

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny

Mateusz Kuta

*Między immanentnym a transcendentnym miejscem religii
w ponowoczesności
Perspektywa postsekularna*

Praca doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. dr. hab. Karola Tarnowskiego

Kraków 2022

Opis bibliograficzny pracy

Mateusz Kuta, Między immanentnym a transcendentnym miejscem religii w ponowoczesności. Perspektywa postsekularna, praca doktorska, napisana pod kierunkiem: prof. dr. hab. Karola Tarnowskiego Kraków, WF UPJPII, 2022, 398 strony.

Abstrakt

W pracy przedstawiono zagadnienie miejsca religii w ponowoczesności, między transcendencją a immanencją. Praca prezentuje perspektywę postsekularną.

Badania przeprowadzono w oparciu o prace myślicieli postsekularnych takich jak: Charles Taylor, Tomáš Halík, Slavoj Žižek, Alain Badiou oraz Giorgio Agamben. Ponadto publikacje powyższych myślicieli zostały uzupełnione o teksty filozoficzne, socjologiczne oraz religioznawcze skupiające się na miejscu i roli religii na przełomie XX i XXI wieku.

Celem pracy było opracowanie miejsca i roli religii na przełomie XX i XXI wieku. Zgodnie z duchem filozofii postsekularnej, praca miała na celu rewizję paradygmatu sekularyzacji

i końca religii oraz wykazanie, w jaki sposób nadal funkcjonuje fenomen religii w społeczeństwach ponowoczesnych.

Zastosowano metodę analityczno-syntetyczną oraz metodę analityczno-krytyczną.

Wykorzystano materiały źródłowe 40 i pozycje bibliograficzne 165.

Słowa kluczowe:

- a) **imiennie:** Charles Taylor, Tomáš Halík, Slavoj Žižek, Alain Badiou, Giorgio Agamben
- b) **rzeczowe:** postsekularyzm, religia
- c) **geograficzne:** filozofia kontynentalna, filozofia anglosaska.

Spis treści

Wstęp	5
Rozdział I. Religia – między substancjalną a funkcjonalną definicją religii	17
– Jak możemy definiować religię	19
A) Definicje substancjalne	22
– Fenomenologia	27
– Rudolf Otto – ku współczesnej definicji substancjalnej	27
– Pomiedzy filozofią a religioznawstwem – substancjalne definicje religii z perspektywy fenomenologii	29
– Peter Berger: religia w perspektywie socjologii fenomenologicznej	31
– Analityczne definicje religii – spojrzenie substancjalne	37
– Krytyka koncepcji substancjalnych	40
B) Funkcjonalna definicja religii	42
– Pierwsze próby funkcjonalnego rozwikłania problemu religii	43
– Karol Marks	43
– Zygmunt Freud	44
– Émile Durkheim – prekursor funkcjonalnego wyjaśnienia zjawiska religii	44
– Max Weber – odczarowana religia	45
– Ukąszenie Marksa – kwestia religii w szkole frankfurckiej	48
– Walter Benjamin – oczekiwanie na Mesjasza	49
– Pragnienie całkiem Innego – Max Horkheimer – nadzieja w beznadziei	51
– Metafizyczny głód – religia w oczach Ericha Fromma	55
– Thomas Luckmann – religia jako przekraczanie	57
– Slavoj Žižek – „dalsze losy Marksa i Freuda w postsekularnej rzeczywistości”	58
– Postmodernizm – religia bez istoty	64
– Jacques Derrida – widmowa obecność religii	65
– Clifford Geertz – religia jako system symboli	69
– Krytyczne spojrzenie na definicje funkcjonalne	71

Rozdział II. Sekularyzacja: pomiędzy mitem a rzeczywistością	75
A) <i>Cogito ergo sum</i>: stał się podmiot – lewica postheglowska na tropie sekularyzacji	81
– Sekularyzacja – znaczenie i przyczyny	82
– Nowy Podmiot i co dalej?	88
– Slavoj Žižek – nowa sekularyzacja jako droga ku nowej świeckiej religii	90
– Alain Badiou – sekularyzacja jako matematyzacja nieskończoności	93
– Giorgio Agamben – sekularyzacja jako niedokończony projekt	99
– Podsumowanie	107
B) Sekularyzacja jako pluralizacja. Zbawienie? Jako jedna z możliwości?	122
– Tomáš Halík – sekularyzacja jako droga ku indywidualnej duchowości	171
– Podsumowanie	198
Rozdział III. Religia i jej miejsce/miejsca w postsekularnym świecie	209
A) Religia jako <i>spiritus movens</i> rewolucji	221
– Religia po psychoanalizie – fundament rewolucji	247
– Współczesne formy <i>quasi</i> -religii	259
– Rewolucja przez religię	270
– Mesjanizm bez Mesjasza – religia bez religii. Giorgio Agambena projekt rewolucji społecznej	271
– Podsumowanie	304
B) Religia w czasach transformacji – duchowość nowej ery	311
– Tomáša Halíka wizja miejsca religii w rzeczywistości postsekularnej	311
– Postsekularny pejzaż jako nowa droga dla religii. Charles Taylor – terażniejszość i przyszłość religii	325
– Podsumowanie	352
Zakończenie	356
Bibliografia	385

Wstęp

„Miłosierny jest Bóg; litościwy jest mój Zbawiciel. Jeden przeto Bóg jest moim schronieniem: On nie wzgardzi swym dziełem, On nie odrzuci swego obrazu. Do Ciebie więc, najlitościwszy Boże, przychodzę smutny i strapiony, bo Tyś jeden jest moją nadzieją, Tyś jeden moją nadzieją”¹.

Fragment z *Medytacji więziennych* Girolamo Savonaroli z XV wieku obrazuje nie tylko głęboką wiarę oraz mistyczne pragnienia mnicha i reformatora religijnego z Florencji, lecz również coś innego – obraz świata, który jest sprzężony z religią jako jego immanentną częścią. Świadomość, a co za tym idzie czyny człowieka mają swoje źródło w religii: jest ona swoistą wykładnią funkcjonowania świata. Wybija rytm życia, który, można powiedzieć, płynie w naszych żyłach. Tak więc nie tylko wykształconemu mnichowi z łatwością przychodziło określenie, czym jest religia, ale również prosty chłop pracujący na polu potrafił powiedzieć, czym ona jest. Czuł ją w powietrzu – bez względu na to, czy w pełni, zgodnie z dogmatami wyznawał chrześcijaństwo, czy jego wiara była eklektyczna, to znaczy połączona z religią przodków. *Sacrum*² wydawało się łatwe do uchwycenia, wręcz dostępne dla empirycznego badania.

Jak bardzo zmienił się ten obraz świata, obrazuje stwierdzenie Slavoj Žižka:

„Człowiek został strącony ze swego centralnego miejsca, najpierw ziemia traci centralną pozycję po odkryciu heliocentrycznego układu słonecznego, następnie jego wyjątkowe miejsce pośród istot żywych zostaje przez odkrycie Karola Darwina umniejszone. Dzieło zwieńczył Zygmunt Freud, pokazujący, jak bardzo człowiek owładnięty jest pragnieniami tkwiącymi w jego podświadomości, przez co dumnego *Homo sapiens sapiens*, posługującego się li tylko rozumem, wtrącił ostatecznie w świat natury, rozbijając obraz świata, w którym stale obecne było *Sacrum*”.

Religia przestała pełnić funkcję aksjomatu. Jej rola w kształtowaniu świadomości została znacznie ograniczona. Jeszcze nigdy w historii jej status oraz autorytet nie

¹ G. Savonarola, *Medytacje więzienne. Komentarze do Psalmów 51 i 61*, tłum. Wł. Olszaniec, Warszawa 2010, s. 20.

² w tym wypadku odwołujemy się do rozumienia *Sacrum* bliskiemu Mircea Eliademu. Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2009, s. 11–12.

był tak głęboko podważony. Możemy spotkać skrajnie krytyczne spojrzenia na religię, prezentowane m.in. przez ruch nowego ateizmu³, dla którego religia jest aberracją intelektualną, zjawiskiem kulturowym pozbawionym logiki oraz sprzecznym z twierdzeniami współczesnej nauki. Obecnie przynależność religijna nie jest już czymś przypisanym od narodzin, wręcz wpisany w tożsamość. Coś, co od wieków było równie istotne, jak przynależność etniczna, sprowadzono do sfery prywatnych decyzji, które przynajmniej w zamyśle nie powinny już wpływać na przestrzeń społeczną. Mimo że we współczesnym dyskursie zarówno naukowym, jak i publicznym fakt degradacji roli religii wydaje się czymś oczywistym, wręcz zgodnym z logiką dziejów i rozwoju, dla filozofii tak silny fenomen nie może zostać odesłany do skansenu i wyświetlany niczym produkcje National Geographic o ostatnich społecznościach Indian w Ameryce Południowej. Dziejowa przemiana, jaką jest przejście od świata, który był zanurzony w religii, ku światu, gdzie religia jest tylko jednym z wielu zjawiska, niesfunkcjonujących już w warunkach szczególnego uprzywilejowania na mocy źródła, jakim się legitymizuje, jest faktem wyjątkowym w historii ludzkości.

Jak wiadomo, proces, w którym religia traci swoje miejsce i przechodzi do sfery prywatnej, a w skrajnych koncepcjach jej rola się zakończyła, nazywamy sekularyzacją. Sam termin „sekularyzacja” jest związany z prawem kanonicznym i pierwotnie oznaczał przejście majątków, urzędów lub uprawnień spod władzy kościelnej pod władzę świecką. Jednak w kontekście badań nad religią został zapożyczony przez socjologów, m.in. Maxa Webera czy Émile’a Durkheima, i wykorzystany do opisu procesu odchodzenia od religii, aż – jak np. w pracach Ronalda Ingleharta – do jej zaniku czy zejścia do sfery prywatnej. Od przeszło wieku słyszymy coraz śmiej o końcu religii w sensie fenomenu, który wyznawały masy. Całe społeczności – nie tylko intelektualiści – ostatecznie pozbędą się potrzeby wiary i oddania się transcendentnej mocy na rzecz prowadzenia życia zgodnie z duchem racjonalizmu i będą pokładali ufność w nauce jako narzędziu o największym potencjale „zbawczym”, to znaczy poprawiającym jakość życia. Możemy powiedzieć, że wraz z zapowiadany przez Francisca Fukuyamę końcem historii powinien nadejść również koniec religii. Jeśli spojrzymy na statystyki uczestnictwa

³ Nowy ateizm – ruch skrajnie antyreligijny. Twarzami tego ruchu są Richard Dawkins, Daniel C. Dennett, Sam Harris, Christopher Hitchens. Wyróżnia ich absolutna negacja tezy o istnieniu Boga, absolutyzacja nauki, agresywny stosunek do religii i wszelkich jej przejawów. Postawa tego ruchu opiera się głównie na skrajnym scjentyzmie, dla którego religia jest jednym z głównych ideologicznych przeciwników. Zob. P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm”?*, w: *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 7–9.

w praktykach religijnych w społeczeństwa świata zachodniego czy też – szerzej – północnoatlantyckiego, możemy stwierdzić, że prorocstwo o końcu religii⁴ czy też wieszczona przez Nietzschego śmierć Boga stają się faktem, a człowiek żyjący na początku XXI wieku jest świadkiem tego epokowego wydarzenia.

Dla wielu losy religii są już przesądzone, a to, co obecnie widzimy w społeczeństwach Zachodu, to ostatnie tchnienia religii. w wielu miejscach świątynie zostają przekształcane w bary czy miejsca rozrywki. Dochodzi do sekularyzacji sfery publicznej, a obecne od prawie dwóch tysięcy lat w Europie chrześcijaństwo schodzi do „katakumb”. Optymizm apologetów sekularyzacji dla filozofa wydaje się jednak zbyt pochopny. Nawet samo utożsamienie religii z jednym wyznaniem stawia ten pogląd pod znakiem zapytania. Paradygmat sekularyzacyjny winien być ponownie przemyślany⁵. Tym ponownym przemyśleniem staje się szeroko rozumiany nurt postsekularyzmu, który stara się zrekonstruować proces sekularyzacji, a także ponownie przyjrzeć się rzeczywistym skutkom tego procesu oraz kwestii szczególnie istotnej: czy na pewno religia jest tylko artefaktem, a jej dni są już policzone? Ponowne przyjrzenie się przez kręgi intelektualistów kwestii sekularyzacji połączone z wydarzeniami na świecie dokonało zwrotu ku religii.

Datuje się symbolicznie, że ten zwrot ku religii jako nadal istotnemu i żywemu fenomenowi wiąże się z 11 września 2001 roku, kiedy doszło do ataku terrorystycznego na World Trade Center w Nowym Jorku. Atak ten był motywowany religijnie. Było to symboliczne przebudzenie – kiedy zrozumiano, że religia nie powiedziała ostatniego słowa, a jej fenomen i trwanie nie są związane wyłącznie z jednym wyznaniem. Zwrócenie się ku religii nie dotyczy tylko teologów czy socjologów religii. Wartość tego zjawiska i jego wielowarstwowość została dostrzeżona przede wszystkim przez myślicieli, którzy wcześniej byli nastawieni do religii antagonistycznie czy neutralnie. Dostrzeżono głęboki potencjał tego fenomenu i jego zakorzenienie w ludzkiej naturze, którego nie jesteśmy w stanie tak łatwo pozbyć. Postsekularyzm stanowi więc ponowne

⁴ Ogólnodostępne badania wskazują na niski wskaźnik praktyk religijnych w Europie. To właśnie socjologiczne badania i wskaźniki stoją na straży tezy o procesualnej sekularyzacji kultury. Na tle Europy najlepszy wyniki w szeroko rozumianej religijności społeczeństwa ma Rumunia, gdzie nieco ponad drugi mieszkaniec jest w jakimś stopniu związany z religią. Średnio religijność w Europie waha się w granicach 10% a 30% społeczeństwa, dla którego religia stanowi istotną stronę życia. Zob. J. Evans, Ch. Baronavsky, *How do European countries differ in religious commitment? Use our interactive map to find out*, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment/>. Dostęp w przypisach sprawdzone 30 kwietnia 2022.

⁵ K. Dobbelaere, *Socjologiczna analiza definicji religii*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2012, s. 259–260.

przemyślenie zjawiska religii i jej miejsca po procesie sekularyzacji, którego wynikiem stało się zmniejszenie roli tradycyjnych religii w danym regionie, co dotyczy szczególnie tak zwanego świata zachodniego. Nie jest to – rzecz jasna – myśl, która wieści powrót religii, lecz stara się zrozumieć zarówno proces sekularyzacji, jak i rolę oraz istotę religii na nowo, nie ograniczając się do konfesyjnego ujmowania tego zjawiska czy do statystycznych wyników badań socjologów⁶. Religia jest związana z człowiekiem od tysięcy lat. Nie mogła tak po prostu zniknąć, zostawiając po sobie puste miejsce, które nigdy nie będzie zajęte.

Dla myśli postsekularnej kwestia zaniku religii i religijności nie jest tak oczywista. Traktują ten fenomen w znacznie głębszym znaczeniu niżli tylko jako czystą praktykę i kult, które można ująć statystycznie. Załamanie się świata chrześcijańskiego jako jednolitego obrazu rzeczywistości, swoistej metafizyki *mas*, która nadawała jednostkom sens i cel, nie może zostać ujmowane jako zmiana trendów czy form wyrazu w sztuce. Upadek *imaginarium* wiąże się zawsze z wielkimi przemianami oraz zawiązaniem się nowego obrazu, który wypełnia puste pole po dawnej religii. Jest to właśnie jeden z głównych celów myśli postsekularnej – to znaczy przemyślenie świata po upadku projektu jednolitego świata chrześcijańskiego. Ostatnie stulecie obfitowało w ideologie, które miały na celu zajęcie tego pustego miejsca po religii. Projekty takie jak komunizm czy nazizm starały się stworzyć uniwersalne w ich mniemaniu ramy rozumienia świata. z jednej strony, miały opierać się na „odkryciu” determinizmu historycznego przez Karola Marksa, a z drugiej – opierały się na dość wątpliwym połączeniu nauki czy też pseudonauki o rasach z germańskimi mitami. w obu przypadkach te próby miały na nowo uporządkować świata niczym religia w definicji Émile’a Durkheima.

Degradacja roli religii w postaci chrześcijaństwa nie doprowadziła do ostatecznego rozliczenia się z religią; wręcz przeciwnie: otworzyło to drogę do narodzin nowych systemów ideowych, które określały cel i sens egzystencji oraz integrowały społeczeństwo, starając się stworzyć z niego jednolity organizm. Mimo porażek wielkich systemów ideologicznych i ogłoszonego końca historii, kiedy na całym globie zatriumfuje liberalna demokracja i gospodarka kapitalistyczna, wspierająca pluralizm światopoglądowy, kwestia religii nie zniknęła, lecz na nowo pozycjonuje się w obecnych warunkach. i tak jak nie możemy doczekać się ostatecznego końca historii, tak też reli-

⁶ A. Draguła, *Powrót wiary, religii czy duchowości? Teolog wobec postsekularyzmu*, w: *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów. Szkice*, red. M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake, Kraków 2018, s. 38–39.

gia nie mówi ostatniego słowa. Jej wielowarstwowość i siła pozwoliły na ponowne postawienia pytania, jaka będzie religia i jaka jest obecnie. Czy będzie to immanentna wiara w realizację siebie tu i teraz, czy nadal będzie związana z transcendencją jako fundamentem życia i sensu? Gdzie obecnie religia znajduje swoje miejsce w sferze publicznej oraz prywatnej i jakie będzie jej miejsce w przyszłości? To pytania stawiane przez myśl postsekularną. Nurt ten nie zadowala się prostym rozwiązaniem problematyki religii i sekularyzacji, czyli powolnego dogasania tego zjawiska pod naporem współczesnej nauki i rosnącego znaczenia indywidualizmu jako postawy etycznej.

Z drugiej strony, jak już sygnalizowaliśmy, postsekularyzm nie głosi prostego powrotu do religii, lecz stara się pokazać, że echa tego fenomenu są o wiele głośniejsze, niż powszechnie się wydaje. Korzenie, jakie zapuściła sama religia, sięgają bardzo głęboko i pozornie sekularne projekty są u swych metafizycznych fundamentów zanurzone w religii, jak np. system kapitalistyczny, zakorzeniony w deistycznym podłożu koncepcji Adama Smitha, dotyczącej niewidzialnej ręki rynku.

Perspektywa ponownego przemyślenia kwestii religii na początku XXI wieku stanowi dla nas punkt zainteresowania się myślą postekularną. Oczywiście bogactwo tego nurtu nie wyczerpuje się w temacie charakteru i roli religii we współczesnym świecie, lecz stanowi impuls i materiał badawczy, który pozwala nam rozpatrywać tę sprawę w nowym świetle.

Jednak chcąc ustalić interesującą nas kwestię, musimy podjąć określone kroki, które pozwolą dotrzeć do istoty tematu tej rozprawy, a mianowicie: jaki będzie charakter religii – jak np. system kapitalistyczny – czy będzie immanentna, to znaczy zamknięta w ramach tu i teraz i stanie się techniką osiągnięcia pełni swoich duchowych możliwości, czy też nadal będzie spoglądała ku górze i tam szukała odpowiedzi na kluczowe pytania metafizyczne i egzystencjalne? Samego pragnienia religijnego nie można się tak prosto pozbyć. Zakorzenie religii i jej umiejętność transformacji pozwalają postawić pytanie o jej obecną i przyszłą formę.

Naszym celem stanie się opisanie dwóch obecnie występujących form religii. Jedna z nich ma charakter immanentny i jest religią ukrytą w świeckich projektach. Ta religia przeszła przez proces sekularyzacji i stała się częścią systemu, jednak częścią fundamentalną, na której opiera się cała architektura społeczna. z drugiej strony będziemy omawiać religię związaną z transcendencją, która najczęściej w naszym kręgu kulturowym przyjmuje wyraz wiary w Boga jako podstawy wszechświata oraz celu jednostkowej egzystencji. Zastanowimy się nad przyszłością takiej formy religii oraz

nad jej miejscem we współczesnym świecie. Oczywiście, taki podział religii na jej immanentną oraz transcendentną odłonę może wzbudzać wątpliwości, lecz jest on wynikiem współczesnego sposobu definiowania religii. Jeśli weźmiemy pod uwagę dwa najpowszechniejsze typy definiowania religii – to jest substancjalny oraz funkcjonalny – możemy dokonać podziału na podstawie tych sposobów definiowania.

Droga substancjalna wiąże się z określeniem istoty religii, która w tych definicjach skorelowana jest z transcendencją jako *definiensem*. z kolei perspektywa funkcjonalna skupia się na systemowej roli religii, tak więc nie wiąże religii z jakąś pozaświatową siłą, którą traktuje jako kwestię wtórną. Istotą tej myśli jest zdefiniowanie religii na podstawie roli, jaką spełnia zarówno w systemie społecznym, jak i w samej egzystencji jednostki. To dla nas pierwszy krok podjęty w tej pracy, a mianowicie analiza definicji religii z XX wieku i z początku XXI wieku, które ukształtowały współczesne rozumienie tego zjawiska.

Na podstawie określenia przedmiotu przez perspektywę jej definiowania – substancjalną i funkcjonalną – określamy dwie drogi, jakimi może podążać duchowość i religia obecnie oraz w przyszłości. z tej analizy wynika również dalsza koncepcja pracy, która wyróżnia dwa stanowiska w myśli postsekularnej. Jedno skupia się na transcendentnym wymiarze religii, którego celem jest reinterpretacja całego procesu sekularyzacji oraz ustalenie, jakie jest obecnie miejsce i status religii oraz jaka będzie jej przyszłość. To stanowisko będzie tu reprezentowane przez Charlesa Taylora i Tomáša Halíka z ich perspektywy określimy, co oznaczała sekularyzacja dla religii związanej z transcendencją i jakie było jej źródło oraz jakie są następstwa tego procesu.

Z kolei droga funkcjonalna wykreowała grupę myślicieli związanych z postsekularyzmem, których korzenie intelektualne sięgają lewicy heglowskiej. Są oni głęboko zakorzenieni w praktycznym ujęciu filozofii jako fundamentu intelektualnego rewolucji społecznej i wyzwolenia człowieka z wszelkich form opresji. Konceptualnie będziemy ich określać jako przedstawicieli lewicy postheglowskiej, której naczelną ideą jest zmiana istniejących warunków funkcjonowania społeczeństwa. Ich zainteresowanie religią może być zaskakujące, ale w toku pracy zrozumiemy, dlaczego do rewolucji społecznej niezbędna staje się religia. Lewicowi myśliciele za pomocą postsekularyzmu odkrywają siłę religii jako fenomenu głęboko zakorzenionego w naturze ludzkiej, który – jawnie lub nie – kształtuje nasze funkcjonowanie w społeczeństwie.

Religia stanowi więc dla nich swoistą strukturę myślenia, energię oraz budulec społeczeństwa. Niepodobna podejść do tego fenomenu obojętnie, lecz należy go po-

nownie przemyśleć i przechwycić w celach rewolucyjnych. Przedstawicielami takiej myśli w niniejszej pracy staną się Giorgio Agamben, Slavoj Žižek oraz Alain Badiou. Łączy ich spośród wielu lewicowych myślicieli głęboki dług wobec myśli świętego Pawła oraz chrześcijaństwa, głębokie zadłużenie w rewolucyjnym marzeniu, którego energię chcą czerpać z sekularyzowanego/sprofanowanego chrześcijaństwa, co ma stać się nową religią XXI wieku, herezją wobec współczesnych form duchowości „kapitalistycznej” i rewolucją niczym uderzenie protestantyzmu w katolicyzm zmieniające ówczesną strukturę społeczną.

Przejdźmy do struktury pracy. Pierwszy rozdział stanowi fundament podziału i charakteru pracy. Skupimy się tam na wspomnianej analizie dwóch typów definicji: z jednej strony substancjalnej, a z drugiej funkcjonalnej. Na tej podstawie zarysują nam się dwie współczesnej formy ujmowania religii przez myśl postsekularną. Strona funkcjonalna widzi religię jako zjawisko zamknięte w immanencji, część systemu i naszej *psyche* na tej podstawie rysuje historię sekularyzacji oraz stara się określić rolę myślenia religijnego we współczesnym świecie. Jednak ten nurt myślowy na tym nie poprzestaje. Jego celem stanie się przechwycenie tego fenomenu i wykorzystanie go do rewolucji społecznej, której ambicją jest stworzenie nowej uniwersalnej wspólnoty w rozproszonym i pluralistycznym świecie, bez gwałtu dokonanego na różnorodności i autonomii podmiotu.

Druga strona skupia się na określeniu religii na sposób substancjalny. z tej drogi myślowej rysuje nam się alternatywna optyka określająca dzieje sekularyzacji oraz miejsce i charakter religii. Za jej przedstawicieli wybraliśmy kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora oraz czeskiego myśliciela religijnego Tomáša Halíka. Ich perspektywa jest tożsama. w podobny sposób określają samą religię oraz dzieje sekularyzacji, jej przyczyny oraz skutki, a także perspektywy na przyszłość. Łączą ich również dwie drugorzędne kwestie. Pierwszą jest przynależność do chrześcijaństwa wyznania rzymskokatolickiego. Drugą jest otrzymanie zaszczytnej Nagrody Templetona, która przyznawana jest za wyjątkowy wkład w afirmację duchowego wymiaru życia poprzez spostrzeżenie, odkrycie lub prace praktyczne⁷. Łączy ich zarówno filozoficzno- teologiczne tło, jak i egzystencjalne wybory, które tworzą jedno stosunkowo zwarte stanowisko, dotyczące miejsca i charakteru religii w świecie postsekularnym.

⁷ Hasło: *Nagroda Templetona*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Nagroda_Templetona.

Pierwszy rozdział tej pracy jest poświęcony definicji religii, która zostanie ujęta w dwojaki sposób: substancjalnie i funkcjonalnie. Na tej podstawie docieramy do dwóch dróg w rozumieniu religii: jedna kieruje się ku jej transcendentnemu ujmowaniu, druga ku immanentyzacji zjawiska religii i zaprzęgnięciu go do celów praktycznych, czyli rewolucji. Podział, jaki wynika z definiowania religii, kreuje dwa stanowiska, jedno zwane lewicą postheglowską, a drugie ujęcie roboczo możemy nazwać otwarciem na transcendencję. z tych dwóch perspektyw kontynuujemy prace badawcze, które skupią się na definiowaniu przez te dwa środowiska zjawiska sekularyzacji oraz określeniu jej charakteru i rekonstrukcji historycznej drogi.

Każda z tych stron stwierdza, że sekularyzacja miała miejsce, lecz dla nurtów lewicowych była ona pozorna; z kolei dla drugiej strony nie jest ona tylko wymazaniem religii, lecz pluralizacją stanowisk światopoglądowych. Tak więc w drugim rozdziale skupimy się na kwestii sekularyzacji, ustalaniu jej rzeczywistego charakteru, wpływu oraz owoców, jakie wydała. Będzie to punkt wyjścia dla kulminacyjnego rozdziału trzeciego.

W ostatniej części pracy, rozdziale trzecim, skupimy się na przyszłości religii i jej obecnym miejscu w świecie postsekularnym. z jednej strony dokonamy analizy tej problematyki z perspektywy myślicieli lewicy postheglowskiej, którzy kreślą autorską koncepcję roli religii i jej miejsca w postsekularnym pejzażu. Kontrapunktem wobec lewicy postheglowskiej skierowanej ku szeroko rozumianej lewicowej wrażliwości staną się prace Taylora i Halíka, którzy starają się rozpatrywać losy religii, związanej z transcendencją jako fundamentem tego zjawiska. Ich polem zainteresowania stanie się pluralistyczna forma współczesnego świata i miejsce dla transcendencji w tym współczesnym pejzażu światopoglądowym.

Cel pracy – czyli jaki jest obraz religii w świecie postsekularnym i jaki jest jej charakter oraz jaka się przed nią kreśli przyszłość – zawrzemy w zakończeniu, które postara się być syntezą tych dwóch skrzydeł i swoistym profetycznym zadaniem nakreślenia przyszłości religii: czy będzie ona immanentnym *life-stylem*, czy jednak nadal będziemy spoglądać w niebo, szukając Absolutu jako fundamentu własnego jestestwa i otaczającego nas świata.

Uwagi metodologiczne

W tym miejscu pracy należy krótko i zwięźle zdefiniować metodę pracy. Przedmiotem analizy nie jest postsekularyzm jako nurt w sensie całościowym. Nasza uwaga będzie skupiona głównie na dwóch skrzydłach: jednym z nich jest grupa myślicieli określona w tej pracy jako lewica postheglowska, a dokładnie będziemy omawiać trzech wybranych jej przedstawicieli; z drugiej strony nasze analizy obejmują myślicieli związanych z religią rozumianą jako relacja do transcendencji, gdzie istnienie czegoś poza empirycznym światem stanowi konstytucję zjawiska religii. Oczywiście i w tym miejscu skupimy się na wycinku przebogatej myśli postsekularnej, której nieobca jest żywa transcendencja. Nasze spojrzenie padnie na dwóch myślicieli, którzy zostali już wymienieni na wstępie, a są to Charles Taylor i Tomáš Halík. Ich myśl wydaje się zbieżna oraz nacechowana podobną wrażliwością, stąd ich prace mogą tworzyć zwarte stanowisko, w którym nie snuje się marzeń o powrocie świata chrześcijańskiego czy też bycia w permanentnym religijnym uścisku pod płaszczem sekularyzmu, lecz stara się odtworzyć drogę do sekularyzacji, zlokalizować obecne miejsce religii w świecie pluralistycznym oraz wskazać jej przyszłość.

Tak więc praca z perspektywy metodologicznej podejmuje w pierwszej kolejności metodę analityczno-porównawczą. Jest ona szczególnie istotna w analizie pojęcia religii i sekularyzacji, które są rozpatrywane z perspektywy dwóch form definicji religii: substancjalnej i funkcjonalnej. Następnie analizujemy pojęcie sekularyzacji i samej drogi do tego fenomenu z perspektywy zarówno lewicy postheglowskiej, jak i myślicieli związanych z transcendencją jako źródłem religii i doświadczenia duchowego. Ponadto w pracy wykorzystujemy analizę krytyczną, która szczególnie dotyka źródłowych pism konkretnych myślicieli. Po stronie lewicy postheglowskiej badamy analityczno-krytycznie prace Alaina Badiou, Slavoj Žižka oraz Giorgio Agambena, z kolei z drugiej strony wybrana przez nas metoda posłuży do zbadania pism Charlesa Taylora i Tomáša Halíka. Metodologiczne ukierunkowanie pozwala wykreować ostatecznie cel pracy, czyli miejsce i przyszłość religii w świecie postsekularnym. z tej perspektywy możemy określić wybraną metodę jako analityczno-porównawczą oraz analityczno-krytyczną.

Uwagi terminologiczne

Ostatnia część wstępu będzie wyłącznie krótkim wprowadzeniem w pojęcia występujące w pracy. Ten bardzo ubogi słowniczek ma na celu tylko rozjaśnienie pojęć technicznych używanych w pracy, które z kanonicznego punktu widzenia mogą okazać się wątpliwe i odbiegające od klasycznie przyjętego rozumienia tych terminów. z drugiej strony mogą pojawić się głosy krytyczne, które będą je uważać za sztuczne oraz zbyt szerokie. Jednak chcąc określić tak złożone zjawisko, jakim jest religia w świecie postsekularnym, jesteśmy zmuszeni do używania pojęć nie nadto precyzyjnych, ponieważ przedmiot, jakim jest religia, wydaje się bardzo płynnym fenomenem, którego niepodobna zamykać w ścisłe pojęcia.

Głównym pojęciem, które rzutuje na ducha pracy, jest postsekularyzm. Jak już wspomnieliśmy, nie traktujemy tego terminu ściśle lub zgodnie z duchem jakiejś wybranej szkoły czy drogi filozoficznej, ewentualnie filozoficzno-politycznej. Postsekularyzm jest dla nas szeroko rozumianym nurtem, który pragnie przekroczyć paradygmat badania religii przez pryzmat chrześcijaństwa, buddyzmu, islamu i judaizmu jako przedstawicieli globalnych tradycyjnych form religii⁸. Wyjście poza tradycyjnie rozumianą religię i religijność pozwala dostrzec bogactwo religii w świecie, który przeszedł przez proces sekularyzacji, oznaczający na Zachodzie odejście od chrześcijaństwa jako fundamentu cywilizacji, który był połączony z każdą sferą życia mas: od polityki zaczynając, na etyce indywidualnej kończąc. Sekularyzacja jako proces autonomizacji sfery świeckiej i myśli ludzkiej nie tyle zdegradowała religię, lecz pozbawiła np. chrześcijaństwo statusu jednej, prawdziwej, wielkiej narracji, która stała się metafizyką mas i heurystyką poznawczą. Jednak w tym procesie nie nastąpiła degradacja i masowe odejście od wszelkich treści religijnych, lecz otworzyła się droga dla nowych form religijnych, duchowości, parareligii czy też nieświadomych religijnych *ersatzów*⁹.

W szerokim sensie postsekularyzm w jego pewnych odcieniach wykazuje, jak głęboko nasze pojęcia polityczne, ekonomiczne, a nawet estetyczne są zakorzenione w religii. Jest to szczególnie widoczne wśród myślicieli tak zwanej lewicy posthelgow-

⁸ S. Obirek, *The Challenge of Postsecularism*, „Journal of Nationalism, Memory & Language Politics” 2017, <https://sciendo.com/article/10.2478/jnmlp-2019-0009>.

⁹ M. Januszkiewicz, o *postsekularyzmie z perspektywy hermeneutycznej*, w: *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów. Szkice*, red. M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake, Kraków 2018, s. 16.

skiej¹⁰. w tej pracy postsekularyzm rozumiemy szeroko jako badania czy też refleksję nad rzeczywistym miejscem i sytuacją religii po procesie sekularyzacji. Chodzi o myśl będącą w kontrze do linearnego rozumienia zeświecczenia społeczeństwa, które w wyniku postępu naukowego miało w sposób naturalny przyjąć sposób postrzegania rzeczywistości przez pryzmat technokratyczno-scjentystyczny. Zdaniem postsekularyzmu, ta teza jest całkowicie chybiona, gdyż nie rozumie natury religii oraz jej głębokich związków zarówno z kulturą, jak i z samym człowiekiem i jego egzystencjalnymi potrzebami. Inaczej mówiąc, ostatecznie słowa religii jeszcze nie padły, co nie znaczy, że wróciła ona w swej tradycyjnej ortodoksyjnej odsłonie, lecz że jej żywot trwa w przeróżnych kontekstach i odcieniach¹¹, a jej głos jest nadal słyszalny nawet w wielkich sporach polityczno-medialnych, w tak zwanej postpolityce (np. kwestie bioetyczne, aborcja). Postsekularyzm traktujemy jako szerokie spojrzenie na miejsce i rolę religii po procesie sekularyzacji.

Drugim pojęciem, które omówimy w tym „słowniczku pojęć”, jest lewica postheglowska. Należy najpierw rozumieć wykreowane dla potrzeb pracy pojęcie lewicy postheglowskiej jako czysto techniczny termin. Służy on wyłącznie sklasyfikowaniu określonej grupy myślicieli postsekularnych, którzy podejmują wręcz identyczne wątki, posługując się bardzo zbliżonymi do siebie źródłami i budując tym samym bardzo zbieżne koncepcje dotyczące roli i miejsca religii w rzeczywistości po sekularyzacji. Kategoria lewicy postheglowskiej w tej pracy obejmuje myśl Slavoj Žižka, Alaina Badiou oraz Giorgio Agambena. Żaden z nich *explicite* nie uważa się za reprezentanta tej szkoły myślowej, jednak ich drogi myślowe oraz konceptualnie ujmowane cele są bliskie lewicy heglowskiej. Ich filozofia to krytyka podstaw intelektualnych współczesnego świata: podobnie jak w przypadku lewicy heglowskiej, celem tej krytyki jest przemiana świata, a dokładnie przemiana stosunków społecznych. Podobnie jak w wypadku lewicy heglowskiej cel lewicy postheglowskiej zasadza się po pierwsze na krytyce obecnych rudymetów myślowych, które konstytuują zarówno podmiot, jak i jego społeczność, a po drugie na przemianie, rewolucji, która ma przynieść nowy podmiot i nowy świat¹². w przypadku Agambena, Žižka czy Badiou możemy śmiało określić ich jako swoistych spadkobierców ducha młodoheglizmu, co szczególnie wyraża się w krytycznej postawie

¹⁰ K. Jarzyńska, *Postsekularyzm. Wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2, s. 296.

¹¹ S. Obirek, *The Challenge of Postsecularism*, dz. cyt.

¹² R. Panasiuk, *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*, Warszawa 1979, s. 88–92.

wobec zastanego porządku społecznego, którego wyrazem staje się gospodarka kapitalistyczna i jej ideologia polityczno-społeczna, popularnie określana liberalizmem. Ten system stanowi główny punkt ataku omawianych przez nas myślicieli: podobnie jak lewica heglowska, która walczyła z tronem i ołtarzem oraz wyzyskiem, także oni walczą z globalnym kapitałem, który stał się religią, cesarzem oraz znamieniem zniewolenia XX i XXI wieku.

Różnica między lewicą heglowską a grupą określoną przez nas jako lewica postheglowska wynika z podstaw intelektualnych. O ile mimo krytycznego stosunku do filozofii ich intelektualnego ojca, jakim był sam Hegel, przedstawiciele lewicy heglowskiej kontynuowali po modyfikacjach jego idealistyczną filozofię, o tyle Agamben, Žižek czy Badiou łączą idealizm heglowski z nurtami takimi jak psychoanaliza, egzystencjalizm Martina Heideggera, filozofia języka czy nawet teoria zbiorów. Drogi myślowe poszczególnych przedstawicieli lewicy postheglowskiej zostaną szerzej omówione, co pozwoli na wyjaśnienie, dlaczego wyżej wymienieni filozofowie określani są przez prefiks „post”. Innymi słowy, mamy w filozofii ducha lewicy heglowskiej, której celem i marzeniem był wolny podmiot w nowym sprawiedliwym społeczeństwie, a jest to możliwe tylko przez teorię, która przejdzie w praktykę, tj. rozbudzi, rozpali ogień rewolucji. Różnica wynika zarówno z tła filozoficznego, jak i stosunku do religii i zlokalizowania, czym jest fałszywa świadomość, która zniekształca ogląd świata przez podmiot oraz alienuje go od siebie samego.

Te dwa główne pojęcia – postsekularyzm oraz lewica postheglowska – wymagają osobnego wyjaśnienia we wstępie, ponieważ będą się one pojawiać dość często w toku całej pracy, a ich niejednoznaczność oraz wielowarstwowość wymaga wyjaśnienia, co pomoże w naświetleniu tego, w jaki sposób rozumieć wywód zawarty w dysertacji.

Rozdział I:

Religia – między substancjalną a funkcjonalną definicją religii

Jak możemy zdefiniować religię, skoro nasz świat pozbawiony jest jej ducha, przynajmniej w takim stopniu, w jakim był on obecny jeszcze dwa lub trzy wieki temu? Możliwe, że znaleźliśmy się momencie wygasania religijności. w takim wypadku samo zdefiniowanie zjawiska jest już raczej dostępne tylko w jej historycznym odbiciu, to znaczy możemy je określić wyłącznie na podstawie świadectw historii i badań antropologicznych, ludów mających bądź to w pamięci dawne obyczaje, bądź funkcjonujących jeszcze wedle prawideł religii. Należy sobie zadać pytanie: czy można zdefiniować religię współcześnie, taką, jaką ona jest tu i teraz?

Zdefiniowanie religii z punktu widzenia współczesności nastęrcza wielu kłopotów, które pokrótce streścimy. Po pierwsze, z powodów metodologicznych należy sobie zadać sprawę, iż przyjęcie określonych założeń, dotyczących definiowanego pojęcia, ma daleko idące konsekwencje, w tym wypadku dla religii, a także dla jej interpretacji¹³.

Po drugie, nie sposób oprzeć się refleksji, że samo posiłkowanie się zastanyymi formami religii instytucjonalnej, szczególnie gdy bierzemy pod uwagę częstotliwość praktyk, prowadzi nas do konkluzji, że jest to tylko echo przeszłości, które umiera śmiercią naturalną.

Jednak czy takie spojrzenie na problematykę religii może być uprawnione? Religia jak każde zjawisko kulturowe jest uzależniona od epoki, w której występuje, nie ma jednej niezmiennej formy. James Beckford, brytyjski socjolog, uważa: „Mówienie o istotnych cechach ma wątpliwą wartość, przesłania bowiem historyczny proces przemiany sposobów legitymizowania, kwestionowania i zastępowania tego, co w danym momencie uznaje się za autentycznie religijne”¹⁴. Wynika z tego jasno, że tym, co stawia opór, jest procesualny charakter religii. Innymi słowy, religia, jak każde zjawisko poddające się wszelkim zmianom m.in. środowiska kulturowego, filozofii oraz nauce, zmienia swoje oblicze, a używając języka teologii: sama poddaje się *aggiornamento*. Spójrzmy na chrześcijaństwo, które do niedawna było powiernikiem państwa, podporą wspólnoty – jego (chrześcijaństwa) myśl była skierowana ku kolektywowi i jego budowie. Współcześnie zauważamy w tej religii tendencję do odwrotu od myślenia wspólno-

¹³ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja: trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Kraków 2008, s. 72.

¹⁴ J. A. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, tłum. M. Kunz, T. Kunz, Kraków 2006, s. 43.

towego do zgodnego z *Zeitgeistem*, indywidualnego rozumienia wiary jako osobistego powołania.

Kwestia definiowania tego, czym jest religia, zostaje utożsamiona z jałową akademicką dysputą. Jednak spójrzmy na ten problem inaczej. Gdy pomyślimy o Europie sprzed trzech, czterech wieków, z łatwością możemy dostrzec, że kwestia areligijności czy ateizmu była, przynajmniej społecznie, marginalna. Jednak w XX i XXI wieku stało się to czymś normalnym: wyrazem ducha XXI stulecia jest indyferentyzm religijny klasy średniej. Ta konkluzja prowadzi nas poza ramy akademickiej dyskusji i pokazuje głębokie zmiany, jakie zaszły na poziomie idei, świadomości ludzi oraz struktury społeczeństwa. Mimo znaczących przemian, nie mamy prawa uważać, że definicję religii możemy skonstruować wyłącznie na podstawie dawnych rytów, historii i świętych ksiąg – jako swoisty artefakt, który jest już melodią przeszłości. Inaczej mówiąc, spojrzenie historyczne może nam być tylko pomocne w zdefiniowaniu religii, lecz musimy pozostawić na boku jej wyraz, np. w formach instytucjonalnych, i posunąć się dalej w głąb tego zjawiska.

Dlatego powinniśmy mówić o zapomnieniu religii¹⁵, mając na myśli odejście w niepamięć doświadczenia religijnego, które jest esencją religii, jej duszą¹⁶. Naszym problemem na początku staje się sama możliwość zdefiniowania religii, szczególnie biorąc pod uwagę nowoczesność i jej uwarunkowania oraz stosunek do religii – czyli nie tylko świadectwa historyczne, lecz także teraźniejszość stanowi dla nas „materiał źródłowy”.

To, oczywiście, największe wyzwanie: jak w pozornie niereligijnym świecie zdefiniować zjawisko, które wedle określonych przesłanek ulega zanikowi?¹⁷ z tego powodu zjawisko staje się do pewnego stopnia niedostępne, a wszelkie próby definiowania kończą się albo petryfikowaniem wybranych przejawów religii, które wydają się

¹⁵ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków 2014, s. 11.

¹⁶ Oczywiście nie chodzi o doświadczenie mistyczne, lecz o coś nie do końca określonego, choć jak mawiał Józef Maria Bocheński religia to po prostu akt. Zob. J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, <http://100-zabobonow.blogspot.com/2008/04/wiara.html>.

¹⁷ Dane zgromadzone przez projekt Pew-Templeton Global Religious Futures wskazują na spadek liczby wyznających chrześcijaństwo na przestrzeni lat 2010–2020 o ponad 20 milionów. Perspektywa, jaką ów projekt wieszczy na przyszłość dla tej religii, jest dość przygnębiająca. Do roku 2050 szeregi tej religii względem roku 2010 opuści 100 milionów wiernych. Zob. *Pew-Templeton Global Religious Futures Project*,

http://www.Globalreligiousfutures.org/explorer/#/?subtopic=15&countries=Worldwide&chartType=map&year=2020&data_type=number&religious_affiliation=23&age_group=all&gender=all&pdfMode=false.

jej istotą¹⁸, lub gdy zbyt szeroko definiujemy religię, powodujemy jej rozplątanie, co – jak pisze Peter Berger: „prowadzi do nocy pojęciowej, w której wszystkie koty są szare”. Jednak zadaniem filozofii jest określenie przynajmniej pewnych „warunków możliwości” poznania badanego fenomenu. Należy przy tym być świadomym założeń i uproszczeń, jakie niesie za sobą definiowanie danego problemu. Pierwszym krokiem jest podział definicji, który rozjaśnia nam optykę. Rodzaj definicji w dużym stopniu determinuje kształt badanego zjawiska, a także otwiera daną dziedzinę, co umożliwia spojrzenie z innego punktu widzenia w tym wypadku na religię.

Jak możemy definiować religię

Definicje religii możemy podzielić na tak zwane substancjalne i funkcjonalne. Taki podział wywodzi się przede wszystkim z socjologii religii oraz religioznawstwa. To rozróżnienie można uzupełnić, klasyfikując definicje na nominalne bądź realne lub ekskluzywne i inkluzywne. Tutaj pozostaniemy przy podziale na definicje substancjalne i funkcjonalne, najczęściej stosowane przy rozróżnieniu charakteru definicji.

Za przeprowadzeniem takiego podziału przemawia jeszcze kilka argumentów. Po pierwsze, alternatywa między substancjalną a funkcjonalną definicją religii w najlepszym stopniu oddaje stan badań nad dookreśleniem, czym zjawisko religii jest w rzeczywistości¹⁹. Po drugie – jak pisze socjolog Katarzyna Zielińska – podział wyraża również ważny zabieg, tak bardzo potrzebny w multikulturowych społeczeństwach oraz w świecie globalnej, transgranicznej oraz transempirycznej komunikacji, a mianowicie zabieg rozszerzenia rozumienia religii poza religie monoteistyczne oraz ich instytucjonalne emanacje²⁰. Trzecim aspektem przemawiającym za wyborem takiego podziału jest filozoficzne zrozumienie ducha czasów, który wyraża się w tych dwóch typach definicji. Inaczej mówiąc, *Zeitgeist* oddaje sprawiedliwość tej kategoryzacji. Mamy tu na myśli tendencje intelektualne, kryjące się za substancjalizmem oraz funkcjonalizmem. Definicje szukające istoty religii są wyrazem szeroko rozumianej myśli „konserwatywnej”, to znaczy mającej aspiracje ujmowania świata i wszelkich przejawów ludzkiej aktywności na sposób istotowy. Upraszczając, ten nurt opowiada się za

¹⁸ Problem ten szczególnie widoczny jest np. w kościelnej socjologii religii, gdzie o zaniku religijności mówi się na podstawie badań jednej denominacji, która ma stanowić reprezentanta całego zbioru religii.

¹⁹ M. Zwierzdzyński, *Gdzie jest religia? Pięć dychotomii Thomasa Luckmanna*, Kraków 2009, s. 206.

²⁰ K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Kraków 2009, s. 100.

samą możliwością poznania istoty rzeczy, a także przypisuje jej realne istnienie. z tej perspektywy można powiedzieć, że wartości, zjawiska, idee oraz wszelkie byty istnieją niezależnie od naszego postrzegania rzeczywistości jako ciągłej zmiany, narodzin oraz śmierci (tzn. zmienność w czasie nie wpływa na ich istotę). Dla przykładu w dziedzinie szeroko rozumianej polityki przedstawiciele tego stanowiska stoją na straży „wiecznie obowiązujących praw i nakazów moralnych”. Można zaryzykować stwierdzenie, że na mapie światowych idei myślenie konserwatywne, tj. zatrzymujące, przeżywa renesans, stając się jedną z dwóch wiodących strategii myślenia²¹.

Z kolei funkcjonalizm jest dzieckiem nowoczesności, która pozbyła się złudzeń na temat istoty oraz trwałych fundamentów rzeczywistości i postawiła na z ducha pragmatyczne usposobienie. Druga wiodąca strategia myślenia XX i XXI wieku stawia sobie za cel nie tyle odkrycie lub rozszyfrowanie źródła wszelkich zjawisk czy bytów, lecz instrumentalne czy wręcz proceduralne zrozumienie otaczającego świata. z tej perspektywy odczytujemy otaczającą nas rzeczywistość jako system będący wypadkową ciągów przyczynowo-skutkowych lub chaotyczną magmę, która nie ma źródła. Jedyne, co pozostaje, to skupienie się na tym, co tu i teraz „naocznie obecnie” i co umożliwi zrozumienie zależności, jakie zachodzą między elementami systemu czy chaotycznej *quasi*-struktury, i wyciągnięcie wniosków natury technicznej oraz moralnej. Inaczej mówiąc, duch tego nurtu ma na celu poznanie fragmentów rzeczywistości i uczynienie ich wydajniejszymi, bardziej sprawiedliwymi oraz pragmatycznymi.

Jak widzimy, wybór ma na celu obrazowanie ideowego napięcia, jakie zachodzi w nowoczesności. Najlepsze do obrazowania tego stanu jest właśnie ukazanie, w jaki sposób te dwie tendencje myślowe rozumieją religię. Co ciekawe, każda z nich przejawia się również w rozumieniu pojęcia sekularyzacji, a także formułuje własne proroctwo co do przyszłości religii.

Należy jeszcze poruszyć niezwykle istotną kwestię, czyli kryterium wyboru przykładowych definicji podanych w pracy. Selekcja przykładowych teorii jest podyktowana dwoma czynnikami: definicja miała wywodzić się z filozofii lub być inspirowana filozoficzną metodą lub trendem ideowym, a także musi być osadzona w kontekście społeczno-kulturowym XX oraz XXI wieku.

²¹A. MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2013, s. 243.

Poświęćmy jeszcze kilka słów powyższym czynnikom, wpływającym na wybór przykładowych teorii. Praca jest wynikiem filozoficznej refleksji, skupimy się więc na pracach z tego obszaru lub z jego pogranicza. Inaczej mówiąc, wybór padnie na definicje wychodzące spod pióra „miłujących mądrość” bądź też tworzone przez badaczy zainspirowanych metodą zrodzoną w łonie filozofii. w tym momencie otwiera się droga, jaką będziemy podążać przez gąszcz definicji religii. Przekażemy charakter definicji wraz z jej ideowym tłem, które determinuje już pierwszy krok w budowaniu teorii. Każda z nich jest dziełem filozofii lub została zbudowana na fundamentach metody uznawanej za filozoficzną. Ponadto każdy z przedstawionych reprezentantów, zapisując swoje refleksje, był usytuowany w podobnym kontekście, a mianowicie odczuwał zmianę czy wręcz schyłek charakteru i funkcjonowania religii. To prowadzi do kwestii religii i czasu.

Periodyzacja – wspaniała umiejętność ludzkiego rozumu – wprowadza harmonię w ludzkim „kosmosie”, a zarazem pozwala na spojrzenie wykraczające poza „tu i teraz”. Jasno wynika z tego, że kontekst epoki jest niezwykle istotny przy wyborze propozycji, mającej udzielić odpowiedź na odwieczne pytanie, czym jest religia. Jak nauczyło nas doświadczenie, nic nie jest dane raz na zawsze, a w szczególności tak delikatne kwestie, jak sprawy ludzkiej duszy. Religia to zjawisko tak niejednolite, że trudno mówić o jej transhistorycznej istocie, należy skupić się na wybranym okresie, dzięki czemu możemy ustalić choć chwilowo, co oznacza dla nas religia po latach bezustannego procesu sekularyzacji.

Za powyższą argumentacją przemawiają analizy amerykańskiego socjologa Jamesa Beckforda. Na koncepcję religii wpływają wszelkie momenty historyczne: czy to zmiana sposobu sprawowania władzy, nowych konkurencyjnych stylów życia, przemian społeczno-gospodarczych czy rewolucji kulturowych²². Nie sposób wymienić wszystkich, lecz pewne jest jedno: jeśli chcemy choć dotknąć konstrukcji, jaką jest religia, musimy ją badać zatopioną w obecnych realiach, ideach, przemianach etc. Każda zmiana wywołuje wstrząs w sercu religii, zmieniając ją tak, że dawne definicje wydają się opisywać co najwyżej tylko podobne zjawisko.

Na koniec, by dodać powagi kwestii, jaką jest definiowanie religii, niech zaświadczą spory, których celem jest dowiedzenie, czy dane zjawisko jest religią, czy też nie. Spójrzmy na spory prawne, w których określenie przedmiotu dyskusji wręcz deter-

²² J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, dz. cyt., s. 42.

minuje dalszy tok rozprawy, czy spory na tle religijnym, które właśnie z samego rozumienia tego pojęcia czerpią energię. Dobrym przykładem może być „obraza uczuć religijnych”, kiedy to konieczne jest dookreślenie, co naprawdę obrazamy – co naprawdę jest religią. Zdając sobie sprawę z trudu, a zarazem wagi problemu, jaki mamy rozwi-
kłać, przejdźmy do wybranych teorii.

A) Definicje substancjalne

Termin „substancja” jest tak wieloznaczny, że przed przystąpieniem do omówienia, czym są definicje substancjalne, należy wyjaśnić, co oznacza to pojęcie. Oczywiście, definicje substancjalne są w nauce czymś powszechnym i ich rozumienie jest intuicyjne. Jednak dziedzina, której korzenie sięgają starożytnej Grecji, wymaga przynajmniej podstawowego wyjaśnienia terminów.

Pojęcie „substancji” jest w kontekście filozofii dzieckiem greckiego terminu „*ousia*”. w opracowaniach spotykamy często mniej więcej takie rozszyfrowanie tego „greckiego zaklęcia”: substancja jest jednym ze znaczeń bytu, lecz odróżnia je od innych to, że wszystkie pozostałe „przypadłości” bytu zależą od niego. Substancja stanowi fundament i istotę bytu, czyli „tego, co jest”²³, ponadto stanowi warunek inteligibility zarówno rzeczy, jak i jej akcydensów²⁴. Według Arystotelesa, na *ousia* wsparta jest cała struktura bytu, to ona podtrzymuje inne kategorie bytu, a w pewnym sensie stanowi jego rdzeń.

Étienne Gilson, autorytet w dziedzinie historii filozofii, podkreśla, że dla Stagiryty *ousia* to wyodrębniona część bytu jego jądro²⁵. Inaczej mówiąc, dla Arystotelesa substancja jest tym, czym byt jest w rzeczywistości²⁶. Trwały rdzeń ontologiczny, jakim jest substancja, nie jest tak łatwo uchwytne dla naszego doświadczenia. Możemy jedynie empirycznie „dotknąć” substancji za pośrednictwem jej przypadłości. Inaczej mówiąc, jeśli weźmiemy za przykład religię, to przypadłościami mogą być wyznania, w jakich religia się nam ukazuje. Tak więc np. chrześcijaństwo widziane z tej perspektywy jest „przypadłością” substancji religii²⁷.

²³ P. Aubenque, *Czy należy dekonstruować metafizykę?*, tłum. K. Mrówka, Tarnów 2013, s. 23.

²⁴ Tamże, s. 29.

²⁵ É. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 39.

²⁶ Tamże, s. 42.

²⁷ Tamże, s. 43.

Arystotelesowska koncepcja substancji jest nie do końca zrozumiała w swej ikoniczności, jeśli nie przypomnimy jej dwu składników: formy i materii. Koncepcję, która zakłada, że każda substancja składa się z formy i materii, nazywamy hylemorfizmem²⁸. Substancja stanowi zespół złożony z formy, czyli własności ogólnych, oraz materii, czegoś nie do końca określonego, bez formy, podłoża zjawisk, którego nie jesteśmy w stanie uchwycić.

Ontologia substancji staje się wiodącą wykładnią rzeczywistości. Pojęcie ukute przez Arystotelesa trafiło na stałe do słownika filozoficznego. Termin ten został wchłonięty przez filozofię starożytną i znalazł zastosowanie w teologii, która często używała go w sposób techniczny do wyrażania prawd wiary, co szczególnie widoczne w pracach Ojców Kościoła. w średniowieczu termin „substancja” przejęto praktycznie w niezmienionej formie. Oczywiście, jest to uproszczenie, szczególnie dla wytrawnych historyków filozofii²⁹. Święty Tomasz z Akwinu – którego dzieła dla wielu stanowią szczytowy wyraz myśli średniowiecznej – przejął aparat pojęciowy Stagiryty i na jego tle rozważał przede wszystkim koncepcje teologiczne. Rozważania filozofii średniowiecznej nie wnoszą w terminie „substancja” zbyt wiele zmian, które byłyby istotne z naszego punktu widzenia. Wieki średnie koncentrowały się szczególnie na zrozumieniu, czym jest i jaką funkcję pełni substancja Boga oraz w jakiej relacji jest do pozostałych form.

Przełom w interpretacji pojęcia substancji następuje wraz z nadejściem nowożytności. Mamy tu do czynienia z wielkim rozkwitem refleksji na temat podstawowych pojęć filozoficznych. Kartezjusz rozumie przez substancję coś, co może istnieć niezależnie. Jedyną istniejącą w pełni niezależnie substancją dla Descartes’a jest rzecz jasna Bóg³⁰. Podobnie jak dla filozofów z okresu starożytności i średniowiecza, substancja jest podmiotem/bytem/rzecz, która ma przypadłości, lecz sama nie jest modusem niczego innego. Wypada wspomnieć o dwóch podstawowych atrybutach substancji, a mianowicie rozciągłość (*res extensa*) i myślenie (*res cogitans*). Oczywiście, ta kwestia jest związana z antropologią i metafizyką francuskiego mistrza – a co do problema-

²⁸ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 142.

²⁹ Hasło: *Substance*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/substance/#MedAccSub>.

³⁰ Tamże.

tyki samej substancji, intuicje Kartezjusza rozwijają myśl Arystotelesa, uzupełniając ją o specyficzną dla nowożytności treść³¹.

Nowatorskie podejście do substancji w nowożytności prezentuje Benedykt Spinoza. Niderlandzki filozof tak rozumie interesujący nas termin: „Przez substancję rozumiem to, co istnieje samo w sobie i pojmowane jest samo przez siebie, czyli to, czego pojęcie nie wymaga pojęcia innej rzeczy, za pomocą którego musiałoby być utworzone”³². Główną różnicą w rozumieniu tego, czym jest substancja, jest uznanie istnienia tylko jednej substancji – jako Boga/Natury, a reszta zjawisk jest jej modusami. Inaczej mówiąc, *novum* Spinozy polega na przeniesieniu ciężaru z rozumienia substancji jako przysługującej każdemu osobnemu „gatunkowi” na jedną pansubstancję, której cała rzeczywistość jest tylko modusem. Drugi element, jaki należy zauważyć, zapoczątkował Kartezjusz: to zmiana w stosowaniu terminu substancji: nie jest już tylko pewnym stałym i głównym elementem bytu, a staje się terminem czysto technicznym, ideacją, modelem.

Droga, jaką przebywa pojęcie substancji, wiedzie od rzeczywistego istnienia kategorii w każdym bycie przez ciężenie ku technicznemu wykorzystywaniu terminu. Dla Gottfrieda Wilhelma Leibniza substancją był najprostszy i niepodzielny element rzeczywistości oczywiście w tym wypadku mamy do czynienia z konotacjami metafizycznymi, jak np. rozumienie substancji jako przyczyny³³. Poważnego kroku w destrukcji arystotelesowskiej ontologii dokonuje John Locke. Kwestionuje nie tyle samo pojęcie substancji, ale możliwości jego poznania. Dla filozofa staje się ono już tylko pojęciem technicznym, a substancja staje się substratem, integrującą zmienne przejawy bytów³⁴.

Ostateczne słowo w dekonstrukcji klasycznie pojmowanej substancji pada w pismach Immanuela Kanta. Podążając za intuicją Davida Hume’a, filozof z Królewca odmawia realnego istnienia substancji i lokuje ją jako *a priori*, element naszego aparatu poznawczego, który musi wyposażyć świat w stałe i fundamentalne elementy tworzące zbiory/gatunki. Inaczej mówiąc, substancje są ramami stabilnych, trwałych przedmiotów/bytów, są niezbędne, ale ich źródłem nie jest świat sam w sobie, ale ludzki rozum narzucający światu pewną siatkę/model³⁵. Współczesne tendencje analityczne widzą

³¹ Hasło: *17th Century Theories of Substance*, Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/substanc/#SH2b>.

³² B. Spinoza, *Etyka: w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, Warszawa 1954, s. 27.

³³ Hasło: *17th Century Theories of Substance*, dz. cyt.

³⁴ Hasło: *Substance*, dz. cyt..

³⁵ Tamże.

substancję jako uniwersalne pojmowanie wspólnych właściwości bądź cech bytu. Możemy również znaleźć echa substancji w teoriach mówiących o tropach, zawartych w języku, twarzy etc. Również one są resztką *ousia*, czegoś metafizycznie uniwersalnego.

Oczywiście dla współczesnych nurtów, ostrożnych w tworzeniu wielkich teorii, substancją może być wiązka wspólnych cech. Możemy raczej powiedzieć o *substratum*, zrzeszającym podobne cechy.

Ważną rolę w przywróceniu pojęcia substancji do współczesnego słownika filozofii odgrywa koncepcja Davida Wigginsa. Inspirując się Arystotelesem oraz zasadą tożsamości, u niego zwaną zasadą tożsamości względnej, angielski filozof buduje koncepcję substancji jako indywiduacji danego gatunku³⁶. Oczywiście nie tylko w pismach Wigginsa mamy do czynienia z tą kategorią, prace szeregu filozofów analitycznych skupiają swe badania na substancji. Wielki wkład w analizę wnosili m.in. Hilary Putman, David Lewis, Kathrin Koslicki, Michael C. Rea, którzy kierowali swoje badania na analizę języka. Tym samym przesuwali akcenty z metafizycznych na lingwistyczne, a substancja często pełni już rolę „kategorii transcendentnej” lub właściwości językowej, która obrazuje gatunki mające te same cechy, wyrażające swoistą tożsamość.

Jak obrazuje podany wyżej przegląd, pojęcie substancji przeszło długą drogę: od realizmu i przypisywania mu rzeczywistego istnienia, przez idealizm, aż po uznanie go za czysto techniczne pojęcie, obrazujące nasz sposób myślenia. Podobnie możemy postrzegać użycie terminu substancja w tak zwanych definicjach substancjalnych. Część definicji – co będzie można łatwo zauważyć w poniższym przedstawieniu – uznaje realne istnienie substancji. Jednak większość współczesnych definicji uznaje substancję – czy szerzej substancjalizm – za termin techniczny, służący do określenia elementu integrującego dane zjawisko, czy też podejście metodologiczne, które tworzy zbiór zwany religią, mający wspólny mianownik nazwany „substancją”, taki jak np. transcendencja. Tak więc większość współczesnych badaczy stawia raczej na uznanie substancji w sensie podobieństwa gatunkowego czy też przejawiającego się elementu (np. Bóg), który łączy wszystkie zjawiska i tworzy grupę. Po historycznym rysie pojęcia *ousia*, spójrzmy na jego wykorzystanie w definicjach religii.

Po pierwsze, musimy przyjąć, że termin substancja będzie używany w kilku kontekstach, co wynika z wieloznaczności samego pojęcia. Uszczegóławiając, substan-

³⁶ Tamże.

cja będzie interpretowana jako rzeczywista istota religia, kategoria naszego myślenia/poznania, element integrujący lub kategoria językowa. Bez względu na rozumienie terminu, definicje substancjalne mówią o tym, czym jest religia, wskazują czy to na istotę, czy element integrujący dane zjawisko, np. transcendencja, czy też stanowią rodzime podobieństwo w sensie językowym³⁷. z metodologicznego punktu widzenia np. *sacrum* interpretowane jako istota jest *definiensem* w strukturze definicji substancjalnych.

Reasumując: podstawowym założeniem definicji substancjalnych jest określenie, czym jest religia w swojej istocie. Inaczej mówiąc, ten typ określania religii ma na celu rozpoznanie, jaki jest konstytutywny element integrujący rozproszone i niejednolite zjawiska do jednej grupy, którą nazywamy religią. Ponadto tego typu definicja podkreśla, że religia jest autonomiczną sferą, która rozwiązuje problemy typowe dla niej samej, tak jak np. kwestia zbawienia, w tym wypadku przysługuje jej odrębny obszar pojęciowy i model świata.

Polski socjolog religii, Wiesław Romanowicz, wyróżnia następujące cechy typowe dla definicji substancjalnych: religia – wraz z jej elementami strukturalnymi, doświadczeniem, ideologią i kultem – łączy człowieka ze światem ponadempirycznym/transempirycznym, który jest realnie doświadczany. Przykładem może być np. sakrament Eucharystii w Kościele katolickim i prawosławnym. Religia jest zjawiskiem autonomicznym, mającym ogromną wartość w życiu człowieka. Nie może zostać podporządkowana innej sferze życia.

Istotę i głębię religii badacze oddają za pomocą sformułowań takich jak: *sacrum*, Bóg, Transcendencja, święty kosmos etc. Religia jest widziana przez pryzmat społeczno-kulturowy, który ma na celu wyjaśnienie jej przesłania oraz rolę, jaką odgrywa w społeczeństwie³⁸. Chcąc lepiej zobrazować tę problematykę, posłużmy się przykładowymi definicjami. Pierwsza propozycja pochodzi od belgijskiego socjologa Karla Dobbelaere, a brzmi następująco: „Religia to spójny system wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy nadnaturalnych, które łączą w jedną wspólnotę moralną wszystkich, którzy je podzielają”³⁹. Substancją religii jest coś nadnaturalnego/transcendentnego/transempirycznego. Wokół „czegoś poza” tworzy się społeczność,

³⁷ K. Dobbelaere, *Socjologiczna analiza definicji religii*, dz. cyt., s. 160.

³⁸ W. Romanowicz, *Instytucjonalny charakter religijności studentów Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Białej Podlaskiej*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny” 2005, t. 3, s. 185.

³⁹ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja: trzy poziomy analizy*, dz. cyt., s. 76.

która za pomocą kultu oraz wiary tworzy wspólnotę religijną. Jednak bez transcendencji niemożliwe byłoby powstanie jakiegokolwiek więzi o charakterze religijnym.

Kolejnym przykładem substancjalnej definicji religii o ukierunkowaniu naturalistycznym ” jest propozycja Scotta Atrana, który uważa za religię kontrintuicyjne przekonanie o istotach nadprzyrodzonych, zwanych agensami⁴⁰. Podobnie jak w poprzednim przykładzie, tu również kluczowym elementem jest coś przekraczającego świat natury. Dla tego antropologa wymiar transempiryczny, stanowiący istotę religii, jest li tylko wynikiem naszego aparatu poznawczego, który projektuje pewne irrealne byty. Jednak nie zmienia to faktu, że dla zaistnienia zjawiska religii, do jego konstytucji niezbędny jest element wykraczający poza naturę.

Postawmy kolejny krok w analizie definicji substancjalnych. Po pierwsze, posłużymy się kanonicznymi koncepcjami autorstwa wpływowych badaczy XX i XXI wieku, które będą stanowiły formę wprowadzenia do problematyki. Po drugie, teorie religii wybranych przedstawicieli będą swoistą bazą, służącą do wydestylowania istoty definicji substancjalnych oraz dokonania oceny przydatności tych propozycji w rozwikłaniu problemu religii w postsekularyzmie. Przejdźmy więc do analizy wybranych teorii.

Fenomenologia

Szeroko rozumiana metoda fenomenologiczna była i jest jednym z najbardziej wpływowych „instrumentów” w badaniach religii, czy to od strony filozofii, czy też od strony religioznawstwa. Przedstawmy kilka propozycji – każda jest wyrazem specyficznej wrażliwości swojej dyscypliny. Zapoznamy się z optyką filozofii, socjologii oraz religioznawstwa.

Rudolf Otto – ku współczesnej definicje substancjalnej

Pierwszy wybór padnie na już kanoniczną substancjalną definicję religii, proponowaną przez Rudolfa Otto. Brzmi ona następująco:

⁴⁰ S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. M. Kolan, Kraków 2013, s. 150.

„Religia jest doświadczeniem misterium, realizuje się ona, gdy uczucie otwiera się dla wyrażenia rzeczywistości wiecznych, które objawiają się na drodze doczesności. Tam jest prawda, która spoczywa na dnie wszelkiej egzaltacji i imaginacji mistycznej”⁴¹.

Doświadczenie misterium jest w pismach niemieckiego autora określone jako *numinosum*. To neologizm ukuty przez Otto, mający na celu uwolnienie się od pustego semantycznie pojęcia świętości, które ponadto ma silne konotacje moralne. Jest to kategoria niedefiniowalna w sensie ścisłym⁴², możemy jej doświadczyć tylko przez specyficzny fenomenologiczny ruch, mający pobudzić naszą jaźń, by poczucie *numinosum* dotknęło naszej świadomości. Pojęcie *numinosum* charakteryzuje się swoistymi cechami, które odpowiadają funkcją religii. Główne cechy, po których określamy *numinosum*, to:

- uczucie zależności stworzenia,
- *mysterium tremendum* – poczucie grozy, tajemnicy, wszechmocy, mocy,
- hymny numiotyczne – wychwalanie bóstw,
- *mysterium fascinans* – poczucie szczęścia, błogostan,
- niesamowitość – poczucie czegoś, co przekracza racjonalne pojmowanie świata.

Jak widzimy, w pojęciu *numinosum* skrywa się istota religii. Za pomocą tego technicznego terminu możemy wyodrębnić zjawisko religii spośród innych i uznać je za wymykające się spod racjonalnego oglądu, doświadczenie czegoś tajemniczego, niewysłowionego, przekraczającego codzienność⁴³.

Z filozoficznego punktu widzenia, pierwsza zaprezentowana definicja substancjalna mówi o pewnym *a priori*, tj. niezależnym od doświadczenia istnieniu religii w naszej świadomości, czego wyrazem i fundamentem jest poczucie *numinosum*, w sposób szczególny wyrażające się w uczuciu zależności. Mamy więc do czynienia z pewną kategorią „transcendentalną” w naszej świadomości, a jej wyrazem jest religia w swych przeróżnych formach, lecz ma ona swe zakotwiczenie w jaźni, niczym czas i przestrzeń u Kanta.

⁴¹ J. Schneider, *Rudolf Otto: religia jako spotkanie ze świętością*, w: *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, red. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, tłum. L. Łysień, Kraków 2008, s. 75, https://www.katechizmy.pl/sites/katecheza/files/38776_skrot.pdf

⁴² R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 11.

⁴³ Tamże, s. 9–10.

Pomiędzy filozofią a religioznawstwem – substancjalne definicje religii z perspektywy fenomenologii

Pochylmy się jeszcze nad fenomenologiczną stroną badań nad religią. Filozof Bernhard Welte rozumie religię jako odniesienie człowieka do Boga. Lakoniczne, lecz klarowne zdefiniowanie religii przez filozofa jasno określa istotę religii. Jest nią rzecz jasna Bóg, ewentualnie boskość. Jednak tym, co odróżnia ujęcie Weltego od poglądów Otto, jest zwrócenie uwagi na dialogiczność religii. Oczywiście Welte czerpie w swych analizach z dorobku filozofii dialogu czy egzystencjalistów. Mówiąc o odniesieniu, wskazuje na określony sposób istnienia w relacji do czegoś, co nas przewyższa. Jednak budując swoją teorię, pozostaje wierny fenomenowi, którego nie można zredukować do konstrukcji indywidualum czy społecznej projekcji. Nadal mamy do czynienia z czymś istniejącym, mającym wymiar podwalin religii oraz doświadczenia religijnego. Welte pisze: „Jeśli religia oznacza pewną formę ludzkiego istnienia, to należy pamiętać, że w swej swoistości owa forma konstytuuje się dzięki ponadludzkiej, a zatem boskiej rzeczywistości”⁴⁴.

Niemiecki filozof używa pojęcia Boga z uwagi na kontekst, w jakim się porusza, oraz osobistą bliskość z teizmem, jednak jest on w pełni otwarty na każdy fenomen religijny, do którego odnosi się człowiek⁴⁵. Możemy więc powiedzieć, że Bóg stanowi tu substancję religii nie w jej metafizycznym sensie: rdzenia i przyczyny sprawczej, lecz raczej jest to element integrujący rozproszone wierzenia. Proces samego zawierzenia czy wyboru drogi religijnej jest o wiele bardziej skomplikowany. Wiara może zrodzić się np. od refleksji nad nicością, kiedy poruszy nas coś większego. Dla nas jest istotne podkreślenie „substancji” religii, a raczej pewnego wspólnego fenomenu wszystkich religii: mówiąc językiem Jean-Luc Marion, „fenomenu przesyconego”⁴⁶, jakim jest Bóg.

Religia u Weltego, mimo że zatopiona w antropologii, odrzuca absolutny konstruktywizm na rzecz realności „transcendencji”. Wszelki kult czy wiara, mimo że są ludzkim sposobem istnienia, to ostatecznie ich fundamentem jest Bóg bądź szeroko rozumiana boskość⁴⁷. Doskonały przykład może stanowić modlitwa: mimo że wychodzi od człowieka, jest jego sposobem funkcjonowania, nabiera sensu i znaczenia wyłącznie

⁴⁴ B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 38.

⁴⁵ Tamże, s. 38.

⁴⁶ J. L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. 249.

⁴⁷ B. Welte, *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 230.

przez odniesienie do czegoś transcendentnego⁴⁸. Niemożliwe jest konstytuowanie się religii bez minimum substancji, jaką jest coś przewyższającego rzeczywistość lub poza nią wykraczającego. Można zadać pytanie: czy nicość w swej negatywności nie jest właśnie przekroczeniem ram egzystencji tu i teraz?

Podobną intuicję możemy dostrzec u fenomenologicznie zorientowanego religioznawcy Geo Widengrena. Otóż określa on religię jako wiarę w Boga lub siłę określającą przeznaczenie⁴⁹. Jego religioznawcza wrażliwość stara się ująć wszelkie możliwe religie, dlatego posługuje się on określeniem znacznie mniej partykularnym, a mianowicie istotą religii jest siła określająca przeznaczenie. Doskonałym przykładem tajemniczej siły fatum jest buddyjska *dhrama*, mającą postać prawa regulującego kosmos⁵⁰. Jak widzimy, szwedzki religioznawca, podobnie jak np. Otto czy Welte, definiuje religię na sposób substancjalny, gdzie terminem integrującym wszelkie wierzenia jest Bóg bądź siła przewyższająca człowieka. Możemy tu zauważyć inspirację myślą Rudolfa Otto, gdy Widengren stwierdza, że człowiek czuje zależność wobec istoty najwyższej siły. Człowiek jest w pełni poddany sile określającej to, kim i czym jest oraz jakie zajmuje miejsce w rzeczywistości⁵¹. z drugiej jednak strony, podobnie jak Welte szwedzki religioznawca podkreśla, że tym, co wzbudza w nas poczucie absolutnej zależności, może być tylko Bóg bądź siła, która przewyższa naturę⁵². Tak więc pojęcia takie jak np. świętość nie są same w sobie *definiensem*, lecz stanowią immanentną część boskiego bytu⁵³.

Mimo niewielkich różnic, podane wyżej definicje zgadzają się, że religia opiera się przede wszystkim na czymś innym, większym, przekraczającym człowieka. Przykłady takich istot możemy odnaleźć w każdej religii: afrykańskie bóstwa nieba, irański Ahura Mazda czy antropomorficzny grecki Zeus zawsze byli w pewnym sensie poza rzeczywistością. Jednak ich istnienie poza ramami wcale nie wyklucza możliwości doświadczenia religijnego przez człowieka. Wydaje się, że jest to drugi istotny czynnik w perspektywie fenomenologii, a mianowicie nie ma religii bez relacji do drugiego człowieka czy wspólnoty. Dlatego wnioski fenomenologów wszelkich dziedzin stały się niezwykle inspirujące dla socjologii, która przeżyła twórczy i badawczy rozkwit, włą-

⁴⁸ Tamże, s. 190.

⁴⁹ G. Widengren, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Białek, Kraków 2008, s. 15.

⁵⁰ Tamże, s. 16.

⁵¹ Tamże, s. 21.

⁵² Tamże, s. 30.

⁵³ Tamże, s. 44.

czając fenomenologię do badań nad społeczeństwem. Szczególnie ważny dla nas będzie Peter Berger. Przejdźmy więc do charakterystyki jego spojrzenia na kwestię tego, czym jest religia.

Peter Berger: religia w perspektywie socjologii fenomenologicznej

Jak już wspomnieliśmy, reprezentantem tej perspektywy będzie Peter Berger. Postsekularne spojrzenie na religię wymaga zapoznania się z ujęciem znajdującym się na styku filozofii i socjologii. Co prawda amerykański socjolog zmieniał swoje stanowisko co do sytuacji religii w nowoczesności, lecz nie odstąpił od sposobu jej ujmowania⁵⁴.

Peter Berger skonstruował definicję, która brzmi następująco:

„Religia jest ludzkim przedsięwzięciem, ustanawiającym święty kosmos”⁵⁵.

Po pierwsze, istotne w tej definicji jest uznanie religii jako działalności zbiorowej – społecznej. Ma to związek z poglądami autora na temat tworzenia się rzeczywistości społecznej. Ujmując ten pogląd dość rudymmentarnie: człowiek jest „tworzony” przez społeczeństwo, a zarazem sam je konstytuuje. Dzięki temu oddziaływaniu utworzona zostaje tak zwana społeczna, obiektywnie istniejąca, realna rzeczywistość. Każda jednostka internalizuje zastaną rzeczywistość, wraz z jej normami i wartościami. Zdaniem Bergera głównym czynnikiem do tworzenia społeczeństwa jest ludzka potrzeba sensu. Jedną z głównych funkcji społeczeństwa jest kreowanie wiążącego sensownego porządku, zwanego *nomosem*⁵⁶. Jego trwałość wiąże się z wiarą, jaką pokładają w *nomosie* członkowie społeczeństwa. Drugim elementem definicji wymagającym wyjaśnienia jest kategoria kosmosu. Kategoria ta jest wyrazem całej rzeczywistości, pewnymi często niewyartykułowanymi sędziami metafizycznym na temat tego, czym jest świat⁵⁷.

⁵⁴ J. Micklethwait, A. Wooldridge, *Powrót Boga. Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat*, tłum. J. Grzegorzcyk, Poznań 2009, s. 30.

⁵⁵ P. Berger, *The Social Reality of Religion*, Middlesex 1967, s. 34:

“Religion is the human enterprise by which a sacred cosmos is established”.

⁵⁶ T. Schmidt-Lux, *Peter L. Berger: religia jako święty kosmos*, w: *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, dz. cyt., s. 208.

⁵⁷ Tamże, s. 209.

Kluczowym elementem definicji Bergera jest świętość, która stanowi istotę religii. Pojęcie jest inspirowane pracami m.in. Rudolfa Otto. Świętość jest tu rozumiana jako mistyczna i niesamowita siła, przewyższająca człowieka oraz wszystko, co on zna, lecz może stać się przedmiotem jego doświadczenia⁵⁸.

Po wyjaśnieniu głównych pojęć, spójrzmy na definicję jako całość. Należy powiedzieć, że religia ustanawia świat jako sens poprzez jego harmonizację. Stanowi coś w rodzaju przesłania „metafizycznego”, które legitymizuje istnienie świata⁵⁹. Nie jest to objaśnienie, które ma za zadanie odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób istnieje otaczająca nas rzeczywistość. Taka definicja raczej odpowiada na pytania, które mają domknąć konkretny obraz świata i zaspokoić „metafizyczny głód” każdego człowieka. Treści religijne odpowiadają na pytania: „Po co/dlaczego świat jest taki?” Owo „po co/dlaczego” należy rozumieć w kontekście sensu, a nie wyjaśniania typu naukowego czy przyczynowego. Przykładem może nam posłużyć Sura 23 wersety 19–20 i 22 w Koranie:

„19:I zesłaliśmy wodę z nieba zgodnie z miarą i uczyniliśmy, że pozostała na ziemi – mamy jednak moc ją odebrać

20:I dzięki niej uczyniliśmy wam ogrody z palm daktylowych i winogronu. Znajdziecie w nich obfitość owoców i z nich spożywacie

22: Także i w bydło zawiera się dla was lekcja. Dajemy wam pić z tego, co znajduje się w ich brzuchu, a macie zeń wiele innych korzyści, a i spożywacie mięso niektórych”.

Jak widzimy, bogactwa świata przyrody jest stworzone w jakimś celu, ma swój wewnętrzny sens, ponadto jest podpisem jego Stwórcy, o czym mówią komentarze do Koranu, podkreślające w tych wersetach istnienie wszystkich elementów przyrody, by zaspokajały one ludzkie potrzeby oraz były znakiem wielkości Boga.

Rzeczywistość w perspektywie świętych ksiąg zawsze prezentowana jest w kategoriach sensotwórczych oraz teleologicznych. Możemy ją dostrzec np. w częściach Biblii, przyjmowanych zarówno przez chrześcijaństwo, jak i judaizm. Są one zawarte między innymi w Księdze Rodzaju:

⁵⁸ P. Berger, *The Social Reality of Religion*, dz. cyt., s. 34.

⁵⁹ Dotyczy ujmowania doświadczenia, które odbiera i rozumie rzeczywistość w kategoriach naukowych czy też pop-naukowych, ewentualnie technologicznych.

„I rzekł Bóg: Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem.

A dla wszelkiego zwierzęcia polnego i dla wszelkiego ptactwa w powietrzu, i dla wszystkiego, co się porusza po ziemi i ma w sobie pierwiastek życia, będzie pokarmem wszelka trawa zielona”.

Komentarz, zarówno ze strony wyznawców judaizmu, jak i chrześcijaństwa, kładzie nacisk na dwa aspekty: pierwszy to wizja świata w raju, bez przemocy, drugi to harmonia stworzenia i cel wszystkich przyrodniczych tworów, które są przeznaczone dla człowieka, częstokroć jako jego pokarm.

Jak widzimy na przykładzie trzech religii monoteistycznych, a dokładnie ich świętych ksiąg, religia stara się odpowiadać na pytanie dotyczące celu i sensu istnienia rzeczywistości i tak domyka obraz świata, pozwala utrzymać ład nawet w wypadku sytuacji granicznych, które mogą zachwiać zarówno jednostką, jak i społeczeństwem, zburzyć ład i spokój psychiczny. Każdy społeczny *nomos* może popaść w anomię, jak pisze Berger⁶⁰. Nie sposób przecież z samych tylko praw przyrody wyczytać sensu, którego pragnie człowiek, szczególnie, że sens ten ma wymiar niewidzialny, duchowy. Religia tworzy i interpretuje święty kosmos, wpisując w niego człowieka, a zarazem umieszcza jego życie w ostatecznym znaczącym porządku⁶¹. Nawet takie kwestie, jak żywność i sposób odżywiania się muszą zostać poddane dyktaturze sensu, który ma wymiar religijny. Przykładem tego jest występująca w każdej kulturze rytualizacja spożywania posiłków, jak to ma miejsce podczas muzułmańskiego Ramadanu. Post w tym wypadku stanowi swoisty rytuał przejścia, kiedy to wierzący muzułmanin ma za zadanie stać się jeszcze bardziej gorliwym wyznawcą poprzez surowe przepisy dotyczące ilości spożywanej żywności oraz pór, w jakich może się posilać. Służy to przede wszystkim umocnieniu woli, by wierzący mógł jeszcze pełniej oddać się swojemu Panu. Jak widzimy, pokarm jest wpisany w święty kosmos, a spożywanie jest związane nie tylko z zaspokajaniem prymarnych potrzeb, ale stanowi środek, by nadać wyznawcy sens i wpisać go w całe uniwersum, zarazem cykliczne, ponieważ powtarza się to co

⁶⁰ P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. Wł. Kurdziel, Kraków 2005, s. 54.

⁶¹ Tamże, s. 58.

roku, ale także przenika duchowe władze i nastroja⁶² wyznawcę na przyszłość, co też w pewnym sensie przemienia go ontologicznie.

Kolejną cechą charakterystyczną religii, zdaniem Bergera, jest jej zdolność do legitymizacji m.in. instytucjonalnego porządku. w jaki sposób zapewnić sukcesję stworzonemu *ex nihilo* porządkowi? – zapytuje nas w kontekście religii amerykański socjolog i teolog⁶³. Otóż konstruktywistyczny porządek społeczny można uprawomocnić, tylko jeśli zostanie uznany za przekraczający historię i związany z ponadczasowym porządkiem, np. kosmicznym, lub też (jak zwykł określać to Mircea Eliade) został związany *in illo tempore*. Wszystkie instytucje czy też pełnione przez nas społeczne role mają mieć odpowiednik lub też wzór transhistoryczny, stanowią swoiste odbicie na wzór „platoński”.

Przykładem może być *Zakat*⁶⁴ w islamie, który z prawa religijnego został rozciągnięty na prawo państwowe, legitymizując tym samym nakaz świecki⁶⁵. Drugim przykładem jest średniowieczna struktura społeczna, będąca pod wpływem platonizmu, lecz legitymizująca porządek przez pryzmat chrześcijaństwa. Mowa tutaj o hierarchii bytów czy też o łańcuchu bytów. Istotny wpływ na tę koncepcję miały pisma świętego Augustyna oraz Pseudo-Dionizego Areopagity, którzy interpretowali idee emanacji w duchu religii. Wszystko wypływa z Boga jako źródła, tworząc strukturę stopni czy też poziomów, od najwyższego do najniższego⁶⁶. Każda istota miała swoje miejsce i określony zakres obowiązków w swoim środowisku. Podobne przykłady są również obecne w religiach pochodzących z Dalekiego Wschodu, w Chinach, gdzie np. pojęcie Tao mimo zsekularyzowania nadal jest głęboko związane z koncepcją struktury społecznej jako odbicia kosmicznego porządku. Podobne zjawisko ma miejsce również w Indiach, gdzie mimo przemian społecznych pojęcie *dharmy*⁶⁷ nadaje ton powinnościom, jakie niesie ze sobą konkretna przynależność kastowa.

⁶² Nastrojenie w sensie Heideggera: „Będący-w-świecie człowiek (a człowiek jako człowiek zawsze jest w-świecie) pozostaje z góry otwarty na całość. a ponieważ otwieranie na całość dokonuje się poprzez nastrój, będąc (w świecie) zawsze jesteśmy tak a tak nastrojeni. Tylko poprzez nastrojone otwieranie rzeczy mogą się nam jawić jako takie a takie, mogą nas dotyczyć, co z kolei sprawia, że możemy je napotkać, doświadczyć oraz poznać (napotkanie rzeczy jest wstępnym i koniecznym warunkiem każdego, również pozornie nienastrojonego, ‘czystego’ poznania)”. Zob. S. Łojek, *Co ujawniają nastroje? Heidegger o zdziwieniu i trwodze*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2015, t. XLIII, z. 3, s. 36.

⁶³ P. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 65.

⁶⁴ Por. Koran, Sura 98:5.

⁶⁵ F. Koneczny, *o wielkości cywilizacji*, Warszawa 2015, s. 335.

⁶⁶ A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybysławski, Gdańsk 2009, s. 66.

⁶⁷ P. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 67–68.

Berger, jak pokazaliśmy na powyższych przykładach, lokuje w religii specyficzną zdolność do legitymizacji konkretnych metafizycznych założeń, potwierdzających empirycznie nieweryfikowalne fundamenty. Dla filozofii jest *ersatzem* metafizyki. Jednak nie jest to wyłącznie uprawomocnienie tymczasowe, podyktowane pragmatyką chwili, lecz mimo zmiennych warunków, o jego trwałości zawsze świadczy nawiązanie do świętego kosmosu, wiecznej i uniwersalnej rzeczywistości⁶⁸.

Zdaniem Bergera, religia odróżnia się od innych ludzkich praktyk skutecznością w rozwiązaniu sytuacji granicznych, takich jak np. śmierć. Religia odróżnia się od wyrafinowanych społecznie technik, takich jak np. psychologia i farmaceutyka, skutecznością w rozwiązywaniu sytuacji granicznych, które dla innych ludzkich aktywności stanowią nierozwiązywalną problematykę. w tym kontekście religia ujawnia swoje powiązanie z transcendencją: to transcendencja jest warunkiem koniecznym do uznania religii jako wiarygodnego, skutecznego oraz odrębnego zjawiska.

Rozwiązanie problemu śmierci, a co najważniejsze nadanie jej sensu, jest możliwe tylko w łączności z czymś, co przekracza zarówno śmierć, jak i wszelkie prawa rządzące tym światem. Możliwość radzenia sobie z kwestią śmierci, cierpienia, przemijania, ujawnia dialektyczny model świata, jaki niesie ze sobą religia. Istnienie dwóch poziomów, ziemskiego oraz transempirycznego. Na przykładzie śmierci zauważamy, że transcendencja jest warunkiem *sine qua non* dla definicji substancjalnych, bez którego wszelkie aktywności mające podobny charakter są tylko substratami⁶⁹.

Berger w interesujący sposób ukazuje rdzeń definicji substancjalnej, posługując się przykładem kolonizacji Ameryki Południowej. Warunek *sin qua non*, jakim jest transcendencja w religii, jest widoczny, gdy Hiszpanie unicestwiają święty kosmos Inków. Transcendentny porządek, którego emanacją był świat Inków, zostaje uznany za nieważny. Istota czy też istoty najwyższe przy zderzeniu kultur tracą swą wiarygodność. Wszelki sens, jaki nadawały one swoim obywatelom i rozwiązania dotyczące sytuacji granicznych traciły ważność. Egzystencję podbitych na nowo określano w nowej strukturze symbolicznej wspieranej na innym porządku, wywodzącym się z innego źródła, innego transcendentnego bytu. Mamy tu do czynienia z anomią w czystej postaci, gdzie zarówno społeczeństwo, jak i jednostka będą zdeorientowane⁷⁰: świat Indian Ameryki Południowej zostaje zniszczony, środek świata, jakim do tej pory była ich ziemia, staje

⁶⁸ Tamże, s. 69–70.

⁶⁹ Tamże, s. 79–80.

⁷⁰ Tamże, s. 82–83.

się peryferiami, znika egzystencjalny kompas, którym dotąd posługiwał się każdy z członków wspólnoty⁷¹. Świat, który wcześniej był dla nich wszystkim, przestaje być realny, zdaniem Bergera, traci on swą wiarygodność, nie potrafi już rozwiązywać problemów związanych z sytuacjami granicznymi, a także wytwarzać struktur społecznych i siatek symbolicznych. Nowe *axis mundi* buduje nowy świat i włącza zastaną społeczność w nowy, mityczny czas⁷². Istotą takiej analizy jest tak zwana struktura wiarygodności, jeden z kluczowych elementów religii. Owa struktura wiarygodności to nic innego, jak zdefiniowana uprzednio rzeczywistość, podtrzymywana czy też legitymizowana w wypadku religii przez Boga czy *sacrum*, Moc, zapewniającą wyznawcom możliwość poruszania się po świecie i dającą jego wykładnię. To po prostu porządek, który wyłonił się z chaosu/nicości. Przykładami mitów podtrzymujących każdą religijną strukturę wiarygodności są podania o stworzeniu świata.

Podsumowując: amerykański socjolog uważa, że religia jest ustanowieniem poprzez ludzkie działanie wszechobejmującego świętego porządku, który jako święty kosmos jest zdolny do utrzymania się w obliczu wszechogarniającego chaosu. Święty kosmos, jak pokazały to przykłady z pracy Bergera, to nic innego, jak transcendentne uniwersum, aksjo-sfera wykraczająca poza świat codzienny i przewyżniająca inne „komosy”. Określenie tego kosmosu jako świętego nawiązuje m.in. do pojęcia *sacrum* w pracach Otto. To właśnie użycie tego rzeczownika wskazuje na transcendentny charakter fenomenu zwanego religią. Tylko postrzeganie zastanego porządku przez pryzmat świętości pozwala na przyjmowania go jako obiektywnie prawdziwego, charakteryzującego się niezmiennymi zasadami ustawionymi bez względu na zmienne warunki. Święty *nomos* pozawala społeczeństwu i jednostce przewyżać chaos, sytuacje graniczne oraz uczynić życie celowym. Mówiąc językiem Martina Heidegger: *nomos* kreuje egzystencję jako projekt. Oczywiście, substancję religii stanowi uświęcony kosmos, będący zapożyczeniem z koncepcji *sacrum* Rudolfa Otto. Świętość zostaje przedstawiona w kontekście społecznym jako swoisty baldachim, zapewniający ochronę, formujący przestrzeń oraz czas.

W kwestii formalnych wymogów możemy tę definicję zakwalifikować jako substancjalną. Religia rozwiązuje problemy tylko z własnego pola. Mamy tu na myśli sytuacje graniczne, takie jak np. śmierć, cierpienie, potrzeba absolutnego oparcia czy usen-

⁷¹ M. Eliade, *Sacrum a profanum. o istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 80.

⁷² M. Eliade, *Traktat o historii religii*, dz. cyt., s. 392.

sownienia życia⁷³. Wydaje się, że religia jest bezkonkurencyjna w nadawaniu sensu przełomowym momentom życia. Oczywiście, jest to możliwe tylko przez przyczynę sprawczą, jaką jest transcendentna świętość, emanująca mocą na świat życia. *Sacrum* pełni funkcję substancji, jest definiowane zgodnie z duchem prac Rudolfa Otto. *Sacrum* jest transcendentne wobec świata, lecz w paradoksalny sposób dostępne lub wkraczające w *profanum*. z perspektywy Bergera niemożliwe jest zredukowanie lub sfunkcjonalizowanie religii jako elementu większego systemu. Obroną przed redukcją jest transempiryczny wymiar fundamentu, jakim może być Bóg.

Analityczne definicje religii – spojrzenie substancjalne

Filozofia analityczna, przez wielu uważana za kontynuatorkę myśli Arystotelesa, w kwestii definicji religii skupia się przede wszystkim na analizie pojęć, stanowiących istotę wiary. w pracach myślicieli z tego nurtu będziemy spotykali swoisty konsensus, dotyczący tego, co stanowi istotę religii, np. Bóg, kult, nadprzyrodzoność etc. Głównym problemem, jakim zajmuje się filozofia analityczna, jest poprawność danej definicji, znaczenie głównych pojęć, analiza pod kątem sensowności języka religijnego.

Problematyką definicji religii zajmował się m.in. polski filozof Bohdan Chwedeńczuk, który uważa, że idealna definicja religii powinna być indukcyjna, zawierać treść wywiedzioną z doświadczenia oraz musi nieść ze sobą wartość merytoryczną, dzięki której w najwyższym stopniu poznajemy badane zjawisko, czyli zgromadzić takie cechy, dzięki którym możemy sprowadzić zjawisko do pojęcia⁷⁴. Taki warunek może spełnić definicja:

„Religia to wiara oraz kult”⁷⁵.

Jest to definicja dualistyczna, ponieważ, by coś zostało uznane za religię, musi spełniać dwa wymogi. Po pierwsze, każda religia wymaga wiary w coś lub wiary w zasadność jakiejś techniki czy też drogi życia. Po drugie, to, w co wierzymy, jest otaczane kultem, tj. czczone przez wyznawców.

⁷³ R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980, s. 62.

⁷⁴ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Warszawa 2000, s. 35.

⁷⁵ Tamże, s. 40.

Powyższa definicja spełnia również inne warunki postawione przez polskiego filozofa. Wnioski na temat wspólnych cech wielu religii – takich jak kult oraz wiara – zostają wypracowane przez rozumowanie indukcyjne. Definicja jest oparta na obserwacji zachowania werbalnego i niewerbalnego wyznawców danej religii. Wiara i kult są elementami konstytuującymi religię, a jej egzemplifikację możemy dostrzec na każdej szerokości geograficznej. w świecie filozofii analitycznej religię definiują również jej zagorzali przeciwnicy. Przykładem takiej perspektywy może być amerykański filozof Daniel Dennett: określa on religię jako:

„Systemy społeczne, których uczestnicy deklarują wiarę w nadprzyrodzony czynnik sprawczy, o którego aprobatę należy się starać”⁷⁶.

Dla amerykańskiego filozofa istotą religii jest coś przekraczającego naturę, wokół czego gromadzą się wierni, tworząc system społeczny. Cała konstrukcja służy raczej jak najszerszej analizie kluczowego dla religii pojęcia istoty nadprzyrodzonej. Wielu filozofów uważających się za analitycznych lub tak zaszeregowanych ma na celu obniżenie wartości kognitywnej stwierdzeń religii poprzez podważenie pojęć, na których ona się opiera⁷⁷. Brak empirycznie falsyfikowanego desygnatu – np. takiej istoty nadprzyrodzonej, jaką jest Bóg, który stanowi substancję religii – wskazuje na nieprawdziwość sądów religijnych.

Z perspektywy analitycznej możemy również spotkać przychylniejsze spojrzenia na religię. Józef Bocheński nie tyle konstruuje własną definicję religii, co wylicza elementy występujące w każdej religii, które poniekąd możemy nazwać substancją religii.

Przytoczmy główne części religii. Po pierwsze, religia jest faktem społecznym, członkowie grup przejawiają zachowania zwane religijnymi, łącząc się w grupy i tworząc wspólnoty. Po drugie, grupy wyrażają swoje doświadczenie w języku, który określamy dyskursem religijnym. Po trzecie, każdy dyskurs zawiera *credo*, będące istotą religii, każda religia musi posiadać fundamentalne założenia wiary. Po czwarte, wiernym jest się wyłącznie przez akceptację *credo*⁷⁸.

⁷⁶ D. C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008, s. 40.

⁷⁷ A. Bronk, *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1996, s. 79.

⁷⁸ J.M. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa 1990, s. 13.

Polski filozof ucieka od jasnego zdefiniowania religii, lecz jego zbiór cech wspólnych możemy uznać za zakamuflowaną definicję substancjalną. Podkreślając istnienie *credo* jako warunek *sine que non*, traktuje je jako „substancję – substancji” religii. To w właśnie w wyznaniu wiary mamy zbiór tego, w co wierzymy, czym jest (lub nie jest) to, w co wierzymy ; ujmując to syntetycznie: *credo* jest esencją treści każdej religii. Na marginesie możemy stwierdzić, że Bocheński kształtuje definicję religii w taki sposób, by spełnić wymóg indukcji oraz merytoryczności. Służy mu to do uzyskania jak najszerszego obrazu religii, przynajmniej tych o zasięgu globalnym, oraz możliwości analizowania na podstawie *credo* dyskursu religii i jej głównych elementów, jak np. Bóg⁷⁹. Głównym celem takiej optyki w badaniu religii jest poznanie struktury religii, funkcjonowania oraz sensowności zdań i założeń⁸⁰.

Na marginesie możemy również wspomnieć o innej definicji religii, podobnie zanurzonej w analizie języka, lecz uzupełnionej materiałem empirycznym. Jest to propozycja brytyjskiego etnografa Martina Southwolda. Definicja podąża drogą myślową Ludwiga Wittgensteina i definiuje pojęcie, posiłkując się kategorią podobieństwa rodzinnego. Tak więc w myśli cytowanego etnografa religia to zbiór cech, takich jak odnośnienie się do istot boskich, praktyk rytualnych, mitologii, kodeksów etycznych, świętych tekstów, klas kapłańskich etc.⁸¹

Analityczne definicje religii skupiają się nie tyle na odszukaniu „świętego Grała”, tj. istoty religii, jaką może być np. *sacrum*, które ich zdaniem jest puste semantycznie, lecz na analizie już zastanych form religii – religia jako fakt jest daną pierwotną⁸². Mamy więc do czynienia z wydestylowaniem z zastanych form istoty religii oraz jej cech wspólnych, które integrują dane zjawisko do jednego zbioru. Celem takiej analizy jest określenie języka religijnego, jego sensowności i wartości poznawczej oraz ocena prawdziwości sądów⁸³. Perspektywa analityczna może służyć jako rozjemca w sporach, czy dane zjawisko możemy uznać za religię, czy też np. za ideologię. Poprzez badanie głównie semantyki i syntaktyki oraz dyskursu religijnego jako całości możemy wyprowadzić podstawowe formalne elementy religii.

⁷⁹ Tamże, s. 53.

⁸⁰ A. Bronk, *Nauka wobec religii*, dz. cyt., s. 161.

⁸¹ Ks. P. Moskal, *Koncepcja filozofii religii*, „Roczniki Filozoficzne” 2008, t. 56, nr 1, s. 221–238; M. Southwold, *Buddhism and the Definition of Religion*, „Man” 1978, New Series 13, nr 3, s. 362–379.

⁸² A. Bronk, *Nauka wobec religii*, dz. cyt., s. 156.

⁸³ Tamże, s. 157.

Przedstawiliśmy dwa punkty widzenia definicji substancjalnych. Jeden jest zanurzony w filozofii kontynentalnej, a jego przedstawicielem jest fenomenologia, rozumiana niezwykle szeroko jako swoista metoda filozoficzna. Drugi punkt widzenia skupia się na refleksji potocznie utożsamianej z filozofią anglosaską. Nurt ten skupia się głównie na analizie dyskursu religijnego oraz struktury języka.

Na koniec musimy poddać krytyce charakter definicji substancjalnych. Postaramy się wykazać najczęstsze błędy takich definicji oraz oczywiście silne strony takiego ujmowania problemu.

Krytyka koncepcji substancjalnych

Podane wyżej definicje stanowią zbiór najbardziej popularnych współcześnie ujęć, a zarazem często stanowią bazę do rozważań na temat religii we współczesnym świecie. Teraz pochyłmy się nad ich słabymi stronami, brakami oraz zarzutami metodologicznym, jakie najczęściej możemy spotkać w literaturze poświęconej temu problemowi.

Najczęściej podnoszonym zarzutem wobec definicji substancjalnych jest brak precyzyjnego znaczenia pojęć, poprzez które definiuje się religię, takich jak np. *sacrum* u Rudolfa Otto czy święty kosmos u Peter Bergera. Upraszczając, mamy do czynienia z pewnym niedookreśleniem semantycznym. Innymi słowy, Święty Kosmos Bergera, związany ostatecznie z pojęciem *sacrum*, określanym przez cechy takie jak moc, tajemniczość etc., nie daje nam ostatecznego obrazu, czym jest dana moc, w opozycji do jakiej innej mocy możemy ją określić. Otrzymujemy sformułowanie, które nie ma realnych desygnatów⁸⁴. Dlatego zdaniem krytyków definicje np. z *sacrum* niosą ze sobą spory ładunek chaosu semantycznego, która prowadzi nas do atrofii poznawczej. z tej perspektywy nie możemy w żaden sposób zbliżyć się do przedmiotu badania, który ostatecznie wymyka się naszej konceptualizacji ze względu na brak odpowiednika, do jakiego możemy się odnieść w świecie empirycznym. Nie jesteśmy w stanie opierać się tylko na abstrakcyjnej destylacji pojęcia, ponieważ termin *sacrum* stanowi noc pojęciową, gdzie wszystko może być mocą, a więc wybieramy arbitralnie.

⁸⁴ Ł. Remisiewicz, *Jak filozofia empirystyczna zmienia myślenie socjologa na temat religii*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2011, vol.VI, <https://wuwr.pl/spwr/article/download/4778/4614/>.

Drugi problem związany z definicją substancjalną wiąże się z pojęciami takimi jak np. Bóg, byty duchowe czy nadprzyrodzone. Brak dokładnego określenia np. tego, kim jest Bóg nawet w obrębie jednej religii, a czasem nawet tej samej denominacji, prowadzi do niemożliwości zidentyfikowania bytu, jakim np. jest Bóg, o czym świadczą spory teistów z ateistami. Dobrym przykładem takiego chaosu pojęciowego jest spór Alвина Plantingi z Danielem Dennettem. Bóg zostaje zrównany z popkulturowym bohaterem, jakim jest Superman. Bogu będą przypisane atrybuty tożsame z popkulturowym superbohaterem, takie jak: ingerencja w świat, a szczególnie w proces ewolucji. Jak widzimy, nieostre pojęcie, jakim jest Bóg, może powodować tworzenie bytów analogicznych, funkcjonujących tylko w wyobraźni. Pokazuje nam to, jak trudno jasno i wyraźnie, zgodnie z wymogami Kartezjusza, określić przedmiot, będący esencją religii. Nie jesteśmy w stanie odróżnić Boga od bytów rodem z popkultury, ponieważ można im przypisać podobne cechy. Efektem jest możliwość zastąpienia jednego bytu, którego nie możemy do końca ująć, drugim bytem, który również do końca nie jest określony⁸⁵.

Brak intersubiektywności pojęć fundamentalnych, takich jak Bóg, jest li tylko wynikiem partykularności kulturowej oraz ułomnością języka w przekazywaniu doświadczenia. Nie zmienia to jednak faktu, że *gros* definicji istotowych, świadomie lub nie, zawęża rozumienie religii od uprzednio przyjętego we własnej kulturze. Pojęcia takie jak świętość, istota najwyższa czy nawet siła są obciążone tradycją oraz zakresem, w jakim są stosowane w danym języku⁸⁶. Częstokroć definicje substancjalne ograniczają się do etnocentrycznych osądów, co Thomas Luckmann nazywa „parafiańszczyzną”⁸⁷.

Reasumując: definicje substancjalne charakteryzują się przede wszystkim próbą integracji różnych elementów, różnych religii, które mają zostać ujęte w jedną grupę, a jako wyabstrahowane tworzą zjawisko zwane religią i pozwalają na jej konceptualizację. Jednak, jak zauważyliśmy wyżej, te definicje mają słaby punkt, jakim jest brak jasnego i wyraźnego odpowiednika w świecie, który można empirycznie zbadać. Substancja bywa tak mętna, mamy do czynienia z pustką lub rozmyciem tego, co trzeba badać. Ponadto definicje substancjalne opierają się na konkretnym założeniu, a mianowicie, że religia jest faktem uniwersalnym. Innymi słowy, autorzy takich defini-

⁸⁵ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 65.

⁸⁶ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 37.

⁸⁷ M. Zwierzdzyński, *Gdzie jest religia?*, dz. cyt., s. 208.

cji przypisują każdej religii np. istnienie *sacrum*. Pojęcia, które były wywiedzione z kultury Zachodu i tam stanowiły aparat do analizy, rozciągnięto poza geograficzne i kulturowe miejsce swojego zastosowania⁸⁸. Wynika z tego bardzo ważna przesłanka: religia nie jest zjawiskiem abstrakcyjnym⁸⁹, ale pozostaje uzależniona od kontekstu kulturowego, geograficznego i historycznego. w skrajnych przypadkach ekosystem też wpływa na treść religii, dlatego musimy przyjrzeć się definicji, uważanej za bliższą doświadczeniu i opartą na pragmatyce życia religijnego oraz jego „głębokich podstaw”, czyli definicjach funkcjonalnych.

B) Funkcjonalna definicja religii⁹⁰

Funkcjonalna definicja religii stanowi współcześnie jedną z ważniejszych propozycji koncepcyjnych, dotyczących określenia, czym jest religia. Funkcjonalne spojrzenie na religię wydaje się również wyjątkowo wrażliwe w rozumieniu religii w tak zwanym społeczeństwie postsekularnym, czyli takim, gdzie w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji istnieją wspólnoty religijne⁹¹.

Modelowa definicja funkcjonalna jest skupiona na rozumieniu religii jako systemu, który nie ma specyficznych cech składowych (jak np. system w pracach Bergera, gdzie elementem składowym był „święty kosmos”, substancja religii, element integrujący różne zjawiska zwane religiami), lecz wypełnia funkcje określone dla religii⁹². Taką funkcją może być np. integracja społeczeństwa czy – jak pisze Robert Bellah – komunikowanie człowieka z ostatecznymi warunkami jego istnienia⁹³. Jak widzimy na tych dwóch szcątkowych przykładach, główne funkcje religii mogą dotyczyć np. zaspokajania indywidualnych potrzeb zapewnienia ostatecznego sensu istnienia lub doty-

⁸⁸ K. Dobbelaere, *Socjologiczna analiza definicji religii*, dz. cyt., s. 170.

⁸⁹ Tamże, s. 173.

⁹⁰ Funkcjonalizm to doktryna, która głosi, że to, co jest myślą, pragnieniem, bólem (lub jakimkolwiek innym rodzajem stanu psychicznego), nie zależy od jego wewnętrznej konstytucji, ale wyłącznie od jego funkcji lub roli, jaką odgrywa w systemie poznawczym, którego jest częścią. Dokładniej, teorie funkcjonalistyczne przyjmują, że tożsamość stanu psychicznego jest określana przez jego związki przyczynowe ze stymulacjami sensorycznymi, innymi stanami psychicznymi i zachowaniem. w szerokim znaczeniu każdy element kulturowy/społeczny jest tylko elementem większego systemu, w którym pełni określoną rolę. Hasło: *Functionalism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/functionalism/#FunHol>.

⁹¹ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9, s. 11.

⁹² K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, dz. cyt., s. 54.

⁹³ R. N. Bellah, *Religious Evolution*, „American Sociological Review” 1964, vol. 29, nr 3, s. 358–360.

kają kwestii wspólnoty, jak np. harmonizacja i ustanowienie struktur i hierarchii społecznej.

Pierwsze próby funkcjonalnego rozwikłania problemu religii

Funkcjonalnego definiowania religii lub też interpretowania religii możemy się dopatrywać w pracach „mistrzów podejrzeń”: Fryderyka Nietzschego, Karola Marksa oraz Zygmunta Freuda. Oczywiście, żaden z powyższych myślicieli nie uważał *explicitie*, że ujmuje religię na sposób funkcjonalny, lecz w ich pracach możemy odnaleźć wątki typowe dla tego sposobu definiowania problematyki. Teraz pokrótce przytoczymy ich propozycje i wskażemy na elementy charakterystyczne dla definicji funkcjonalnych.

Karol Marks

Chronologicznie pierwsze miejsce przypada Karolowi Marksowi, który religię widział jako odwrócony obraz społeczeństwa, a jej funkcją było tylko legitymizowanie zastanego porządku oraz ulga dla życia w nędzy, swoiste dowartościowanie miejsca w strukturze społecznej. Oddajmy głos autorowi *Kapitału*:

„Religia jest jedynie iluzorycznym słońcem, które się kręci wokół człowieka tak długo, jak on sam nie rusza się wokół samego siebie. (...) Nędza religijna jest jednocześnie wyrazem rzeczywistej nędzy i protestem przeciw nędzy rzeczywistej. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest opium ludu”⁹⁴.

Jak widzimy, główną funkcją religii jest legitymizacja zastanego porządku społecznego, który jest odpowiednikiem niebiańskiego społeczeństwa. Ponadto religia jest „narkotykiem” uśmierzającym ból ludzi żyjących w najniższych warstwach społecznych. Jak widzimy, Marks, a przed nim Ludwig Feuerbach rozpoczęli z wielkim rozmachem analizę religii jako faktu społecznego, który można tłumaczyć poprzez funkcję w systemie. Oczywiście, można uważać, że postawili pierwszy krok w rozumieniu religii na wskroś nowocześnie, bez uznania w niej choćby iluzorycznego elementu *sacrum*.

⁹⁴ K. Marks, *Wstęp. Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1843/krytyka-hfp/index.html>.

Zygmunt Freud

Kolejnym mistrzem podejrzeń jest Zygmunt Freud. Rozumienie religii przez austriackiego psychoanalityka jest głęboko zanurzone w jego koncepcji człowieka. Religia dla ojca psychoanalizy jest analogiczna do nerwicy, tylko występuje zbiorowo, jest kolektywną sublimacją popędów i spełnia kilka funkcji, np. odpuszcza winę założycielskiego mordu, jakim zdaniem Freuda było zabójstwo przez synów swego ojca. Bóg w tym wypadku to tylko zakamuflowana figura ojca, do którego wznoszone są modły, mające na celu przebłaganie za „mord założycielski”⁹⁵. Ponadto religia ma wymiar kompensacyjny, to znaczy pociesza, oddala od trosk i nędzy życia. Jednak najlepiej funkcję religii określi Freud:

„Bogowie zachowują swoje potrójne zadanie. Muszą egzorcyzmować lęki natury, godzić człowieka z okrucieństwem losu manifestującym się szczególnie w śmierci i wynagradzać cierpienia i prywatce, które życie społeczne nałożyło na człowieka”⁹⁶.

Jak widzimy, Freud skupił się przede wszystkim na zdemaskowaniu roli, jaką religia odgrywa w życiu psychicznym człowieka. Posłużyła mu do tego kombinacja psychoanalizy z genetycznym rozwikłaniem natury i historii religii. Dzięki tej jak na owe czasy nowatorskiej metodzie badań możemy zauważyć przesunięcie z poszukiwania *arche* religii do wyjaśniania jej na sposób funkcjonalny, to znaczy „egzegeza” zjawiska religii zależy od funkcji, jaką ona odgrywa w życiu człowieka.

Po przedstawieniu pre-funkcjonalnych definicji religii, przejdźmy do pierwszej, a na pewno najsztywniejszej definicji funkcjonalnej z początku XX wieku.

Émile Durkheim – prekursor funkcjonalnego wyjaśnienia zjawiska religii

Jako prekursora definicji funkcjonalnej we współczesnym piśmiennictwie poświęconym religii możemy wymienić Émile’a Durkheima, który definiował ją jako:

⁹⁵ Z. Freud, *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, tłum. M. Poręba, R. Reszke, Warszawa 1997, s. 70.

⁹⁶ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2013, s. 180.

„System powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną Kościołem”⁹⁷.

Na pierwszy plan wysuwa się tutaj rozumienie religii jako systemu, będącego sumą składników, ściśle ze sobą połączonych, a usunięcie jednego z nich może skutkować załamaniem całej konstrukcji. w pewnym stopniu jest to widoczne w przekształceniach zachodzących w łonie religii⁹⁸. Dobry przykładem może być odejście od sakramentów. w przypadku protestantyzmu odrzucenie sakramentów stawiało tę denominację na obrzeżu chrześcijaństwa, a nawet bywało określane jako zupełnie nowa religia. Innym przykładem może być zaistnienie herezji, które świadczy o załamaniu systemu i wyłonieniu się na jego podwalinach nowej religii. Drugą kwestią jest często rozumiane opacznie, tj. substancjalnie, sformułowanie „rzeczy święte”. Nie mamy tu do czynienia z czymś mającym swój osobny realny byt, ale raczej z działalnością konwencjonalną, która wyodrębnia pulę rzeczy, nazywając je świętymi⁹⁹.

Najważniejszym elementem wskazującym na funkcjonalny charakter tej definicji jest podstawowa zdolność religii do generowania wspólnoty, m.in. poprzez zbiór zasad moralnych i obyczajów.

Émile’a Durkheima możemy uważać za prekursora badań nad religią od strony funkcjonalnej lub też paleofunkcjonalnej. Jak widzimy, francuski badacz podkreśla przede wszystkim rolę socjalizacyjną, jaką niesie za sobą religia.

Max Weber – odczarowana religia

Max Weber to jeden z najbardziej wpływowych myślicieli początku XX wieku, który szeroki posłuch zdobył dzięki pracy o związkach kapitalizmu oraz protestantyzmu. Weber jest szczególnie zainteresowany nie tyle religią w swojej istocie, lecz związkami ekonomii, społeczeństwa i wiary, dlatego unika sformułowania jasnej definicji religii, bo jak sam twierdzi prawdopodobieństwo skonstruowania poprawnej definicji jest równe zero. Mimo wszystko postaramy się z prac Weбера wydestylować, co

⁹⁷ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, s. 29–34.

⁹⁸ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 18.

⁹⁹ Tamże, s. 19.

rozumiał on przez religię, i na podstawie tych danych przedstawimy rudymenty definicji.

Podejście niemieckiego socjologa, a zarazem filozofa, jest nader funkcjonalne. Nie szuka on istoty religii, a nawet elementów integrujących poszczególne wierzenia w jeden zbiór zwany religią. Jego głównym celem jest ukazanie religii w kontekście funkcji, jaką spełnia ona w społeczeństwie oraz w życiu każdego człowieka¹⁰⁰.

Jedną z funkcji religii jest domestykacja. Jest to termin zapożyczony z biologii. Weber rozumiał przez to pojęcie wszelkie środki czy też techniki służące do osławiania mas: religia w tym wypadku miała kształtować określony sposób życia, przystosowywała do funkcjonowania w danej wspólnoty czy też w państwie. Przykładem może być np. konfucjanizm, który poprzez kult przodków i podporządkowanie się hierarchii otoczonej autorytetem tworzył określoną sieć subordynacji oraz zasad postępowania¹⁰¹. Domestykacja jest techniką służącą legitymizowaniu rzeczywistości społecznej, takiej jak stany i klasy społeczne. Drobnomieszczaństwo wraz ze swoim sposobem życia zostało legitymizowane religijnie dzięki przeniesieniu akcentów w treściach danego wyznania. w chrześcijaństwie rodzi się kult Świętej Rodziny oraz Dzieciątka Jezus. Uprawomocnia to ideały życia mieszczańskiego, takie jak pokój czy wartość życia rodzinnego¹⁰². Współcześnie obserwujemy spadek znaczenia czy wręcz rozpad rodziny jako komórki społecznej. Wywołuje to kryzys, szczególnie widoczny w Kościele katolickim, który wobec zmian w strukturze społeczeństwa nie jest w stanie zaproponować modelu życia, jaki byłby powszechnie akceptowany, a także zgodny z doktryną i wyprowadzony ze świętych ksiąg. Osłabienie religii czy też danego wyznania jest widoczne poprzez niemoc w legitymizacji sposobów życia lub w braku akceptacji przez społeczeństwo form funkcjonowania zaproponowanych przez Kościół katolicki.

Szczególnie istotne w tym kontekście jest pojęcie szczęścia i jego uprawomocnienie z punktu widzenia religii. Mówiąc dokładniej: człowiek szczęśliwy nie jest w stanie uzasadnić swojego stanu tylko na podstawie bycia szczęśliwym, ale potrzebuje uprawomocnienia tego usposobienia, czegoś, co wskaże, że jest godny, aby być szczęśliwym, oraz że ma do tego prawo¹⁰³.

¹⁰⁰ M. Weber, *Główne cechy religii światowych*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, dz. cyt., s. 31.

¹⁰¹ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1995, s. 163.

¹⁰² Tamże, s. 175.

¹⁰³ M. Weber, *Główne cechy religii światowych*, dz. cyt., s. 34.

Jak widzimy, jedną z funkcji religii jest nadanie sensu egzystencji, danego stanu, w jakim znajduje się jednostka w świecie. w konsekwencji znaczenia nabiera określony faktyczny stan życia każdej jednostki. Za pośrednictwem tej funkcji powstała konkretna struktura społeczna wraz z jej hierarchią. Każda forma wiary snuje społeczną strukturę na bazie aksjologii. Innymi słowy, religia jest tym elementem gry społecznej, który rysuje w bardziej przystępny sposób abstrakcyjne dobro, a zarazem kreśli ku niemu drogę.

Dostrzegł to już Friedrich Nietzsche, którego głównym celem było przewartościowanie zastanego horyzontu aksjologicznego. Odkrycie tego mistrza podejrzeń ujawnia się w analizie pojęcia resentmentu. z jego perspektywy reorientacji uległ horyzont aksjologiczny: etos rycerski z dużą domieszką dzikiej, acz dostojnej siły został zastąpiony litością i miłością, *agape*, oddaniu słabszemu i dowartościowaniu cierpienia¹⁰⁴. Max Weber także dostrzega rolę resentmentu, lecz jego zdaniem to pojęcie otwiera drzwi do zupełnie innej płaszczyzny, nie ideowej, lecz analitycznej. Etyka chrześcijańska, dowartościowując cierpienie i uznając je za wartość¹⁰⁵, stworzyła nową wspólnotę, przyjmując odmienny horyzont aksjologiczny. w tym świecie cierpiący nie był tylko wyrzutkiem społeczeństwa, jak to ma miejsce w Indiach. Trafność analiz Webera można również dostrzec na przykładzie tak zwanych społeczeństw zachodnich, w których odejście od chrześcijańskich norm moralnych spowodowało specyficzne zjawisko, gdzie m.in. cierpienie oraz starość zostały wykluczone i wkomponowane w nowe ramy postmodernistycznej wspólnoty, ceniącej swoistą estetykę, rozumianą jako najwyższe dobro. Spowodowało to wyłącznie jednostek poza krąg społeczny i umieszczenie ich na obrzeżach społeczeństwa.

Jak możemy zauważyć na powyższych przykładach, religia dokonuje – jak mówi Weber – „teodycei szczęścia”. To zaskakujące określenie znaczy tyle, co forma uprawomocnienia szczęścia indywidualnego przez przewyższającą człowieka siłę, działającą w świecie przepełnionym złem¹⁰⁶. Religia w tym wypadku kreśli horyzonty aksjologicznych wyborów. Dobrym przykładem, jak głęboko osadzona jest funkcja religia jako legitymizacji dobra, może być odejście od religii tak zwanej klasy robotniczej na przełomie wieków XIX i XX. Nastąpiło ono nie ze względu na odkrycia nauki, lecz na uprawomocnienie przez religię niesprawiedliwego systemu społecznego. Możemy zau-

¹⁰⁴ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., s. 385.

¹⁰⁵ W. Załuski, *Przeciw rozpacz. o tragicznej wizji świata i sposobach jej przewyższania*, Kraków 2014, s. 220.

¹⁰⁶ M. Weber, *Główne cechy religii światowych*, dz. cyt., s. 34.

ważać, że jej rola nie służy wyjaśnieniu świata przyrody czy formułowaniu obiektywnych praw, lecz formowaniu głębokich warstw egzystencjalnej oraz społecznej rzeczywistości¹⁰⁷. Ponadto odkrycie Webera polegało na wykazaniu, że religia legitymizuje nie tylko społeczeństwo w ramach wspólnoty moralno-obyczajowej, lecz jest podwaliną konkretnej dialektyki, a mianowicie, z jednej strony, jest uwikłana i zależy w swej formie od układu interesów, stylu życia oraz dominujących warstw społeczeństwa. Jednak jak to bywa w dialektycznej formule, odsłania nam to też janusowe oblicze tego zjawiska. Religia nie jest tylko wytworem relacji społecznych, lecz kierunkuje sposób życia wspólnoty, szczególnie jego moralną stronę. w pracy *Główne cechy religii światowych* racjonalizacja jaką znamy, i racjonalizm, nawet ten rozumiany potocznie, są opisane jako wynik ram i warunków, jakie narzuciła religia.

Jak widać, jesteśmy zakłęci w dialektycznym ruchu, który z jednej strony pokazuje nam religię jako wytwór stosunków społecznych, z drugiej – jest ona depozytariuszem praw i obyczajów. Funkcją religii w tym wypadku jest głębokie, acz niejednoznaczne kierowanie ramami pojęciowymi społeczeństwa: ta funkcja jest podobna do tej, jaką nadał jej Durkheim, ma wymiar socjalizacyjny, lecz dotyczy jednostki – socjalizuje każdego z nas. Widziana z tej perspektywy religia w rozumieniu Webera to funkcja systemu, która ma za zadanie legitymizowanie, podtrzymywanie, a także współkreowanie obowiązującej ogólnie koncepcji dobra. Dobro może mieć wymiar transcendentny bądź immanentny, może pochodzić ze sfery poza lub ze sfery potocznie uważanej za świecką.

Ukąszenie Marksa – kwestia religii w szkole frankfurckiej

Omawiając poglądy Maxa Webera, nie sposób pominąć stanowiska szkoły frankfurckiej. Frankfurczycy bywają postrzegani jako surowi krytycy zjawiska religii, jednak jak będziemy mogli zauważyć w krótkim przeglądzie ich stosunek do religii jest o wiele bardziej złożony. Co do powiedzenia na temat religii i jej charakteru mają myśliciel z kręgu teorii krytycznej?

¹⁰⁷ Tamże, s. 45.

Walter Benjamin – oczekiwanie na Mesjasza

Walter Benjamin – mistyczny materialista, jak można powiedzieć o ekscentrycznym filozofie z pierwszego pokolenia frankfurczyków – religię traktuje w nader osobliwy sposób. Jednak to podejście wpisuje się w całość myśli Benjamina, który jest umiejscawiany na obrzeżach szkoły frankfurckiej. Religia, a szczególnie judaizm stanowi dla niego inspirację do rozważań¹⁰⁸ i jest interesującym narzędziem w dwojaki sposób: po pierwsze, służy jako pojęciowe zaplecze dla legitymizacji politycznych ruchów rewolucyjnych, które są dla niego przejawem mesjańskiego ducha¹⁰⁹. Inaczej mówiąc, zdaniem Benjamina rewolucja zbawia historię, uwalnia ją od jarzma przeszłości, a zarazem pozwala uciskanim klasom uwolnić się od pręgierza historii. Ruchy rewolucyjne mają wymiar mesjański, pozwalają odzyskać teraźniejszość w celu zbudowania lepszego świata¹¹⁰. Oddajmy głos Benjaminowi:

„Czas teraźniejszy, który jako model czasu mesjanicznego w ogromnym skrócie obejmuje historię całej ludzkości, pokrywa się najdokładniej z figurą, która tworzy historię ludzkości w uniwersum”¹¹¹.

Po drugie, religia jest aparatem, za pośrednictwem którego interpretuje się historię¹¹². Dokładniej mówiąc, religia jest Benjaminowi potrzebna do snucia historiozoficznych rozważań, o czym świadczy najdobitniej słynna pierwsza teza z eseju o *Pojęciu historii*: to teologia-religia porusza całą rzeczywistość i nadaje jej kształt, a religia wraz z jej obrazem świata wyrażającym się w pojęciach takich jak zbawienie lub mesjanizm jest rzeczywistym motorem napędowym ludzkości, odzwierciedla jej pragnienia i dążenia.

Po wstępnym zapoznaniu się ze stosunkiem Benjamina do religii, spróbujmy odtworzyć funkcję religii na podstawie jego pism. Niezwykle pożyteczną pracą okaże się esej *Kapitalizm jako religia*, gdzie stosunkowo wyraźnie określono, czym jest religia. w tym tekście możemy również odczuć społeczną wrażliwość oraz teologiczny słuch

¹⁰⁸ W pracy *Fragment teologiczno-polityczny* figura Mesjasza stanowi dla Waltera Benjamina inspirację do rozważań natury historiozoficznej; Walter Benjamin mierzy się tutaj z problemem celowości historii. Zob. W. Benjamin, *Fragment teologiczno-polityczny*, tłum. A. Lipszyc, „KRONOS” 2007, nr 1, s. 34–39.

¹⁰⁹ W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice fragmenty*, tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996, s. 416.

¹¹⁰ Tamże, s. 422–423.

¹¹¹ Tamże, s. 425.

¹¹² W. Benjamin, *Fragment teologiczno-polityczny*, dz. cyt., s. 30.

autora. Funkcję religii odtworzymy, paradoksalnie, z przewrotnej analizy kapitalizmu, przyrównywanego przez Benjamina do swoistego wyznania. Punktem wyjścia do zrozumienia przeznaczenia religii jest niejednoznaczne hasło „reformacji bytu”¹¹³.

Pojawia się ono w kontekście opisu kapitalizmu jako „religii paradoksalnej”, a brzmi następująco:

„Historyczna wyjątkowość kapitalizmu polega na tym, że religia nie jest już reformacją bytu, ale jego zniszczeniem”.

Prawomocność użycia frazy „reformacja bytu” jako podstawy interpretacyjnej zjawiska religii wynika ze specyfiki analizy kapitalizmu, która jest na wskroś typowa dla filozofii religii i teologii. Kapitalizm jest tu widziany jako religia, a jego najważniejsze cechy są porównywane do uniwersalnej struktury oraz funkcji religii.

Powróćmy jednak to sformułowania „reformacja bytu”: jeśli kapitalizm – aberacja religijna przeczy podstawowej funkcji religii, jaką jest właśnie przekształcenie bytu, to (opierając się na innych pracach Benjamina) możemy stwierdzić, że religia zawsze ma na celu odnowę natury moralnej, ale także może dotyczyć odnowy całej rzeczywistości. Oczywiście, wyostrenie tego elementu jako głównej funkcji religii wiąże się w przypadku Benjamina z legitymizacją jego predylekcji, które próbował ująć w swym mesjanistycznym marksizmie, podkreślając rolę zbawienia i mesjanizmu w „sprofanowanym” kontekście.

Jeśli wiemy, że główną funkcją religii jest reformacja bytu, to teraz spróbujmy przedstawić strukturę tego mechanizmu, który ma na celu przekształcenie obecnego stanu rzeczy. Religia, chcąc urzeczywistnić swoją funkcję, posługuje się kultem, którego celem jest przebłaganie za winy. Jak widać, pierwszym krokiem do zreformowania bytu, a także każdej pojedynczej egzystencji, jest oczyszczenie się z win. Akt ekspiacyjny w wielu różnych formach występuje praktycznie w każdej szeroko rozpowszechnionej religii, np. sakrament spowiedzi w Kościele katolickim¹¹⁴. Kult wiąże się z oddawaniem czci instancji legitymizującej zastaną strukturę społeczną. Pod pojęciem najwyższej instancji najczęściej rozumiemy Boga, który nadaje prawa i obowiązki. Postępując wedle boskich instrukcji, wierny jest w stanie dostąpić odpuszczenia win.

¹¹³ Tamże, s. 35.

¹¹⁴ W. Benjamin, *Kapitalizm jako religia*, tłum. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 11–12, s. 133–134.

Reasumując: dla Benjamina funkcją religii jest reformacja bytu, mówiąc obrazowo np. teologiczny obraz rekapitulacji w Chrystusie. Aby jednak cel został osiągnięty, a jej swoista funkcja mogła się realizować, religia potrzebuje formy wyrazu, jakim jest kult. Niestety, Walter Benjamin opisał tylko zręby teorii religii, którą możemy odnaleźć rozproszoną różnych, często nieukończonych dziełach. Jednak jego pomysł stał się inspiracją dla reszty frankfurczyków – bez Benjamina trudno zrozumieć zainteresowanie religią przez szkołę frankfurcką.

Pragnienie całkiem Innego – Max Horkheimer – nadzieja w beznadziei

Ten paradoksalny tytuł oddaje ton pobrzmiewający z pism jednego z autorów *Dialektyki Oświecenia* Maxa Horkheimera, ton apokaliptyczny, częściowo rozwijający intuicję Waltera Benjamina. Podobnie jak w przypadku autora *Pasaży*, tu również mamy do czynienia z nie do końca usystematyzowaną teorią religii. w pismach Horkheimera odnajdziemy echa tradycji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej. Jednak najbardziej nurtujące u apostoła teorii krytycznej jest to, że za pośrednictwem religii pragnie wcielić własną koncepcję w życie, a religia w tym wypadku jest wehikułem, za pośrednictwem którego można tego dokonać. Jednak pozwólmy na wstępie tej analizy przemówić samemu zainteresowanemu:

„Religia, może uświadamiać ludziom, że są istotami skończonymi, cierpiącymi i śmiertelnymi oraz że ponad cierpienie i śmierć wznosi się tęsknota będąca pragnieniem, by ów ziemski byt nie był czymś absolutnym i ostatecznym”¹¹⁵.

W podanym wyżej fragmencie pracy Horkheimera możemy dostrzec specyficzne podejście do religii: jest ona pociechą i nadzieją. Wysuwająca się na pierwszy plan funkcja nadziei, że ten koniec końców niesprawiedliwy świat nie jest ostatecznym miejscem naszej egzystencji, nasuwa skojarzenia z analizami Karola Marksa, dla którego religia była tylko złudną pociechą klasy uciskanej na ziemskim padole łez, która chroni-

¹¹⁵ S. Czerniak, *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną. Filozofia Maxa Horkheimera*, Wrocław 1990, s. 141.

ła panujących przed buntem społeczeństwa¹¹⁶. Oczywiście wątki marksizmu świadczą o funkcjonalnym charakterze spojrzenia na religię, będąc tylko częścią większego systemu, pełniącą w tym systemie określoną funkcję, m.in. harmonizującą i hierarchizującą społeczeństwo¹¹⁷. Jednak tym, co odróżnia podejście Horkheimera od autora *Kapitału*, jest zwrócenie uwagi na siłę krytyczną tkwiącą w religii.

Funkcją religii jest w tym wypadku krytyka zastanych form społecznych relacji panujących między ludźmi. Krytyczne wykorzystanie religii jest możliwe przez idee Transcendencji, która dla Horkheimera jest niezwykle istotna, bo to ona wskazuje zawsze na coś więcej, na coś/kogoś całkiem Innego, na lepszy świat, dzięki czemu pozwala uniknąć euforycznego i pełnego zaufania podejścia do nowej ideologicznej substancji, pojawiającej się na horyzoncie¹¹⁸. Transcendencja jest funkcjonalnym postulatem, by nigdy w pełni nie oddać się ziemskiej idei, nie wierzyć w utopie oraz krążące niczym widmo nowe projekty lepszego postępowego świata. Transcendencja jest amorficzna, lecz stanowi klucz do trzeciej¹¹⁹ alternatywnej drogi, jaką musi obrać ludzkość. Jak widzimy, ten motyw stanie się dla frankfurtczyków niezwykle inspirujący: szczególnie ważny jest dla myślicieli pierwszego pokolenia, u których słyszymy tęsknotę za tradycją judaizmu.

To, co zostało tak rudymmentarnie nakreślone, jest bardzo ważne dla zrozumienia zainteresowania religią w pozornie antyreligijnej filozofii. Wbrew pozorom religia może stanowić instrument krytyczny, jeśli jest rozumiana na sposób funkcjonalny oraz niekonfesyjny. Ponadto patrząc na te krótkie refleksje dotyczące podejścia frankfurtczyka do zjawiska religii, możemy powiedzieć, że nie mamy już do czynienia tylko z teorią religii, ale ze swoistą teologią¹²⁰: można zaryzykować stwierdzenie „teologią polityczną”. Jednak spójrzmy dokładniej na główne elementy religii oraz na całe zjawisko jako funkcję systemu.

Dla autora *Dialektyki Oświecenia* religia jest zapisem życzeń, pragnień i oskarżeń niezliczonych pokoleń¹²¹.

Po pierwsze, ta *quasi*-definicja ukazuje zakres, w jakim sama religia interesuje Horkheimera, a jest to przede wszystkim społeczny aspekt funkcjonowania religii. Po-

¹¹⁶ M. Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987, s. 249.

¹¹⁷ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz, Warszawa 2007, s. 85.

¹¹⁸ Tamże, s. 86.

¹¹⁹ Trzecia droga to alternatywa wobec wyboru między państwem totalitarnym a technokratycznym. Zob. R.J. Siebert, *The Critical Theory of Society: The Longing for the Totally Other*, Leiden 2005, s. 30–40.

¹²⁰ Tamże, s. 10.

¹²¹ Tamże, s. 36.

siłkując się tekstami frankfurtczyka, dotyczącymi nie tylko religii, lecz odnoszącymi się do cywilizacji jako całości, można z przekonaniem stwierdzić, że *quasi*-definicja jest z ducha związana z teorią krytyczną. Jej główną ideą w dużym uproszczeniu jest badanie i rozpoznawanie antagonizmów społecznych, które zarazem tworzą nowe jakości, ale również dokonują transformacji zastanych form¹²².

Przypomnijmy raz jeszcze, co Horkheimer mówi o religii:

„Religia może uświadamiać ludziom, że są istotami skończonymi, cierpiącymi i śmiertelnymi oraz że ponad cierpienie i śmierć wznosi się tęsknota będąca pragnieniem, by ów ziemski byt nie był czymś absolutnym i ostatecznym”¹²³.

W tej krótkiej refleksji mamy obraz tego, co dla autora *Dialektyki Oświecenia* najważniejsze, a mianowicie uwikłanie religii w tu i teraz, poprzez uświadamianie sytuacji egzystencjalnej oraz społecznej, a także przekroczenie tego stanu przez nadzieję na coś „poza tym światem”¹²⁴. Szczególna uwaga niemieckiego filozofa jest skierowana na analizę potencjału funkcjonalnego w ramach społeczeństwa. Może być drogowskazem, który pozwoli opuścić mroki nowoczesnych ideologii¹²⁵.

Po drugie, poprzez nadzieję na coś „poza” otwiera bramy do nowych alternatywnych projektów społecznych i swobodnej realizacji ludzkiego potencjału.

Rewolucyjna energia religii jest zawarta w pojęciu transcendencji. Należy dodać, że Horkheimer, opisując zjawisko religii, brał pod lupę szczególnie religie monoteistyczne, za wzór przyjmując judaizm. Powróćmy jednak do pojęcia transcendencji. Jak można mniemać, jest ono rozumiane poza dogmatami i czysto teologicznymi spekulacjami – jest raczej swobodną egzegezą z echem judaizmu i filozofii religii Kanta¹²⁶.

Przejdźmy teraz do syntezy pojęcia „transcendencja” u Horkheimera. Jest ona znakiem czegoś poza, czegoś więcej niż tu i teraz. Swym charakterem przypomina kantowską rzecz samą w sobie, która warunkuje poznanie, jednak sama nie może zostać poznana. Po drugie, ma związek z ideą Boga jako postulatu rozumu praktycznego. Jest zarazem sama postulatem, ponieważ idei Boga nie można zweryfikować, ale sama rów-

¹²² M. Horkheimer, *Zmierzch: notatki z Niemiec 1931–1934*, tłum. H. Walentowicz, Warszawa 2002, s. 60.

¹²³ S. Czerniak, *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną*, dz. cyt., s. 141.

¹²⁴ R. J. Siebert, *The Critical Theory of Society*, dz. cyt., s. 26.

¹²⁵ Tamże, s. 27.

¹²⁶ M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii*, dz. cyt., s. 280.

niez warunkuje nasze działania moralne i dążenia do dobra. Innymi słowy, Bóg kieruje nasz moralne sądy, sam nie będąc w pełni określonym i „materialnym” bytem¹²⁷. w transcendencji znajduje się istotna dla Horkheimera funkcja rekompensacyjna, znana w pewnym stopniu m.in. z pism Feuerbacha i Marksa. Religia ma rekompensować w przyszłym życiu krzywdy i niesprawiedliwości doznane na tym świecie¹²⁸. Idea Boga jest również postulatem w sferze poznawczej, ponieważ wiedza o ludzkiej skończoności jest możliwa tylko przez opozycyjną ideę istoty nieskończonej. Inaczej mówiąc, jest warunkiem osiągnięcia przez człowieka wiedzy transsubiektywnej i umożliwia mu wychodzenie poza siebie¹²⁹.

Na zakończenie analizy pojęcia transcendencji u frankfurtczyka należy jeszcze wspomnieć o wątku inspirowanym judaizmem. Bóg jest nienazywalny – Horkheimer lubi posługiwać się pojęciem Całkowicie Innego¹³⁰. Jest tu jasne nawiązanie do teologii i filozofii żydowskiej, która zakazywała wszelkiego upostaciowienia Istoty Najwyższej. Kierując się inspiracjami płynącymi z judaizmu, Horkheimer nadaje alternatywne imię transcendencji, tak samo amorficzne, jak inne boskie imiona. Całkowicie Inny może być opisany tylko za pośrednictwem pojęć rodem z teologii, takich jak: Nieskończoność, Absolutna Rzeczywistość, Absolut, Bezwarunkowy, Ostateczny, Transcendentny, Prawda, Wieczność, Piękno, *Summum Bonum*, Boskość, Idea, Przyczyna, Opatrzność, Mądrość. Dla Horkheimera są to określenia typowe dla teologii pozytywnej¹³¹, jednak zawsze podkreśla, że jest to tylko ułomność języka, i przechodzi w dyskurs typowy dla teologii negatywnej.

Kategoria Całkowicie Innego w filozofii Horkheimera jest powiązana z nadzieją na sprawiedliwsze społeczeństwo. w religii jest to tęsknota eschatologiczna, wynikająca z doświadczenia zła i pragnienia lepszego sprawiedliwszego świata, będąca wyrazem nadziei i ludzkich roszczeń moralnych. Doświadczenie zła jest możliwe dzięki uniwersalnej strukturze poznawczej, która niejako *a priori* dopuszcza możliwość doświadczenia niedoli. Człowiek w wizji Horkheimera jest istotą cierpiącą. Religia stanowi wybawienie, lecz musi się dokonać inwersja niebiańskich idei na ziemski padół¹³². Teoria religii prezentowana przez Horkheimera jest wypadkową dwóch inspiracji: marksizmu

¹²⁷ S. Czerniak, *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną*, dz. cyt., s. 133.

¹²⁸ Tamże, s. 134.

¹²⁹ Tamże, s. 135.

¹³⁰ R. J. Siebert, *The Critical Theory of Society*, w tekście pojęcie oddane jest jako: *Totally Other*.

¹³¹ R. J. Siebert, *The Critical Theory of Society*, dz. cyt., s. 50.

¹³² S. Czerniak, *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną*, dz. cyt., s. 138.

oraz judaizmu, gdzie religia jest wynikiem samowiedzy podmiotu, a doświadczenie niedoli jest kołem zamachowym religii¹³³. Tak więc funkcją religii jest przede wszystkim ujęcie tej niedoli, niejako jej zobrazowanie, a także próba uleczenia zastanej sytuacji. Staje się pomocną dłonią, która ma pomóc przetrwać pozorną sytuację bez wyjścia.

Horkheimer posługuje się pojęciem transcendencji, nie czyni jednak tego na sposób esencjalny, jak możemy to zauważyć w pracach Otto czy Widengrena. Mamy tu do czynienia z określeniami z pogranicza teologii negatywnej oraz funkcjonalizmu w duchu Marksa. Bóg stanowi tylko postulat w ramach systemu, któremu umożliwia wiarygodność¹³⁴.

Teoria religii Horkheimera nie ma zamiaru być uniwersalną charakterystyką religii jako takiej, lecz jest raczej teorią, będącą inspiracją do zmiany panujących stosunków społecznych. Wystarczy tylko – jak pragnął Benjamin – dokonać inwersji kategorii teologicznych na świeckie. Religia dla Horkheimera, podobnie jak u Benjaminina, stanowi serce społeczeństwa, wyrażając jego najgłębsze żale i pragnienia.

Metafizyczny głód – religia w oczach Ericha Fromma

Ostatnim myślicielem z kręgu teorii krytycznej będzie Erich Fromm, którego zainteresowania są w stosunku do Horkheimera na drugim biegunie filozoficznych rozważań. Przede wszystkim refleksja nie jest skupiona na społeczeństwie, lecz na jednostce i jej życiu wewnętrznym.

Dla Fromma religia to każdy system myśli i działań podzielany przez grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci¹³⁵. Religia wyrasta z uwarunkowań ludzkiej egzystencji. Człowiek, zdaniem Fromma, przez posługiwanie się rozumem stał się anomalią natury. Samoświadomość wytrąciła go ze stanu harmonii z naturą. Jego życie przestaje być prowadzone przez instynkt, nie może już być przeżyte wedle wzorca gatunku. Życie staje się problemem, który należy rozwiązać¹³⁶. Głównym problemem, jaki należy rozwikłać, jest sens egzystencji, czyli swoisty kompas prowa-

¹³³ M. Horkheimer, *Zmierzch*, dz. cyt., s. 70.

¹³⁴ S. Czerniak, *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną*, dz. cyt., s. 139.

¹³⁵ E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, tłum. J. Karłowski, Kraków 2017, s. 40.

¹³⁶ Tamże, s. 42.

dzący przez życie. Niepodobna żyć bez ram orientacyjnych. Świadczy to o naturalnej potrzebie religii czy też *quasi-religii*/ideologii w życiu każdego człowieka¹³⁷.

Dzięki swojej metafizycznej predylekcji religia daje odpowiedź całościową: od wyjaśnienia pochodzenia wszechświata po sens i cel egzystencji¹³⁸. Jest w stanie objąć w tym wypadku wszelkie ludzkie troski, staje się drogowskazem i odpowiedzią, dokąd kierować swe kroki na drodze życia oraz jak nim „zarządzać”, jak wartościować życie oraz świat na „zewnątrz”. Dla Fromma w tym wypadku wszystko może być religią, musi tylko dać pełną odpowiedź na troski i pytania trapiące każdego człowieka bez względu na szerokość geograficzną. Dla psychoanalityka religia może mieć nawet w swej skrajnej postaci formę prywatną. Fiksacja i kultywowanie jakiejś czynności czy rzeczy w wymiarze osobistym może stać się religią. Skrajny przykład to silne poczucie winy, które może być cyklicznie zagłuszane przez kompulsywne „mycie”. Oczyszczanie stanowi tu swoisty kult, a wszelkie czynności związane z winą projektują ramy orientacyjne i determinują życie.

Erich Fromm wyróżnia dwa typy religii: autorytarny i humanistyczny.

Religia autorytarna cechuje się naciskiem na podporządkowanie człowieka względem siły zewnętrznej. Naczelną zasadą w tym wypadku jest posłuszeństwo. Przykładem takiej religii może być radykalny islam, chrześcijaństwo w wydaniu katolicyzmu czy kalwinizmu. z kolei religia humanistyczna skoncentrowana jest na rozwoju i samorealizacji człowieka. Jej głównym celem jest samopoznanie, miłość względem siebie oraz wszelkich stworzeń. Rodzi się poprzez poczucie jedności z Całością¹³⁹. Fromm klasyfikuje tutaj takie religie i systemy myślowe jak: buddyzm, taoizm, nauki Jezusa czy Izajasza¹⁴⁰.

Pierwsze wnioski, jakie możemy postawić, wskazują, że niepodobna mówić o istocie religii, ponieważ żaden kult, Bóg czy inne tradycyjnie uznawane elementy religii nie świadczą o jej przynależności do tego zbioru. w przypadku koncepcji Fromma religią jest wystarczająco pełny system, który potrafi odpowiedzieć na czysto ludzkie troski. Tak więc funkcją religii jest odpowiedź na metafizyczny głód pytania: „Dlaczego jest raczej coś niż nic?” lub parafrazując: „Dlaczego jestem i cierpię, a nie jestem w niebycie/raju?” Fromm podobnie do Horkheimera dostrzega dwa ważne elementy

¹³⁷ Tamże, s. 50.

¹³⁸ E. Fromm, *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, tłum. K. Kosior i inni, Lublin 1992, s. 3.

¹³⁹ E. Fromm, *Psychoanaliza i religia*, dz. cyt., s. 57.

¹⁴⁰ Tamże, s. 58.

religii: są to wiara i nadzieja. Wagę tych dwóch sił zawarł w m.in. w pracy *Rewolucja nadziei*. To one napędzają ludzkie, życie, bez nich umieramy, czy to realnie, czy potencjalnie¹⁴¹; są niczym duch poruszciciel w dynamice ludzkiego życia.

Podsumowując: religia spełnia funkcję „metafizycznej” odpowiedzi na ostateczne troski. Mogą one zaistnieć w ludzkim życiu, ponieważ zostają napędzane przez nadzieję na ich spełnienie i wiarę w ich prawdziwość, a o ich wartości zaświadcza możliwość zrealizowania pełnej potencjalności.

Thomas Luckmann – religia jako przekraczanie

Referowanie funkcjonalnych definicji religii nie może się obyć bez przedstawienia koncepcji Thomasa Luckmanna, który jako socjolog i fenomenolog następująco kreśli zupełnie oryginalną definicję religii:

„Religia to transcendowanie/transcendencja biologicznej natury ludzkiego organizmu”¹⁴².

Dokonajmy krótkiej analizy tej definicji.

Kluczowe jest tu pojęcie transcendencji, transcendowania, które socjolog o proveniencji fenomenologicznej rozumie jako „coś, co przekracza bezpośrednią oczywistość doświadczenia świat i naszego fizycznego życia”¹⁴³. Luckmann wyróżnia trzy typy transcendencji:

- małe – przekroczenie czasowe i przestrzenne,
- średnie – dostępne w symbolach i znakach – przekroczenie ludzi i istoty podobnych,
- wielkie – niedostępne dla języka, wyrażane poprzez negację¹⁴⁴.

Proces transcendowania jest możliwy dzięki symbolicznym uniwersom, to znaczy zobiektywizowanym systemom znaczeń, które odnoszą doświadczenie życia codziennego do transcendentnego poziomu rzeczywistości¹⁴⁵. Transcendencja ma wymiar relacyjny, cały ruch przekraczania jest możliwy tylko przez kontakt z drugim człowie-

¹⁴¹ E. Fromm, *Rewolucja nadziei. w stronę ucłowieczzonej technologii*, tłum. A. Kochan, Kraków 2013, s. 21.

¹⁴² Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Błuszcz, Kraków 2011, s. 193.

¹⁴³ Tamże, s. 195.

¹⁴⁴ Tamże, s. 80.

¹⁴⁵ Tamże, s. 65.

kiem/siłą nadnaturalną/Bogiem. Można zaryzykować stwierdzenie, że rodzi się wtedy jaźń, a „ja” przestaje być wyłącznie sumą doświadczeń, często fizjologicznych. Jest to pierwszy etap transcendencji: patrzenie na siebie oczami innego lub wspólnoty. Religia jest w pewnym sensie procesem indywiduacji, powiada Luckmann, dobrym przykładem tego faktu może być sumienie¹⁴⁶.

Opisując to innymi słowy, z perspektywy antropologicznej, Luckmann widzi religię następująco. Jednostka zawsze jest wrodzona w system, który zawiera w sobie światopogląd. System ten jest zarazem transcendentny i immanentny względem jednostki. Transcendentny, ponieważ istnieje przed zaistnieniem jednostki. Immanentny, gdyż musi zostać przez nas przyjęty, tj. zinternalizowany. Dzięki temu podmiot wyposaża się w aparat pojęciowy, służący do interpretacji świata i własnych doświadczeń¹⁴⁷. Konstytuowanie się „ja” w takim wypadku zakłada czerpanie z dostępnych wzorców interpretacyjnych, będą one przez nas wchłonięte. Jest to zdaniem Luckmanna jedna z głównych funkcji religii: konstruowanie obrazu świata, który następnie zostaje przez nas internalizowany. Jednak przed przyjęciem konkretnej orientacji musi być wykonany ruch transcendencji.

Slavoj Žižek – „dalsze losy Marksa i Freuda w postsekularnej rzeczywistości”

Słoweński filozof jest spadkobiercą koncepcji Hegla, Marksa i Freuda – reprezentuje oryginalne połączenie materializmu historycznego, dialektyki oraz psychoanalizy. Slavoj Žižek jest również jednym z najpopularniejszych filozofów XXI i szczególną uwagę poświęca religii w postsekularnej rzeczywistości. Przejdźmy teraz do analizy prac Žižka, gdzie wyróżnimy konstytutywne cechy tego zjawiska.

Uwaga zostanie zwrócona na wyabstrahowaną strukturę religii, wolną – na ile to możliwe – od jej partykularnych odmian, wynikających z kontekstu kulturowego. Podejście słoweńskiego filozofa charakteryzuje się paradoksalnym założeniem, że religię spotkamy w czysto świeckich sferach. Każdy element życia, pozornie wolny od konotacji „duchowych” i przeznaczony do czystej użyteczności, wbrew pozorom zostaje przepełniony transcendentnym sensem. Innymi słowy, każde znaczenie związane jest

¹⁴⁶ Tamże, s. 77.

¹⁴⁷ Tamże, s. 220.

z miejscem w strukturze symbolicznej¹⁴⁸. Oczywiście takie ujęcie przeczy poglądom, mówiącym, że religia jest wyrażana przez akt intencjonalny, ujawniający się poprzez mowę performatywną¹⁴⁹. Religia w tym wypadku jest aktem wewnętrznym, eksternalizowanym za pomocą wyznania w pierwszej osobie, np. „ja wierzę w...”. Pogląd Žižka odwraca zaprezentowany wyżej schemat. Religia materializuje się lub internalizuje za pomocą zewnętrznych rytuałów. w doskonały sposób zobrazował to Blaise Pascal, mówiąc o tym, by w pierw postępować zgodnie z wiarą, a potem nawiedzi nas sam akt zawierzenia. Mamy tu do czynienia z uprzednim wkomponowaniem jednostek w strukturę symboliczną, bez potrzeby ich świadomej decyzji. Siłą zewnętrznego rytuału, którego rozumienia nie można ograniczyć do religijnego kontekstu, jest wpływanie na wyobrażenie, a raczej kreowanie pewnych fantazji.

Kluczową rolę w funkcjonowaniu religii, mimo zmiennych warunków kulturowych czy też ekonomicznych, odgrywa fantazja. Należy ją rozumieć jako zasłonę, która ukrywa demoniczną pustkę rzeczywistości. w rozumieniu Lacana, jak podaje Žižek, należy to odnieść do porządku Realnego¹⁵⁰. Fantazja tworzy świat, zapewnia mu strukturę symboliczną, która jest podtrzymywana przez konstytuowane przez fantazję pragnienia. Jej intersubiektywny charakter, dzięki któremu podmiot zinternalizuje „wiarę”, zasadza się na relacji z Wielkim Innym (Bóg, państwo itp.). Podmiot poszukuje przedmiotu, którego pragnie Wielki Inny. Ten tajemniczy przedmiot tworzący fantazję stanowi rdzeń intersubiektywności w owym zjawisku¹⁵¹. Międzyosobowy charakter fantazji jest z gruntu narracyjny i służy do zaciemnienia pierwotnego zahamowania. Innymi słowy, rozładowuje antagonizmy, jakie miały miejsce w walce o dominację, np. poszczególnych religii na danym obszarze geograficznym¹⁵². w przypadku religii narracja ma szczególne znaczenie w legitymizacji narzuconego przez nią prawa wyznaniowego i obyczajowego. Mircea Eliade określa ten element jako „*in illo tempore*”.

Istotna w większości religii historia o Upadku bądź Utracie Raju czy też idealnego charakteru egzystencji zostaje ubrana w specyficznego typu narrację, mającą na celu uprawomocnienie konkretnego widzenia świata (ideologii), a zarazem ukrycie

¹⁴⁸ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 2001, s. 18–19.

¹⁴⁹ H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji „animal rationale”*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 145.

¹⁵⁰ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, dz. cyt., s. 21.

¹⁵¹ Tamże, s. 26.

¹⁵² Tamże, s. 27–28.

wymiaru fantazji, który legł u jego podstaw¹⁵³. Oczywiście religia nie polega na „retroaktywnym” przyswojeniu wiary w porządku symbolicznym, do którego uprzednio „wrzucono” człowieka. Wspólną cechą wszystkich religii, dla których podstawę stanowi interpasywne zaimplementowanie fantazji, jest fascynacja Rzeczą, ucieleśniająca rozkosz. Fantazja strukturyzuje się w stosunku do pewnego punktu odniesienia, mającego charakter symboliczny i będącego w pewnym sensie centrum wszechświata. Każdy atak przypuszczony na wzniosłą Rzeczą jest równoważny z rozbiciem homeostazy. Posłużmy się przykładem, który pomoże nam to zilustrować: w chrześcijaństwie funkcję wzniosłej Rzeczy pełni Biblia, islam zafascynowany jest swą księgą, czyli Koranem. Jednak element *stricte* przynależący do porządku *sacrum* możemy odnaleźć w pozornie świeckich rzeczach. Weźmy dla przykładu państwo wraz z jego symbolami, tj. godłem lub flagą, gdzie atak na jeden z tych elementów odbierany jest jako akt niszczycielski i burzący homeostatyczny raj. Oczywiście nawet formacje społeczne posiadające antydogmatyczny charakter cechują się typową dla religii fascynacją jakąś wzniosłą Rzeczą. Pozornie wolne i pełne ekspresji środowisko artystyczne w centrum postawiło sztukę jako wzniosły obiekt. Jednym z przejawów panicznego strachu przed naruszeniem tego obiektu jest zasada wolności twórczej. Problematyka wzniosłej Rzeczy leży w niemożności dotarcia do niej. Inaczej mówiąc, Rzeczą nie istnieje *per se* lub, jak ująłby to Kant, nie mamy możliwości, by poznać rzecz w sobie. Istnienie owej Rzeczy konstatuje się za pośrednictwem intersubiektywnego charakteru fantazji, którego konstytutywnym elementem jest wiara. Poddajemy się pod dyktando wiary, ponieważ inni wierzą, przez co powstaje paradoks wiary w wiarę¹⁵⁴.

Podobne stanowisko zauważamy np. w chrześcijaństwie. Duch Święty jest wspólnotą samych wiernych, w której Chrystus żyje po swojej śmierci. Konkretnie jednostki wierzą w to, że nie są same, ponieważ są członkami wspólnoty wiernych. Nie potrzeba żadnego zewnętrznego dowodu: Duch Święty jest tutaj dzięki aktowi wiary w wiarę Innych. Wzniosła Rzeczą opiera się na tym, że znaczy coś dla ludzi¹⁵⁵. w obecnych tu analizach pojawia się kwestia, która wymaga uściślenia. o ile fantazja strukturyzuje sposób widzenia świata, mając u swych podstaw ewidentne konotacje religijne, o tyle należy dookreślić, na czym opiera swoją wielką siłę w kształtowaniu ludzkiego życia. Odpowiedź stanowi tu pragnienie przyjemności. Jednak przed przystą-

¹⁵³ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, dz. cyt., s. 69–82.

¹⁵⁴ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, dz. cyt., s. 58.

¹⁵⁵ Tamże, s. 29.

pieniem do tego zagadnienia, przedstawimy pokrótce, jak Žižek rozumie podmiot, który wiąże się z tą problematyką. Otóż ten ciągle powracający wątek w filozofii XX i XXI wieku jest określany przez słoweńskiego filozofa jako „podmiot zdecentrowany”.

Podążając za Lacanem, Žižek reinterpretuje kartezjańskie *cogito*. Jednakże w tym odczytaniu „ja” jest pustym miejscem, po usunięciu reszty świata. Pusty podmiot bez określonego miejsca w porządku symbolicznym jest pozbawiony Rzeczy, która ma przynieść mu ukojenie w jego permanentnym pragnieniu przyjemności. Otóż Rzecz, która zapełnia pustkę, naprowadza podmiot na drogę pragnienia określonej przyjemności. Prowadzi nas to do wniosku, wedle którego podmiot potrzebuje Innego, by pragnąć, lub inaczej, by wiedzieć, czego pragnąć, co daje rozkosz¹⁵⁶. w tym wypadku religia jest modelowym przykładem Wielkiego Innego ze swoją koncepcją Absolutnej Rzeczy, która staje się drogą. Jednak w sensie treściowym pragnienia człowieka religijnego odbiegają od pragnień ateisty lub człowieka areligijnego. Aby wyjaśnić ten impas, przejdźmy do problematyki ideologii, która ma na celu wykazanie, że to, co nazywamy religią, nie łączy się z jakąś szczególną treścią, lecz jest uniwersalną strukturą. Chcąc dostrzec strukturalną zbieżność między religią a pozostałymi formami ludzkiej aktywności, włącznie z ekonomią, musimy przeanalizować interpretację ideologii Marksa dokonaną przez Žižka. Klasyczna definicja ideologii opracowana przez Karola Marksa – jak podaje Žižek – brzmiała następująco: „Robią to, ale o tym nie wiedzą”¹⁵⁷. Podstawą dla takiego rozumienia ideologii jest wiedza, zwana również „naiwną świadomością”. Aby usunąć zasłonę iluzji kreowaną przez ideologię, należy zobaczyć rzeczywistość taką, jaką jest naprawdę. Jednak jeśli się przyjmie perspektywę demaskacji zaproponowaną przez Marksa, współcześnie staje się ona bezużyteczna.

Człowiek XXI wieku jest świadomy ideologicznego zniekształcenia, wie, że wszystko jest pewnego rodzaju teatrem. Pomocna w tej kwestii jest analiza ideologii dokonana przez Petera Sloterdijka, którą posługuje się sam Žižek. Jak już wspomnieliśmy, współczesny podmiot jest świadomy otaczającej go iluzji, a jednak nadal funkcjonuje według jej prawideł. Sloterdijk nazywa ów podmiot cynicznym. Jego postawę wyraża odwrócona formuła definicji ideologii zaproponowanej przez Marksa: „Bardzo dobrze wiedzą, co robią, a mimo to nadal to robią”. Podmiot cyniczny „neguje negację” oficjalnej ideologii, to znaczy wprzęga np. niemoralność w służbę moralności. Jednakże

¹⁵⁶ S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Kutyla, Warszawa 2010, s. 49–52.

¹⁵⁷ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001, s. 45.

nie dostrzega korzeni ideologicznych, które nie tkwią w czystej świadomości (i możliwości dystansu wobec oficjalnego przekazu), lecz są głęboko zakorzenione w fantazji strukturyzującej rzeczywistość¹⁵⁸. Idealnym przykładem jest pieniądz, który w społeczeństwie na poziomie świadomości odbierany jest jako ekwiwalent towaru, niemający żadnych „magicznych” właściwości ani też metafizycznie rozumianej natury, ucieleśniającej jakąś istotę. Problem jednak nie zasadza się na poziomie wiedzy, lecz funkcjonowania samego pieniądza.

W sferze praktycznej pieniądz jest ucieleśnieniem bogactwa – można pokusić się o stwierdzenie, że jest bogactwem samym w sobie¹⁵⁹. Innymi słowy, mimo świadomości o jego umownym charakterze w praktyce, pieniądz jest uważany za kategorię mistyczo-metafizyczną, to znaczy ucieleśnia pewną transcendencję. w sercu społeczeństwa, czyli jego praktycznego zaangażowania, rządzi fantazja, dotycząca tego, jak społeczeństwo wygląda, co w następnym etapie przekłada się na funkcjonowanie owego bytu. Žižek podkreśla w tym momencie nieświadomy charakter ideologizacji, który ma swoje oparcie w predylekcjach człowieka do bycia *homo religiosus*. Najlepszym przykładem ukazania naturalnych inklinacji jest fetyszyzm towarowy¹⁶⁰. Właśnie w formie towarowej znajduje się coś „więcej”, coś, co ma znamiona transcendencji. Aby dokładnie dostrzec cechy religijne, jakimi obdarzono towary, wróćmy do często przytaczanej przez słoweńskiego filozofa analizy feudalizmu i kapitalizmu. Feudalizm fetyszyzował relacje społeczne, zmistyfikowane i zapośredniczone przez sieć przesądów oraz wierzeń.

Współczesny człowiek, żyjąc w zsekularyzowanym społeczeństwie, jest świadomy iluzji i zapośredniczenia, a w szczególności jest wolny od wiary. Jednak przesunięcie z feudalizmu na kapitalizm polega na przeniesieniu na towar wszelkich wierzeń

¹⁵⁸ Tamże, s. 48.

¹⁵⁹ Tamże, s. 46–47.

¹⁶⁰ Fetyszyzm towarowy – pojęcie wprowadzone do literatury filozoficznej i ekonomicznej przez Karola Marksa. Oznacza redukcję stosunków międzyludzkich w kapitalizmie przez społeczny podział pracy, produkcji dóbr i wymiany do stosunków między towarami. Fetyszyzm towarowy odsłania religijne zaplecze społeczeństw nowoczesnych, gdzie kod transcendencja/immanencja zostaje zastąpiony przez płacić/nie płacić, przyjemność/nieprzyjemność, uczestnictwo/nie uczestnictwo, szczęście/nieszczęście, sens/nonsens. Towar w tym wypadku zyskuje status rzeczy i symbolu immanencji i transcendencji. Rzeczy wytworzone tracą swoją przynależność do sfery *profanum*. Stają się samodzielne i naturalne, pozaludzkie. Jednostki oraz zbiorowości nie potrafią rozpoznać w wyprodukowanym towarze/pieniądzu ich umownej wartości oraz materialnego charakteru. Marks uważa zjawisko fetyszyzmu za przejaw mechanizmów systemowych. Zob. H. Böhme, *Fetyszyzm i kultura. Inna teoria nowoczesności*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2012, s. 259–294.

i religijnych predylekcji. Podmioty w swojej wierze zostają wyręczone przez rzeczy¹⁶¹. Ogólnie przyjęta koncepcja wiary zakłada jej czysto intymny charakter, który jest wewnętrzną decyzją poszczególnych ludzi. Jednak w rzeczywistości wiara ma charakter wybitnie zewnętrzny. Doskonałym przykładem podawanym przez Žižka są tybetańskie młynki modlitewne. Zapisaną modlitwę wkłada się do młynka, który przez mechaniczne obroty wysyła „pacierz” do interlokutora. Podobny rodzaj obrzędów występuje w niemal każdej religii: to inny lub przedmiot wykonuje całą pracę związaną z wiarą. Podmiot jest tu interpasywny, to znaczy przedmiot odbiera jego pasywność i wykonuje całą czynność. Ta procedura służy temu, by podtrzymać porządek symboliczny skonstruowany przez Wielkiego Innego¹⁶².

W tej części tekstu docieramy do meritum przedstawionej problematyki religii, która przekracza jej powszechnie przyjętą wykładnię. Otóż „sercem” religii jest wiara: najpierw następuje akt wiary w Boga, a następnie można być podatnym na konkretne dowody utwierdzające Jego istnienie. Wiara zawsze jest zapośredniczona w Innym czy też poprzez Innego. Jest to, zdaniem Žižka, wyłącznie jej pierwotny charakter. Kwestią konkretnych złożonych czynników jest przeniesienie wiary na rzeczy: wcześniej wiara została przeniesiona na relacje międzyludzkie, lecz zawsze miała charakter przeniesienia na Innego. Wierzący podmiot jest konstytutywnym elementem każdego porządku symbolicznego, nawet tych, które mienia się jako ateistyczne. Próba racjonalizowania wiary w Boga lub też w system polityczny/ekonomiczny itp. świadczy o upadku idei, w jaką się wierzy¹⁶³. Wiara wyprzedza wszelką wiedzę empiryczną, a jej analiza dostarcza pewnych fundamentalnych rysów dla określenia, czym jest społeczeństwo oraz jakie są podstawowe przesłanki, którymi kierują się ludzie. Julia Kristeva, twierdząc, że wiara jest jak prawda spadająca z nieba, interpretuje ten fenomen w sposób zbliżony do Žižka. Przyjmując podobne założenia, dostrzega również, że akt wiary jest wcześniejszy od wszelkiej wiedzy i to on odpowiada za czyny¹⁶⁴.

Wiara zakłada „deponowanie” pragnień i jest rodzajem pewności bycia w świecie, stąd jej waga dla porządku symbolicznego, który podtrzymuje swoim aktem zaufania. Porządek symboliczny określa „ja” i zapewnia, że istnieje, dzięki czemu zostaje podtrzymany mocą wiary. Patrząc z perspektywy „archeologii wiary”, jej korzenie

¹⁶¹ Tamże, s. 49.

¹⁶² S. Žižek, *Lacan*, dz. cyt., s. 41.

¹⁶³ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, dz. cyt., s. 168.

¹⁶⁴ J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2010, s. 22.

sięgają uznania przez ojca, rozumianego na wskroś symbolicznie, nowo narodzonego dziecka. w ten sposób autorytet symboliczny powołuje do bycia. Utożsamienie się z owym autorytetem zapewnia przynależność do świata, lecz „poznaje” się go na sposób wiary, nie zaś wiedzy. Przyjmując perspektywę Žižka, uzupełnioną o analizy Julii Kristevej, możemy określić wiarę jako nie tylko fundament bytu społecznego, wspierany lub legitymizowany przez akt wiary, lecz mający głęboki związek z samym ustanowieniem się tożsamości w momencie zaufania ojcu, odgrywającego rolę Wielkiego Innego. Przedstawione tu podstawowe elementy struktury religii można transponować na ideologię, jak również na wszelkie, nawet prozaiczne działania człowieka¹⁶⁵.

Reasumując: religia jest wytworem fantazji, która tworzy przedmiot pragnień, tak zwaną wzniosłą Rzecz. Historia dostarcza wielu fantazmatycznych projektów, realizowanych na przestrzeni wieków. Od czysto religijnych, jak np. średniowieczne Państwo Boże, po utopijne systemy społeczne XX wieku, aż do kapitalizmu podszytego postmodernizmem obiecującym rozkosz zgodnie z indywidualnymi preferencjami. Podstawą fantazji jest wiara, wyrażająca się przez funkcjonowanie w społeczeństwie. Religia w takim wypadku spowija zasłoną iluzji pustkę podmiotu, który nie ma ostatecznego punktu odniesienia. Pragnienie zostaje zaimplementowane przez Wielkiego Innego i skupia się na wzniosłej Rzeczy, rozumianej jako symbol rozkoszy w porządku symbolicznym. Ów symbol ulega fetyszyzacji, jak np. symbole religijne lub pieniądze, wówczas występuje pewne przeniesienie czegoś transcendentnego w immanencję. Wyodrębnioną strukturę czy też mechanizm, na jakim bazuje religia, możemy przyłożyć do pozornie sekularnych form myślenia filozoficznego, naukowego lub społeczno-ekonomicznego.

Postmodernizm – religia bez istoty

Przejdźmy teraz do propozycji postmodernistycznych. Jeśli można w jednym zdaniu streścić stosunek filozofów ponowoczesnych do definiowania religii, to zapewne mogłoby brzmieć następująco: wszelkie ujęcie mające dotrzeć do źródła jest skazane na porażkę, przez swoje skażenie filozofią obecności, jakkolwiek próba pozytywnego uchwycenia zjawiska religii jest w oczach postmodernistów wypaczona przez metafizyczne predylekcje myśli zachodniej.

¹⁶⁵ Tamże, s. 31.

Spójrzmy więc oczami postmodernistów na religię, skoro powyższe próby są dla nich tylko fantazmatem i pragnieniem zachodnich intelektualistów.

Jacques Derrida – widmowa obecność religii

Jacques Derrida, symbol filozofii przełomu XX i XXI wieku, był w pewnym sensie wyrazem ducha czasów, piewcą nomadycznego podmiotu, szukającego ocalenia na pustyni i odrzucającego wszelkie kanony. Wyrazem tej optyki w pracach Derridy jest wręcz uczulenie na coś, co filozofia zowie *eidos*. Wszelkie teksty poświęcone metafizyce to tylko poznawcza ułuda, która mami nas możliwością dotarcia do źródła. o idiosynkrazji Francuza może świadczyć jego metoda badań, niedająca się jednoznacznie określić. Można przewrotnie stwierdzić, że jego celem było stworzenie czegoś na wzór antymetodologii. Derrida zrywał z wszelką tradycją, ukazywał zaściankowość i partykularność wszelkiej metodologii oraz wskazał na jej związki z metafizyką, wyrażające się w zaufaniu do pojęcia tożsamości oraz bezgranicznej wierze w źródłowość pisma/pism¹⁶⁶. Zresztą Derrida jest filozofem sceptycznie nastawionym co do samego pojęcia religii jako wytworu tylko świata zachodniego.

Oddajmy głos francuskiemu myślicielowi:

„Nie istniała zatem zawsze, nie istnieje zawsze i wszędzie, nie będzie istnieć zawsze i wszędzie, rzecz jedyna i dająca się zidentyfikować, identyczna z samą sobą, którą ludzie religijni i niereligijni będą nazywać religią”¹⁶⁷.

Ten fragment z jednej z prac Derridy jest najlepszym przykładem tego, w jaki sposób widzi on problem. Odrzuca wszelką identyczność, źródłowość pojęć, dostęp do istoty. Mamy do czynienia wyłącznie z partykularnymi dyskursami.

Z racji tego „wstrętu” francuskiego filozofa do wszelkiej „istotowości” jesteśmy zmuszeni skierować jego refleksje do sekcji definicji funkcjonalnych. Oczywiście, jest to sztuczny podział, zapewne nie byłby zaaprobowany przez autora dzieła o *gramatologii*, a i również przez znawców i wyznawców jego filozofii. Jednak za przyporządkowaniem francuskiego filozofa do tej grupy stoi jego twórczość. Jeśli przy-

¹⁶⁶ M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, Kraków 2013, s. 155.

¹⁶⁷ J. Derrida, *Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu*, w: *Religia*, red. J. Derrida i inni, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1999, s. 45.

rzymy się słynnej „różni”, zauważymy, że nie możemy jej opisać w sposób jakościowy czy też istotowy. Jedyne, do czego jesteśmy zdolni, to opis z perspektywy funkcjonalnej. Derrida nigdy nie dąży do źródła, do tego, czym jest to, co jest. Przyświeca mu raczej idea zakreślania warunków możliwości poznania, a do tego służy mu różnia, rozbijająca dyskurs. Różnia nie jest bytem, substancją, ale funkcją programu badawczego, za pośrednictwem którego odkrywane są nowe interpretacje, paradoksy, warunki możliwości poznania¹⁶⁸.

Mamy więc do czynienia z badaniem zjawisk rozumianych tylko jako ulotne i efemeryczne fenomeny, odczytywane poprzez funkcje, jakie pełnią w określonym kontekście. w takim też kontekście pisane są prace poświęcone kwestiom około religijnym. Jego celem nie jest analiza religii jako zjawiska, ale raczej pragnienie przekroczenia tego, co religijne, czego doskonałym przykładem jest praca zatytułowana *Chora*. Tekstem wyróżniającym się spośród innych prac jest *Wiara i wiedza*, będąca owocem seminarium na Capri. Francuski filozof podnosi problem samego pojęcia religii niczym starotestamentowy prorok karci partnerów w dyskusji, zwracając uwagę, że to pojęcie nie jest uniwersalne, a raczej partykularne i zakłęte w językach europejskich, przynależy do określonego świata¹⁶⁹.

Pierwszy krok w swych rozważaniach autor książki o *gramatologii* stawia na polu analizy lingwistycznej, a dokładnie przygląda się pojęciu religii w jej etymologicznym wymiarze. Mimo że jak sam autor zastrzega, nic nie rozstrzyga się u źródła, punktu wyjścia szuka on w źródłowej analizie pojęcia religii. w tym miejscu odkrywa nie jedno, lecz kilka źródeł, tkwiących w łacińskich źródłosłowie: *relegare*, *religio*, *religere*. Dla nas interesujące jest nie tyle samo roztrząsanie językowych zawłości, lecz to, jakie zasadnicze cechy tego zjawiska są zakłęte w jej łacińskim odpowiedniku. Słowo *religio* w swym „rdzennym” znaczeniu zawiera funkcje, jakie znajdują się w strefie tego, co zwiemy spolszczonym pojęciem religii, a mianowicie nie ma religii bez *sacramentum*, przymierza, obietnicy i świadczenia prawdy. Religia rozumiana w swym łacińskim odcieniu zaczyna się tam, gdzie daje się obietnicę, że to, co zostało powiedziane, jest prawdą, stało się i będzie podtrzymywane, religia odpowiada na potrzeby, na obietnicę¹⁷⁰. Jak widzimy, mimo swej szaleńczej metodologii dekonstrukcji, odmawiającej

¹⁶⁸ J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 183.

¹⁶⁹ J. Derrida, *Wiara i wiedza*, dz. cyt., s. 11.

¹⁷⁰ Tamże, s. 46.

absolutnej racji podstawowym ludzkim narzędziem, takim jak pismo, Derrida, wskazuje na podobne funkcje religii, jakie mogliśmy już wcześniej zauważyć.

Najpierw religia jest instancją legitymizującą model świata. Innymi słowy, jeśli wejdziemy w retorykę francuskiego filozofa, to świat zachodni jest właśnie wynikiem legitymizacji i uznania za absolutną prawdę tego, co sam głosi, ponieważ został on oparty na obietnicy i przymierzu z Bogiem¹⁷¹. Ponadto religia spełnia podstawowe potrzeby egzystencjalne, a mianowicie składa obietnicę, poruszając przy tym struny nadziei. w pismach Derridy nie otrzymujemy jednak obietnicy na nowy, lepszy świat, lecz na efemeryczny twór, niemożliwy do ujęcia w języku. Jednak obietnica, jak możemy wywnioskować z kontekstu, w jakim pojęcie religia egzystuje, dotyczy lepszego, innego, bardziej sprawiedliwego miejsca.

Reasumując: mimo przewrotnej formy, Derrida dostrzega w tym partykularnym ujęciu, wynikającym z łąskiego *religio*, to, co większość „funkcjonalistów”. Religia zawiązuje wspólnotę na kanwie bycia nośnikiem obietnicy i prawdy. Mimo zmiennych, takich jak np. literackie dookreślenia funkcji, sam wniosek wydaje się znajomy. Przedstawmy jeszcze jeden wątek przemawiający za tą intuicją. Potencjał religii do organizowania lub bycia niezbędnym elementem przy powstaniu wspólnoty jest podkreślony w opisywanej przez Derridę pre-definicji religii.

Religia oparta jest na relacji, która wyraża się w takim oto związku: „Religia wymaga od jej słuchacza/wyznawcy odpowiedzi¹⁷², a każda odpowiedź, jest już połączona z odpowiedzialnością”. Jednak należy odpowiedzieć: dlaczego francuski filozof uważa taką relację za przepełnioną religijnością? w skrócie, wiąże ją w swej etymologicznej grze powiązań, śladów, rodzin językowych, jako typowe dla języka religijnego, a skoro typowe, to immanentne dla niego. Idąc dalej tym tropem, dochodzi do wniosków podobnych, co badacze z kręgu funkcjonalistycznego, a mianowicie odpowiedź i odpowiedzialność zawsze wiąże się z drugim, z Ty, co widać np. w religiach monoteistycznych, gdzie imperatywem moralnym jest odpowiedź na wołanie Boga, Innego etc. Ta odpowiedź jest wynikiem wolności, wolnej woli, lecz bez pełnej autonomii. Ten paradoks oznacza, że odpowiadamy w związku z nakazem odpowiedzialności, który jest już zaklęty w pewnych ramach czy pewnej kulturze. To zakłada z kolei istnienie kodeksu, prawa, które zawsze pochodzi od innego. Wspólnota innych wobec mnie

¹⁷¹ Tamże, s. 43–45.

¹⁷² Tamże, s. 53.

w swych nakazach, oczekując na moją odpowiedź – tworzy wspólnotę. Tak oto Derrida, na podstawie dwóch słów, jego zdaniem, typowych dla słownika religijnego, mógł dojść do konstatacji o wspólnotowym charakterze religii, a raczej funkcji jednoczącej w obliczu nakazu odpowiedzialności.

Z bogactwa sensów, jakie kryje łacińskie pojęcie *religio*, dwie cechy są niezwykle interesujące. Dla Derridy typowe dla zachodniej religii są dwa doświadczenia uznawane za źródło religii: zawierzenie i świętość¹⁷³. Ufność, wiara i zawierzenie należy rozumieć jako warunek religii, jej otwarcie. To właśnie akt zaufania pozwala na uznanie i zatwierdzenie świadectwa, czyli treści religii w jej praktycznym sensie. Religia zawsze w jakiś sposób musi zostać ostatecznie unaoczniona, a świadectwo jest tego ekstremalnym przykładem. Wiara i ufność otwierają możliwość legitymizacji źródłowego wydarzenia religijnego, nadają mu rangę swoistej prawdy. Ufność w świadectwo Tablic Prawa otwarło możliwość zaistnienia judaizmu jako religii instytucjonalnej. Nastąpiło coś przewrotnego: źródłowe doświadczenie zawierzenia, które uprawomocnia religię, prowadzi do utworzenia instytucji, które same w imieniu tego świadectwa stają się inkwizytorami i depozytariuszami świadectwa¹⁷⁴. Można powiedzieć, że zawierzenie jest funkcją, za pomocą której religia tworzy zręby instytucji, buduje tożsamość, jest warunkiem możliwości zaistnienia religii oraz za jej pomocą wspólnoty¹⁷⁵.

Zawierzenie i ufność są ściśle związane z aktem wiary. Gest zawierzenia w świadectwo, jak już wspominaliśmy, stanowi ważną funkcję tworzącą więź religijną i społeczną. Derrida podkreśla właśnie tę funkcję w akcie wiary, a mianowicie tworzenie więzi międzyludzkiej. Każde świadectwo musi zostać zatwierdzone przez drugiego, w akcie wiary, nawet gdy dotykamy spraw pozornie niereligijnych. Wszelkie świadectwo, prawda, wymaga zdaniem Derridy zawierzenia aktu wiary, który obiektywizuje świadectwo, nadaje mu wręcz sens społeczny. Współcześnie funkcję świadectwa w religiach już zastygłych pełni pismo, które ze względu na akt zawierzenia jest dla wyznawcy obiektywne, wyniesione ponad wszelkie metody, intuicje, dyskursy naukowe. Zawierzenie jest warunkiem zaistnienia religii, a co za tym idzie, może wręcz jest pierwszą wypadkową tego czynu, czyli wspólnoty¹⁷⁶. Możemy śmiało powiedzieć, że dla Derridy zawierzenie to jeden z komponentów struktury religijności.

¹⁷³ Tamże, s. 53.

¹⁷⁴ Tamże, s. 85.

¹⁷⁵ Tamże, s. 74.

¹⁷⁶ Tamże, s. 93.

Drugim elementem *quasi*-struktury jest świętość, odmieniana przez wszystkie przypadki w propozycjach substancjalnych. Derrida, będący w opozycji do wszelkich upodobań do *eidos*, kreśli raczej funkcję, jaką spełnia świętość. Świętość, sakralność jest tym, co żyjące, nienaruszalne, silne itd. Derrida chce nam powiedzieć, że świętość oznacza pozostawienie rzeczy/wartości/osoby taką, jaką jest. Interesująco ten wywód wyjaśnia postawa wobec życia, zawarta w wielu religiach, a szczególnie podobnie ujęta w trzech wielkich religiach monoteistycznych. Życie jest święte, religia dotyczy w tym wypadku tego, co żywe. Innymi słowy, świętość służy jako ochrona, zatrzymanie tego, co ma wymiar sakralny. Czy zakaz przemocy w świątyniach, ustanowiony mocą tradycji, nie jest tego przykładem? Miejsce święte funkcjonuje jako ochrona, zatrzymanie wszystkiego, wszelkich działań. Jednak posuńmy się o krok dalej w tej analizie. Świętość szczególnie często we współczesnych dyskursach jest łączona z życiem i jego absolutną nienaruszalnością. Funkcja świętości właśnie w tym kontekście ujawnia swe oblicze. Wartość absolutna życia wyraża się w tym, że jest warte więcej niż życie. Znakiem tego jest obecna w religii żałoba, która wskazuje na wartość życia, gdy szukam pociechy w widmowej obecności zmarłego, oddającego tylko biologiczne życie w imię tego czegoś więcej, tego, co życie zarazem prowadzi do wyższej „egzystencji”, a zarazem ją przerasta. Zdaniem Derridy, to właśnie uświęcenie jest funkcją, która wskazuje na coś więcej, na wymiar transcendentny. Życie może zostać oddane tylko za coś więcej niż ono samo. Francuski filozof uświęcenie życia wraz z możliwością jego ofiarowania wskazuje jako czynnik tworzący wspólnotę. To właśnie utrata życia, oddanie go za coś więcej, za widmowość, stanowi element kreujący społeczność. Ofiara, jej widmo, jest zarazem duchem wspólnoty, znakiem czegoś więcej lub kogoś większego niż człowiek. Możemy powiedzieć, że tradycja spajająca wspólnotę jest oparta ona ofierze z czegoś najwyższego w imię innej egzystencji – widma. Widmo przeradza się w bóstwo, które staje się legitymizacją wszelkiej społeczności¹⁷⁷.

Clifford Geertz – religia jako system symboli

Ostatnim przedstawicielem myśli postmodernistycznej będzie badacz z pogranicza filozofii i antropologii. w tym miejscu będziemy analizować pracę Clifforda Geertza który w „szarłatański” sposób próbuje nie tyle odciąć się od spuścizny mark-

¹⁷⁷ Tamże, s. 75–77.

sistowsko-psychoanalitycznej, lecz poszerza jej ramy z isticie postmodernistyczną wrażliwością. Religia jest dla niego: systemem symboli, które doprowadzają do wytworzenia się u ludzi skutecznych, powszechnych oraz trwałych usposobień i motywacji, poprzez formułowanie koncepcji ogólnego porządku egzystencji oraz przybieranie tych koncepcji w taką powłokę realności, iż owe usposobienia i motywacje wydają się wyjątkowo rzeczywiste.

Po pierwsze, musimy wyjaśnić tę dość zawiłą definicję poprzez rozbiór na części pierwsze i analizę kluczowych pojęć. Oczywiście, pierwszym pojęciem będzie symbol. Symbol dla Geertza jest nośnikiem pojęcia, które jest znaczeniem symbolu, np. jakakolwiek liczba napisana/nadrukowana jest symbolem, kreślony w powietrzu krzyż również jest symbolem. Spójrzmy na krzyż: jest on nośnikiem pojęcia, pod którym kryje się większa treść. w takim wypadku symbole stanowią zewnętrzne źródła informacji¹⁷⁸, które są modelami rzeczywistości (tzn. paralełą rzeczywistości, którą chcą przedstawić, lub mogą być modelami dla rzeczywistości tj. programem postępowania, wzorem etc.). Cecha bycia paralełą rzeczywistości lub wzorem dla rzeczywistości wyróżnia to, co nazywamy symbolem, spośród innych form znaczeniowych.

Kolejne dwa istotne pojęcia zawarte w definicji Geertza to motywacja i usposobienie. Motywacja jest stałą tendencją do pewnego rodzaju zachowania, przeżywania uczuć w różnych sytuacjach. z kolei usposobienie jest nastrojem, nie potrzebuje celu, lecz ma związek z emocjami targającymi człowiekiem. Nie jesteśmy ciągle usposobieni religijnie, tj. rozmodleni w każdej sekundzie życia. Usposobienie nadchodzi niczym mgła bądź letnia ulewa, pokrywa wszystko, po czym znika.

Następnym elementem definicji wymagającym krótkiego wyjaśnienia jest formułowanie przez religię koncepcji ogólnego porządku egzystencjalnego. Ta część definicji jest ściśle związana z symbolami. Według Geertza, symbole niosą człowiekowi pewną formę świata, powiedzmy formę, która na pozór wyjaśnia to, co niezrozumiałe, niepojęte, czyniąc klarownym chaotyczny i tajemniczy świat. Oprócz funkcji wyjaśniającej rzeczywistość, religia poprzez swoje symbole zapewnia stabilność emocjonalną w sytuacjach granicznych, takich jak np. cierpienie emocjonalne lub fizyczne. Wpisuje je w horyzont sensu, ale co istotne nadaje mu go poprzez możliwość wyrażenia cierpienia za pośrednictwem symboli, a co za tym idzie treść cierpienia staje się zrozumiała dla cierpiącego, jego bliskich, jak i całej społeczności.

¹⁷⁸ C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, dz. cyt., s. 52.

Prowadzi nas to do wyjaśnienia kolejnego tajemniczego bądź co bądź sformułowania, jakim jest „powłoka rzeczywistości”. Owa rzeczywistość jest dostępna wyłącznie w postawie religijnej, która w pełni akceptuje symbole danego wyznania i jego wizję świata, nawet jeśli przeczy on zdroworozsądkowej lub naukowej perspektywie¹⁷⁹. Rzeczywistość powołuje do życia np. byty nie-empiryczne, które stają się w pełni rzeczywiste i nie można odmówić im istnienia w pełni realnego.

Reasumując: zdaniem amerykańskiego antropologa, funkcją religii jest wyjaśnianie świata za pomocą symboli, które stanowią syntezę rzeczywistości – szczególnie tych części rzeczywistości, które wprawiają nas w osłupienie, nie dają się wyjaśnić, mają iście chaotyczną, amorficzną naturę. Religia stanowi płaszcz ochronny człowieka, oferując mu stabilną *psyche*, wraz ze względnie uporządkowanym światem, zarówno w sensie fizycznym, metafizycznym, jak i moralnym. Jak widzimy, mówiąc o religii, Geertz nie określa jej w perspektywie *sacrum*, Boga, mocy, lecz jako funkcję, która rozwiązuje określone problemy na swój określony sposób, korzystając ze znanych tylko sobie technik. Zresztą sam Amerykanin wspomina, że nie jest możliwe ustalenie istoty religii ze względu na jej mnogość, możemy tylko badać symbole i zachowania, dzięki czemu jesteśmy w stanie określić rolę religii w ludzkim życiu.

Krytyczne spojrzenie na definicje funkcjonalne

Definicje funkcjonalne starają się oddać naturę religii bez poruszania kwestii istoty, przez co są narażone na błędy o charakterze formalnym. Kanonicznym błędem jest tak zwany *idem per idem*¹⁸⁰. Spójrzmy na przedstawioną już wcześniej definicję Thomasa Luckmanna, która brzmi następująco: „Religia to transcendowanie/transcendencja biologicznej natury ludzkiego organizmu”¹⁸¹. Analizując ją pod kątem formalnym, napotykamy trudność w określeniu tego, czym jest sama religia, lub nie jesteśmy w stanie określić przedmiotu, który chcemy definiować. Inaczej mówiąc, religia w definicji Luckmanna jest charakteryzowana poprzez funkcję transcendowania biologicznej natury, lecz nie otrzymujemy odpowiedzi, czym jest religia. Otrzymujemy w powyższej definicji tylko jej sposób wyrazu bądź czynność, za jaką odpowiada. Tak powstaje

¹⁷⁹ Tamże, s. 68–69.

¹⁸⁰ Ł. Remisiewicz, *Definicja funkcjonalna w socjologii religii jako błąd logiczny*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2014, vo. 9, fasc. 3, s. 97.

¹⁸¹ Th. Luckmann, *Niewidzialna religia*, dz. cyt., s. 193.

twierdzenie natury tautologicznej, ponieważ jeśli X (religia) działa/wyraża się poprzez Y (transcendowanie), to nie otrzymujemy odpowiedzi na to, czym X jest, lecz w jaki sposób funkcjonuje. Tak więc X jest działaniem Y, a Y jest to po prostu działanie X, możemy powiedzieć, że $X=Y$. Określamy tu tylko sposób istnienia przedmiotu, lecz nie podajemy, czym w rzeczywistości jest – analogicznie np. deszcz jest tym, co pada z chmur, tak więc to, co spada z chmur, to deszcz. Określenie tylko funkcji nie naświetla przedmiotu, wedle wszelkich prawideł rządzących metodą tworzenia intersubiektywnych i logicznych definicji¹⁸².

Definicje funkcjonalne padają często ofiarą swojej nader inkluzywnej metody, która nie chce postrzegać religii jako osobnego bytu, lecz określa ją poprzez wiązkę cech lub funkcji. Problemem wówczas staje się ogólne kryterium, poprzez które dane zjawisko zostaje uznane za religię. Karl Marks pisał tak o religii:

„Religia jest jedynie iluzorycznym słońcem, które się kręci wokół człowieka tak długo, jak on sam nie rusza się wokół samego siebie. (...) Nędza religijna jest jednocześnie wyrazem rzeczywistej nędzy i protestem przeciw nędzy rzeczywistej. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest opium ludu”¹⁸³.

Ostatecznie: czy jego system nie oddawał ducha westchnień uciskanego ludu XIX stulecia? Czy Marks stworzył religię? Przyjmując optykę proponowaną przez „ojca komunizmu”, nie jesteśmy w stanie oprzeć się pokusie zaklasyfikowania jego filozofii jako religii, ponieważ daje ona nadzieję oraz przenosi pragnienia w lepszy, immanentny, ale inny świat. Pokazuje nam to problem definicji funkcjonalnych. Tworzą one zbior, w których może znaleźć się nieskończona liczba elementów¹⁸⁴. w skrajnym przypadku wystarczy, że jakies zjawisko może nieść nadzieje i zostanie włączone do kręgu religii. Arbitralnie możemy uznać, że wystarczy tylko jedna cecha, a dane zjawisko można sklasyfikować jako religię.

Myślenie systemowe, grupujące, kategoryzujące, jakim niewątpliwie jest funkcjonalizm, ma tendencję do redukcji złożonej bądź co bądź konstrukcji, jaką jest religia, wyłącznie do sfery społecznej czy psychologicznej. Funkcjonalisci odmawiają

¹⁸² Ł. Remisiewicz, *Definicja funkcjonalna w socjologii religii jako błąd logiczny*, dz. cyt., s. 98.

¹⁸³ K. Marks, *Wstęp. Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, dz. cyt.

¹⁸⁴ Ł. Remisiewicz, *Definicja funkcjonalna w socjologii religii jako błąd logiczny*, dz. cyt., s. 100.

racji stronie emocjonalno-przeżyciowej, wierzeniowej i procesów woliwitywnych. Starają się religię zawęzić do sfer empirycznie weryfikowalnych, które obrazują wyłącznie zewnętrzną stronę problemu. Preferowane jest definiowanie religii jako realizację potrzeb i kamień węgielny każdej wspólnoty lub jedną z funkcji chaotycznego języka grafomani¹⁸⁵.

Duch pozornego obiektywizmu, preferującego takie ujęcie, miał swój pierwszy wyraz w pracach Émile'a Durkheima oraz Maxa Webera. Byli oni dziećmi prometejskiej nauki, która dzięki swej precyzyjnej i dalekiej od emocji metodzie otworzy bramy prawdziwego poznania. Jednak spoglądając np. na Durkheima, zauważamy, że jego dbałość o ujęcie wszystkich religii i abstrahowanie od samego doświadczenia religijnego prowadzi do szerokiej definicji, w której wszystko może być religią, o ile spełnia określoną funkcję.

Weber w podejściu do religii poszedł krok dalej w swym technicznym zacięciu: koncentrując się na wybranych aspektach ludzkiego życia, takich jak ekonomia, śmierć, czas, zagubił specyficzną dla religii wrażliwość i równie dobrze wszelkie wnioski na temat tego, czym jest religia, mogłyby być analizą ekonomiczno-historyczną¹⁸⁶. Brak w tym wypadku elementów realnych, treściowych. Stajemy wobec uniwersalnej struktury, która jest w wysokim stopniu ogólna, przez co rozmywa granicę między tym, co świeckie, a tym, co święte¹⁸⁷. Tkwi w tym sposobie myślenia typowy naturalizujący oraz technicyzujący duch XX i XXI wieku. Inaczej mówiąc, wszelkie ludzkie aktywności zostają odarte ze swej tajemnicy, znaturalizowane i ujęte w techniczny terminach.

Ostatnim ważkim problemem dla definicji funkcjonalnych jest pewien paradoks, a mianowicie: jeśli dana religia nie spełnia swych funkcji, czego przykładem może być słabnący wpływ Kościoła katolickiego we Francji, to czy wiara katolicka przestaje być religią¹⁸⁸? Zwolennicy definicji funkcjonalnych popadają w paradoks tylko ze względu na brak elementu substancjalnego, czegoś, co określa dane zjawisko, nadaje mu barwy. Najczęstszym wyjściem z tego paradoksu jest podkreślenie, że dane funkcje są tylko czymś potencjalnym dla religii i nie muszą zostać zaktualizowane¹⁸⁹. Drugim sposobem rozwiązania problemu, bliższym filozoficznemu ujęciu, jest oparcie się na substancji, sprowadzonej do minimum, często ukryte za zasłoną funkcji lub będące jej niewidzial-

¹⁸⁵ Z. Zdybicka, *Religia a religioznawstwo*, Lublin 2013, s. 298.

¹⁸⁶ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 26.

¹⁸⁷ Tamże, s. 29.

¹⁸⁸ Ł. Remisiewicz, *Definicja funkcjonalna w socjologii religii jako błąd logiczny*, dz. cyt., s. 100.

¹⁸⁹ Tamże, s. 101.

nym podłożem. Zdaniem Karla Dobbelaere, definicja funkcjonalna wymaga substancjalnej specyfikacji, by spełnić warunki operacyjne¹⁹⁰. Niemożliwe byłoby określenie Thomasa Luckmanna na temat transcendowania ludzkiej natury bez uprzednio przyjętej koncepcji transcendencji, która jest niejako zakamufLOWANA w ruchu transcendowania i scedowana na człowieka. Jednak pojęcie transcendencji stanowi właśnie substancjalny fundament, jest warunkiem możliwości samego przekraczania.

¹⁹⁰ K. Dobbelaere, *Socjologiczna analiza definicji religii*, dz. cyt., s. 166.

Rozdział II.

Sekularyzacja: pomiędzy mitem a rzeczywistością

Sekularyzacja jako zjawisko z perspektywy czasu obrosło szeregiem znaczeń i interpretacji. Nasze spojrzenie nie ma na celu streszczenia czy analizy wszelkich możliwych koncepcji sekularyzacji. Celem – podobnie jak w przypadku omawiania definicji religii – jest uchwycenie ducha czasów. Inaczej mówiąc, będziemy się starali, na ile to możliwe, skonceptualizować prądy myślowe z XX i początków XXI wieku, które starały się i starają rozjaśnić oraz zinterpretować wręcz mityczne pojęcie sekularyzacji. Oczywiście już na wstępie należy podkreślić, że wybór jest arbitralny oraz niepodobna objąć wszelkich prac poświęconych temu zagadnieniu w ostatnich dziesięcioleciach. Jednak możliwość nawet chwilowego pochycenia sukna ducha czasów może niczym w historii ewangelicznej pomóc poznać moc i kierunek, jaki obiera *Zeitgeist*. Innymi słowy, prądy te pozwolą nam z pewną rezerwą na profetyczne sądy co do miejsca religii w naszej postsekularnej/ponowoczesnej rzeczywistości.

Jednak przed omówieniem poszczególnych modeli sekularyzacji musimy wyjaśnić, czym jest pojęcie w sensie etymologicznym/genetycznym oraz jakie jest jego paradigmatyczne rozumienie.

Źródłem etymologii oraz historii pojęcia, z którego czerpie większość badaczy procesu sekularyzacji, jest klasyczna praca Hermana Lübbego¹⁹¹ *Säkularisierung*, wywodząca się ze szkoły historii pojęć Joachima Rittersa¹⁹². Pierwsze odnotowane użycie słowa „sekularyzacja” pojawiło się w języku niemieckim w XVII wieku, przy okazji podpisywania pokoju westfalskiego (1648). Wtedy oznaczało ono likwidację dóbr kościelnych i przekazanie ich władzy świeckiej¹⁹³. Drugim pisanym źródłem, które posługuje się pojęciem sekularyzacji, jest Kodeks Prawa Kanonicznego z XVIII wieku. W tym dokumencie pojęcie sekularyzacji oznacza członków zakonów katolickich, którzy opuścili zgromadzenia i powrócili do stanu świeckiego¹⁹⁴. Kościół stosował w odniesieniu do nich termin: *secular*¹⁹⁵.

¹⁹¹ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 36.

¹⁹² M. Puczydłowski, *Religia i sekularyzm: współczesny spór o sekularyzację*, Kraków 2017, s. 17.

¹⁹³ Tamże, s. 18.

¹⁹⁴ Tamże, s. 19.

¹⁹⁵ J. A. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, dz. cyt., s. 63.

Wydaje się, że właśnie pierwotne łacińskie rozumienie terminu „sekularyzacja” jest podwaliną pod jego współczesną interpretację, którą należy rozumieć jako proces uwalniania się rzeczywistości spod władzy religijnej. Poprzez rzeczywistość należy rozumieć wszelkie płaszczyzny życia, poczynając od indywidualnej egzystencji, a kończąc na polityce oraz ekonomii.

Kluczem do rozumienia pojęcia sekularyzacji jest dualistyczny obraz świata, dzielącego się na sferę *sacrum* i *profanum*. Tylko taki model świata, który umożliwia przechodzenie oraz przenikanie się jednej sfery z drugą, a praktycznie wszelkich bytów zarówno materialnych, jak i nie materialnych, funkcji i czynności, obrazuje, czym jest to zjawisko. Nie sposób odmówić racji Jose Casanovie, że niegdysiejsze istnienie różnych światów – tamten (niebo), ten (ziemia) oraz sakralny świat doczesny (depozytariusz) – stanowi odzwierciedlenie ducha ostatnich piętnastu wieków naszej ery¹⁹⁶. Możemy zaryzykować twierdzenie, że warunkiem *sine que non* dostrzeżenia procesu sekularyzacji jest uznanie *sacrum* i *profanum* jako istniejących na swój sposób realnie.

Dualistyczna forma, jaką posługuje się większość modeli opisujących sekularyzację, jest dla nas podstawą, bez której jakakolwiek dyskusja na temat tego problemu byłaby sztuczna. Jeśli ostatecznie część myślicieli i naukowców może uważać, że nie istnieje sfera *sacrum*, to sam atak jest ostatecznie wplątaniem się w dyskurs religijny, dla którego wszelka krytyka stanowi bądź to profanację, bądź herezję¹⁹⁷.

Wprowadzenie do problematyki pojęć *sacrum* i *profanum* stanowi podstawę do choćby rudymenarnego zdefiniowania problemu. Pociąga to za sobą kolejny szeroko rozpowszechniony wniosek, jakoby sekularyzacja wynikała z nieokreśloności granic, w jakich zamykają się *sacrum* i *profanum*. Przenikanie się w świecie *profanum* polityki czy ekonomii z depozytariuszem *sacrum*, jakim jest np. Kościół, stanowi podstawę do wystąpienia ruchów, których celem jest „narzucenie” wszystkim ludziom konkretnego obrazu świata. Egzemplifikacją walki dwóch sfer może być wojna trzydziestoletnia czy rewolucja francuska. Sekularyzacja w tym wypadku jest procesem, podczas którego ścierają się dwa tak różne modele rzeczywistości, egzystencji. Procesem na wskroś dialektycznym.

Sekularyzacja z tej perspektywy to przede wszystkim zróżnicowanie¹⁹⁸. Istnienie dwóch sfer stanowi niejako pole bitwy, gdzie toczą się walki o coraz to większe połączenie

¹⁹⁶ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 40.

¹⁹⁷ G. Agamben, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 45.

¹⁹⁸ J. A. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, dz. cyt., s. 65.

rzeczywistości. To właśnie dwie odrębne sfery tworzą pierwszą dziejową różnicę, od której zaczyna się autonomizowanie rzeczywistości. Mityczne pęknięcie, opisane w wielu tekstach religijnych na temat początku, jest jakby *arche* każdej kolejnej autonomizacji. Zdaniem Hegla te pęknięcia czy to wywodzące się z niego ścieranie się przeciwieństw odzwierciedlają się w historii powszechnej, która oddaje ducha walki *sacrum* i *profanum*, prowadząc do coraz dalej idącej profesjonalizacji i autonomizacji życia. Wojna trzydziestoletnia niejako jest przykładem nowego sposobu zróżnicowania społeczeństwa. Zdaniem niektórych badaczy, ten ewolucyjny pęd zapoczątkowała religia – *sacrum*, która jako pierwsza ujawniła różnicę między porządkiem transcendentnym a światem natury.

Istotna jest więc również kwestia natury: jest ona wyrazem *profanum* wobec *sacrum* i dlatego stała się swoistą drugą księgą wiedzy dla człowieka. Niezależność natury od woli bogów oraz swobodne poruszanie się badaczy po jej szyfrach – to wszystko spowodowało otwarcie się na zupełnie inny model świata. Możemy śmiało powiedzieć, że jedną z najczęściej wymienianych przyczyn sekularyzacji jest właśnie „odczarowanie” natury, które zapoczątkowało badania pozbawione metafizycznych odniesień. Skupiono się na empirii jako tym, co pozwala na weryfikację wszelkich hipotez. Istotne stało się zjawisko: to, co możemy uchwycić zmysłami, opisać, a nawet zmatematyzować. Kształtujące się nauki empiryczne uniezależniły się od teologii oraz metafizycznej filozofii, stając się dyscypliną odrębną m.in. pod względem metodologicznym. Ich celem nie jest poszukiwanie ostatecznej przyczyny, istoty; nauki empiryczne kierują swe spojrzenie na prawa i związki rządzące naturą¹⁹⁹.

Rewolucja w nauce niesie za sobą olbrzymie konsekwencje. Wraz z niezależnością natury przychodzi niezależność człowieka, rodzą się pragnienia o swobodnym myśleniu, nieujarzmionemu przez boskie nakazy. Różnicowanie postępuje, wyłaniają się nowe prądy myślowe, w pełni niezależne od myślenia religijnego, najczęściej ambiwalentne, lecz na czoło wybijają się te absolutnie krytyczne. Następuje okres intelektualnego potępienia religii, którego przedstawicielami jest wielka trójka, zwana „mistrzami podejrzeń”: Karol Marks, Fryderyk Nietzsche oraz Zygmunt Freud tworzą rewolucyjne prądy myślowe, mające na celu emancypację ludzkości.

Krytyczni wobec religii „mistrzowie podejrzeń” nadal jednak posługiwali się dualistycznym obrazem świata, ukształtowanym na fundamentach religii. Różnica pole-

¹⁹⁹ Tamże, s. 66.

ga na immanentyzacji elementu *sacrum*, przez co może on wydawać się częścią *profanum*. Freudowska kultura jest autonomicznym światem względem natury, marksowskie społeczeństwo komunistyczne to *sacrum* horyzontalne, odroczone w czasie. z kolei u Fryderyka Nietzschego możemy spotkać wiele nowych sakralizacji i transgresji, takich jak nadczłowiek, życie etc. Powyższe spostrzeżenie nie zmienia jednak faktu, że cios zadany modelowi świata, gdzie religia traci znaczenie jako regulator, prowadzi do nowej, dotąd nieznannej społeczności. Świat *profanum* uniezależnia się od *sacrum*. Tworzy własny kręgosłup moralny, teleologię oraz modele funkcjonowania społeczeństwa. Powstają społeczeństwa w pełni świeckie, gdzie religia zostaje zepchnięta w sferę prywatną. Komunizm i liberalizm oraz ich mutacje stanowią całkowicie niezależne względem religii ustroje społeczne.

Nie może, oczywiście, zabraknąć w tym momencie zmian na polu ekonomii. Dyferencjacja rzeczywistości społecznej przebiega również w świecie gospodarczym. Szczególnie ważne są dwie teorie, opisujące przyczyny tych zmian. Jedną z nich jest słynna teza Maxa Webera o wpływie protestantyzmu na rozwój nowoczesnego kapitalizmu. Druga strona widzi siłę napędową całego procesu raczej w oddzieleniu gospodarki od religii. Jedno nie może ulec krytyce: proces wymiany kształtuje relacje międzyludzkie, jak również relacje z *sacrum*. Jak pisze Marcel Mauss:

„społeczeństwa dokonywały postępu w tej mierze, w jakiej one same – ich podgrupy, a wreszcie jednostki – umiały ustabilizować ich stosunki, dawać, przyjmować, odwzajemniać... Dopiero wtedy można wymieniać dobra i osoby, nie między klanami, lecz między plemionami, narodami, a zwłaszcza między jednostkami”²⁰⁰.

Jak widzimy, ustalenia słynnego antropologa wskazują na czynniki ekonomiczne (zarówno formę, jak i zasady wymiany) jako odgrywające wielką rolę w strukturyzacji społeczeństwa. z perspektywy ekonomii oraz procesu wymiany powstała teoria religii i sekularyzacji autorstwa Rodneya Starka i Williama Banbridge’a. Oględnie mówiąc, religia jest kompensatą za nieosiągalną lub trudno osiągalną nagrodę²⁰¹. w tym wypadku sekularyzacja byłaby umożliwieniem lub innym sposobem kompensacji nagród.

²⁰⁰ M. Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, tłum. L. Bieńkowski, w: *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, red. E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, Warszawa 2009, s. 167.

²⁰¹ W. S. Bainbridge, R. Stark, *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Kraków 2007, s. 134.

Wprowadziliśmy już główne elementy, które zgodnie z najpopularniejszymi wykładniami mają największy wpływ na ogólne rozumienie teorii sekularyzacji. Możemy zatem – posługując się definicją José Casanovy – stwierdzić, że sekularyzacja to proces historyczny, w wyniku którego dualistyczny obraz świata (*sacrum/profanum*), a wraz z nim pośredniczące struktury sakralne ulegają zanikowi, natomiast w ich miejsce powstają nowe systemy porządkujące rzeczywistość²⁰².

Sekularyzacja to odejście od ram rzeczywistości uprzednio funkcjonujących oraz legitymizujących obraz świata. Doskonałym przykładem jest tutaj chrześcijański Zachód, który w procesie dziejowym odszedł od dziedzictwa religijnego²⁰³. Chrześcijańska definicja rzeczywistości utraciła znaczenie i jest jedynie partykularnym dyskursem²⁰⁴. Możemy zapytać praktycznie każdego Europejczyka z tak zwanego Zachodu, czy jego życie jest opisywane w terminach religijnych lub czy jego cele mają podłoże religijne.

Jednak proces odchodzenia od religii instytucjonalnej w świecie zachodnim ma korzenie w Ewangelii, która podkreślała autonomię człowieka oraz odejście od sakralizowania rzeczywistości. Przykładem służą tu wypowiedzi Jezusa na temat szabatu, płacenia podatków czy pokarmów rytualnych (Mk 12,13–17, Mk 2,23–3,6). Zdaniem Maxa Webera, ten proces nabrał niebywałej dynamiki pod wpływem reformacji, która zmieniła obraz chrześcijaństwa przez oczyszczenie go z wieków tradycji i spekulacji teologicznych oraz łączności tronu z papieństwem.

Weber podkreśla dwa czynniki, które znacznie wpłynęły na proces sekularyzacji. Mamy tu na myśli – po pierwsze – zastąpienie w opisie świata narracji religijnej metodologią nauki. Drugim czynnikiem jest przemiana społeczna, to znaczy dowartościowanie oraz emancypacja stanu świeckiego²⁰⁵. Racjonalizacja zakwestionowała wszelkie dotychczasowe metody: od badania rzeczywistości po gospodarkę, aż po legitymizację ustrojów społecznych. Inaczej mówiąc, patrząc na XX i początek XXI wieku, nie sposób wyrazić sądu, który miałby moc sprawczą bez podparcia go racjonalnymi argumentami. *Ratio* jako czynnik organizujący stworzyła nowe grupy społeczne niezwiązane tylko poprzez Kościół, lecz przez grupy zawodowe. w konsekwencji na prze-

²⁰² J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 41.

²⁰³ L. Laeyendecker, *Sekularyzacja z perspektywy socjologii*, tłum. W. Kurdziel, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 117.

²⁰⁴ Tamże, s. 120.

²⁰⁵ M. Radwan, *Rodowód sekularyzacji*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 154.

strzeni wieków dowartościowana zostaje doczesność jako autonomiczna sfera szczęśliwości i sukcesu. Następuje długi zwrot ku autentyczności i realizacji własnych potencji na ziemskim padole. Nietzsche był jednym w wielu piewców życia tu i teraz, wręcz swoistego „zbawienia” poprzez życie.

Oczywiście do zbioru przyczyn sekularyzacji możemy zaliczyć jeszcze szereg innych czynników, równie istotnych, co wcześniej wymienione. Po pierwsze, chcieliśmy w tym wprowadzeniu wymienić najczęściej pojawiające się w opracowaniach przyczyny procesu sekularyzacji. Po drugie, zależało nam na ukazaniu transformacji, jaka wynikała z podziału rzeczywistości, co przysłużyło się ciągłemu procesowi różnicowania.

Chodziło też o ukazanie ideowego podłoża sekularyzacji. Innymi słowy, warto skupić się na szeroko rozumianych ideach, takich jak racjonalizm, kapitalizm, indywidualizm etc., które stoją za przemianami.

Jednak czy cały proces jest tak oczywisty? Czy *ratio* przewyciężyła mity i uwolniła człowieka od „obskuranckiej” ideologii? Czy może – jak twierdzą autorzy *Dialektyki Oświecenia* – sam rozum uległ mitowi i stał się religią? Gdy ponownie przemyślimy paradygmaty sekularyzacji, upierającej się, że religia z każdym dniem coraz bardziej wycofywała się z życia, zauważymy dość znaczące rysy na tym rozumowaniu. Mimo postępu technicznego religia w żadnym wypadku nie popadła w niełaskę. Pomijając część krajów Europy Zachodniej, religia nadal stanowi istotną część życia i tło każdej kultury. Możemy nawet zaryzykować stwierdzenie, że w sekularnej Europie krąży widmo religii, zaklęte w pustych świątyniach, prawie, pragnieniu postępu czy uniwersalizacji. Zdaniem wielu filozofów sekularna Europa jest przepełniona podskórną polityczno-ekonomiczną teologią.

Z drugiej strony, jeśli nawet nie będziemy szukać religii między wierszami oraz pośród widm, nadal widzimy, że postsekularny obraz mówi o religii jako o pełnoprawnym członku dyskursu w cywilizacji hipotetycznej, która – znając swoje ograniczenia – wie, że porusza się we mgle niedopowiedzeń, założeń i modeli. Tak więc religia wbrew pragnieniom myślicieli z ostatnich dwóch stuleci nie zostanie tak szybko zapomniana, a może nawet będzie zrewitalizowana. Oczywiście nie znaczy to, że ideowi orędownicy śmierci religii i wynalezienia nowej antropotechniki, która ma nas uczynić lepszymi, szczęśliwszymi czy też „zbawionymi”, złożyli broń. Wręcz przeciwnie, spór pomiędzy trzema ideowymi stanowiskami – widma religii ukrytej, religii

jako pełnoprawnego obywatela późnej nowoczesności oraz zwolenników twardej sekularyzacji – nie wygasł i rozgorzał wraz z nastaniem nowego tysiąclecia.

Nasza droga prowadzi do spojrzenia na dwa ideowe stanowiska dotyczące sekularyzacji. Idea, jaka obecnie nam przyświeca, to ukazanie dwóch stanowisk wobec zjawiska sekularyzacji oraz religii w ponowoczesności. Po pierwsze, postaramy się opisać, jakie koncepcje stoją za takim rozumieniem bliskich nam problemów, czyli sekularyzacji i religii. Po drugie, trzeba zarysować obecne miejsce, jakie zdaniem tych koncepcji zajmuje religia.

A) *Cogito ergo sum*: stał się podmiot – lewica postheglowska na tropie sekularyzacji

Ideą pracy jest ukazanie religii w dwóch kontekstach, jakie przedstawili czołowi intelektualiści XX i początków XXI wieku, zaliczani do myślicieli postsekularnych. Pierwszym krokiem było rozeznanie się w sytuacji definiowania religii. Zgodnie ze współczesnym duchem religię możemy rozumieć na sposób funkcjonalny oraz substancjalny. Ten aspekt w dużej mierze determinuje dalsze kroki w analizie i wnioskach, jakie wypływają np. ze zjawiska sekularyzacji. Rodzaj definicji jest poniekąd opcją, za jaką opowiadają się intelektualiści w kontekście religii.

Tytuł tego podrozdziału w jakimś sensie sugeruje problematykę, jaką podejmuje jedna z grup myślicieli postsekularnych. Zaczniemy od Kartezjusza, który jest uważany za „wynałazcę” nowoczesnego podmiotu oraz nowoczesnej metodologii. Kartezjusz, z jednej strony, jako pierwszy naruszył fundamenty metafizyki, tworząc podwaliny nowoczesnej metodologii; a z drugiej strony – jest płomieniem, który rozpałił ramy nowoczesnej egzystencji, wolnego podmiotu, który sam stanowi o sobie, określa, kim jest.

Nasze spojrzenie kierujemy teraz na filozofów często kojarzonych z nową lewicą lub podejmujących grę z myślą Marksa i wszelkimi jej mutacjami. Oczywiście dla myślicieli z kręgu bliskiego marksizmowi religia stanowiła problem, lecz ich punkt widzenia był nad wyraz przejrzysty. Religia bądź zostanie zapomniana w wyniku ewolucji społeczeństwa w drodze do komunizmu lub w efekcie rewolucji będzie ona wymazana z ludzkiej kultury, jako że jest tylko opium dla ludu. Prace myślicieli zadłużonych w duchu lewicy heglowskiej nigdy nie kojarzyły się z niczym więcej, jak z krytycznym stosunkiem do religii. Właśnie tu tkwi interesujący zwrot: zwrot ku religii, jednak jest to

zwrot swoisty. Sprowadzenie wskazanej grupy do wspólnego mianownika: lewica, marksizm, postmarksizm – jest krzywdzące, lecz na potrzeby uporządkowania dyskursu poczynimy sztuczne cięcia, prowadzące do wyodrębnienia określonych zbiorów.

Wróćmy jednak do szerszego kontekstu tego rozdziału oraz całej pracy, który pozwoli nam dostrzec punkty wspólne i usprawiedliwi umieszczenie danych koncepcji w szerszej grupie. Jak już wspominaliśmy, w pierwszym rozdziale rozumienie religii w XX i na początku XXI wieku ukazano na dwa sposoby. Niniejszy podział daje nam już pierwszy punkt wspólny, jakim jest świadome lub nieświadome posługiwanie się *explicite* lub *implicite* rozumieniem religii funkcjonalnym. w tym wypadku religia nie stanowi już osobnego bytu, lecz jest jednym z trybów w maszynie społecznej. Może pełnić funkcję społeczną, egzystencjalną lub psychologiczną. Ujmując to zagadnienie syntetycznie: tak rozumiana religia jest epifenomenem, nadbudowującym się nad czymś lub pełniącym konkretną funkcję w ramach danego systemu. Mówiąc językiem Derridy: religia ma naturę widma.

Korzenie tego myślenia sięgają Hegla oraz „mistrzów podejrzeń” i ich idei opracowanych przez myślicieli pierwszej połowy XX wieku. Dostrzeżemy tutaj pojęcia znane z prac Derridy, szkoły frankfurckiej, Martina Heideggera, Hansa Blumenberga, Karla Löwitha, Hansa Jonasa czy Carla Schmitta. Głównym polem zainteresowania staje się faktyczny status religii: czy naprawdę jest w stanie permanentnej agonii? Czy religia rzeczywiście jest tylko zbędnym balastem? Czy możemy jakimś substytutem zastąpić funkcję, jaką pełniła religia? Na te pytania stara się odpowiedzieć teoria sekularyzacji, która wyrasta z funkcjonalnego rozumienia religii.

Sekularyzacja – znaczenie i przyczyny

Samą sekularyzację rozumie się jako emancypację podmiotu spod panowania kogokolwiek i czegokolwiek. „Ja” staje się absolutne, jest alfą i omegą. Historia sekularyzacji to nie tylko zmiany na polu politycznym, ekonomicznym czy naukowym, lecz przede wszystkim egzystencjalnym. Płomień – zapalony przez domniemanego sprawcę Kartezjusza w postaci zwięzłego zdania: *cogito ergo sum* – rozpałił egzystencjalną tęsknotę za byciem absolutnie wolnym. Droga do wyzwolenia „Ja” to dla Giorgio Agambena, Agaty Bielik-Robson, Slavoja Žižka, Alaina Badiou, Jürgena Habermasa i wielu innych *idée fixe* całej myśli ludzkiej. Pragnący wolności ludzki duch został spętany przez religię, a właściwie religię zanurzoną w niebiańskiej metafizyce, wyrażającej się

poprzez instytucje Kościoła oraz państwa. Zburzenie tego gmachu, postawionego na fundamentach greckiej metafizyki i chrześcijaństwa, stanowi gest fundujący erę nowożytną. Tym gestem jest autoasercja: podmiot uprawomocnia siebie w zwięzłym *cogito ergo sum*. Ten gest ma przede wszystkim wymiar egzystencjalny²⁰⁶. Jest on odczytywany paradoksalnie, nie na sposób prostracyjny, jak sugeruje sama treść medytacji. Ja – które dzięki istnieniu Boga utwierdza się, że istnieje mimo wszystkich wątpliwości – tu jest odczytywane wręcz odwrotnie, poza tekstem. Kartezjusz, pozostając w obrębie ducha czasu, wykrzykuje, jak mówi Agata Bielik-Robson, w twarz wszechmocnemu Bogu, że również istnieje, mimo wszystko²⁰⁷.

Ten gest możemy odczytywać jako początek końca cywilizacji absolutnych i niepodważalnych prawd i autorytetów. Ostaje się tylko jedna prawda: Ja jestem. Jak widzimy, następuje zupełne odwrócenie logiki Kartezjusza. Teraz to ja, które potwierdziło swoje istnienie, będzie legitymizować istnienie Boga czy złośliwego demona. Ta logika jest ostatecznie źródłem myślenia wedle prawideł nowoczesności. Od teraz to ja jest ustawodawcą i prawodawcą. Ten wstrząs zaczyna być odczuwalny na wielu płaszczyznach życia. Nie tylko w gabinetach filozofów: fala w postaci przemian rozlewa się po całym globie, dotyka wszystkich sfer życia, w efekcie powoli upada absolutna władza papieża, świeckie powołanie zostaje dowartościowane, a monarchia osłabia swe wpływy. Na polu religii wyrastają nowe denominacje, a miano strażnika prawdy nosi nauka wypychająca teologię na plan spekulacji. Esencją takiego rozumienia sekularyzacji jest upadek suwerennej władzy. Nie ma władzy ponad „Ja”, nic nie stoi ponad nami samymi.

Oczywiście mamy do czynienia z różnymi próbami uratowania „Ja” przed abso- lutyzmem. Kant, proponując swoją filozofię moralną, pragnie załatać dziurę po suwe- rennej władzy Boga nad sumieniem. Jednak żadne teoretyczne sztuczki nie były w stanie zatrzymać ruchu autonomizacji. Gdy człowiek stał się prawodawcą w szerokim sensie tego słowa, to on począł ustalać granice sumienia oraz poznania, krusząc kolejne dogmaty. Terminem kluczowym, jaki może definiować sekularyzację i nastanie nowo- żytności, jest autonomia. Od teraz podmiot rzeczywiście sam stanowi o sobie²⁰⁸.

²⁰⁶ A. Bielik-Robson, *Cogito albo narodziny nowoczesności z ducha gnostyckiego paradoksu. Hansa Blumenberga lektura Kartezjusza*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M. A. Sosnowski, Warszawa 2013, s. 42.

²⁰⁷ Tamże, s. 43.

²⁰⁸ A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu: filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Warszawa 1997, s. 362.

W tym sensie sekularyzacja to droga do tego, by być takim, jakim się jest. Następuje uwolnienie się od „fałszywego dylematu”, który nakazuje wybierać między pojedynczością a tym, co absolutne/ogólne. Byt, jakim jest człowiek, przestaje być częścią, trybem: w procesie sekularyzacji będzie zwracany sobie, by być takim, jaki jest²⁰⁹. Właściwy sens sekularyzacji może jawić się jako zapomnienie o Bogu, jednak nie jest to zapomnienie, które ma ciążyć ku zagładzie czy potępieniu. Dobrze obrazuje to Giorgio Agamben, który rozważając problem miejsca, dokąd trafiają po śmierci dzieci nieochrzczone, analizuje rozwiązanie tej kwestii zawarte w *Summie teologicznej*. Odnajduje tam formułę, która twierdzi, że dzieci te cieszą się swą przyrodzoną doskonałością, jedyną ich karą jest brak relacji z Bogiem, lecz nie odczuwają z tego powodu męki, ponieważ nie są świadome istnienia Absolutu²¹⁰. w takim ujęciu sekularyzm jawi się jako zapomnienie o Bogu. Jednakże sama figura Boga jest autokratyczna, uniemożliwia człowiekowi pełne zrealizowanie jego naturalnych zdolności i szczęścia. Odejście od religii nie jawi się w tym wypadku jako chaos w trakcie bezkrólewia. Jest raczej oswobodzające dzięki wyeliminowaniu idei Boga, który jest wzorem zniewalającej nagiej siły, zarządzającej każdą jednostką poprzez prawo. Uwolnienie się od Boga jest realizacją ludzkich potencji, a nie nałożonych z góry niebiańskich wzorów. Niczym nieochrzczone dzieci, społeczeństwo zsekularyzowane nie odczuwa smutku z powodu nieobecności Boga, bo On zniknął niczym sen, a nawet nigdy Go nie było – jedyne, co zostało, to samorealizacja podmiotu, człowieka, siebie w pełnej krasie. Na pierwszy plan wychodzi teraz podmiot ze swoją wolą. Możemy za Hannah Arendt powiedzieć, że nowożytna i nowoczesna kultura to kultura woli i chcenia, która przykrywa wolę Boga, uważając ją za tyranię. Ludzka wola zrywa ze wszystkim: historią, przeszłością, tradycją, instytucjami etc. Dynamika woli stała się instancją konstruującą rzeczywistość wedle wizji podmiotu. Nie mamy już do czynienia z kontemplacją rzeczywistości, lecz z jej konstruowaniem²¹¹. Jak widzimy, za pomocą woli/roзумu (wola i rozum – co pokazał Nietzsche – są wręcz synonimami) świat zostaje na nowo kształtowany, wszelkie działania zaczynają się i kończą na podmiocie, który zaczyna podporządkowywać sobie przestrzeń. Bóg odchodzi w cień, wola nie pragnie Boga, wywołuje Go tylko wtedy, gdy tego potrzebuje.

²⁰⁹ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 8.

²¹⁰ Tamże, s. 12.

²¹¹ A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu*, dz. cyt., s. 377–378.

Zaćmienie Boga pod naporem rosnącego znaczenia Ego czerpie z koncepcji sekularyzacji Hansa Blumenberga. Niemiecki filozof dał podwaliny pod nieortodoksyjne myślenie o procesie sekularyzacji. Najpierw chce on odciąć się od myślenia na temat sekularyzacji rozumianej jako długu wobec chrześcijaństwa lub – jak chciał tego Karl Löwith – nowożytność to tylko zsekularyzowane chrześcijaństwo²¹². Blumenberg chce ukazać narodziny nowożytności jako autonomiczne miejsca w historii, gdzie rodzą się nowe pytania oraz nowe ramy rzeczywistości, w których tylko pozornie, przez strategię naszego myślenia możemy widzieć podobieństwa między tym, co było, a tym, co jest obecnie²¹³. Pozorna ciągłość dziejów, które przenoszą ten sam materiał do kolejnych kontekstów, wynika z błędu substancjalizacji. Zdaniem Blumenberga, niepodobna w dziejach znaleźć stałych czynników, takich jak w naukach przyrodniczych. Zakładając, że istnieje jakaś *idée fixe* historii – np. droga do zbawienia – takie myślenia prowadzi nas do niedostrzegania różnic między epokami. Sądy *a priori* – takie jak stwierdzenie istnienia niezmiennych prawa czy też toposów – to ostatecznie spekulacja, która nie ma potwierdzenia w rzeczywistości oraz nie jest weryfikowalna²¹⁴. Niemiecki filozof przesuwając akcenty z substancjalizmu na funkcjonalizm. Religia wyczerpała funkcję, jaką miała spełniać, i usuwa się w sferę prywatną, a metanarrację przejmują nauka oraz podmiot²¹⁵.

Proces odchodzenia od uniwersum religijnego – a w tym wypadku chrześcijańskiego na Zachodzie – ma swoje korzenie w aporiach średniowiecznej filozofii. Aporie takie jak spór o uniwersalia stworzyły stanowisko nominalizmu, które stało się – jak pisał również Stefan Swieżawski²¹⁶ – przyczynkiem do rozbicia uniwersum filozofii scholastycznej. Wraz z tym zjawiskiem upada nie tylko czysto intelektualna konstrukcja, lecz cały ład. Człowieka dosięga niepewność. Wszelkie działania Boga są z gruntu wyrazem Jego woli. Transcendencja przez swoją niepoznawalność traci wymiar opatrnościowy. Rzeczywistość przestaje mieć uwarunkowany hierarchiczny charakter. Wszelkie prawa są wyrazem woli Boga, nawet geometria nie jest stała, lecz jej kształt

²¹² K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 21.

²¹³ H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, tłum. R. M. Wallace, London 1985, 64.

²¹⁴ P. Sosnowska, *Spór o prawomocność epoki nowożytnej*, w: *Mit, metafora, sekularyzacja. Wprowadzenie do filozofii Hansa Blumenberga*, red. R. Marszałek, Warszawa 2013, s. 249.

²¹⁵ Tamże, s. 251.

²¹⁶ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 817–818.

zależy od Stwórcy, który swą wolną decyzją może tworzyć porządek rzeczy tylko taki, jaki On chce²¹⁷.

Realizm pojęciowy przeczy boskiej kreacji w pełnej wolności: gdyby Bóg korzystał z uprzednio stworzonych gatunków, nie mógłby być wszechmocny. Bóg tworzy zatem byty niepowtarzalne, jednostkowe. To jeden z pierwszych kroków do wstąpienia na drogę nowej ery²¹⁸. Postawiony przed Bogiem człowiek traci swój grunt, nie może opierać się na decyzji Boga, który staje się kapryśny i niepoznawalny. Bóg traci swoje miejsce w łańcuchu przyczyn, można powiedzieć: zanika hierarchia bytów i nastaje etap poszukiwania nowego ładu²¹⁹. Jeśli nie można być ostatecznie pewnym decyzji Boga co do istnienia świata i zbawienia, należy szukać utwierdzenia i pociechy w innym miejscu. To otwiera drogę do nowych badań, szukających pewnika, gruntu zadłużonego w duchu dawnej metafizyki.

Fundamentem nieoczekiwane staje się człowiek wraz ze swym rozumem. Człowiek, bazując na własnym rozumie, buduje wobec kapryśnego Boga alternatywny świat natury. Testuje możliwości, jakimi dysponuje. Postępuje pełna autonomizacja sfer. Religia zaczyna zajmować miejsce przynależne *sacrum*, nie dotyka już natury²²⁰. w tym momencie dochodzimy do esencji filozofii sekularyzacji Blumenberga. Przed człowiekiem otwierają się nowe kwestie, nowe pytania, które w metafizycznym kosmosie Boga chrześcijańskiego nie miały prawa zaistnieć. Nauka stawia pytania o ewolucję, atomy, pokrewieństwo ze zwierzętami, geny etc. Religia nigdy nie miała z nimi styczności. Nie jest możliwe udzielenie na nie odpowiedzi z religijnego punktu widzenia. Mamy do czynienia ze zmianą obsady, jak mówi Blumenberg²²¹. Nie jest to transpozycja istniejących pytań, lecz formują się nowe, niepodobne do wcześniejszych problemy. Źródło nowych pytań nie leży w chrześcijańskiej teologii, lecz w nowo ufundowanym podmiocie, który poszukuje pewności w czasach niepewności²²². Dla niemieckiego filozofa nie istnieją wielkie o odwieczne pytania. Jeśli takowy kanon pytań i odpowiedzi byłby czymś odwiecznym, musiałyby zarazem radzić sobie z przesunięciami w historii idei, filozofii czy też religii. Inaczej mówiąc, sam system takich pytań musiałby być

²¹⁷ H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, dz. cyt., s. 75.

²¹⁸ A. Górniewicz, *Nominalizm, narodziny nowoczesności i problem jej legitymizacji w „Die Legitimität der Neuzeit Hansa Blumenberga”*, w: *Mit, metafora, sekularyzacja. Wprowadzenie do filozofii Hansa Blumenberga*, red. R. Marszałek, Warszawa 2013, s. 211.

²¹⁹ Tamże, s. 213.

²²⁰ Tamże, s. 214.

²²¹ Tamże, s. 202.

²²² H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, dz. cyt., s. 66.

identycznie odbierany w każdej epoce i musiałby istnieć punkt wspólny między epokami²²³.

Mielibyśmy do czynienia z systemem, który jest w stanie sam odpowiadać na pytania. Jednak z punktu widzenia „meta-” nie sposób uzasadnić takiego systemu. Dobrym przykładem może być poszukiwanie w świętych księgach, takich jak Biblia czy Koran, odpowiedzi na pytania związane z zanieczyszczeniem środowiska/ekologią. Dla Blumenberga każda epoka ma własny zestaw problemów, wynikający z dwóch źródeł: dominującej koncepcji wiedzy oraz przyjętej antropologii. Nawiązując do chrześcijaństwa, można powiedzieć, że to właśnie ono dostosowywało się do ram nowej epoki. Na przykład protestantyzm zredukował problematykę do zbawienia, próbując uciec od nowych pytań²²⁴. w kolejnych wiekach ten proces rozwija się, gdy poszczególne denominacje próbują odpowiadać na pytania, które nie mają nic wspólnego z dawnym kosmosem. Doskonałym przykładem mogą być prace Pierre’a Teilharda de Chardina, który próbował pogodzić protologię z ewolucją.

Blumenberg dla wyjaśnienia swojego stanowiska powołuje się na proces pseudomorfozy, opisany przez Oswalda Spenglera. Pseudomorfoza to wrastanie w starą formę nowych problemów. Jak puste naczynie, które wypełnia się nowym płynem, przypominającym tylko co do formy poprzednią substancję²²⁵.

Pragnie nam on powiedzieć, że sekularyzacja to przede wszystkim koniec pewnej epoki, a podobieństwa, jakie możemy wskazać między starym a nowym, wynikają tylko z formy, która na pozór może nas zmylić. Jednak obecnie nie ma odwrotu, ponieważ stary świat nie wytrzymał nowych pytań, a nauka starego świata musi stosować zabieg w stylu katolickiego *aggiornamento*.

Tak pokrótce prezentuje się pierwsza, a zdaniem wielu główna przyczyna sekularyzacji, która opiera się na podmiocie. Jak dowodzi niemiecki filozof, sekularyzacja jest walką o swobodne poznanie, nieskrępowane boskimi prawami.

²²³ Tamże, s. 67.

²²⁴ Tamże, s. 68.

²²⁵ O. Spengler, *Zmierzch Zachodu: zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2014, s. 202.

Nowy Podmiot i co dalej?

Myśliciele zadłużeni w pracach niemieckiego intelektualisty dzielą pierwszy krok, lecz krytycznie zapatrują się co do dalszych losów podmiotu, okiełznanego przez samego siebie. Rozum osunął się w mit, a triumf święci rozum instrumentalny. Dlatego proces sekularyzacji może nie spełnić tego, co obiecywał, a mianowicie ustanowienia autonomicznego podmiotu i odsunięcia wszelkich transcendentnych suwerenów do sfery prywatnej.

Chcąc zrozumieć, dlaczego proces ten nie został dokonany, musimy odwołać się do Waltera Benjamina, u którego znajdujemy twierdzenia na temat sekularyzacji odmienne od zawartych u Blumenberga. Istotą tezy Benjamina na temat sekularyzacji jest słynna opowieść o automacie z eseju o *pojęciu historii*, która podkreśla podskórną rolę teologii/religii w świeckim społeczeństwie. Przytoczmy ten fundamentalny tekst:

„OPOWIADANO o AUTOMACIE, który miał być tak skonstruowany, że na każdy ruch szachisty odpowiadał posunięciem, zapewniającym mu wygranie partii. Przed szachownicą, ułożoną na obszernym stole siedziała kukła w tureckim stroju z wodną fajką w ustach. System luster stwarzał iluzję, że stół z każdej strony jest dobrze widoczny. w rzeczywistości w środku siedział garbaty karzeł, mistrz szachowy, który sterował ręką kukły, pociągając za sznurki. Wyobraźmy sobie odpowiednik tej aparatury w postaci filozofii. Wygrywać powinna zawsze kukła, która zwie się materializmem historycznym. Może ona bez ryzyka podjąć walkę z każdym, jeśli weźmie na służbę teologię, która dziś, jak wiadomo, jest karłowata, brzydka i lepiej, by jej nie było widać”²²⁶.

Myśl Benjamina, która przeżywała i przeżywa swój renesans pod koniec XX i na początku XXI wieku, nie tyle kwestionuje tezę Blumenberga czy też jest z nią sprzeczna, lecz ją uzupełnia. Benjamin zauważa, że nowe pytania nie tyle wynikają z zadłużenia w teologii, lecz opustoszałe miejsce po religii zajmuje nowa wiara, nowa religia – religia postępu. Instrumentalizuje ona całość dziejów, wnosząc tezę, jakoby życie przebiegało wedle zdeterminowanych procesów, które ciążą postępowi rozumianemu już nie w klasycznych i jawnych kategoriach religijnych, lecz mają wymiar immanentny/horyzontalny. Zdaniem Benjamina, prowadzi to do zatracenia energii po-

²²⁶ W. Benjamin, *Anioł historii*, dz. cyt., s. 413.

trzebnej do zmian; jest to również egzystencjalna porażka podmiotu, który ledwo odzyskawszy autonomię z rąk kapryśnego Boga woluntarystów, musi zmagać się z nowymi determinującymi prawami – prawami rozumu. Chcąc przełamać ten impas, nowego zadania musi się teraz podjąć teologia, ale nie jest to po prostu stara dobra teologia katolicka czy protestancka, lecz swoista teologia żydowska, która ostatecznie dokona sekularyzującego gestu. Ten gest – to znaczy sekularyzacja właściwa – ma być zdobyciem się na wykorzystanie energii religii do rozbicia determinizmu, który ma kierować życiem. Młotem na „nową religię” ma być pogląd na historię, który prezentowała teologia, a mianowicie zdaniem Benjamina historia to zbiór spontanicznych, żywych wydarzeń w pełni suwerennych. Jednak w tych opowieściach suwerenem, który ingeruje w historię, jest sam Bóg. Proponowanym rozwiązaniem jest sprofanowanie tego elementu i zastąpienie go mesjańskim czasem bez Mesjasza, co ostatecznie oznacza religijną energię bez transcendencji, bez czegoś „poza”. Teraz każdy może stać się Mesjaszem, o ile stanie w prawdzie w czasie mesjańskim i dokona gestu rewolucyjnej emancypacji człowieka rodem z pism Marksa. Uwolni go od alienacyjnej siły nowej religii, która wszystko kładzie pod dyktando zdeterminowanego postępu²²⁷.

Ten aspekt myśli Benjamin ma największy wpływ na myślicieli nowej lewicy w kontekście sekularyzacji. Możemy powiedzieć, że owszem, Blumenberg ma rację, wolny podmiot usunął w cień dawnego suwerena, jakim była Bóg, lecz przyjął w zamian determinizm naukowy jako prawo praw, odcinając się tym samym od energii napędzającej wolną egzystencję. Jedyna droga ku prawdziwej sekularyzacji musi wieść przez religię, przez jej sprofanowanie i ściągnięcie na ziemię jej pojęć w celu emancypacji i odmiany ludzkiego losu.

Możemy śmiało powiedzieć, że duch Benjamina krąży nad pismami postsekularystów, dając im impuls do zakończenia prac nad teorią sekularyzacji. Echa tych koncepcji możemy odnaleźć w pracach Badiou, Agambena czy Slavoj Žižka, przy czym możemy wyróżnić dwa rodzaje odczytania tej opowieści. Są one dość zaskakujące, bo jedna z nich ma wymiar (nazwijmy go) „postchrześcijański”, a druga „gnostycko-żydowski”.

²²⁷ R. Różanowski, *Garbaty karzeł. Teologiczne aspekty myśli Waltera Benjamina*, http://www.nowakrytyka.pl/pl/artykuly/Nk_online/?id=490/Garbaty_karzel__Teologiczne_aspekty_mysli_Waltera_Banjamina_ (błąd w nazwisku w tytule publikacji).

Slavoj Žižek – nowa sekularyzacja jako droga ku nowej świeckiej religii

Spójrzmy zatem, czym powinna być sekularyzacja i jaki jest jej cel wedle nowej lewicy. Zaczniemy od analizy sprofanowanego postchrześcijaństwa w koncepcji Slavojja Žižka.

Chrześcijaństwo, a raczej jego przesłanie, jest dla Žižka pewnego rodzaju orężem w terapii psychoanalitycznej, jaką funduje współczesności. Obraz Boga w tradycji chrześcijańskiej odsłania prawdziwy wymiar rzeczywistości, dzięki czemu pozwala na pozbycie się fetyszyzmu towarowego, czegoś transcendentnego w przeświadczeniach na temat rzeczywistości. Zakaz ikonoklazmu odsłania antropomorficzny wymiar Boga. Innymi słowy, strach przed ukazaniem prawdziwej twarzy Absolutu, jaką jest człowiek, sublimuje się w zakazie tworzenia wizerunków Boga²²⁸. Postać Chrystusa radykalizuje, a zarazem przełamuje ten zakaz. Bóg pokazuje swą ludzką twarz, odtąd znika eksces, nadmiar w człowieku, który odzyskuje własną tożsamość²²⁹. Transcendencja zostaje ściągnięta na ziemię, nie ma żadnego „poza”. Wszelkie gnostyckie marzenia o innej rzeczywistości oraz kapitalistyczny eksces, jakim jest fetyszyzm towarowy, zostają zdekonstruowane jako mistyfikacja maszyny ideologicznej. Figura Chrystusa jest kluczem do wyjścia z błędnego koła absolutnej konsumpcji, rodzącej logikę winy i odpłaty. Niekończąca się cyrkulacja sprawiedliwości i odpłaty zostaje zakończona wraz z ofiarą Jezusa. On sam się ofiarował, dokonał zapłaty i unicestwił „wieczny rachunek”²³⁰. Prowadzi to do sytuacji, kiedy znika pośrednik, Wielki Inny zostaje zredukowany do Ducha Świętego, wspólnoty wiernych, która nie jest już nikomu niczego dłużna²³¹.

Wracając do Chrystusa, będącego dla Žižka figurą, za pośrednictwem której dokonuje on dekonstrukcji, należy dodać, że śmierć na krzyżu nie tylko obrazuje błąd fetysyzacji, ale redukuje transcendencję do aktu czystej miłości do człowieka. Śmierć Boga na krzyżu odsłoniła Jego kruchość i ukazała dzięki temu, że nie istnieje nadmiar poza człowiekiem: paradoksalnie to właśnie on jest tym nadmiarem²³². Wraz ze śmiercią Chrystusa na krzyżu umiera pragnienie czegoś „poza”, transcendencji. Ponadto wy-

²²⁸ R. Woźniak, *Wiara ponowoczesna. Przypadek Slavojja Žižka*, „Teologia i Człowiek” 2013, nr 23, s. 95–96.

²²⁹ Tamże, s. 97–98.

²³⁰ S. Žižek, *o wierze*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 32.

²³¹ Tamże, s. 34.

²³² Tamże, s. 167–169.

darzenie paschalne ukazuje niemoc Boga, objawiając, że Wielki Inny nie istnieje, a co za tym idzie również samo prawo przez Niego nałożone zostaje zniesione. Chrześcijaństwo staje się religią Objawienia, przekracza podział na oficjalny/publiczny tekst i obsceniczny suplement związany z początkiem. Nie kryje się w nim żadna ukryta historia. Odrzucone zostaje poszukiwanie źródłowej i tajemniczej niewinności, utraconej przed wiekami²³³.

Reasumując: dla filozofa z Lublany sens chrześcijaństwa tkwi w ofierze Chrystusa, którą odczytuje on jako samo-zniesienie poświęcenia dla Wielkiego Innego/Boga. w ten sposób tworzy się nowa wspólnota zwana Duchem Świętym²³⁴. Podmiot uwalnia się od partykularnych więzi i tworzy uniwersalną wspólnotę. Chrześcijaństwo atakuje twarde rdzeń religii, ponieważ znosi konieczność odwołania się do czegoś „poza”. Bóg/Wielki Inny nie istnieje, został ogołocony na krzyżu. Wszelkie, nawet pozornie zsekularyzowane filozofie czy systemy polityczne opierają się na Wielkim Innym, czymś „poza”. Ofiara Chrystusa jest ostatecznym zniesieniem takiego porządku. Zostaje tylko Inny jako bliźni, nieukrywający za sobą transcendencji. Ostatecznie chrześcijaństwo to dla Žižka prawdziwie ateistyczna religia, znosząca wszelki Absolut.

Žižek uważa, że religia stanowi naturalną predylekcję człowieka, wyrażającą się w wierze, do porządku symbolicznego. Struktura całego aktu ma swoje podłoże w fantazji. Ta wizja religii broni się przed koncepcją sekularyzacji jako wyniku ewolucji ludzkiego poznania. Nie dotyczą jej zarzuty, że odsetek ludzi religijnych spada w miejscach, gdzie polepsza się egzystencjalne bezpieczeństwo. Państwa Europy Zachodniej, mające rozwiniętą sferę socjalną, notują spadek zainteresowania religią. Wyjątkiem są Stany Zjednoczone, gdzie słabsza socjalna amortyzacja kapitalizmu wydaje ludzi na pastwę egzystencjalnej niepewności, co wraz z migracją ludzi z tradycyjnych społeczeństw sprzyja ożywieniu praktyk religijnych²³⁵. z punktu widzenia Žižka takie twierdzenie wydaje się nieuprawnione. Religia to nie konkretna treść, lecz struktura zapewniająca homeostazę porządku symbolicznego oraz zaufanie do Wielkiego Innego.

Filozof z Lublany wskazuje inną drogę w badaniach nad sekularyzacją, która nosi znamiona strukturalizmu. Oczywiście główny zarzut może polegać na rozmyciu

²³³ S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz 2006, s. 168.

²³⁴ S. Žižek, *Kruchy absolut czyli Dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009, s. 165.

²³⁵ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, tłum. M. Pańków, Warszawa 2012, s. 104.

pojęcia religii, ponieważ w jej zakres semantyczny można wpisać każde ludzkie przedsięwzięcie. Drugi zarzut, jaki można wyczytać w tekstach Žižka, to gnoza, którą sam atakuje. Pewne akcenty jego tekstów wskazują na niechybne popadnięcie w krytykowaną przez niego herezję. Przypisując światu wyłącznie charakter materialny, nadaje mu totalną samowystarczalność, która za pomocą rewolucji jest w stanie zbawić człowieka. Tajemnicza wiedza zostaje odsłonięta przez psychoanalityczną lekturę Nowego Testamentu, Marksa oraz Hegla, która ociera się o gnozę²³⁶.

Žižek w swojej interpretacji zjawiska religii jest bliski Walterowi Benjaminowi. Zbawienie rozumiane na sposób materializmu historycznego jest gestem rewolucyjnym, który zmienia bieg historii i zapala teraźniejszość. Tak jak ofiara Chrystusa spowodowała zmianę w ewolucji ludzkiego ducha, tak i rewolucyjny gest ma ten sam cel. Otwarta zostaje przyszłość oraz zbawiona przeszłość. Ofiary walczące o inny świat otrzymują zadośćuczynienie w postaci rewolucyjnego gestu znoszącego zastany porządek społeczny. Zapowiada to zjawisko Sądu Ostatecznego, oceniającego wszelkie przeszłe i przyszłe wydarzenia z perspektywy teraźniejszości. Wszelki terror zostaje usprawiedliwiony, gdyż służy rewolucji, czyli zbawieniu²³⁷.

Podsumowując: religia stanowi rdzeń ludzkiego bytu, który Žižek wykorzystuje do swojego rewolucyjnego projektu. Zmiany społeczne potrzebują wiary. Jeśli współcześni ludzie wierzą poprzez swoją praktykę w kapitalizm, to należy ich odwieść od wypaczonej i błędnej religii tylko za pomocą innej konfesji. Wcielając do swych prac chrześcijaństwo, będące w defensywie, Žižek przypisuje mu rolę godną „mistrzów podejrzeń”. Paradoksalną sytuacją XXI wieku jest postawienie w jednym szeregu Freuda, Marksa, Nietzschego oraz chrześcijaństwa. Jednak biorąc pod uwagę, że wszystkie wyżej wymienione nurty myślowe (może z wyjątkiem Nietzschego) zostały zdekonstruowane, trzeba więc przyjąć pozycję opozycjonisty, spoglądającego podejrliwym okiem na działania oficjalnych i powszechnie akceptowanych sposobów myślenia. Po przeprowadzonej analizie poglądów Žižka, można zaryzykować stwierdzenie, że słoweński filozof przyjmuje pozycję heretyka, który podobnie jak Marcin Luter może zmienić panującą religię tylko poprzez herezję, jaką w tym wypadku jest ateistyczne chrześcijaństwo poddane psychoanalizie.

²³⁶ R. Woźniak, *Wiara ponowoczesna*, dz. cyt., s. 103–104.

²³⁷ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, dz. cyt., s. 109.

Alain Badiou – sekularyzacja jako matematyzacja nieskończoności

Francuski filozof, autor głośnego dzieła *Byt i zdarzenie*, które przyniosło nowatorskie spojrzenie na ontologię, nie był powszechnie uważany za kogoś, kto mógłby zostać uwikłany w dyskurs typowy dla filozofii religii. Kojarzony raczej z radykalnym marksizmem, niekiedy uważany za maoistę, wykonał zaskakujący zwrot ku św. Pawłowi w książce *Saint Paul. La fondation de l'universalisme (Św. Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu)*. Oczywiście nie jest to książka o nawróceniu, lecz tylko filozoficzna interpretacja pism Apostoła Narodów. Mimo wszystko taki zwrot pozwala nam odczytać pracę Badiou w innym świetle niż dotychczas. w pracy pojawia się ton podobny do tego, który znamy z prac Slavoj Żižka, który również spogląda na religię oczami marksizmu i psychoanalizy. Dlatego umieszczenie w tym miejscu rozdziału o „koncepcji sekularyzacji” wersji autorstwa Alaina Badiou jest jak najbardziej adekwatne. Trzeba zauważyć, że jego filozofia tylko pobocznie interesuje się tą kwestią, jak i samą religią, jednak francuski filozof jest jednym z głównych reprezentantów współczesnego marksizmu z domieszką lacanowskiej psychoanalizy oraz teorii zbiorów Georga Cantora.

Alain Badiou, podobnie jak Slavoj Žižek, jest w jakimś sensie „zadłużony” w pracach Marksa oraz Lacana. Odrębność koncepcji Badiou względem słoweńskiego filozofa wynika z ontologii, która jest inspirowana matematyką, a dokładniej mówiąc teorią zbiorów m.in. Georga Cantora. Tak jak w przypadku filozofa z Lubljany zainteresowania autora *Bytu i zdarzenia* w dużej mierze skupiają się na filozofii społecznej. Jednak w analizie fenomenu społeczeństwa stosuje on swoją specyficzną ontologię, opartą właśnie na teorii zbiorów. Syntetycznie rzecz ujmując, ontologia w jego rozumieniu to teoria matematyczna, w której poprzez operację liczenia tworzymy zbiory. Owe zbiory składają się z elementów, które możemy nazywać bytami. Dla Badiou w tym wypadku ontologia to matematyczna teoria mnogości lub zbiorów, która daje się²³⁸ zaprezentować tylko jako aksjomatyka²³⁹. Ontologia jest prezentacją mnogości, jak pisze Badiou²⁴⁰. Inaczej mówiąc, poprzez operację liczenia tworzy ona, po pierwsze, byty jako byty, które wyodrębnia oraz nazywa. Po drugie ontologia jako procedura matematyczna tworzy zbiory, kreuje określone grupy bytów, stanowiące prezentację wyod-

²³⁸ P. M. Karlsen, *The Grace of Materialism. Theology with Alain Badiou and Slavoj Žižek*, Copenhagen 2010, s. 71.

²³⁹ A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2010, s. 69.

²⁴⁰ Tamże, s. 65.

rębnionych części rzeczywistości, które tworzą strukturę lub powiedzmy uporządkowany system²⁴¹.

W tej skomplikowanej konstrukcji, jaką jest filozofia bytu według Alaina Badiou, dla problematyki sekularyzacji istotna jest kwestia istnienia jedności lub wielości. Francuskiego filozofa interesuje problem zawarty już w *Parmenidesie* Platona: czy istnieje Jedno, czy też wielość? Jak już wspomnieliśmy, dla Badiou ontologia to tak naprawdę operacja liczenia, która tworzy zbiory czy też wyodrębnia byty. Tak więc jedno, byt nad byt, jest również wynikiem operacji liczenia. Jedno w tym wypadku jest tylko implikacją policzenia za jednego i stworzenia zbioru, gdzie występuje tylko jeden element – jeden byt. Jak widzimy, w dużym uproszczeniu, ontoteologiczna konstrukcja metafizyki, w której może istnieć jeden najwyższy byt, jest tylko technicznym zabiegiem, zwyczajnym policzeniem do jednego i wyodrębnieniem zbioru. Dla Badiou istnieje tylko wielość – segregowana, różnicowana czy też układana przez operację liczenia²⁴². Tak więc jeden byt najwyższy jest tylko tak naprawdę liczeniem za jedno, jak pisze francuski filozof²⁴³.

Pozostajmy jeszcze chwilę przy problematyce ontologicznej, a dokładniej zagadnienia jedno/mnogość, ponieważ ta kwestia stanowi jeden z kluczowych elementów, z których wyprowadzimy teorię sekularyzacji Badiou. Jak już powiedzieliśmy, jedno jest tylko wynikiem operacji liczenia. Jedno jest w tym wypadku tylko liczbą, nie jest bytem, lecz stanowi wyłącznie prezentację jakiegoś bytu jako jednego²⁴⁴. Ta prezentacja odbywa się, jak ujmuje to francuski filozof, za pośrednictwem sytuacji, przez którą rozumie miejsce, gdzie odbywa się operacja liczenia. Inaczej mówiąc, sytuacja to miejsce, gdzie byty zostają policzone, a zarazem ustrukturyzowane. Ten krótki rys fragmentu ontologii Badiou nasuwa nam jeden bardzo istotny wniosek.

Po pierwsze, Badiou rozbija ontoteologiczną strukturę metafizyki, jednak nie na sposób zgodny z duchem Martina Heideggera, lecz francuski filozof posługuje się matematyką. Poprzez operację liczenia demaskuje/sekularyzuje jeden najwyższy byt, czyniąc go li tylko formą prezentacji rzeczywistości.

Po drugie, to sprowadzenie Jedyne go bytu do liczby, do operacji policzenia, do jednego w danej sytuacji ostatecznie stanowi śmierć ontoteologii, śmierć Boga; mówiąc

²⁴¹ Tamże, s. 33.

²⁴² P. M. Karlsen, *The Grace of Materialism*, dz. cyt., s. 73.

²⁴³ A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 34.

²⁴⁴ Tamże, s. 35.

dosadniej, sprowadza byt do czystej policzalności czy technicznej procedury matematycznej²⁴⁵. Możemy zatem stwierdzić za Badiou, że właśnie jedną z podstawowych przyczyn sekularyzacji jest matematyzacja poznania. Zdaniem francuskiego filozofa, matematyka wykazała, że jedno nie istnieje, a jest tylko operacją liczenia. Tak więc w nowożytności oraz nowoczesności śmierć Boga została utożsamiona ze śmiercią Jednego, transcendentnego Jednego. Sekularyzacja to proces, kiedy umiera Jedyny najwyższy byt, a w zamian mamy do czynienia z mnożeniem bytów, nieskończoną wielością²⁴⁶. To jest właśnie istota *modernitas*: nieskończona wielość, która sprzeciwia się metafizycznej oraz religijnej koncepcji Jednego. Należy również nadmienić, że w czasach przednowożytnych Jedno stanowiło istotę religii, która wyrażała się w następującej definicji: religia to miejsce, gdzie prawda i znaczenie stanowią jedno, są ze sobą połączone i stanowią ciągłość²⁴⁷. Rozbitej tej jedności przez matematyczną sekularyzację jednego jako wyniku liczenia oraz przejście do *idée fixe modernitas*, jakim jest nieskończona wielość, stanowi w zasadzie sekularyzację pojęcia Boga. Odtąd Bóg nie jest pragnieniem źródła, gdzie wszystko nabiera sensu i staje się jednością, lecz jest to tylko imaginacja. Ta konkluzja związana z ontologią francuskiego filozofa jest ściśle połączona ze zsekularyzowaną nieskończonością. To pojęcie posłuży nam jako drugi pierwiastek do skompletowania teorii sekularyzacji według Alaina Badiou.

Drugim elementem, który wydobędziemy z prac Alaina Badiou, aby zarysować teorię sekularyzacji, jest pojęcie nieskończoności. Jak wcześniej wspomnieliśmy, autor *Bytu i zdarzenia* czerpie głównie z teorii zbiorów, zaprezentowanej przez Georga Cantora, dla którego kluczowym pojęciem była nieskończoność. Jednak nie jest to nieskończoność rozumiana jako transcendencja, lecz nieskończona ilość zbiorów. Tym jednym gestem Cantor, a za nim Badiou sprowadzili nieskończoność na ziemię. Dokonali immanentyzacji pojęcia kluczowego dla religii, metafizyki oraz teologii, tym samym pozabawiając jakiegokolwiek sensu Byt Absolutny, Jedyny i nieskończony. Teraz możemy mówić tylko o nieskończonej ilości zbiorów, bytów pogrupowanych wedle sytuacji w rozumieniu Badiou²⁴⁸.

Na kartach *Bytu i wydarzenia* autor, a zarazem bohater tej sekcji wypowiada sentencję: Bóg nie istnieje. Oto wynik immanentnej nieskończoności, która nie jest

²⁴⁵ P. M. Karlsen, *The Grace of Materialism*, dz. cyt., s. 72.

²⁴⁶ Tamże, s. 74.

²⁴⁷ Tamże, s. 84.

²⁴⁸ J. Brejda, *Cień w ciele: myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Kraków 2010, s. 190.

zbiorem wszystkich liczb kardynalnych, czyli Nieskończoność wszystkich nieskończoności dających się pomyśleć jako wewnętrzne²⁴⁹. Inaczej mówiąc, posługując się teorią Cantora, Badiou mówi nam, że owszem, istnieje nieskończoność, lecz jest to nieskończoność ilości zbiorów czy ich kombinacji. Nie mamy do czynienia z jednym zbiorem, który zawiera nieskończoną liczbę elementów, powiedzmy metazbiorem czy panzbiorem. Nieskończoność jest ilościowo mnoga – powiada francuski filozof²⁵⁰. Tym jednym gestem zniesiono wszelkie pretensje teologii, religii czy metafizyki do absolutnego, nieskończonego jednego. Istnieje nieskończoność, lecz jest ona tylko możliwościami kolejnych zbiorów. Tym samym nie tylko Byt, który wykracza poza wszelkie zbiory, a zarazem je obejmując, zostaje wyeliminowany jako czysta iluzoryczna machinacja operacji liczenia, lecz także roszczenia panteistycznego boga, który mieści wszystko, będąc każdym jednym elementem z osobna, jest tylko zbiorem, który *de facto* nie istnieje. Alain Badiou za pośrednictwem Cantorowskich teorematów zrywa ze wszelkim możliwymi rodzajami absolutów i bóstw, mówiąc, że istnieje tylko nieskończona i immanentna mnogość. Nieskończoność musi być ujmowana poza Jednym, poza absolutnym i powinna odsyłać do bytu mnogości²⁵¹.

Współczesne myślenie, które opiera się na matematyce, operuje poprzez liczenie, a to zdaniem Badiou oznacza, że nie ma ograniczeń czy też granic (granicą może być Jeden, Absolut, Bóg). Poprzez tę technikę możemy tworzyć nieskończenie wiele zbiorów, bytów etc.²⁵² Właśnie dzięki matematyce człowiek uwalnia się spod władzy ontoteologicznej nieskończoności, która stanowiła kres myślenia, wręcz projektowała rzeczywistość. Jedność stała się tylko liczbą, niczym więcej, a nawet takie punkty graniczne, jak pustka, okazują się zbiorami pustymi, które mogą zostać zwielokrotniane w nieskończoność. Właśnie dlatego ontologia liczb jest ważnym elementem w sekularyzacji nieskończoności. w rzeczywistości jest to jedyny sposób na uwolnienie się od religii i romantycznych motywów skończoności²⁵³.

Ontologia jest w pismach Alaina Badiou pierwszym krokiem w zrozumieniu, czym jest sekularyzacja i jakie jest jej podłoże. Jednak francuski filozof to nie tylko myśliciel skupiony na rozważaniach dotyczących natury bytu, lecz (jak już wspomnieli-

²⁴⁹ A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 285.

²⁵⁰ Tamże, s. 283.

²⁵¹ Tamże, s. 519.

²⁵² P. M. Karlsen, *The Grace of Materialism*, dz. cyt., s. 75.

²⁵³ Tamże, s. 88.

śmy) jest on głęboko zainteresowany filozofią społeczną i polityczną. Właśnie patrząc z tej strony, przytoczymy zarys idei, jakie stoją za procesem sekularyzacji.

Kontekst naszej epoki rozpatrywany pod względem ideowym, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii, możemy rozumieć poprzez trzy główne wydarzenia:

1. Filozofia kontynentalna, w tym filozofia Boga, została zdominowana przez Heideggerowską różnicę ontologiczną, która położyła kres metafizyce oraz ontoteologii.
2. Racjonalność jako podstawowy paradygmat myślenia stała się dominującą strategią we wszelkich możliwych dyskursach, w tym dyskursach religijnych oraz teologicznych.
3. Dominacja postkartezjańskiego podmiotu, który jest pozbawiony tożsamości, „zdecentralizowany”, zarazem racjonalny oraz irracjonalny²⁵⁴. Możemy go nazwać roboczo „podmiotem wywłaszczonym”.

Te trzy ideowe stanowiska są odpowiedzialne za obraz epoki, w której triumfuje sekularyzacja. Epoka ta charakteryzuje się złożonością, bezustannym zerwaniem np. z tradycjami religijnymi, rewolucjami natury ekonomicznej, obyczajowej, technologicznej. Możemy również stwierdzić, że sekularyzacja jest związana z zdecentralizacją świata, to znaczy nie mamy fizycznie (np. Rzym) czy duchowo (np. Kościół katolicki) miejsca czy idei, które mogłyby być wiodące, kreślące obraz świata: od jego metafizycznych podwalin, przez sposób zarządzania, po swoisty moralny „kompas”, dostosowany do potrzeb każdego. Obecnie obraz świata jest bliższy technice *bricolage* niż harmonijnej sztuce, rodem z antyku. Nachodzące na siebie, często sprzeczne idee – jak naukowość/racjonalność i irracjonalność postkartezjańskiego podmiotu – stworzyły podwaliny, na których wyrosła sekularyzacja, jaką znamy. Religia traci swe centralne miejsce w wyjaśnianiu najważniejszych aspektów ludzkiego życia, a także jego kosmosu.

Alain Badiou po rozpoznaniu sytuacji „ideowej”, stojącej za sekularyzacją, wyprowadza stąd rys społeczno-kulturowy, który obrazuje nam główne (poza ontologicznym) podłoże zeświecczenia społeczeństwa. Pierwszą przyczyną jest rozwój nauki, która zdaniem francuskiego filozofa znalazła się w trzeciej fazie (po greckiej i Galileuszowej). Nauka obecnie nie tyle demonstruje lub matematyzuje dyskurs, co przekształca rzeczywistość, w której zostaje ona odczytana tylko według racjonalności,

²⁵⁴ A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 11.

zgodnej z zasadami matematyki. Reszta dyskursów jest (zdaniem tej opcji) pozbawiona sensu, gdyż nie opiera się na podstawowych zasadach nauki.

Kolejne wydarzenie, które doprowadziło do zminimalizowania znaczenia religii, jest związane z rozumieniem podmiotu. Od Kartezjusza i jego scentralizowanego podmiotu, który to stał się wyrocznią i źródłem poznania, przez Hegla i idealistów niemieckich na Husserlu kończąc, podkreślono świadomość/sferę mentalną jako kreatora rzeczywistości. Po niej następuje epoka postmodernistyczna, która odrzuciła jakiegokolwiek stałe, substancję w podmiocie, zakwestionowała świadomość jako kreatora świata oraz zarzuciła ego, sprowadzając je do poziomu konstruktów społecznego.

Te wyżej wymienione zmiany doprowadziły, po pierwsze, do wyrugowania religii jako źródła poznania i wiedzy i zwróciły swe oczy na człowieka jako jedyny punkt odniesienia w procesie dochodzenia do prawdy. Następnym krokiem było wyeliminowanie jakichkolwiek stałych, substancjalnych elementów w podmiocie. Po części stał on się zlepkiem racjonalizmu, a zarazem jest targany zwierzęcymi instynktami, odziedziczonymi po przodkach w procesie ewolucji. Wszystko zostaje „podlane” traumami, przechowywanymi w podświadomości. w dodatku świat staje się konstruktem, nic nie jest pewne i z góry dane, co rodzi swoisty synkretyzm ideowy: można być członkiem partii komunistycznej, a zarazem prowadzić interesy na wskroś kapitalistyczne, a prywatnie wyznawać buddyzm. Inaczej mówiąc, współczesny podmiot łączy w sobie wszelkie sprzeczności, nie widząc przy tym żadnych problemów, gdyż nie ma jednej zewnętrznej bądź wewnętrznej idei, myśli, która starałaby się wszystko sprowadzić do wspólnego mianownika. Ostatnim elementem jest pojęcie prawdy, zastąpione naukową hipotezą lub perspektywizmem. Społeczeństwo hipotetyczne nie jest w stanie wierzyć czy wyznawać, a zarazem uznawać cokolwiek za prawdę absolutną, a tego wymaga praktycznie każda religia. Po drugie, perspektywizm usunął prawdę w cień jako pojęcie totalizujące i krępujące wolność jednostki. Jedyne prawdy, z jakim mamy do czynienia, to prawdy każdej jednostki, dotyczące jej sposobu bycia w każdej możliwej sferze życia.

Pomiędzy słowami tekstów Alaina Badiou, który nigdy nie mówił precyzyjnie, czym jest sekularyzacja, możemy wyczytać, że jest ona swoistą „atomizacją” całej rzeczywistości²⁵⁵. Istnieje w sensie ontologicznym tylko mnogość, ciągle powielanie, nieskończona rozciągająca się w przestrzeni ilość bytów. Ta mnogość ontologiczna impli-

²⁵⁵ A. Badiou, *Manifesty dla filozofii*, tłum. A. Wasilewski, Warszawa 2015, s. 44.

kuje zrywanie wszelkich więzi jako nośników mitu o jednym. Czas obecny, jeśli można tak powiedzieć, to królestwo mnogości, które powstaje i znika w swym skończonym, kruchym byciu. Taka multiplikacja bytów, które znikają szybciej niż mrugnięcie oka, nie może sprzyjać jakiegokolwiek ciągłości, nie mówiąc już o oddawaniu czci Jednemu, który stał się tylko matematycznym „trikiem” zamierzchłych czasów. Sekularyzacja jawi się raczej jako zanik wszelkich więzi, zostają one zdesakralizowane, wszelkie wieczne związki, jako namaszczone przez jedną absolutną prawdę, zostają zakończone, gdy na scenę wkracza mnogość, która – zdaniem Badiou – otwiera nam prawdziwy dostęp do bytu²⁵⁶. Nieskończone mnożenie bytów jest czystym przeciwieństwem wobec stałych, jakie zakłada religia. Rodzi się nowa koncepcja podmiotu, która nie jest już w stanie kierować się religijnymi wytycznymi, pragnie realizować siebie w indywidualnych predylekcjach. Odtąd wydaje się, że nauka wspiera tylko roszczenia do absolutnej desakralizacji ziemi swoim matematycznym językiem, który nie wymaga pierwszej przyczyny do zaistnienia świata.

Syntetycznie rzecz ujmując: sekularyzacja w oczach Alaina Badiou to załamanie się koncepcji ontologicznej Jednego/Absolutu/Jedni w imię wielości bytów jako stanu pierwotnego, który wynika z matematycznej koncepcji zbiorów. Konsekwencją takich założeń jest immanentyzacja pojęcia nieskończoności jako nieskończonej ilości zbiorów oraz odrzucenie pojęcia granicy jako przejścia do transcendencji. Podwalinami pod takie rozumienie są trzy elementy:

1. nauka ze swoim matematycznym aparatem, który pozbywa się ontoteologii;
2. podmiot jako zlepek sprzecznych elementów,
3. prawda jako wydarzenie, proces; istnieje jako postulat, lecz nie jest nigdy w pełni dana.

Giorgio Agamben – sekularyzacja jako niedokończony projekt

Na koniec pozostała nam ostatnia analizowana tu teoria sekularyzacji, która związana jest z myślą postmodernistyczną lub postheideggerowską. Od przedstawionych już wcześniej koncepcji na pewno odróżnia się mniejszym wpływem marksizmu, pozytywizmu czy psychoanalizy. Większy nacisk położony jest na nurty, które inspiro-

²⁵⁶ Tamże, s. 45.

wane są myślą Martina Heideggera: a mamy tu na myśli: egzystencjalizm, hermeneutykę, fenomenologię czy dekonstrukcję.

Reprezentantem tego na wskroś „nowoczesnego myślenia” będzie Giorgio Agamben. Włoski filozof jest często odczytywany jako spadkobierca myśli Martina Heideggera, znany m.in. z głośnej pracy poświęconej figurze „świętego człowieka”, *Homo Sacer*, w której stara się tropić tę figurę w nowoczesnym społeczeństwie. Jednak komparatystyczna i synkretyczna metoda wypracowana przez Agambena zawiera wiele odniesień i inspiracji, które nie są kalką, lecz często przypominają *bricolage* nie tylko z elementów filozofii, lecz także zaczerpniętych z dziedzin, które poza nią wykraczają. Mamy tu na myśli prawo, filologię, historię, politologię czy teologię. Agamben to myśliciel, którego prace wyróżniają się tym, co jest istotą nowoczesnej filozofii, tj. synkretycznym i niekanonicznym opracowaniem problemu, wraz z niekonwencjonalnym zestawieniem i odczytaniem źródeł. Jeśli mielibyśmy opisać włoskiego autora poprzez główne inspiracje, mielibyśmy tu do czynienia z mniej więcej takim konglomeratem: filozofia bytu jest rozumiana przez pryzmat prac Martina Heideggera, połączonych z mesjańskim myśleniem Waltera Benjamina. Od strony filozofii prawa mamy do czynienia z krytycznym namysłem nad pracami Carla Schmitta oraz często autorskim interpretacjami prawa rzymskiego. Rozumienie historii jest winne Nietzschemu oraz Foucault, twórcy i kontynuatorowi badań genealogicznych, z których to Agamben korzysta na wiele sposobów. Myśl o polityce z kolei znajduje odniesienia w pracach szkoły frankfurckiej, Hannah Arendt czy wspomnianego już Carla Schmitta. Pogląd na temat religii to szeroki przekrój prac, poczynając od Kabały i komentarzy rabinicznych do Tory, przez patrystyczną i średniowieczną klasykę teologii, a kończąc na współczesnych koncepcjach, w których wielką rolę odgrywa Erik Peterson. Nie sposób ująć dróg myślowych Agambena, a ten powyższy zarys to tylko rdzeń jego inspiracji. Powtórzmy: prace Włocha są nacechowane odniesieniami do wielu dziedzin wiedzy, od teologii patrystycznej po medioznawstwo, a na teorii sztuki kończąc. Nawet w koncepcji sekularyzacji istnieją zakamarki, w których ukryte są niespodziewane inspiracje prac Agambena.

Po krótkim wstępie, który miał przybliżyć drogi myślowe, po jakich przechadza się Agamben, wróćmy do głównego problemu tego punktu, gdzie zobaczymy wachlarz inspiracji oraz opiszemy kawałek istoty myśli Włocha. Jak zauważyliśmy, prace włoskiego filozofa są nacechowane synkretyzmem i pisane z komparatystycznym zacięciem, a to ma właśnie wpływ na oryginalną koncepcję sekularyzacji. Dla Agambena

sekularyzacja to problem nie tylko teoretyczny czy historyczny, lecz praktyczny. Innymi słowy, kwestia sekularyzacji dotyczy tego, co niewidoczne w społeczeństwie; filozof często bada, jakie ukryte motywy oraz funkcje kierują takim, a nie innym urządzeniem wspólnoty. Jego punkt widzenia na sekularyzację jest powiązany z tezą Benjamina, w której to teologia jest odpowiedzialna za obecne stosunki społeczne i polityczne, lecz jest ona niewidoczna, gdyż ukryła się pod postacią świeckich ideologii.

Ten rozdzwięk pomiędzy tym, co sekularyzacja zakłada, a czym w rzeczywistości jest, stanowi punkt wyjścia dla rozważań o roli i miejscu religii w nowoczesnym społeczeństwie. Zacznijmy od tego, że religia rozumiana jest u Agambena w specyficznym funkcjonalny sposób. Religia to funkcja przenoszenia: rzeczy, miejsc, zwierząt, osób ze sfery ludzkiego użytkowania w inną, wydzieloną sferę. Religia jest więc mechanizmem różnicującym. Cały proces odbywa się poprzez ofiarę, która za pośrednictwem odpowiedniego rytuału jest w stanie przenieść się do innej sfery. Również filologiczna analiza zdaje się potwierdzać funkcję religii, jaką jest oddzielenie. Słowo „religia” – zdaniem włoskiego filozofa – ma swoje źródło w *relegere*, co oznacza roztropną i wyważoną relację z bogami, dzięki której istnieje harmonia pomiędzy sferami *sacrum* i *profanum*. Religia ma czuwać nad oddzieleniem tych sfer²⁵⁷. w tym momencie rozumienia religii Agamben wskazuje jej czysto funkcjonalny charakter, jednak dodaje, że wszelkie różnicowanie i oddzielenie są z natury religijne oraz odbywają się poprzez jawne lub zakamuflowane przeniesienie ze sfery *sacrum* do *profanum* lub odwrotnie²⁵⁸. Właśnie podkreślenie stałej, jaką jest ukryta religia, wyrażające się poprzez podzielenie rzeczywistości na *sacrum* i *profanum*, przywodzi na myśl substancjalne koncepcje religii. Ten sposób rozumienia religii będzie miał wpływ na ocenę procesu sekularyzacji.

Giorgio Agamben przez swoje specyficzne rozumienie religii – z jednej strony funkcjonalne, lecz zachowujące resztkę substancji religii – pojmując sekularyzację jako niedokończony projekt, *quasi-faktyczną* zmianę stosunków społecznych. Sekularyzacja jest rodzajem stłumienia, które nie narusza żadnych sił, lecz jedynie prowadzi do ich translokacji. Dla Agambena polityka ze swoim aparatem pojęciowym jest naładowana teologiczną treścią pozornie zeświecczoną i stale posługuje się mechanizmem oddzielania²⁵⁹. Postaramy się przyjrzeć bliżej tej oryginalnej koncepcji.

²⁵⁷ G. Agamben *Profanacje*, dz. cyt., s. 95.

²⁵⁸ Tamże, s. 94.

²⁵⁹ Tamże, s. 98.

Sekularyzacja dla Agambena jest, jak widać, procesem pozornym, a wszelkie religijne implikacje są schowane pod płaszczem pozornie świeckich projektów. Tłem dla takiego rozumienia tej problematyki jest nauka o sygnaturach (*segnatura*), którą stosuje Włoch. Sygnatura jest czymś, co w obrębie znaku lub pojęcia denotuje je i jednocześnie poza nie wykracza, by odnieść je z powrotem do oznaczonej interpretacji lub oznaczonego zakresu, nie odchodząc zarazem od semiotyki. Tak jest ukonstytuowane nowe znaczenie czy nowy koncept²⁶⁰. Jak widzimy, dla Agambena sekularyzacja to środek, który przypisuje określone znaczenie teologiczne pojęciom politycznym czy też prawom. Źródło sekularyzacji tkwi w samej religii. Wszelkie nowoczesne dyskursy mają wymiar teologiczny, który jest głęboko ukryty, lecz możemy go dostrzec tylko gdy badamy ich funkcjonalność. Jak wcześniej powiedzieliśmy, funkcjonują one podobnie jak mechanizm religii, to znaczy dokonują ciągłego różnicowania.

Wniosek, jaki wysuwa Agamben, jakoby sekularyzacja nie była zerwaniem, nowym rozdaniem, jak chciałby tego np. Hans Blumenberg, jest związany z inspiracjami, o których wspominaliśmy wcześniej. Przyjrzyjmy się im teraz dokładniej. Ciągłość wynika nie tyle z przyjęcia jakiejś substancji, stanowiącej kręgosłup dziejów; jest to raczej wynik przyjęcia historyczno-ontologicznej ciągłości dziejów, obecnych w pismach Martina Heideggera. To nie obiektywna przyczyna, lecz strategia myślenia czy sposób ujmowania bytu wpłynął na ciągłość religijnych konstrukcji obecnych w zlaicyzowanej rzeczywistości. To pozwala Agambenowi na wysnuć wniosku, jakoby nasz polityczny/społeczny horyzont był wciąż w sposób nieświadomy determinowany przez semantyczne i pojęciowe struktury myślenia religijnego²⁶¹.

Oczywiście prace Martina Heideggera jako takie nie stanowią pełnego krajobrazu zapożyczeń czy ostatecznej metody badań włoskiego filozofa. Drugą ważną postacią jest tutaj Carl Schmitt, który m.in. kluczowe dla Agambena pojęcie suwerenności²⁶² wywodził od Boga jako typu idealnego suwerena, będącego ponad prawem²⁶³. Niemiecki filozof stworzył podwaliny pod rozumienie polityki jako przedłużenia teologii. Inaczej mówiąc, polityka stanowi swoistą transpozycję pojęć i mechanizmów zaczerpniętych z religii. Włoski filozof czerpie dosłownie z koncepcji Schmitta, która zakłada ewolucję pojęć teologicznych w kierunku teorii państwa. Rolę suwerennego Boga

²⁶⁰ A. Toscano, *Boskie zarządzanie: krytyczne uwagi na temat „Il regno e la gloria” Giorgio Agambena*, tłum. J. Krzeski, A. Piekarska, „Praktyka Teoretyczna” 2015, nr 3 (17), s. 44.

²⁶¹ Tamże, s. 45.

²⁶² G. Agamben G., *Stan wyjątkowy. Homo sacer II*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2008, s. 11.

²⁶³ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Warszawa 2012, s. 50.

przejmują władcy, pełniący teraz funkcję absolutnego suwerena²⁶⁴. Miejsca, gdzie teologia stanowi ukryte podłoże prawa oraz teorii państwa, możemy – zdaniem zarówno Schmidta, jak i wtórującego mu po latach Agambena – znaleźć wszędzie. Sama istota państwa jako suwerennego bytu, opartego na micie i zrodzonego *in illo tempore*, przywodzi na myśl religijną naturę państwa. Państwo – zrodzone mistycznie i mające pełnię władzy – czerpie swą legitymizację z sekularyzowanej koncepcji łaski Bożej, którą może być obecnie np. lud (jako każdy podmiot, który dokonuje wyboru przy urnach wyborczych) czy pochodzenie/przynależność klanowa lub rodowa²⁶⁵. Mamy więc do czynienia z pozornie zracjonalizowaną teologią.

W przypadku pojęcia sekularyzacji w pismach Agambena nie możemy pominąć wpływu Waltera Benjamina, który w swych pismach sugerował, że cała polityka, w tym szczególnie kapitalizm, jest na usługach religijnych mechanizmów. To Benjamin podsunął włoskiemu filozofowi myśl, że wyzwolenie z tego nieustającego cyklu ofiarowania się za kapitał i jego wytwory jest możliwe tylko za pośrednictwem religii – religii rozumianej swoiście. Benjamin stworzył solidne podwaliny pod koncepcje mesjańskie, których echo znajdziemy w pracach Agambena.

Przyjrzyjmy się teraz tropom pozornej sekularyzacji, jakie znalazł Giorgio Agamben. Pozostałością po religii jest stosunek do nagości. Jest on zakorzeniony w biblijnym obrazie wygnania z raju, kiedy pierwsza para ludzi uświadamia sobie, że są kompletnie nadsy. Chrześcijańska tradycja utożsamiała nagość z upadkiem, grzechem czy nawet śmiercią. Zrodziło to dychotomię, w której nagość stała się symbolem upadku, a odzienie – łaski, szczególnie w obrazie nowotestamentalnym, kiedy Chrystus przyodziewa zbawionych w jaśniejącą szatę, dając życie wieczne. Nagość stała się synonimem czegoś gorszego: upadku, wulgaryzacji. Odzienie jest przyobleczeniem się w nową, lepszą naturę, jest znakiem uzupełnienia, uleczenia, wręcz ratunku dla nagiego ciała skazanego na śmierć²⁶⁶. Jest tu opozycja między naturą a nadprzyrodzonością, stanem upadłym a odrodzonym.

Echa teologicznych treści możemy również usłyszeć w samym pojęciu ciała, które przez wieki było rozumiane zgodnie z przekazem biblijnym jako stworzone na obraz i podobieństwo Boga. To niosło za sobą interesujące, zdaniem Agambena, konsekwencje. Ciało było przedstawiane w sztuce jako wyjątkowe, posiadające aurę oraz

²⁶⁴ Tamże, s. 78.

²⁶⁵ Tamże, s. 81.

²⁶⁶ G. Agamben, *Nagość*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2010, s. 72.

tajemniczą więź ze Stwórcą. Miało to na celu odwzorowanie ideału, jakim był Bóg. Ciało musiało zostać ukazane w sposób idealny, a może wręcz piękniejszy niż w rzeczywistości jako znak boskiego stworzenia. Jeśli w dobie nowoczesnych technologii, które upowszechniły proces portretowania, staramy się, aby zdjęcie czy filmy były piękniejsze niż portretowany model jest w rzeczywistości, oddaniem racji pozornie tłącego się obrazu boskości w człowieku, piękna perfekcyjnego, co może świadczyć o ukrytym religijnym stosunku do ciała ²⁶⁷.

Religijne tło ujawnia się nie tylko w kwestiach dotyczących podmiotu, ale w również w podstawowych narzędziach, służących do urządzenia społeczeństwa. Mamy tu na myśli pojęcie ekonomii i jego greckiego odpowiednika *oikonomia*. Agamben, czerpiąc z metody genealogicznej Michela Foucault, stara się wyśledzić przeniesienie greckiego znaczenia tego pojęcia, czyli zarządzania domem²⁶⁸. Kluczowe w tym pojęciu jest „zarządzanie”. To właśnie ten element w pojęciu *oikonomia* został włączony do teologii chrześcijańskiej. Począwszy od Klemensa Aleksandryjskiego, nadano mu znaczenie teologiczne, które połączyło zarządzanie z Opatrznością jako zarządzaniem ludzkim losem i dziejami²⁶⁹. Mamy więc do czynienia – zdaniem Agambena – z nacechowaniem greckiego pojęcia ładunkiem teologicznym. Ekonomia stała się boskim planem zbawienia, zarządzaniem dziejami przez Boga, który prowadzi losy świata do konkretnego punktu²⁷⁰.

Spójrzmy na rezultaty tego mariażu. Owa boska ekonomia zbawienia jest związana z Trójcą Świętą, służy rozwiązaniu problemu trzech osób w jednym Bogu. Tym rozwiązaniem jest właśnie zarządzanie jako podział władzy w dziejach zbawienia, który obrazuje *praxis* Boga w poszczególnych etapach dziejów. w ten sposób oddzielono byt Boga od działania. Teologia pozwoliła sobie na ten ekstrawagancki ruch, chcąc utrzymać monoteizm, nie wyłączając koncepcji Trójcy. Bóg zarządza bez względu na swój status ontologiczny, stając się potrójnym administratorem²⁷¹. Rodzi to poczucie pewnego niezależnego od człowieka przebiegu dziejów, który jest odgórnie urządzany. Jeśli Bóg administruje poprzez swoje hipostazy, to wszelkie sprawy i tak zmierzają w określonym kierunku. Ten sposób pojmowania ekonomii będzie znajdował swoje

²⁶⁷ G. Agamben, *Wspólnota która nadchodzi*, dz. cyt., s. 54–55.

²⁶⁸ G. Agamben G., *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*, tłum. L. Chiesa, M. Mandarini, Stanford 2011, s. 17.

²⁶⁹ G. Agamben, *Czym jest urządzenie?*, tłum. J. Majmurek, w: *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010, s. 90.

²⁷⁰ G. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, dz. cyt., s. 20.

²⁷¹ G. Agamben, *Czym jest urządzenie?*, dz. cyt., s. 89.

potwierdzenie w epoce Oświecenia, która zdewaluowała obskuranckiego demona religii. Jednak właśnie z tego pojęcia ekonomii rodzą się nowe pomysły, już pozbawione swej transcendentnej legitymacji, lecz funkcjonujące poprzez świeckie projekty, których klasycznym przykładem jest „niewidzialna ręka rynku”, o której pisał Adam Smith²⁷². Ustanawia ona porządek, zarządza losami ludzkości, można powiedzieć ze względu na swój losowy charakter staje się swoistym *quasi*-Bogiem, który kieruje ludzimi duszami w imię powielania kapitału jako znaku świętości²⁷³. Proces przejmowania czy transpozycji pojęcia ekonomii trwa, będąc wymiarem *quasi*-transcendentalnym, który legitymizuje wszelkie przedsięwzięcia. Jego konsekwencją może być ekonomizacja życia. Wszystko, co nie podpada pod prawa ekonomii, nie ma wartości. Mówiąc dosadniej, wszystko, co nieprzeliczone na pieniądze, nie istnieje. Monetyzacja zastąpiła dawną walutę świętości, jaką było życie zgodne z prawem religii, a jej monetą były uczynki.

Podsumujmy: jeśli Agamben stwierdza, że sekularyzacja to tylko nowa szata dla tych samych pojęć, których waga pojawia się w każdej możliwej konstelacji, mamy więc do czynienia z ciągłym przenoszeniem tych samych idei, które w sposób niejawni narzucają na społeczeństwo strukturę. Jednak Agamben nie zostawia nas wyłącznie w nihilistycznym uścisku wiecznej religii, która wydaje się doskonale kamuflować. Dla włoskiego filozofa wyjściem poza religię jest nie tyle sekularyzacja, co profanacja. Oznacza ona przeniesienie do stanu świeckiego rzeczy, miejsc, ludzi etc.²⁷⁴ Inaczej mówiąc, jest wyrwaniem w sensie semantycznym oraz praktycznym wszelkich religijnych wymiarów życia, jak polityka, ekonomia, podmiot etc., podobnie jak bawiące się dzieci przypisują sobie role, które nabierają innego znaczenia oraz *paxis*, a pozbawiają się narzuconych kontekstów, tworząc nowy wymiar. Ten sam w uproszczeniu sposób Agamben uważa za rzeczywistą zmianę. Zmiana ma mieć wymiar całościowy, pojęcia mają mieć nowe, niewiążące znaczenia, mają zostać zwrócone właścicielowi, ich użytkownikowi. Włoski filozof uważa, że profanowanie ma w swej istocie uwolnić wszelkie działania od gatunkowego przyporządkowania do określonej sfery²⁷⁵. Profanacja *de facto* znosi podział na sferę *sacrum* i *profanum*, uwalniając od przynależności do sfery jakąkolwiek rzecz, przedmiot, podmiot; profanacja pozbawia sensu dychotomię, która

²⁷² G. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, dz. cyt., s. 1.

²⁷³ E. Geulen, *Giorgio Agamben: wprowadzenie*, tłum. M. Ratajczak, Warszawa 2012, s. 170.

²⁷⁴ G. Agamben *Profanacje*, dz. cyt., s. 101.

²⁷⁵ Tamże, s. 108.

rządzi rzeczywistością. Wszystko, co podlega podziałowi, w momencie profanacji traci celowość, jest tylko czystym aktem, bez odniesienia znaczeniowego.

Wspominaliśmy o religijnych konotacjach nagości. Gdybyśmy przyjęli profanację jako metodę pozbawiania mocy religijnych źródeł, nagość oraz szata nie ma prawa się zdarzyć. Po prostu nie mogą zaistnieć w znanym nam kontekście. Możemy raczej powiedzieć, że bycie ubranym i nagim jest tym samym, jest jak zmiana fryzury, pewną nieznaczącą estetyką²⁷⁶. Profanacja to bycie tak-oto, każdy byt nie jest założeniem uprzednim wobec swoich przypadłości/jakości. Byt jest po prostu własnym, jednostkowym sposobem myślenia. Istotą profanacji jest odnalezienie istoty w byciu tak-oto²⁷⁷. Inaczej mówiąc, żółty liść jest nim nie ze względu na predykaty, ale przez negację predykatów, jest nim w całości jako byt tak-oto²⁷⁸.

Projekt Agambena, będący negacją sekularyzacji, a zarazem pragnieniem nowego otwarcia za pomocą profanacji, jest poniekąd przedłużeniem tez Karla Löwitha, który również dostrzegał ciągłość teologii chrześcijańskiej w nowoczesnych ideologiach politycznych czy też nawet w głębokich strukturach społeczeństwa oraz w świadomości podmiotu. Różnicę stanowi funkcjonalne wyjaśnienie problemu, które stara się zastąpić pojęcia substancjalne pojęciami operacyjnymi, jak np. rządzenie czy struktura. Również sekularyzacja oraz religia mają wymiar operacyjny. Wszelkie pojęcia związane z religią i mające wymiar substancjalny zostają przekształcone na funkcjonalne. Religia jest funkcją przenoszenia między sferami, a *sacrum* i *profanum* stają się terminami technicznym. Podobnie jest z sekularyzacją, która jest nie tyle wyrazem substancjalnej ciągłości, co raczej wehikułem przenoszącym określone schematy myślenia oraz głębokie struktury społeczne. Mimo wielu problemów, jakie nastrocza momentami niejasny projekt Agambena, stanowi on obraz postheideggerowskiego rozumienia sekularyzacji jako wyrazu dziejów bycia, głębokich uzależnień od figur teologicznych oraz metafizycznych, które są ukryte po płaszczem nowoczesnych ideologii.

²⁷⁶ G. Agamben, *Nagość*, dz. cyt., s. 89.

²⁷⁷ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, dz. cyt., s. 101.

²⁷⁸ Tamże, s. 102.

Podsumowanie

Energię, jaką zawiera w sobie religia, doceniają filozofowie, których korzenie możemy związać z młodoheglizmem. Zarówno, Badiou, Žižka czy Agambena cechuje kilka elementów typowych dla lewicy heglowskiej, takich jak m.in. immanentyzacja ontologii; faktycznym działaniem politycznym jest czyn rewolucyjny, łączący w sobie paradoksalnie wątki myśli idealistycznej oraz materialistycznej. w stosunku do ruchu młodogelizmu z przełomu wieków różni ich jednak brak naiwności co do możliwości rozumu oraz intelektualnych konstrukcji ontoteologicznych.

Badiou oparł swoje rozważania na filozofii matematyki. Teoria zbiorów Cantora określiła jego ontologię, w której np. byt nieskończony jako absolut, został przeniesiony w immanencję i przedstawiony jako nieskończona liczba zbiorów. Za pośrednictwem tego gestu odszedł on też od ontoteologicznej formy uprawiania filozofii bytu i metafizyki. Tym samym proces historyczny przestał mieć jakikolwiek cel, co propagowali Marks czy lewica Hegłowska. Dla Badiou rzeczywistość to nieskończona ilość zbiorów i ich konfiguracji, która staje się tworzywem rzeczywistości mającym charakter chaotyczny, czyli nie można implikować z historii jakiegokolwiek teleologii. Ład społeczny ma w tym wypadku wymiar konstruktywistyczny, w którym nie istnieje żadne transcendentne dobro nadrzędne hierarchizujące tkankę społeczną. Późna nowoczesność charakteryzuje się pluralizmem dóbr nadrzędnych, które są zależne od podmiotu wybierającego, co jest dla niego celem oraz co strukturyzuje jego rzeczywistość. Wiek XX oraz XXI staje się teatrem i na jego scenie ścierają się różne koncepcje dobra. Jest to czas końca jednego metadobra: tak jak nie istnieje jeden metazbiór mieszczący wszystkie zbiory, tak nie istnieje nic transcendentnego. Wszystkie treści religijne poddają się procesowi uświatowienia, a ich przesłanie nabiera horyzontalnego charakteru.

Istnieje tylko nieskończona immanentna mnogość. Nieskończoność musi być ujmowana poza Jednym, poza absolutnym i powinna odsyłać mnogość do bytu. w pewnym sensie spełnia się marzenie lewicy heglowskiej i wszelkich oratorów idei absolutnego oświecenia, ponieważ stary świat, korzystający z niebiańskich wzorców strukturyzujących społeczeństwo, jak np. drabina bytów, ulega dekonstrukcji w obliczu racjonalizacji rzeczywistości, jaką jest np. proces matematyzacji poznania, wprzęgnięty w filozofię Alaina Badiou. Współczesny *cosmos*, który położył kres poprzedniemu obrazowi świata opartemu na zasadzie Jednego/Prymatu bytu absolutnego, został zdemaszkowany jako machinacja w liczeniu. Ulega on decentralizacji i pluralizacji – wydawać by się mogło, że z jednej strony kończy on dyskurs przemocy o prymat konkretnego

„transcendentnego Jednego”, a z drugiej kieruje nas na pole konfliktu między podmiotami pragnącymi zawłaszczyć jak najwięcej dóbr dla siebie. Rodzi to tym samym niemożność stworzenia wspólnoty, która kierowałaby się nadrzędnym celem równie ważnym dla wszystkich, lecz mającym charakter immanentny. Ma to zdaniem francuskiego filozofa związek z kryzysem pojęcia prawdy jako czegoś ponad jednostkową perspektywą²⁷⁹.

Multiplikacja kolejnych elementów zbioru wraz z kapitalistycznie nastawioną gospodarką tworzy podmioty, które prawdę traktują instrumentalnie i sprowadzają ją do rachunku osobistych zysków i strat. Prawda podlega ekonomiczno-psychologicznemu wartościowaniu. Inaczej mówiąc, tylko to jest dla mnie prawdziwe, co przynosi korzyść ekonomiczną oraz zaspokaja popędy bądź pozwala na zrealizowanie czysto hedonistycznej przyjemności. Kultura indywidualizmu, tkwiąc strukturalnie w maszynie kapitalizmu, zdaniem Badiou potrzebuje wydarzenia, które pozwoli jej wyzwolić się z kajdan systemu. Potrzebna jest antystruktura, która będzie stawiała opór wobec bytu²⁸⁰. Właśnie w religii, porzuconej i zarzuconej kalumniami obskurantyzmu, francuski filozof dostrzega brakujący element, który może dać impuls ku zmianom. Jego zainteresowanie w sposób szczególny skupia się na mesjanizmie w ujęciu chrześcijaństwa. Mamy tu na myśli energię, jaką wyzwala wydarzenie przyjścia Mesjasza²⁸¹. Taka postać wydarzenia religijnego, jakim jest przyjście Mesjasza, z funkcjonalnego punktu widzenia na nowo strukturyzuje rzeczywistość i ustanawia nową formę egzystowania społeczeństwa²⁸². Wszelkie formy religii z jej mesjańską dynamiką są w stanie dokonać przewrotu, zmiany rzeczywistości – otwarcia jej nowych, nieznanych części/pól funkcjonowania. Wydarzenie mesjańskie, które Badiou implementuje do swojej filozofii ma charakter wydarzenia jednorazowego, które prowadzi podmiot do spotkania z prawdą – prawdą zmienności i wydarzeniowości. Rozerwanie istniejącej tkanki społecznej, wszelkich granic – samej struktury rzeczywistości wiąże się z wydarzeniem mesjańskim, które jest niejako antystrukturą, zrywającą z obecnym porządkiem społecznym²⁸³. Dla francuskiego filozofa, religia, a w szczególności chrześcijaństwo głoszone przez św.

²⁷⁹ A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007, s. 20.

²⁸⁰ G. Kubiński, *Figury i wydarzenia. Filozofia liminalna: Agamben, Badiou, Negri*, Warszawa 2011, s. 40.

²⁸¹ A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 25.

²⁸² G. Kubiński, *Figury i wydarzenia*, dz. cyt., s. 23.

²⁸³ Tamże, s. 105.

Pawła, jest energią, symptomem, który należy wcielić w plan rewolucyjnych zmian społecznych.

Rewolucyjny duch lewicy heglowskiej jest również obecny w pracach Giorgio Agambena. Klasycznie już idealizm niemiecki zostaje przez niego opatrzony filozoficznymi poprawkami myśli Heideggera. Bliski jest mu również zwrot językowy, jaki miał miejsce w filozofii francuskiej XX wieku. Warsztat, jakim posługuje się włoski myśliciel, stanowi podstawę w analizie społeczeństwa oraz estetyki. Jego powinowactwo z lewicującym dziedzictwem posthelgowskim jest widoczne m.in. w inspiracjach pracami Waltera Benjamina, takimi jak: *o pojęciu historii* czy *Fragment teologiczno-polityczny*. Filozoficzny *bricolage* zaprowadził go w ramiona religii. Jednak jest to ujmowanie religii jako immanentnej części systemu społecznego. Innymi słowy, dla Agambena podobnie jak dla Badiou religia jest szczególnie interesująca ze względu na swój charakter społeczno-twórczy.

Agamben pisze, że religia to funkcja przenoszenia: rzeczy, miejsc, zwierząt, osób ze sfery ludzkiego użytkowania w inną, wydzieloną sferę. Rozumie ją więc jako mechanizm różnicujący, mający zdolność do tworzenia struktury rzeczywistości przez kreowanie np. sfer *sacrum* i *profanum*. Aparat religijny służy jako pierwotny podział rzeczywistości tworzący jego strukturę przez wydzielenie: stref, ludzi, czynności czy też pożywienia, tworzący tym samym przestrzeń życiową wobec nagiego bytu. Religia zazwyczaj ma strukturę dychotomiczną, opierającą się na podziale rzeczywistości, w skład której wchodzi transcendencja mająca charakter naddatku wobec swojej opozycji, czyli immanencji jako czegoś wewnętrznego²⁸⁴. w ten sposób dzieli rzeczywistość na dwie sfery i tworzy proto-fundamentalną „mapę” poruszania się po *Lebenswelt*. Jednak nie jest to funkcja (jak np. chciałby tego Durkheim) wyłącznie budująca, ma również charakter dekonstruujący zastany porządek społeczny i tempo dnia codziennego.

W tej misteryjnej funkcji *sacrum* jako zarazem struktury oraz antystruktury rzeczywistości tkwi moc, która skupia uwagę Agambena. Pomimo znajdującego się w jego pracach substancjalnego ujmowania religii, cel samej analizy tego fenomenu jest pisany w kluczu zrozumienia jej mechanizmu i potencjału antystrukturalnego²⁸⁵. Za przykład może posłużyć tu chrześcijaństwo, które z jednej strony jest znane jako fundament średniowiecznej kultury *civitas Dei* – modelowej struktury, jaką miał być jeden polityczny

²⁸⁴ Tamże, s. 13.

²⁸⁵ Tamże, s. 17.

organizm oparty na jednolitych prawach, wyprowadzanych z zasad moralnych i metafizycznych konkretnej religii. z drugiej jednak strony, u swych początków chrześcijaństwo stanowiło antystrukturę dla ówczesnie funkcjonującego (mimo pluralizmu) *Lebensweltu*. w tym wypadku mamy na myśli m.in. rewolucję na polu charakteru i legitymizacji władzy na rzecz separacji porządku religii i polityki w słynnym fragmencie Ewangelii: „Odpowiedzieli: «Cezara». Wówczas rzekł do nich: «Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga»” (Mt 20,21).

W poczet elementów antystrukturalnych zawartych w chrześcijaństwie możemy jeszcze wymienić przełamanie poprzez wcielenie absolutnej transcendencji Boga na rzecz *kenozy* czy też antropologię rozpalającą iskrę nowoczesnej podmiotowości poprzez zerwanie z szeroko rozumianą kastowością na rzecz dowartościowania czystości życia wewnętrznego oraz zachowania ewangelicznych zasad relacji między ludźmi. Stanowiło to niejako przewartościowanie, o jakim pisał Nietzschego, co emanowało na masową etykę oraz na politykę. Agamben dostrzega, że w religii jest zawarte dialektyczne jądro zarazem fundujące oraz rewolucjonizujące rzeczywistość, które zawiera w sobie energię potrzebną do zmiany panujących stosunków społecznych. Zasadność swojej tezy opiera na performatywnej funkcji języka, która stwarza byt w przestrzeni *Lebensweltu*²⁸⁶. w religii i w jej rytuałach skrywa się pierwotny rdzeń mowy performatywnej, np. najpopularniejsze rytuały przejścia stwarzają nową tożsamość dla podmiotu lub jej nowy status. Religijne zachowania w optyce Agambena wydają się wręcz przylegać do natury człowieka, są pewną antropologiczną stałą.

Dostrzega on również religijne elementy w nowoczesnych mediach przypominających *rhizome* opisaną przez Gilles’a Deleuze’a. w medialności nowoczesnej kultury Agamben dostrzega elementy religii – jednak jest to czysta ortopraksja, permanentny rytuał przejścia i zamknięcie się w fazie liminalnej²⁸⁷. Włoski filozof sugeruje, że kapitalizm sprzyja rytualności, nęcąc coraz to nowszymi produktami oraz tożsamościami. Stanowi podwalinę pod płynny podmiot, który bezustannie zanurza się w rytuale przejścia. Zdaniem Agambena, to pozbawia współczesne społeczeństwo dynamiki rewolucyjnej. Człowiek zostaje zwabiony ciągłą estetyczną rekonfiguracją, która prowadzi go od jednej granicy do drugiej, oferując chwilowe przywdzianie efemerycznej tożsamości²⁸⁸. Płaci on za to ciągłym wyobcowaniem. Współczesny płynny podmiot ciągle

²⁸⁶ Tamże, s. 34.

²⁸⁷ V. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, Kraków 2006, s. 112.

²⁸⁸ G. Kubiński, *Figury i wydarzenia*, dz. cyt., s. 43.

zmienia środek swojego poruszania się po tafli rzeczywistości, niejednokrotnie tonąc w morzu medialnych symboli i znaków, ostatecznie pozbawiając się jakiegokolwiek tożsamości, a prowadzi go do bezustannego bycia pomiędzy kolejnymi garniturami dla naszego „ja”. Twórcza siła zawarta w religii zostaje dostrzeżona przez funkcjonalne ujęcie religii. Proces uświatowienia religii i możliwość spojrzenia na nią jak na jedno z wielu zjawisk społeczno-kulturowych pozwoliły odkryć zupełnie nowe konteksty jej działania.

Dla włoskiego filozofa sekularyzacja winna być dokończona przez ponowne wykrzesanie energii religijnej, by ostatecznie sprofanować ukryte teologiczne mechanizmy poddane procesowi uświatowienia na rzecz nowego celu, który zostanie odkryty wraz z przyjściem „Mesjasza bez Mesjasza” w czasie mesjańskim. Jest to bliskie Marksowi marzenie o odrzuceniu starego porządku opartego na dawnych teologicznych sztuczkach na rzecz Nowego Jeruzalem, które zawita w czasie mesjańskim bez Mesjasza – świata istniejącego nieco inaczej²⁸⁹. Ten świat to ponowne „tak” dla wiecznego „teraz”. Odrzuca wszystko, co związane z jakąś nadrzędnością, inną sferą etc. – wszystko zostaje zapomniane w wiecznym teraz. Prawdziwa sekularyzacja to zerwanie ze wszystkim predykatami, *teleosami*, to wieczne teraz trwania i prawdziwy czas mesjański, kiedy na nic już się nie oczekuje. Nie istnieją podziały tak pierwotne, jak *sacrum* i *profanum*. Jest tylko jedna przestrzeń, dlatego nowoczesność, multiplikując przestrzenie, nadaje im rys religijny. Tak więc każda separacja, przeniesienie ma wymiar religijny w swym pierwotnym sensie, prawdziwa sekularyzacja to uznanie istnienia jednej sfery w wiecznym teraz.

W naszej analizie zjawiska sekularyzacji po stronie tak zwanej lewicy heglowskiej znajduje się jeszcze jeden istotny myśliciel, nadzwyczaj wyrazisty, a mianowicie Slavoj Žižek. Myśliciel z Lublany jest wręcz idealnie wpisującą się figurą w sekcję lewicowego zwrotu ku religii w filozofii postsekularnej. Jego związki z Marksem czy Heglem są wyrażane *explicite* i zostają reinterpretowane m.in. przez psychoanalityczne teorie Lacana.

Wpływ tych koncepcji jest widoczny w rozumieniu religii, która opisywana jest w charakterystycznej funkcjonalistycznej formie, wpisującej się w narrację psychologiczno-społeczną. Ręka lewicy heglowskiej jest szczególnie widoczna w opisywaniu tego fenomenu jako fenomenu społecznego, który ma swoje podłoże w ludzkiej psychi-

²⁸⁹ Tamże, s. 104.

ce (elementy psychologiczne są już nawiązaniem czy jawnym przejściem psychoanalitycznych teorii na temat religii). Religia jest strukturą immanentną, sama kwestia transcendencji dla Žižka ma wymiar czysto techniczny i zgodnie z duchem Marksa służy wyłącznie do interpretacji życia społeczno-politycznego. Dla filozofia z Lublany religia to struktura zapewniająca homeostazę porządku symbolicznego oraz zaufanie do Wielkiego Innego. Łączy w swoim podejściu zarówno metodologię filozoficzno-socjologiczną, jak psychoanalityczną. w tym wypadku nasza forma poznania i rozumienia świata niejako wymusza zaistnienie fenomenu religii, który zostaje transponowany na strukturę społeczną wraz z jej sposobem hierarchizacji, tym samym tworząc niejako pewne stałe o charakterze deterministycznym, wyznaczające uprzednio, często bez świadomości podmiotu, jego sposób funkcjonowania.

Tak więc dla Žižka tradycyjny teologiczny sens konkretnej religii ma znaczenie tylko wtedy, gdy ma potencjał wywrotowy. Słoweński filozof raczej negatywnie ocenia samą religię, a bliskie jest mu wyłącznie chrześcijaństwo. Jednak nie jest ono rozumiane w sposób ortodoksyjny, co rozumiałe, lecz odkrywa w nim potencjał rewolucyjny, moc możliwą do wykorzystania, by zmienić panujące stosunki społeczno-ekonomiczne. Religia w swoim strukturalnym sensie trwa bezustannie, jej „istota” obecna jest praktycznie w każdym projekcie ideologicznym, poczynając od kapitalizmu, a na popkulturze kończąc. Wszędzie obecny jest gest wiary w zastaną rzeczywistość społeczno-ekonomiczną, nie jest on intencjonalnie wyrażony, lecz jego obraz ma miejsce na poziomie cynicznej praktyki – innymi słowy: jest on podłożem, fundamentem funkcjonowania obecnego systemu. Każda praktyka umacnia zastany system symboliczny. Dla Žižka nasze działanie w świecie wyraża zaufanie do porządku symbolicznego wraz z jego *quasi*-transcendentnym Wielkim Innymi, jakim może być zarówno kapitał, jak i absolutna, totalna administracja. To one – podobnie jak niegdyś Bóg lub utożsamiająca Go władza posługująca się prawami wiedzionymi ze świętych ksiąg – „urządzają” zarówno społeczne, jak i jednostkowe życie. Innymi słowy, to nadal „podświadome” reguły wyznaczają charakter egzystencji. Religia – jak pisaliśmy wcześniej – jest wytworem fantazji, która wytwarza przedmiot pragnień, wzniosłą Rzec. Historia dostarcza wielu fantazmatycznych projektów realizowanych na przestrzeni wieków. Od czysto religijnych, jak np. średniowieczne Państwo Boże, po utopijne systemy społeczne XX wieku, aż do kapitalizmu podszytego postmodernizmem obiecującym rozkosz zgodnie z indywidualnymi preferencjami. Podstawą fantazji jest wiara, wyrażająca się przez funkcjonowanie w społeczeństwie.

Z tej perspektywy dla Žižka sekularyzacja była tylko zmianą szat, lecz nie zrealizowaniem celu, jakim w jego języku byłoby zminimalizowanie, o ile to możliwe, wpływu Wielkiego Innego, lub raczej korekta fantazji dotyczących tej figury. Stała, jaką jest ludzka predylekcja do postrzegania świata w kategoriach religijnych, pcha go w stronę re-sekularyzacji lub postsekularnego spojrzenia, gdzie celem jest rewolucja zastanej „teologii”²⁹⁰. Teologii w sensie tego, co uważa się obecnie za absolutne i niepodważalne. Žižek odwraca chrześcijańskie symbole, podobnie jak czynili to zarówno Badiou, jak Agamben, i na ich tle pragnie ostatecznego wyrugowania czegoś, co ponownie przyjęło formę religii strukturyzującej rzeczywistość. w tym celu chrześcijaństwo jest dla niego drogą do rewolucji, rewolucji symbolicznej. Zdaniem filozofa ze Słowenii sens chrześcijaństwa tkwi w ofierze Chrystusa, którą odczytuje on jako samozniesienie poświęcenia dla Wielkiego Innego/Boga. w ten sposób tworzy się nowa wspólnota zwana Duchem Świętym²⁹¹. Podmiot uwalnia się od partykularnych więzi i tworzy uniwersalną wspólnotę. Chrześcijaństwo atakuje twardy rdzeń religii, ponieważ znosi konieczność odwołania się do czegoś „poza”. Bóg/Wielki Inny nie istnieje, został ogołocony na krzyżu. Wszelkie, nawet pozornie zsekularyzowane filozofie czy systemy polityczne opierają się na Wielkim Innym, czymś „poza”, mają charakter religijny. Ofiara Chrystusa jest ostatecznym zniesieniem takiego porządku. Zostaje tylko Inny jako bliźni, nieukrywający za sobą transcendencji. Ostatecznie chrześcijaństwo to dla Žižka prawdziwie ateistyczna religia, znosząca wszelki Absolut. Rzeczywista sekularyzacja to skrajna immanentyzacja, poza którą jest tylko nicość. Świadomość tej pustki, która rozciąga poza danym nam tu oto światem, ma być motorem napędowym zmian i ekspresji oraz narodzin człowieka kreatywnego. Wypowiedziane przez Jezusa na krzyżu „*Eli, Eli, lama sabachthani*” zwiastują rzeczywiste opuszczenie świata przez Boga i narodziny autonomii człowieka oraz jego rzeczywistości. Sekularyzacja to wyjście poza dialektykę transcendentja/immanencja. Unicestwienie pewnego łańcucha, który sprowadza wiarę w jakąkolwiek formę „czegoś poza”, ma wyprowadzić ludzkość na ścieżki, nowe i ma za zadanie dać im nową energię do budowania wspólnot, opartych na innych formach, prawnych czy etycznych.

Każdy z myślicieli mających swe korzenie w filozofii będącej dzieckiem lewicy heglowskiej stara się przekazać, że rzeczywistym zwieńczeniem procesu zeświecczenia

²⁹⁰ M. Warchala, *Postsekularność nowoczesna, nowoczesność postsekularna*, w: *Literatura a religia – wyzwania postsekularności*, red. T. Garbol, Lublin 2017, s. 96.

²⁹¹ S. Žižek, *Kruchy absolut*, dz. cyt., s. 165.

nie jest upadek instytucji religijnych czy podkopanie zaufania do tradycyjnych religii, lecz dekonstrukcja Absolutu jako figury opresyjnej, której cień ciągle pada na głębokie struktury społeczne, ekonomiczne czy polityczne. Ten cień Boga przejawia się w systemie poprzez prawo, ekonomię czy politykę – tym samym redaguje ramy życia, wciąż kreśląc obraz, w którym celem każdej egzystencji jest dotarcie do źródła, jednego – osiągnięcie jakiejś bliżej nieokreślonej formy zbawienia za pośrednictwem zewnętrznej paratranscendentnej instancji nadrzędnej. To, co wydaje się interesujące u każdego z analizowanych tu myślicieli, to nie tylko dekonstrukcja tradycyjnych treści religijnych czy też wyszukiwanie i punktowanie ich, lecz wcielenie i reinterpretacja myśli religijnej, w tym szczególnie chrześcijaństwa oraz judaizmu, jako klucza, który posłuży do otwarcia bram pełnej i prawdziwej sekularyzacji lub – jak chciałby tego Agamben – profanacji. w pewnym sensie jest to dekonstrukcja i rekonfiguracja głębokich treści strukturalnych, które mimo swojej pozornej nieaktualności nadal kreują zbiorową świadomość. Celem takiej pracy jest próba stworzenia nowego charakteru wspólnoty, nieopartego np. na podziale rzeczywistości na *sacrum* i *profanum*, które w następstwie tworzą podwaliny pod totalitarne zarządzanie, nadając mandaty *quasi*-absolutowi jako suwerenowi, mającemu władzę tworzenia przestrzeni dzięki już ustalonemu na poziomie religijnym podziałowi na rzeczy święte i świeckie²⁹².

Nowa wspólnota ma wyjść z punktu immanencji oraz wielości. Obraz rzeczywistości ma mieć wymiar horyzontalny oraz pluralistyczny. Należy wyrwać świat z objęć Jednego. Ujawnia się to również w ekonomii, która wszystko sprowadza do rachunku – liczby. Teoretycznie neutralna ekonomia sama homogenizuje świat, ujednolica go w imię absolutu – rachunku ekonomicznego²⁹³. Wspólnota rzeczywiście zsekularyzowana nie może opierać się ostatecznie na jednej zasadzie, lecz jej ideałem jest „chaotyczna wielość postaci”. Jednak należy tu zwrócić uwagę, że nie jest proces to postmodernizacji świata, w którym istnieją tylko języki i ciała. Wręcz przeciwnie, droga obiecana przez powyższych myślicieli ma być trzecią drogą. Nie może być zarówno drogą Jednego zwanego Absolutem, jak i również nie może być drogą absolutnego dyskursu i gry pozorów. Właśnie to postmodernistyczne stronnictwo, które często bywają identyfikowane z myślicielami lewicy heglowskiej, nie oddaje jej myśli, gdyż sprowadzając wszystko do gry, ostatecznie może doprowadzić do uprawomocnienia kolejnej absolu-

²⁹² G. Agamben, *Profanacje*, dz. cyt., s. 94.

²⁹³ A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 21.

tyzacji, poprzez zrównanie i zdemokratyzowanie wszystkich opowieści. Tym samym, jeśli *vox populi* zapragnie nowego Boga, jest w stanie otworzyć bramę dla nowych totalitaryzmów.

Trzecia droga nie odrzuca kategorii prawdy czy teleologii, lecz je rekonfiguruje poprzez doprowadzenie do celu procesu sekularyzacji przez interpretację Ewangelii jako śmierci Jednego absolutnego²⁹⁴. Przełamanie głębokich struktur religijnych, które nadal tkwią korzeniami wśród zjawisk kultury, ma stać się drogą wyjścia z dwóch tendencji ideologicznych, czyhających u początku XXI wieku. Mamy tu na myśli zarówno samowolę płynnego podmiotu, jak i postmodernistycznej pluralizacji, a z drugiej strony – również ochronę przed powrotem do konserwatywnej polityki zadłużonej w tradycyjnej religii, która opierała się na transcendencji i legitymizowała ją. Dla grupy myślicieli „trzeciej drogi” istotne jest dzianie się: wydarzenie u Badiou²⁹⁵, rewolucyjny gest dla Žižka czy czas mesjański dla Agambena. Ta heideggerowska intuicja zrywa zarówno z totalizującą Całością, jak i z postmodernistyczną filozofią afirmacji innego/wyjątku.

Religijny rdzeń kultury musi zostać na nowo nastrojony. Pierwszym krokiem dla każdego z tych myślicieli jest pozbycie się wszelkich śladów silnej transcendencji, właśnie (co paradoksalne) za pośrednictwem religii. Szczególnie istotna wydaje się dla nich tradycja judaizmu i chrześcijaństwa, które mimo wrośnięcia w tkankę metafizyki, co szczególnie widoczne w przypadku chrystianizmu, nadal posiada energię, mogącą rozsądzić statyczny obraz świata oparty o Byt najwyższy, pierwszą Zasadę, czy jej kolejne pozornie sekularne mutacje. Jednym z tych kontrapunktów, który zawiera w sobie zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo, jest ich potencjał myślenia historycznego, zanurzonego w żywiole dziejów, który życie postrzega już jako indywidualizowanie się i tworzenie w czasie²⁹⁶. Chrześcijaństwo i judaizm wprowadzają człowieka na arenę dziejów/historii i zarazem zrywają ze statycznym modelem świata zaklętym w mitach, szczególnie w micie wiecznego powrotu, czasowej kołowości i powtarzalności, w której człowiek stanowił tylko jeden z elementów większej całości²⁹⁷. To daje dwojaki efekt: po pierwsze pozwala na uświadomienie samego siebie, swojej indywidualności jako istoty wrzuconej w czas i świat, a zarazem – po drugie – uwalnia czas i nadaje mu

²⁹⁴ Tamże, s. 18-19

²⁹⁵ Tamże, s. 51.

²⁹⁶ A. Bielik-Robson, *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012, s. 558.

²⁹⁷ J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2016, s. 70.

wymiar historyczny, liniowy, co umożliwia w następstwie swobodę działania, możliwość zmiany, której owoce mogą zostać skonsumowane w przyszłości, *de facto* otwiera drogę ruchom rewolucyjnym, które nie muszą patrzeć defetystycznie na świat, jako zamkniętą całość, lecz staje się ona dla nich areną walki o przyszłość o kształt świata. Ten rewolucyjny potencjał ma za zadanie otwierać na wydarzenie, na życie rozumiane jako bezustanne dzianie się i zmianę, którą przy odpowiednim nastrojeniu jesteśmy w stanie ukierunkować, nadając jej konkretny kształt.

Możemy powiedzieć, że postsekularny zwrot myślicieli nowej lewicy ma wymiar polityczny, którego celem jest ustanowienie nowej wspólnoty i nowych warunków funkcjonowania globalnego społeczeństwa. Aparat pojęciowy religii stanowi dla niech techniczne zaplecze, które ma w sobie potencjał otwierający na zwrócenie się ku innej perspektywie epistemologicznej. w tej grupie myślicieli często przejawia się wątek mesjanizmu, lecz bez Mesjasza. Ta forma jest zrozumiała, jeśli weźmiemy pod uwagę krytyczny stosunek lewicy filozoficznej do transcendencji oraz interpretacji sekularyzacji jako osłabiania wpływu wszelkich możliwych form transcendencji. Zgodnie z ich perspektywą prawidłowy proces sekularyzacji może mieć miejsce wyłącznie, jeśli wszelki formy nadrzędności czy ontoteologii zostaną wyeliminowane. Pojęcia religijne takie jak np. mesjanizm, a wraz z nim ujęcie czasu mesjańskiego ma konkretne zastosowanie na polu praktycznym, gdyż analiza funkcjonalna zjawiska religii odkrywa jej niezwykle rolę, jaką pełni w społeczeństwie, a także pokazuje, jaki jest jej wpływ na wspólnotę oraz jej kreację, co zresztą dosadnie starali się pokazać na początku XX wieku zarówno Max Weber, jak i Émile Durkheim, czego echa słyszymy praktycznie w każdej pracy dotyczącej filozofii postsekularnej. Wróćmy jeszcze raz do pojęcia mesjanizmu i czasu mesjańskiego, który jako termin techniczny potrafi oddać intuicję zwrotu religijnego pośród myślicieli nowej lewicy. Czas mesjański jest rozumiany przez Giorgio Agambena jako czas operacyjny, więc nie jest to element rzeczywistości religijnej związanej z *eschatonem*, lecz jest to właściwy czas terażniejszy, dany jako moment zmieniania i ponownego przekształcania rzeczywistości.

W czasie mesjańskim wszystko zostaje odwołane i zawieszane, co dla włoskiego filozofa potwierdza myśl św. Pawła zawarta w Pierwszym Liście do Koryntian: „Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli niezonaci, a ci, którzy płaczą, tak jakby nie płakali, ci zaś, co się radują, tak jakby się nie radowali; ci, którzy nabywają, jak gdyby nie posiadali” (1 Kor 7,29). Wszystko w tym wypadku ulega zawieszeniu,

w tym także kontekst świata, w jakim się funkcjonuje²⁹⁸. Tak więc dla Agambena nie jest istotna treść teologiczna, lecz jej rzeczywiste funkcjonalne odniesienie, które bez relacji z transcendencją staje się wezwaniem do zmiany, przekształcenia wszystkich możliwych założeń na polu zarówno społecznym, jak i egzystencjalnym. Podobną intuicję znajdziemy u każdego z analizowanych myślicieli: to oni w podobnym tonie wyrażają się na temat religii jako mechanizmu, który po wyrugowaniu odniesienia do Absolutu staje się istotnym narzędziem do walki na polu polityczno-społecznym. Dla Žižka cały dramat pasji, o którym już wspomnieliśmy, jest demaskacją wszelkich projektów, zbudowanych na figurze Wielkiego Innego. Śmierć Jezusa na krzyżu jest pożegnaniem z ideologicznym oraz nieomylnym administratorem – zawsze zdaniem słoweńskiego filozofa jest przedłużeniem Boga. Ewangelia jest więc dekonstrukcją mitu o Wielkim Innym, a jej celem jest nowe nastrojenie na nową wspólnotę równych podmiotów. Również w podobnym tonie wypowiada się Alain Badiou, który w przesłaniu św. Pawła dostrzega ustanowienie nowej wspólnoty, opartej na różnych, lecz równych podmiotach bezustannie niczym w czasie mesjańskim otwartym na wydarzenie prawdy²⁹⁹.

Jednak opowieść o religii oraz sekularyzacji, jaką snują myśliciele nowej lewicy, ma również, a może przede wszystkim nie tyle wymiar czysto teoretyczny, rozumiany jako nowa hermeneutyka dziejów religii, lecz zgodnie z ideami lewicy heglowskiej jej zadaniem jest skierowanie oczu ku praktyce i ku rzeczywistemu zniewoleniu przez nową formę „Bytu absolutnego” oraz próbie wyjścia z tego impasu za pośrednictwem re-interpretacji religii, która paradoksalnie stanowi instancję krytyczną. Nie bez znaczenia są echa klasycznej już pracy, która wyszła spod rąk szkoły frankfurckiej, a mianowicie *Dialektyki Oświecenia* Maxa Horkheimera i Theoroda Adorno. w tej pracy szczególnie ważnej dla nowej lewicy wybrzmiała teza o mityczności założeń Oświecenia, ściślej popadnięcia w mit samych ideałów Oświecenia. w pewnym sensie jest to przestroga, która sygnalizuje, że każdy wielki projekt nosi w sobie znamiona religii.

W podobnym tonie można wypowiedzieć się o „eschatologicznej” pracy Francisza Fukuyamy *Koniec historii*, gdzie autor wieszczyci nadejście jakiejś formy czasów ostatecznych, kiedy jedyną troską stanie się zasobność rachunku bankowego będącego odzwierciedleniem zsekularyzowanej łaski lub świadectwem wybraństwa w świeckim modelu predestynacji. Właśnie intuicje tego formatu prowadzą myślicieli nowej filozofii

²⁹⁸ G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak Warszawa 2009, s. 85.

²⁹⁹ A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 60.

ficznej lewicy od teorii do *praxis*. Teoria ma służyć, po pierwsze, ponownemu przyjrzeniu się kwestii religii w wymiarze społecznym i egzystencjalnym oraz dostrzeżeniu jej niebagatelnej funkcji, jaką spełnia w wielu sferach życia. Drugą jest wyjście poza obecnie panującą religię, religię świecką, która ma wymiar polityczno-ekonomiczny, w dużym uproszczeniu stała się kultem kapitału, legitymizacją tylko tego, co policzalne. To prowadzi do wniosku o możliwości zbudzenia się nowego Absolutu, który niesie za sobą widmo liberalnego totalitaryzmu paradoksalnego systemu. Agamben dostrzega problematykę ciągłości ontoteologicznego obrazowania rzeczywistości w tradycji politycznej Zachodu, której egzemplifikacją jest figura suwerena³⁰⁰.

Suweren podobnie jak kiedyś Bóg wydziela dwie sfery życia (*sacrum* i *profanum*), jedną jest wcielenie jednostek do ciała politycznego, jakim jest np. państwo, a drugą pozbawienie ich mocą decyzji prawnej statusu obywatela konkretnej wspólnoty politycznej; tym samym stają się nagim życiem bez żadnego określającego ich predykatu. Nowoczesność nadal hołduje w tej perspektywie religijnej strukturyzacji rzeczywistości, w której rolę Boga ogrywa suweren, tworzący przestrzeń, podobnie jak robiła to religia, dzieląc przestrzeń na skarlaną i świecką³⁰¹. Jak widzimy, Agamben stara się nam pokazać, jak głęboko są zakorzenione struktury myśli religijnej sięgające o wiele dalej niż pisma teologiczne czy świątynie przeznaczone do kultu.

Stanowią, jak pokazują to liczne prace antropologów, fundamenty rzeczywistości społecznej, czego doskonałym przykładem są prace strukturalisty Claude'a Lévi-Straussa czy Victora Turnera, który zauważa strukturyzującą moc rytuałów, dokładnie rytuałów religijnych. w tych rytuałach następuje wyodrębnienie elementu *sacrum*, który zostaje substancjalizowany przez społeczność mającą na celu zbudowanie centrum o wymiarze „transcendentnym”, tym samym wytwarza autorytet religijny, bez którego nie może funkcjonować żadne społeczeństwo³⁰².

Celem nowoczesnych systemów władzy stanie się sakralizacja całej rzeczywistości oraz każdej jednostki, czyli włączanie wszystkiego pod panowanie suwerennej władzy, która ma ukryty charakter religijny. Jednak nie tylko włoski filozof dostrzega polityczno-religijny konglomerat nowoczesności, który może zostać zdekonstruowany przez ponowne odczytanie chrześcijaństwa i judaizmu jako antystruktur mających po-

³⁰⁰ T. Lemke, *Biopolityka*, tłum. T. Dominiak, Warszawa 2010, s. 66

³⁰¹ Tamże, s. 72.

³⁰² A. Szyjewski, *Człowiek w drodze do życia sakralnego. Sacrum, rytuał i symbol w koncepcji Victora Turnera*, w: V. Turner, *Las symboli*, dz. cyt., s. XIV.

tencjał rewizjonistyczny. Podobną intuicję możemy dostrzec w pracach Slavoj Żižka, który chrześcijaństwo uważa za religię wyzwolenia spod panowania Wielkiego Innego. Chrześcijaństwo jest dla niego historią wyzwolenia, która ma potencjał rewolucyjny i demaskatorski wobec nowych form ideologicznych, wciąż przywdziewających *quasi-religijne* formy oferujące zbawienie w immanentym świecie. w tym wypadku Żižek widzi niebezpieczeństwo w mesjanistycznym rozumieniu nauki jako nowej gnozy, mającej wyzwolić człowieka z cielesności i umożliwić mu *eschaton* w postaci permanentnej cybernetycznej rozkoszy, w której każdy może przyodziać się w dowolną tożsamość i w każdej chwili ją zostawić. Słoweński filozof celuje w swej krytyce w dominującą współcześnie postawę, którą możemy opisać jako zawieszenie pośród różnych typów faz liminalnych oferowanych przez cyberkulturę. Innymi słowy, współczesny człowiek jest ciągle nęcony nowymi rytuałami, które chwilowo dają mu nadzieję na spełnienie, lecz w ich naturze nigdy nie leży żaden rodzaj finalizmu, raczej prowadzą one do kolejnej fazy liminalnej. Żižek, podążając za intuicją Waltera Benjamina, zauważył tendencję rytualizacji bez *eschatonu*. Ma to miejsce szczególnie w cyberkulturze, gdzie mamy do czynienia z widmowym przemieszczaniem się od jednej rytualnej przyjemności do drugiej. Jednak żadna z tych wirtualnych przestrzeni nie daje ostatecznego spełnienia. Permanentnie nęci i obiecuje spotkanie z Absolutem, przy kolejnym rytuale przejścia.

Rewolucyjny potencjał religii dostrzega również Alain Badiou, dla którego pisma św. Pawła stanowią tekst dekonstruujący metafizykę Jednego, którego egzemplifikacją staje się hegemonia kapitału jako absolutnej miary, równającej wszystko do rachunku finansowego, czysta kalkulacja zostaje miernikiem wartości³⁰³. Drugą stroną tego nowego Absolutu, jakim jest kapitał, staje się jego potencjał społeczno-twórczym. Jest to jawne nawiązanie do intuicji Durkheima, który podkreślał strukturyzującą moc religii jako fundamentu tworzącego z jednostek wspólnotę. Również w przypadku kapitału mamy do czynienia z podobnym procesem. Po pierwsze kapitał jest czymś absolutnym, metafizycznym wynaturzeniem ontoteologii w jego zwulgaryzowanej, materialistycznej formie. Właśnie wartość pieniężna tworzy wspólnoty, a czyni to przez legitymizację konkretnej wspólnoty poprzez rynek. Intuicje francuskiego filozofa zmierzają do zrównania tożsamości z kapitałem. Wspólnota tworzy i uprawomocnia się poprzez rynek, który przygotowuje dla niej konkretną ofertę mającą na celu stworzenie konkretnej grupy społecznej, która następnie zostanie zalana produktami skierowanymi tylko

³⁰³ A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 19.

dla nich, a ich cel jest dwojaki – pozorne wytworzenie nowej grupy odbiorców produktów – oraz rzeczywisty, czyli kapitał. Tak więc w oczach Badiou to kapitał stanowi ówczesny Absolut, który chcąc zaistnieć, musi ciągle kreować nowe ruchy i nowe tożsamości, za każdym razem multiplikując swoje zyski i tworząc kolejne grupy społeczne jako odrębne wspólnoty stanowiące nową grupę konsumentów. Zdaniem francuskiego filozofa, rzeczywistość stała się homogeniczna co do swojej struktury przez kapitał, który wszystko zrównuje do rachunku ekonomicznego, tworząc tym samym zamknięty system zwany rynkiem, gdzie wszystko ostatecznie prowadzi do jednego, jakim stał się wynik finansowy. Tej procedurze kapitalizacji podlegają również wychwalane przez narrację postmodernistyczną nienormatywne tożsamości. Nie stanowią one wyłomu w systemie, lecz decydują o jego dynamice. Tworząca się wspólnota pociąga za sobą wykreowanie nowego terytorium działania kapitału, tym samym otwierając drogę dla nowych komercyjnych działań. Kapitał, który obecnie zdaniem Badiou przyjmuje znamiona boskości, do uzyskania władzy absolutnej potrzebuje permanentnego wytwarzania nowych przestrzeni: tam zostaną wykreowane nowe tożsamości będące przyszłymi odbiorcami produktów i usług stworzonych specjalnie dla nich, tym samym poszerzających wpływ kapitału na każdą grupę społeczną³⁰⁴.

Bez względu na intencjonalność konkretnych grup społecznych zostają one podporządkowane logice Jednego, który w tym momencie dziejowym ma wymiar kapitału. w tym wypadku francuski filozof, podobnie jak Agamben i Žižek, stara się przełamać hegemonię jednego na rzecz wydarzeniowości i wielości, która nie jest określana przez jeden czynnik o charakterze metafizycznym. Wyjściem z tego impasu dla Badiou jest ponowne prześledzenie tradycji chrześcijańskiej, w jego wypadku wzrok jest skierowany na pisma przypisywane św. Pawłowi z Tarsu. w tekstach Apostoła Narodów odnajduje on trzecią drogę, która wykracza poza dominujący dyskurs Jednego, rozumianego jako totalna całość czy też wyjątek. Trzecia droga ma wymiar wydarzenia wykraczającego poza wszelką totalną normatywność czy wyjątki, które formują zamknięte społeczności, tworząc świat partykularizmów.

Alternatywna droga kreowana przez Pawła w oczach Badiou to otwarcie na wydarzenie, którego nigdy nie można ostatecznie sprowadzić do jakiegoś zbioru czy przyporządkować konkretnej grupie. Takim wydarzeniem jest właśnie przesłanie Pawła o Jezusie. Świadczy o tym słynny fragment z listu do Galatów: „Nie ma już Żyda ani

³⁰⁴ Tamże, s. 22.

poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28). Wydarzenie jest czymś nowym, z jednej strony mówiąc językiem francuskiego filozofa rozbił poprzednie zbiory, delegitymizuje poprzednią formę policzenia i poszeregowania. Wydarzenie jest tym samym pustym miejscem, prawdziwą rzeczywistością, którą swobodnie podmiot może wypełnić treścią, policzyć na nowo, tworząc nową strukturę³⁰⁵. Przesłanie chrześcijaństwa ma po pierwsze stanowić przykład, w jaki sposób powinna przebiegać głęboka rewolucja, która dotyczy przemiany struktury społecznej oraz podmiotu. Wydarzenie, jakim był dramat pasji oraz nauczanie Jezusa, stanowi kontrapunkt wobec zastanej przez Pawła rzeczywistości. Miało ono charakter otwierający oraz rozbijający obecne wtedy struktury społeczne oraz konstytucję podmiotu. Paweł zawiesza w swych pismach zarazem imperialne siły Rzymu wraz z ich całym aparatem prawnym, wykazując tymczasowość mądrości ludzkiej oraz transcendentną moc Boga na rzecz słabości, którą sam Bóg wywyższył przez Jezusa. Tym samym zamyka ontoteologiczne myślenie o Jednym na rzecz wielości oraz wydarzeniowości³⁰⁶.

Pisma Pawła inspirują Badiou, podobnie jak i Agambena, i Žižka. Interpretują je jako teksty rewolucyjne, które mają w tym wypadku znieść hegemonię totalizującego kapitału jako nowej formy Jednego. Tak więc francuski filozof wpisuje się w grupę myślicieli w szerokim znaczeniu tego pojęcia – postsekularnych o proveniencji lewicowej, najbliższej mimo wszystko lewicy heglowskiej.

Nowa lewica czy też postheglowska lewica zainteresowała się religią i skupiła na jej sile oraz głębokim zakorzenieniu w społeczeństwie, tym samym uznając, że bez zmiany w głębokich strukturach, które są wręcz oplecione przez religię, nie może dojść do skutku żadna forma rewolucji polityczno-ekonomicznej. z tego powodu należy przesłanie religijne poddać reinterpretacji, by – po pierwsze – zsekularyzować wszelkie namiastki transcendencji, jaką winno się przesterować na immanencję oraz wyodrębnić z całego przesłania mitycznego niesionego za sobą przez religię, energię przemiany, która ma charakter otwierający i przypomina chrześcijańską *metanoi*, zmieniającą podmiot. Reinterpretacja chrześcijańskiego orędzia w przypadku trzech wyżej przeanalizowanych myślicieli stanowi zadanie, którego należy się podjąć.

³⁰⁵ G. Kubiński, *Alain Badiou. Ontologia mnogości*, Kraków 2009, s. 107.

³⁰⁶ A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 56.

B) Sekularyzacja jako pluralizacja. Zbawienie? Jako jedna z możliwości?

W pierwszej części tego rozdziału skupiliśmy się na wstępnym określeniu, jak rozumie się powszechnie sekularyzację oraz jakie są korzenie tego pojęcia. Jak pamiętamy, ostatecznie sekularyzacja oznaczała proces historyczny, w wyniku którego dualistyczny obraz świata (*sacrum/profanum*), a wraz z nim pośredniczące struktury sakralne ulegają zanikowi, natomiast w ich miejsce powstają nowe systemy porządkujące rzeczywistość³⁰⁷. Oczywiście, nie możemy zaprzeczyć, że ten proces miał miejsce, a nawet dalej postępuje, ponieważ byłoby to próbą zaklinalnia rzeczywistości. Jednak gdy w pierwszej sekcji tego rozdziału zestawiliśmy tę powszechną opinię z poglądami grupy, którą możemy określić „filozoficzną lewicą”³⁰⁸, obraz sekularyzacji uległ zmianie. Nie tyle została zanegowana jego główna teza, jakoby religia traciła na znaczeniu zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej, lecz akcenty postawiono w innych miejscach. Innymi słowy, znaczenie sekularyzacji nie jest tak jednoznaczne, a sam proces nie ma charakteru liniowego, czyli nie zmierza do całkowitego zaniku religii.

Po pierwsze, sekularyzację rozumie się jako wyzwolenie podmiotu spod panowania kogokolwiek i czegokolwiek. „Ja” staje się absolutne, jest odtąd alfą i omegą. Historia sekularyzacji to zmiany, jakie zachodzą nie tylko na polu politycznym, ekonomicznym czy naukowym, lecz przede wszystkim egzystencjalnym. Możemy zaryzykować stwierdzenie, że apologetą takiego rozumienia sekularyzacji jest Hans Blumenberg, który skierował dyskusję o sekularyzacji z socjologizujących ujęć na tor filozofii podmiotu, gdzie doszło do narodzin nowoczesnej tożsamości. Jednak teza postawiona przez niemieckiego filozofa została rozwinięta przez lewicę postheglowską i skierowana w zupełnie inną stronę. Nowy podmiot nie tyle rozwinął się dzięki zerwaniu z religią, ale nie mógł bez niej zaistnieć. Religia w narracji autorów takich jak Slavoj Žižek, Giorgio Agamben czy nawet Alain Badiou stanowi niezbędny mechanizm, który umożliwia emancypację podmiotu i stanowi drogę do autentycznej egzystencji. Oczywiście, nie jest to zawsze rola pozytywna, często religia jest nastawiona antagonistycznie do wszelkich zdobyczy nowoczesności, takich jak autonomiczny podmiot, lecz stanowi sposób funkcjonowania całego systemu, który buduje, czy też przez swoje roszczenia

³⁰⁷ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 41.

metafizyczne pcha drugą stronę do wykrzesania energii, co ma poskromić jej zapędy w intelektualnej bitwie o duszę.

Innymi słowy, możemy powiedzieć, że wymienieni myśliciele dostrzegli energię religijną jako niezbędną do zbudowania jakiegokolwiek społeczeństwa czy wolnego podmiotu. Filozofowie z nurtu „flirtującego” z szeroko rozumianym ruchem lewicowym dostrzegają potrzebę przejęcia wszelkich funkcji religijnych i sprowadzenie ich do immanencji. w XXI stuleciu ich teorie stanowią niejako krypto-religijną odpowiedź na duchową pustkę człowieka, próbującego uspokoić swoją duszę poprzez kompulsywną konsumpcję.

Ten rozwinięty wstęp ma na celu przypomnienie jednego z uczestników, będących stroną w batalii o duszę człowieka egzystującego w postsekularnym społeczeństwie. Jedna strona pragnie krypto-religii uwewnętrznionej, która wysnuwa swój „program” z oryginalnej koncepcji sekularyzacji, czerpiącej z funkcjonalizmu, tj. teorii pozbawionej wszelkich odniesień do transcendencji jako warunku *sine qua non* istnienia fenomenu religii. z kolei druga strona kieruje swe spojrzenie na substancjalne rozumienie religii, ściśle powiązane z czymś „poza światem” dostępnym naszym zmysłem³⁰⁹. Chcąc przedstawić pełniejszy obraz wiary w tak zsekularyzowanym świecie zachodnim, nie sposób nie podjąć próby przebadania prac myślicieli, którzy przyjmują „istnienie czegoś poza”³¹⁰ jako istoty religii. z perspektywy koncepcji substancjalnej wyrastają badania prowadzące do wyników nader zaskakujących co do istoty sekularyzacji oraz co do rzeczywistej sytuacji religii w ponowoczesności.

Oczywiście, nikt z tego grona nie kwestionuje podstawowych założeń dotyczących sekularyzacji. Poglądy większości autorów, których próbkę przedstawimy, aby zobrazować drugą tendencję w rozumieniu religii i sekularyzacji w postsekularnym świecie, uznają powszechnie przyjęte czynniki tego procesu, lecz uzupełniają obraz przez pogłębioną refleksję filozoficzną.

Zatrzymajmy się w tym momencie i przytoczmy grupę czynników, które generalnie uznaje się za kluczowe, aby proces sekularyzacji mógł zaistnieć. Jednym z ważniejszych faktorów jest oddzielenie państwa/polityki od teologii/religii. Inaczej mówiąc, w procesie historycznym nastąpił rozdział religii od polityki. Wczesne stadia rozwoju społeczeństw traktowały wiarę jako podstawowy element każdej *societas*. Re-

³⁰⁹ Ch. Taylor, *a Catholic Modernity?*, New York 1999, s. 20.

³¹⁰ Tamże, s. 22.

ligia wypełniała każdą sferę życia, poczynając od ekonomii, a na zasadach żywienia kończąc. Ten ścisły związek zwany paleodurkheimowskim³¹¹, gdzie nie do odróżnienia była sfera religijna od innych sfer, dobiegł końca wraz z nadejściem reformacji oraz kontrreformacji³¹², o czym pisał w klasycznej już pozycji Max Weber³¹³.

Proces, w którym dochodzi do rozejścia się sfery publicznej oraz religijnej, ma za sobą wiele czynników, a jeden wydaje się niezwykle istotny. Chodzi mianowicie o dominację myślenia naukowego³¹⁴. To postulat epistemologiczny autorstwa Kartezjusza, *nota bene* uważanego za ojca racjonalizmu oraz myślenia naukowego – w tym postulacie to, co jasne, i to, co wyraźne (*clair et distinct*), stanowiły *idée fixe* wszelkiej metodologii. Dominujące stało się myślenie odcinające się od wszelkich związków ze sferą nadprzyrodzoną. Strategia współczesnego myślenia ma za zadanie: nadzorować, administrować, zarządzać oraz przekształcać. Wszystko podlega procedurze naukowej, a w tej perspektywie religia w najlepszym wypadku jest tylko formą leku na egzystencjalne bolączki człowieka. w tym sensie wiara niczym nie różni się od antydepresantów.

Na proces dezintegracji dawnych społeczeństw, rozumianych jako swoista symbioza religii i polityki, niewątpliwe przemożny wpływ miała również przemiana, jaka dokonała się na polu ekonomiczno-gospodarczym. Uściślając, mamy tu na myśli proces industrializacji, urbanizacji i gwałtownego rozwoju technologii, poczynając od końca XVIII wieku³¹⁵. Okres mobilności i ułatwionej komunikacji zmusił do zrewidowania dogmatycznych postaw w zderzeniu z Innym, wywodzącym się z odmiennego kodu kulturowego. Industrializacja oraz migracja doprowadziły do uwiądnięcia dawnych społeczności wiejskich, które stanowiły mikroświaty, głęboko związane z religią³¹⁶. Rozbicie dawnej wspólnoty żyjącej wedle wspólnego rytmu życia, w znacznej mierze nadawany przez religię, skutkowało powstaniem nowego, bardziej zindywidualizowanego człowieka. Celem nadrzędnym stało się zbudowanie własnego bezpiecznego świata, zapatrzonego w doczesność jako nieprzekraczalną granicę.

Te trzy elementy stanowią matrycę, pozwalającą rozumieć interesujące nas zjawisko. Na jej podstawie Karl Dobbelaere, belgijski socjolog religii, wyróżnia trzy pod-

³¹¹ Ch. Taylor, a *Secular Age*, Cambridge, Massachusetts 2007, s. 31.

³¹² Tamże, s. 35.

³¹³ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Protestantckie „sekty” a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Warszawa 2011, s. 45.

³¹⁴ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa 2010, s. 78.

³¹⁵ Tamże, s. 77.

³¹⁶ Ch. Taylor, a *Secular Age*, dz. cyt., s. 42.

stawowe sfery życia, gdzie sekularyzacja zebrała największe plony. Są to płaszczyzny: społeczna, organizacyjna oraz indywidualna.

Sekularyzacja w sensie społecznym prowadzi do rozbicia jednego spójnego kosmosu, dotychczas scalającego całą społeczność. Święty kosmos, który za pośrednictwem religii tworzył świat znaczeń dla wspólnoty, zostaje zepchnięty na margines. Świat sensów będzie odtąd tworzony poza religią i bez jej wpływu. Nowoczesne środki przekazu, wzrost poziomu edukacji oraz triumfalny pochód racjonalizmu postawiły wszelkie formy wierzeń w sytuacji, kiedy stają się one jedną z opcji wyboru dla danego społeczeństwa, bez której oczywiście jest ono w stanie przetrwać³¹⁷.

Zeświecczenie społeczeństwa jest ściśle związane ze zmianami zachodzącymi na polu organizacyjnym, o czym wspominaliśmy na początku, czyli z rozejściem się dróg polityki i teologii. Sekularyzacja na polu organizacyjnym jest dyferencjacją dawnego jednolitego świata. Racjonalizm i jego pochodne jako strategie myślenia wytworzyły zupełnie nowy świat, kierujący się ideami niezależnymi od religii. Skutkowało to utworzeniem instytucji niezależnych od religii i pozbawionych potrzeby bycia legitymizowanymi przez np. instytucje kościelne. Sfera ekonomii oddziela się od teologicznych ograniczeń i staje się w pełni autonomiczna. Nowoczesny kapitalizm, biurokratyczne państwo, związki zawodowe, uniwersytety to tylko niektóre z przestrzeni wolnych od odniesień do *sacrum*³¹⁸. Same stanowiły o swoim statusie i same siebie legitymizowały. Innymi słowy, sekularyzacja organizacyjna pozbawia mocy sprawczych oraz nadrzędnych wszelkie instytucje religijne, zapewniając swobodę nowo powstałym organizacjom, działającym tylko wedle własnej logiki.

Spółeczny oraz instytucjonalny uwiąd religii jest związany z ostatnią sferą sekularyzacji, a mianowicie z sekularyzacją indywidualną. Przemiany dokonujące się na polu społecznym – jak rozbicie małych, lecz skupionych oraz połączonych przez *sacrum* wspólnot na rzecz nowoczesnych wielkomijskich obszarów, kierowanych przez instytucje będące już w pełni autonomiczne względem np. Kościoła – wytworzyły nowy, niezakorzeniony podmiot. Sekularyzacja indywidualna to przede wszystkim rozumienie podmiotu jako w pełni autonomicznej jednostki, która sama wybiera oraz kreuje swoją wiarę. Taka jednostka jest w stanie odrzucać wszelkie tradycje związane

³¹⁷ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja: trzy poziomy analizy*, dz. cyt., s. 49–50.

³¹⁸ Tamże, s. 60.

z rodzimą kulturą i w zupełnej (przynajmniej teoretycznie) separacji na nowo stwarzać tożsamość, zależną tylko od własnej intuicji³¹⁹.

Zaprezentowane powyżej trzy sfery, na które oddziałuje proces sekularyzacji, stanowią dla nas punkt wyjścia w rozumieniu tego zjawiska oraz są punktem wyjścia dla filozofów przychylnych religii. To na podstawie tych trzech fundamentów rozgrywają się wszelkie debaty oraz próby rekonstrukcji tego, co stało się z tak głęboko zakorzenionym fenomenem, jakim jest religia. Na przestrzeni ostatnich stu lat w świecie zachodnim wiara stała się w najlepszym wypadku tylko jedną z opcji, jaki kształt ma przyjąć życie jednostki.

Dlaczego religia, dotychczas obejmująca swym zasięgiem każdą sferę życia, została zepchnięta na margines? To pytanie stanowi główną oś problematyki podejmowanej przez myślicieli, którzy są związani z jakąś formą *sacrum* oraz optują za substancjalnym rozumieniem tego fenomenu.

Jednak nawet jeśli przyjmiemy te zmiany za faktyczne i niezaprzeczalne, to czy na pewno ostatni wniosek, jaki z nich wypływa – to znaczy powolne zanikanie religii – można przyjąć jako pewnik? Ponadto czy na pewno te wszystkie zmiany są wynikiem wyjścia poza religię, która stanowiła tylko przeszkodę w pochodzie ludzkości do postępu i dobrobytu?

Odpowiedzi na powyższe pytanie nie wydają się już tak oczywiste. Prosta historia, jaką ma być droga ludzkości do przezwyciężenia alienujących ją od samych siebie idei, nie jest wcale tak jednoznaczna. Rola religii i jej przyszłość również nie są czymś jednoznacznym, jak chciałoby wielu spadkobierców myśli Friedricha Nietzschego i Karola Marksa. Problematyka wiary nie jest wcale tak prosta i nie jest ona jedynie zbędną czy wręcz prymitywną próbą wyjaśnienia świata oraz instrumentem, za pomocą którego zarządza się społecznością. Religia jest czymś więcej, czymś głębszym i dotyczącym głębi egzystencji. Jej wyjątkową pozycję i rolę w historii ludzkości dostrzegają myśliciele „afirmujący transcendencję”. Jednym z filozofów, który na nowo otworzył tę kwestię i postanowił raz jeszcze „napisać historię sekularyzacji”, jest Charles Taylor. Ten kanadyjski filozof, opowiadający się za substancjalnym rozumieniem religii, której istotą jest istnienie czegoś poza dostępnym nam światem fizycznym³²⁰, proponuje odmienne rozumienie całego procesu oraz miejsca religii i jej przyszłości.

³¹⁹ Tamże, s. 184.

³²⁰ Ch. Taylor, *a Catholic Modernity?*, dz. cyt., s. 37.

Przybliżmy jego postać, aby pełniej zrozumieć, na czym polega *novum* jego propozycji w podejściu do kwestii sekularyzacji.

Charles Taylor, urodzony w 1931 roku, przez większość życia zawodowego jest związany z uniwersytetem McGilla w Montrealu. Jego zainteresowania filozoficzne są rozległe. Jak pisze znawczyni prac Taylora, Ruth Abbey, nawet zagorzali przeciwnicy podkreślają, że jego teksty wnoszą wkład praktycznie w każdą podstawową dziedzinę filozofii. Nie sposób tym samym nie znaleźć działu, w której kanadyjski filozof nie miałby nic do powiedzenia: jego książki poświęcone są metafizyce, epistemologii, etyce, filozofii politycznej, filozofii umysłu, filozofii języka, estetyce, religii oraz antropologii³²¹. Znacznie łatwiej wymienić dyscypliny, którymi Taylor się nie zajmuje lub nie zajmował, niż przytaczać, jakim problemom poświęcone są jego pisma. Innymi słowy, Taylor stara się – na ile to obecnie możliwe – budować coś na kształt *quasi*-systemu, o czym świadczą jego teksty poświęcone praktycznie każdej podstawowej filozoficznej dziedzinie. Erudycja Taylora nie ogranicza go do problemów związanych z *philosophia perennis*; jest również głęboko zaangażowany we współczesne problemy nie tylko natury filozoficznej. Możemy w jego tekstach odnaleźć polemiki z nowoczesnym kapitalistycznym liberalizmem, refleksję na temat społeczeństw multikulturowych czy wypowiedzi o najbardziej interesującej nas tutaj kwestii, to znaczy sekularyzacji³²².

Erudycja Taylora jest wynikiem szerokich horyzontów myślowych oraz eklektycznej metodologii. Postarajmy się na chwilę pochylić nad tą kwestią. Przede wszystkim kanadyjski filozof bywa często kojarzony z tradycją hermeneutyczną. Ta asocjacja wynika z konkretnej tezy antropologicznej, która rozumie człowieka jako samointerpretujące się zwierzę – zwierzę, które opowiada historię o sobie³²³. Ten pogląd jest wynikiem inspiracji pracami Martina Heideggera oraz Maurice'a Merleau-Ponty'ego, którzy podkreślali sferę cielesną jako bazę wszelkiego doświadczenia. To właśnie poprzez ciało człowiek wchodzi w interakcję ze światem. Ciało skupia wszelkie pierwotne doświadczenie na fundamentach, na których budowane są coraz to bardziej wyrafinowane konstrukcje myślowe, prowadzące do abstrakcji³²⁴.

Nasze pierwotne cielesne doświadczenie jest nierozzerwalnie związane ze sposobem artykulacji, która wyraża się za pośrednictwem języka. Dla Taylora język jest im-

³²¹ R. Abbey, *Charles Taylor*, New York 2004, s. 1.

³²² Tamże, s. 2.

³²³ Tamże, s. 3.

³²⁴ Tamże, s. 4.

manentną częścią tego, co nazywamy tożsamością, ekspresją naszego ja. Hermeneutyka w tym wypadku jest dla Taylora sztuką rozumienia naszego doświadczenia poprzez analizę tekstu. Pierwotne doświadczenie cielesności rozwija się w czasie. Czas i cielesność splatają się i tworzą ramy dla opowieści o nas samych, która jest wyrażana w języku. Wyobrażamy siebie jako pewną formę ciągłości cielesnej i historycznej, tj. posiadającej przeszłość oraz przyszłość, które są ze sobą powiązane materialnie (ciało) i historycznie (opowieść o sobie). Nasze życie stanowi formę opowieści, zmierzającej od punktu A do B. Życie człowieka przypomina film: ma rozpoczęcie, rozwinięcie i zakończenie. Skierowane jest ku jakiemuś celowi. w tym obrazie człowieka dostrzegam hermeneutyczne zapożyczenia Taylora, bliskie Heideggerowi czy Gadamerowi³²⁵.

W swoich pracach Taylor wielką uwagę poświęca kwestii języka jako istotnej części ontologii człowieka³²⁶. Język nie jest tu rozumiany w sposób pozytywistyczny, jako forma reprezentacji³²⁷. Stanowi on raczej wielopoziomowy nośnik znaczenia. Dla Taylora zasadniczą cechą, jaka wyróżnia człowieka spośród innych istot, jest postrzeganie świata jako posiadającego znaczenie, które nie ma tylko wymiaru utylitarnego. Język stanowi elementarną formę życia, inwokuje nasze doświadczenie i konstytuuje rzeczywistość. Tworzy takie sfery, jak np. sfera publiczna. Za jego pomocą wpływamy na rzeczywistość, np. poprzez tworzenie prawa³²⁸. Język to przede wszystkim medium naszego doświadczenia oraz konstruktor wspólnoty tworzący świat znaczeń. Nasze „umiejscowienie” lub bycie ciałem determinuje sposób artykulacji, który ma wymiar przestrzenno-czasowy³²⁹.

Antropologię Taylora można nazwać ucieleśnioną hermeneutyką. „Ja” jest ciałem umieszczonym w czasie oraz w przestrzeni – ten ostatni nie jest dla filozofa tylko formą „zwierzęcego wybiegu”, lecz horyzontem znaczeń, konstytuującym ludzkie doświadczenie. Język jest więc fenomenem, przez który wyraża się życie człowieka. Egzystencja jest zatopiona w świecie i wchodzi z nim w bezustanny kontakt. Taki też jest język. Nie jest on indywidualnym wytworem, a – jak wiemy z licznych prac – język prywatny nie istnieje. Język jest nośnikiem całej tradycji i kultury, ale również wyrazem

³²⁵ Tamże, s. 5.

³²⁶ W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*, Rzeszów 2008, s. 33.

³²⁷ Ch. Taylor, *Teoria znaczenia*, tłum. A. Orzechowski, W. Jach, w: *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*, red. L. Rasiński, Warszawa 2009, s. 148.

³²⁸ Tamże, s. 184.

³²⁹ Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie*, wybrał i wstępem opatrzył P. Śpiewak, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Warszawa 2004, s. 238.

ducha danej epoki³³⁰. Język to wyraz bardziej pierwotnych postaw wobec świata: nadaje im kształt i je utrwała, a jednocześnie tworzy ludzką rzeczywistość, opartą na inherentnej trafności tych postaw, a nie wyłącznie na pragmatycznej skuteczności, jak u zwierząt nastawionych na cele biologiczne³³¹.

Taylor określa swoją filozofię języka jako koncepcję HHH – skrót ten pochodzi od nazwisk trzech wpływowych autorów: Humboldt, Herder oraz Heidegger. w koncepcji HHH echa wszystkich trzech myślicieli są widoczne, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę podstawowe założenia. Po pierwsze, język służy do tego, aby sformułować rzecz. Innymi słowy, podmiot poprzez artykulację umieszcza rzeczy w szerszym kontekście, niejako wyciąga je z mgły niedookreślenia, a nadając im nazwę, jednocześnie nadaje im wyrazistość³³². Po drugie, język tworzy tak zwaną przestrzeń publiczną, którą należy rozumieć nie tylko w kontekście instytucjonalnym, ale jako całość zjawisk, wykraczających poza życie jednostkowe. Poprzez formułowanie rzeczy wprowadza je do naszej przestrzeni, tworzy ją, niejako odkrywając to, co za mgłą, i dając nam je jako jasne i inteligibilne. Po trzecie, język to medium, czyli dzięki jego dialogiczności tworzą się ludzkie sprawy, takie jak dobro i zło. Wszelkie idee spotykają się właśnie w nim, stanowi ono warunek istnienia świata ludzi³³³.

Jesteśmy już w stanie przynajmniej wstępnie określić intuicje Charlesa Taylora, który jawi się jako filozof zadłużony w metodzie hermeneutycznej. w nawiązaniu do naszego podstawowego problemu warto zrozumieć epistemologiczne tło, stojące za taką filozofią.

Taylor to – wedle znawców jego filozofii – epistemologiczny „negatywista”. Jednak nie należy rozumieć tego określenia jako wyrazu defetyzmu w stosunku do ludzkich władz poznawczych, jest to raczej podejście podejrzliwe w odniesieniu do nowoczesnej epistemologii, zakorzenionej w tradycji kartezjańskiej. Inaczej mówiąc, Taylor jest krytyczny wobec epistemologii, której problematyka obraca się wokół dychotomii umysł–świat³³⁴.

Fundamentalne pytanie współczesnej teorii poznania brzmi: w jaki sposób i czy naprawdę jesteśmy w stanie poznać świat? Taylor traktuje tę współczesną skłonność

³³⁰ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 75.

³³¹ A. Pawelec, *Odpominanie języka: Charles Taylor o językowej naturze człowieka*, „Konteksty Kultury” 2017, z. 3, nr 14, s. 361.

³³² Ch. Taylor, *Teoria znaczenia*, dz. cyt., s. 156.

³³³ Tamże, s. 159.

³³⁴ R. Abbey, *Charles Taylor*, dz. cyt., s. 6.

jako formę mody intelektualnej, która święci triumfy od nowożytności. Osią problemu nowożytności jest sposób poznania świata. Współczesna epistemologia może zostać sprowadzona do dwóch kwestii, a mianowicie, po pierwsze, w jaki sposób człowieka poznaje świat, a po drugie, kto lub co zapośredniczy to poznanie.

Taylor nie tyle unika odpowiedzi na te pytania, ale poznanie jest dla niego całościową aktywnością w świecie³³⁵. Innymi słowy, to nasza aktywność w świecie i jego żywe doświadczenie stanowią źródło wiedzy oraz zapewniają o realności świata oraz nas samych. Słysząc tu echo wcześniejszego wątku związanego z antropologią: człowiek jako rzucony w świat i pierwotnie doświadczający poprzez ciało traktuje język jako mediatora i wyraz tego poznania. Ten krótki rys rzuca określone światło na epistemologię Taylora, którą możemy zaklasyfikować jako realizm pluralistyczny lub perspektywizm: każdy element naszych władz poznawczych w swojej własnej sferze daje nam część obrazu nas samych oraz rzeczywistości, dzięki czemu zapewnia nas o realności świata oraz tego, co poznajemy.

W jednym z esejów kanadyjski filozof daje wyraz temu ucieleśnionemu poznaniu, tak pisząc w kontekście moralności: „Moją główną tezą jest to, że jaźń egzystuje zasadniczo w przestrzeni moralnej i czyni to za sprawą dominującego wyobrażenia – wyobrażenia przestrzennego”. Podkreślenie przestrzeni jest jasnym sygnałem, że Taylor odbiera człowieka jako istotę cielesną, umieszczoną w świecie stanowiącym dla niego źródło poznania zarówno świata dla nas, jak i samych siebie³³⁶.

Z antropologii filozoficznej oraz epistemologii Taylor wyprowadza wnioski o naturze tego, co nazywamy moralnością lub moralną ontologią. Czyni to zgodnie ze swoim sposobem refleksji filozoficznej, czyli analizując historyczne formy rozumienia tego, co oznaczało pojęcie dobra i jakie było jego źródło. w jednej ze swoich ważniejszych prac, w *Źródłach podmiotowości*, kanadyjski filozof opisuje, po pierwsze, zmianę w rozumieniu tego, co oznaczało dobro na przestrzeni wieków, a po drugie – przesunięciu akcentów z rozumienia dobra jako czegoś transcendentnego, wykraczającego poza doczesność, na doczesne życie i prymat indywidualnego szczęścia. Przyczyną takiego przewartościowania jest odkrycie nowego źródła idei moralnych, jakim jest człowiek, a dokładnie jego wnętrze. Bóg jako źródło zostaje zepchnięty w cień. Następuje proces immanentyzacji. Wszelkie kwestie natury moralnej stają się już tylko indywidualną

³³⁵ Tamże, s. 7.

³³⁶ Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, dz. cyt., s. 238.

decyzją, która wypływa z nas samych i jest wyłącznie naszym arbitralnym, lecz prawnym wyborem. Jest to legitymizowane absolutnym dowartościowaniem, a dla niektórych przewartościowaniem człowieka³³⁷.

Oczywiście dla Taylora takie pojmowanie kwestii moralnych jest aberracją tego, co miała przynieść zmiana zakorzeniona w chrześcijaństwie. Jego zdaniem, zindywidualizowana i niezależna jaźń jest tylko fikcją i wynikiem naszego zadłużenia w ideałach nauki jako panoptyki wszelkich sfer życia. Nasze horyzonty moralne nie są wytworem autonomicznej, niczym niezapośredniczonej czystej myśli, lecz są głęboko związane z horyzontami moralnymi epoki, w której żyjemy. Człowiek jako istota, która poznaje poprzez doświadczenie świata i na tej podstawie dokonuje reinterpretacji tego, kim jest, stanowi klucz do zrozumienia tego, co oznacza dla niego dobro i jakie horyzonty moralne uznaje za własne. Inaczej mówiąc, nasze „ja”, a zarazem dokonywane wybory moralne są głęboko zakorzenione w przestrzeni, gdzie jednostka bytuje. Nie jest możliwe, zdaniem Taylora, rzeczywiste istnienie niezaangażowanej jaźni, która spogląda na wszystko z naukowym dystansem. Podmiot moralny, jakim jest człowiek, dokonuje swych wyborów w przestrzeni uprzednio danej, która stanowi dialektykę tła oraz bazy konstytuujących dalsze decyzje³³⁸.

Człowiek jest pierwotnie ukierunkowany ku jakiemuś dobru, które może być rozumiane w różny sposób, zależny od tego, co stanowi jego źródło, które konstytuuje horyzont naszego myślenia, niejako stwarzając cel naszego istnienia. To zarazem świadczy o historycznym i interpretacyjnym charakterze człowieka, gdyż ten bezustannie stara się kroczyć ku obranemu dobru, dyskutując z zastanymi ramami myślenia, które poddaje ciągłej reinterpretacji³³⁹. Dobro jest dla Taylora istotą ludzkiej egzystencji, to ono sprawia, że życie jest warte przeżycia³⁴⁰. Kończąc te uwagi na temat ontologii moralnej Taylora, możemy zauważyć, że jego intuicje zmierzają do ukazania jednostki nie jako monady pośród monad, lecz istoty głęboko zakorzenionej we wspólnocie, nie tyle jako jej wytworu, co podmiotu podejmującego dialog ze społecznością.

Wspominając o wspólnocie, możemy jeszcze poświęcić kilka zdań filozofii społecznej Taylora. Głoszone przez niego poglądy sprawiają, że bywa często uznawany za myśliciela związanego z ruchem komunitarian. Jest to ruch mający na celu skorygowa-

³³⁷ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 235.

³³⁸ Tamże, s. 20.

³³⁹ W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a*, dz. cyt., s. 314.

³⁴⁰ Tamże, s. 315.

nie postępującej atomizacji społeczeństwa, która w dużym stopniu wynika z liberalnej demokracji. Komunitarianizm podkreśla wartość wspólnoty, jaka otacza jednostkę oraz ją na swój sposób konstytuuje, np. kultura danego kraju, z którą co prawda można dyskutować, lecz to ona kształtuje podstawowe intuicje i kreśli pierwsze ramy pojęciowe. Dla Taylora demokracja liberalna, mimo wielu zalet, nie jest w stanie uporać się z problematyką różnorodności kulturowej, co obecnie staje się faktem w wyniku globalizacji. Miasta takie jak Londyn, Berlin czy Nowy Jork stanowią mieszankę kultur, religii, narodowości i języków. Gdy przyjmiemy czysto zrjonalizowane stanowisko, przez które należy rozumieć nowoczesne technokratyczne zarządzanie w paradygmacie demokracji liberalnej, problemy wynikające ze zderzenia obcych sobie światów, np. religijnych, będą nie do rozwiązania. Inaczej mówiąc, liberalna demokracja wszelką problematykę z zakresu religii, kultury czy pochodzenia etnicznego uważa za kwestię prywatną jednostki i wedle jej optyki właśnie tylko prywatnie powinna być manifestowana.

Nawet jeśli „szeroko rozumiane poglądy” są manifestowane, to nadrzędna nad nimi jest wartość absolutna, którą w tym systemie politycznym jest wolność jednostki w zakresie religii czy kultywowania tradycji, jeśli nie godzą one w drugiego człowieka. Jednak ta idealistyczna wizja nie jest w stanie sprostać problemom, gdy pojawia się grupa czy społeczność mająca odmienną hierarchię wartości. Demokracja liberalna nie jest w stanie poprzez swoje narzędzia rozwiązać sporu, gdy wykracza on poza jej podstawy czyli społeczną umowę o poszanowaniu praw drugiego do swojej ekspresji³⁴¹. Ta problematyka empirycznie jest dostrzegana szczególnie w państwach Europy Zachodniej, gdzie społeczności m.in. wywodzące się z Bliskiego Wschodu nie akceptują wielu praktyk rdzennych mieszkańców.

Natura sporów lub nawet wojen kulturowych rozpatrywanych z perspektywy scjentystycznej czy racjonalistycznej – rozumianych wedle modelu Thomasa Hobbesa, czyli społeczeństwa jako jednostek, które zawarły w pełni świadomie umowę społeczną – bazuje na zbyt wąskich podstawach antropologicznych, a nawet filozoficznych *sensu stricto*. Rozpatrywanie człowieka tylko w kategoriach jednej z jego władz – jak czyni to np. racjonalizm, widząc w nim *animal rationale*, kierujące się rozumem – nie dociera do istoty ludzkiej, która operuje w różnych sferach. Jedną optyką, jaką jest rozum proceduralny, nie jest w stanie uchwycić wszelkich odcieni egzystencji. Spory na tle reli-

³⁴¹ R. Abbey, *Charles Taylor*, dz. cyt., s. 14.

gijnym nie mają wymiaru czysto rozumowego. w wielu przypadkach religii nie można sprowadzić do poglądów teoretycznych, jako konkurujących z nauką, tak jak w przypadku sporu między ewolucjonistami a kreacjonistami. Wiara dotyka całej egzystencji, poczynając od postawy teoretycznej na temat świata do określania jednostkowego losu. Jej związek jest tak głęboki, że kreśli ramy tego, co Taylor nazywa dobrem.

Wydaje się, że właśnie na tym poziomie dochodzi do nierozwiązywalnego konfliktu na polu liberalnej demokracji, która na firmamencie dóbr ustaliła wolność, w przypadku na przykład radykalnych wyznawców islamu znajdującą się zdecydowanie niżej w hierarchii niż Allah i Jego prawa. Konflikt na tym polu nie może zostać rozwiązany, gdyż narzędzia liberalne nie obejmują skomplikowania sytuacji na kilku poziomach. Sporu nie można rozwiązać na drodze naukowej eliminacji hipotez. Można zaryzykować stwierdzenie, że niefilozoficzne założenia metafizyczne określają horyzonty doświadczania świata. To właśnie tło stojące za postawą typową dla liberalnej demokracji jest niezwykle istotne i determinuje dużą część stosunków społecznych. Rozumienie języka jako wyrazu ekspresji ludzkiej duszy i swoista ontologia moralna Taylora stanowią podstawę w zrozumieniu postawionej wyżej diagnozy o nieuchronnymi konfliktach w ramach liberalnej demokracji.

Lekarstwem, jakie znajdujemy u Taylora, jest życzliwe spojrzenie na źródła moralne, kształtujące najwyższe dobro w każdej wyszczególnionej grupie społecznej. Jeśli konflikt na linii np. teizm a humanizm wyrasta na poziomie źródła, z jakiego wyprowadzone jest dobro – w przypadku teistów tym źródłem jest Bóg, a w przypadku humanistów oczywiście człowiek – jego rozwiązaniem nie będzie użycie naukowych narzędzi, ponieważ natrafiają na zagadnienia metafizyczne, których „mierzalność” jest dyskusyjna.

Po pierwsze, nasza jaźń kształtuje się poprzez doświadczenie, a jednym z nich jest doświadczenie dialogu, które konstytuuje nasze poogląda na poziomie wymiany idei. Cyrkulacja idei stanowi pierwszy punkt do korekty czy reinterpretacji uprzednich poglądów. Stanowiska typowe dla liberalnej demokracji – tj. esencjalizm oraz dekonstrukcjonizm światopoglądowy – wychodzą z założenia, że poglądy, wśród których wyrośliśmy, są wieczne lub (jak chcą tego postmoderniści) nie mają znaczenia, ponieważ są czymś jak zmiana ubioru. Trzecia droga Taylora, zgodna z duchem ciągle interpretującego swe życie zwierzęcia, jakim jest człowiek, nie tyle zamyka człowieka lub unicestwia, lecz sytuuje go w ciągłym procesie stawania się sobą na drodze reinterpretacji,

dzięki czemu tworzy on własną tożsamość³⁴². Tylko na drodze dialogu wartości drugiej strony mogą zostać zaakceptowane. Zostawienie ich samowolnym, prywatnym wyborem może prowadzić do kolizji, czego przykładem może być neutralna światopoglądowa Francja – gdzie tworząc teoretycznie pustą przestrzeń, wypiera się tam religię, co wraca niczym wyparte wspomnienie w postaci traumy, jaką jest radykalny islam.

Nowoczesna wspólnota nie jest pustą przestrzenią, gdzie egzystują niezależne od siebie monady, lecz światem interakcji, gdzie dochodzi do konfliktu na płaszczyźnie aksjologicznej. Sfera publiczna w pluralistycznym społeczeństwie jest miejscem zacieklej batalii o to, co uznać za wartość najwyższą i dobro nadrzędne. Echa tego rozbrzmiewają w kontekście sporu o aborcję, ekologię czy miejsce religii w państwowych placówkach. Zadaniem współczesnych jest doprowadzenie do wspólnoty komunikacji, której celem jest ciągła praca nad konsensusem wobec wielości dóbr w łonie wspólnoty. Taylor widzi wyjście wyłącznie w kulturze koegzystencji, która stara się wypracować określone warunki brzegowe życia. Niemożliwa jest absolutna uniwersalizacja, pozbawiająca konkretnego tła, oraz absolutna dekompozycja, tworząca „płynny podmiot”. Żadna z powyższych propozycji nie zwraca uwagi na głębokie zakorzenienie człowieka w kulturze czy wręcz na jej rolę konstytuującą³⁴³.

Nie sposób odmówić Taylorowi intuicji dotyczącej tego, że nowoczesna technologia umożliwiła skomunikowanie się praktycznie całej planety, która stała się polem wymiany, a zarazem walki idei. Jedyną drogę stanowi nie tyle rozmycie wszystkich koncepcji, co praca wewnątrz własnych horyzontów, przy jednoczesnym zauważeniu istnienia odrębnych hierarchii wartości. Ta głęboka rola kultury i języka naszego tła egzystencjalnego wiąże się z kwestią religii, która dla tej pracy jest kluczowa. Spójrzmy z perspektywy tych rudymenarnych wiadomości na temat Charlesa Taylora na jego punkt widzenia dotyczący religii i sekularyzacji.

Dla kanadyjskiego filozofa problematyka religii i sekularyzacji jest jednym z ważniejszych tematów w filozoficznych analizach. Jego *opus magnum* zatytułowane *Świecki wiek (A Secular Age)* jest poświęcone głównie problematyce sekularyzacji, opisaney jako proces, w którym dokonuje się pluralizacja stanowisk dzięki artykulacji podstawowych ludzkich doświadczeń, w tym szczególnie doświadczeń religijnych³⁴⁴.

³⁴² Tamże, s. 15.

³⁴³ K. Jasiński, *Relacja między religią a sferą publiczną w filozofii społecznej i politycznej Charlesa Taylora*, Olsztyn 2017, s. 245.

³⁴⁴ Ch. Taylor, a *Secular Age*, dz. cyt., s. 28.

w bogatej bibliografii możemy odnaleźć wiele prac poświęconych tej tematyce, m.in. *Oblicza religii dzisiaj (Varieties of Religion Today: William James Revisited)* czy *a Catholic Modernity?(Katolicka nowoczesność?)*.

Zainteresowanie tematyką sekularyzacji oraz religii może w przypadku Charlesa Taylora wynikać z dwóch czynników. Po pierwsze, jego integralna hermeneutyczna antropologia uznaje zasadność odmiennego od scjentyistycznego sposobu artykulacji doświadczenia życia, które nie jest skierowane tylko na tu i teraz, lecz obejmuje rzeczywistość z perspektywy wertykalnej, jednocześnie nie tracąc z oczu wydarzeń wykraczających poza codzienny bieg życia/przełomów egzystencjalnych/sytuacji granicznych. Dla przykładu, dla nauki śmierć jest tylko ustaniem oznak życia, kiedy zanikają wszelkie procesy życiowe komórek. Jednak dla człowieka stanowi ona moment kluczowy, ponieważ śmierć i narodziny kreślą ramy opowieści o nas samych, stąd muszą zostać napełnione znaczeniem. Religia jest tą formą artykulacji doświadczenia, które w polu swoich zainteresowań obejmuje np. doświadczenie śmiertelności. Opis zmiany w charakterze interpretacji tego fenomenu, jakim jest nowa artykulacja podstawowych doświadczeń, nie może zostać pominięty przez żadną historię idei.

Z drugiej strony, zaangażowanie Taylora w debatę na temat sekularyzacji i religii jest wyrazem jego nieskrywanego katolicyzmu. Jest on wyznawcą chrześcijaństwa rytu rzymskiego. Oczywiście, nie może stanowić to zarzutu, lecz jak podkreśla sam filozof, ten fakt zawęża jego perspektywę rozumienia religii do kategorii, jakie wypracowała teologia chrześcijańska. Fenomen sekularyzacji interpretowany jest jako zjawisko typowe dla cywilizacji Zachodu. Można z tego uczynić zarzut, jednak w tym tkwi metoda w zrozumieniu zmian, ponieważ jednocześnie chrześcijaństwo stanowi doskonały przykład religii, która jest dotknięta przez sekularyzację, a ta znów jest procesem, który dokonał się niejako w łonie religii. Tak więc Taylor nie idealizuje tematyki sekularyzacji, nie sprowadzając jej do czysto strukturalnego i abstrakcyjnego opisu. Czerpie z materiału, jakim jest zeświecczenie zachodnich społeczeństw.

Przejdźmy do podstawowej kwestii, czyli definicji religii, jaką posługuje się Charles Taylor. Po pierwsze, Taylora można uznać za zwolennika definicji substancjalnych, który wychodzi od dychotomii transcendencja/immanencja. Transcendencja dla zachodniej cywilizacji jest istotą religii³⁴⁵. w naszym kręgu kulturowym jej najczęstszym sposobem artykulacji jest chrześcijaństwo – i właśnie to cień tej religii pada na

³⁴⁵ Tamże, s. 29.

nasze rozumienie pojęcia transcendencji. Taylor podkreśla, że jest to termin nieco abstrakcyjny, jednak on sam używa go do ujęcia wszystkich tych momentów, które wykraczają poza życie doczesne, oznaczają coś poza dostępnym nam na co dzień światem. Dla kanadyjskiego filozofa każda próba ujęcia transcendencji jest zawsze uwarunkowana kulturowo: mimo prób abstrahowania od tych zależności, kryje w sobie niezbywalne elementy tradycji, z której wyrosła³⁴⁶.

Abstrahując od partykularyzmów, jakie może zawierać dana kultura, Taylor wyróżnia trzy poziomy, gdzie przejawia się transcendencja. Są to:

- relacja z czymś poza zwykłym życiem np. bóstwem, siłą, Bogiem; za pośrednictwem tych relacji powstają zorganizowane społeczności;
- wiara w istnienie czegoś poza, czego instytucjonalną egzemplifikacją jest zorganizowana religia;
- transcendencja rozumiana jako transformacja, jako przekroczenie samego siebie, wykroczenie poza ograniczenia biologicznego życia; inaczej mówiąc, transcendencja jest doświadczeniem granicznym, które prowadzi nas w stronę innego wymiaru³⁴⁷.

Te trzy wymiary mogą przypominać rozwój ludzkości od kultur archaicznych do indywidualistycznej kultury współczesnej. Pierwszy poziom przejawiania się transcendencji ma wymiar spontanicznej relacji, na kanwie której rodzą się pierwsze społeczności, połączone wspólnym doświadczeniem czegoś „przerastającego codzienność”. Drugi etap to formalizacja tego doświadczenia, zorganizowana forma wierzenia, przejawiająca się w instytucjach. Trzecim etapem jest „dojrzała” podmiotowość, która wyraża się w krytycznej interpretacji rzeczywistości oraz w indywidualizowanej interpretacji doświadczenia. Przemiana nie dotyka całych społeczności, lecz jednostki, które na własną rękę, często bez pomocy zewnętrznych instytucji, docierają do momentu, kiedy wchodzą w relację z Absolutem. Możemy powiedzieć, że to etap autonomicznej *metanoi*. Ten heglowski rys jest w pełni zrozumiały w pracach Taylora³⁴⁸, który jako jeden z nielicznych anglosaskich filozofów jest bliższy kontynentalnemu filozofowaniu i doprowadził nas do zarysu definicji religii.

Definicja proponowana przez Taylora wydaje się uczciwa oraz prosta. Uczciwa, ponieważ podkreśla swoje ograniczenia i partykularność, to znaczy jej punktem wyjścia

³⁴⁶ K. Jasiński, *Relacja między religią i sferą publiczną w filozofii społecznej Charlesa Taylora*, dz. cyt., s. 135.

³⁴⁷ Ch. Taylor, a *Secular Age*, dz. cyt., s. 20.

³⁴⁸ Jest autorem monografii o Heglu zob. Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge 1975.

jest monoteizm judeochrześcijański, który stanowi podstawę do konstruowania jakiegokolwiek pojęcia religii³⁴⁹. Jednak Taylor uważa, że bez podstaw empirycznych, czyli wyjścia od rzeczywistej religii, możemy jedynie dyskutować o abstrakcyjnym projekcie, który mógłby nosić miano „czym religia powinna być”.

Ta definicja jest zarazem prosta, ponieważ brzmi ona następująco: „religia to coś poza życiem”³⁵⁰. Taylor chce nam powiedzieć, że religią jest to coś, co wykracza poza nasze doczesne cele, takie jak osobisty rozwój, postęp technologiczny czy projekt polityczny lub szlachetna idea ochrony środowiska, co propagują ruchy ekologiczne³⁵¹. Religia jest artykulacją doświadczenia pełni, wyrazem intuicji, że tu i teraz nie jest końcem. Życie ma jakiś inny, głębszy sens, a nawet najtragiczniejsze wydarzenia, jak cierpienie, mają sens, sens umocowany gdzieś indziej – mówiąc językiem „ludowej religii”, gdzieś „u góry” zostały zapisane nasze drogi i ich znaczenie³⁵².

Jak już wspomnieliśmy, Taylor w swojej definicji wychodzi od dychotomii transcendencia/immanencja. Nie są to jednak dla niego tylko abstrakcyjne kategorie filozoficzne, lecz używa ich jako narzędzi analitycznych do określenia dwóch typów życia w nowoczesnym świecie. Transcendencia odnosi się do grupy ludzi, którzy w swoich horyzontach nie poprzestają na doczesności. Jest to kategoria typowa dla doświadczenia religijnego, które kierkuje ku pełni poza terażniejszą egzystencję. z kolei immanencja jest związana z życiem zamkniętym w doczesności, gdzie celem jest rozwój tu i teraz oraz prowadzenie „zwyczajnego życia”. Spełnienie, jakie może nas spotkać, ma tylko wymiar „ziemski” i nie wykracza poza horyzonty epoki.

Religia w pracach Taylora zostaje usystematyzowana wedle jej historycznych form. Podział religii był zainspirowany pracami Émile’a Durkheima, gdzie wyróżniono trzy historyczne kształty religii: paleodurkheimowski, neodurkheimowski i postdurkheimowski. Przymiotnik „durkheimowski” nie jest w tym wypadku wcale chwytliwym, postmodernistycznym określeniem bez znaczenia. Jego użycie jest celowe, ponieważ wszystkie trzy formy religii obrazują społeczny wymiar, tak mocno podkreślony przez Durkheima. Podobnie jak u Durkheima, religia w tym wypadku widziana jest jako fundament założycielski społeczeństwa.

³⁴⁹ Ch. Taylor, a *Secular Age*, dz. cyt., s. 16.

³⁵⁰ Ch. Taylor, a *Catholic Modernity?*, dz. cyt., s. 20.

³⁵¹ Ch. Taylor, a *Secular Age*, dz. cyt., s. 15.

³⁵² Ch. Taylor, a *Catholic Modernity?*, dz. cyt., s. 21.

Paleodurkheimowska forma religii opierała się na głębokiej, wręcz ontycznej więzi organizacji społecznej, jak np. państwa średniowieczne, z Bogiem/transcendencją. Ta forma wyrażała się poprzez przenikanie sfery *sacrum* do sfery *profanum*, to znaczy *sacrum* legitymizowało każdy wymiar *profanum* do tego stopnia, że religia była obecna wszędzie i stanowiła metafizyczny ogląd świata dla każdego człowieka.

Z kolei neodurkheimowska forma religii widzi Boga jak pomysłodawcę ładu i konstruktora świata. Bóg zaczyna być rozumiany na sposób deistyczny. Przykładem dla takiej formy religijności, gdzie nie tyle Kościół, a świeckie państwo jest depozytariuszem podstawowych wartości i zostało założone zgodnie z zamysłem Bożym, są Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. Pewne podstawowe elementy religii, szczególnie w zakresie etyki, jak Dekalog czy moralne normy z Ewangelii, przeniknęły w zdeformowanym kształcie do norm państw. Przyjęły one np. imperatyw życzliwości, tolerancji etc., co pozwala na funkcjonowanie zróżnicowanym społecznościom. Możemy powiedzieć, że w tej formie państwo odrzuciło tron i przejęło jego rolę normatywną w zakresie moralności³⁵³.

Ostatnia wyszczególniona forma religii nosi nazwę postdurkheimowskiej. Jest to nawiązanie do nowoczesnej świadomości, która nie potrzebuje pomocy państwa lub Kościoła do określenia swojej tożsamości czy utworzenia choćby mikro-wspólnoty³⁵⁴. Współczesna forma duchowości czy religii jest skierowana do wewnątrz: to „ja”, a nie zewnętrzny autorytet staje się źródłem, z którego czerpiemy, wyruszając w drogę życia. To „ja” osądza, co dla nas jest dobre, jak głosi hasło festiwalu New Age: „*Only accept, what rings true, to your own inner Self*”³⁵⁵. Współczesna forma religii jest zindywidualizowaną, niewidzialną metafizyczną osłoną, która wyraża się często w sformułowaniu „ja tak czuję”. Właśnie ten model stanowi podstawę do rozumienia sekularyzacji nie tylko jako zjawiska postępującego linearnie i zdeterminowanego niczym prawa fizyczne. Wnętrze człowieka – to, co niewidzialne dla oka – stanowi klucz do zrozumienia procesu sekularyzacji i religii w XXI wieku.

Zarysowując swoją definicję religii, Taylor podaje nam pewne wskazówki do zrozumienia tego, czym jest kluczowe dla tego rozdziału pojęcie sekularyzacji. Jeśli punktem wyjścia jest dychotomia transcendencja/immanencja, sekularyzacja musi być głęboko związana z immanentyzacją życia. Spójrzmy na ten problem bliżej.

³⁵³ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2002, s. 62.

³⁵⁴ Ch. Taylor, a *Secular Age*, dz. cyt., s. 487.

³⁵⁵ Tamże, s. 489.

Autor a *Secular Age* skupia swoje analizy na procesie, który doprowadził do zrównoważenia dwóch różnych stanowisk egzystencjalnych: teistycznych oraz humanistycznych/naturalistycznych³⁵⁶. Innymi słowy, Taylor szuka w historii kluczowych momentów, które doprowadziły do pomniejszenia roli religii zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej i dowartościowania innych sposobów postrzegania rzeczywistości oraz jej przeżywania. Współczesny świat stał się miejscem, gdzie religia jest jedną z opcji, ponieważ straciła swój uprzywilejowany status na rzecz innych postaw. Współcześnie uważanie Boga czy innej formy transcendencji za jedyne źródło sensu i moralności nie ma już charakteru aksjomatu, lecz – szczególnie w wielu społeczeństwach Zachodu – jest postrzegane jako wyraz przemijającej i obskuranckiej ideologii. Do głosu dochodzą postawy nazwane przez Taylora „humanizmem wyłącznym”, który doświadczenie życia zamyka w „tu i teraz”, a źródłem sensu i moralności staje się człowiek lub natura.

Ten proces ma swoje korzenie w powszechnie znanych przyczynach, takich jak: reformacja, protestantyzacja życia religijnego, humanizm renesansowy, powstanie państw narodowych czy – uważanej za najważniejszą – rewolucji naukowej³⁵⁷. Zbiór czynników, które zostały tu wymienione, nie wyczerpuje oczywiście puli determinantów procesu sekularyzacji. Charles Taylor również uważa powyższe czynniki za kluczowe w procesie zeświecczenia, jednak ton, jaki nadała im szczególnie socjologia religii oraz filozofia zapatrzona w naukę, zapomina o tle tych procesów oraz o pełniejszej – można powiedzieć hermeneutycznej – antropologii. Kanadyjski filozof nie zgadza się z przypuszczalnymi skutkami, jakie są generalnie przyjmowane niczym aksjomat; chodzi tu o zanik religii pod naporem nauki oraz technologii. Interpretacja zjawiska sekularyzacji zaproponowana przez Taylora ukazuje cały proces wielopoziomowo, opierając się na jego filozoficznym warsztacie. Samo rozumienie sekularyzacji dla autora a *Secular Age* ma trzy wymiary.

Pierwszym wymiarem sekularyzacji jest odseparowanie religii od sfery publicznej oraz politycznej³⁵⁸. Następuje proces powolnej prywatyzacji religii³⁵⁹. Pod tym sformułowaniem kryje się stopniowe wycofywanie się religii z jej dotychczasowych

³⁵⁶ Tamże, s. 490.

³⁵⁷ K. Jasiński, *Relacja między religią i sferą publiczną w filozofii społecznej Charlesa Taylora*, dz. cyt., s. 175.

³⁵⁸ Tamże, s. 146.

³⁵⁹ Ch. Taylor, *Uniwersalność idei sekularyzmu*, w: *Oświeceniowe źródła idei sekularyzmu*, red. A. Tomaszewska, D. Barnat, Kraków 2017, s. 110.

sfer wpływów, za które możemy uznać m.in. moralność, politykę, naukę czy ekonomię. Religia w kwestii etyki przestaje być jedynym źródłem norm postępowania i jedyną słuszną drogą ku dobru. Ten proces zaczyna się już w łonie chrześcijaństwa, gdzie w okresie reformacji dochodzi do nowych interpretacji podstawowych zasad moralnych. Następuje pluralizacja źródła moralnego. Kościół katolicki traci uprzywilejowane miejsce w przestrzeni nauczyciela moralności, a jego rola w świecie zachodnim jako jedyne autorytetu, który swą legitymację czerpie od transcendentnego źródła, zostaje podważona w momencie powstania nowych odłamów chrześcijaństwa zainspirowanych myślą Marcina Lutra. Odtąd kontakt ze źródłem, jakim jest transcendencia, nie jest dysponowany i autoryzowany przez jedną instytucję. Następuje proces reinterpretacji podstawowych założeń chrześcijaństwa, która w dużym uproszczeniu może być dokonywana przez każdego, kto określa siebie natchnionym. Protestantyzacja jest niejako krokiem do nowoczesnego społeczeństwa pluralistycznego, tworząc projekt nowoczesnej tożsamości autentycznej.

Wedle historyków idei, m.in. Feliksa Konecznego, w przestrzeni politycznej przełamanie tradycyjnego sojuszu tronu z ołtarzem ma miejsce, gdy w życie zostaje wcielona zasada *Cuius regio, eius religio*. Odtąd związek dwóch partnerów zastąpiono nadrzędną rolą władcy w wyborze wyznania³⁶⁰. Nadrzędnym prawodawcą sumień ludu przestaje być Kościół katolicki, narzucający swoją wizję, a jego rolę przejmuje władca danego terytorium. Miejsce instytucji religijnej jako jedynej posiadającej autorytet źródła zostaje zastąpione przez pluralistyczny porządek moralno-polityczny, gdzie religia będzie stopniowo przesuwana do sfery prywatnej.

Nowe formy religijności zapoczątkowane przez rewolucję protestancką wpłynęły na wizję ekonomii, w której to gromadzenie kapitału stało się wyrazem Opatrzności Bożej i jest załączkiem wytworzenia się klasy, gdzie wartość ma nie tylko życie wieczne, ale również życie doczesne. Znaczenia nabierają szczęście i dobrobyt, przeżywane tu i teraz. Imperatywami stają się sprawiedliwość czy życzliwość wobec bliźniego, które mają uczynić doczesność bliższą ewangelicznym zasadom, ale również pomagają w rozwinięciu się na polu ekonomiczno-społecznym, co sprzyja dobrobytowi³⁶¹.

Wyobrażenie na temat świata zarówno jego strony fizycznej, jak i metafizycznej miało charakter religijny. Nawet w próbach opisu natury np. u Arystotelesa nigdy nie

³⁶⁰ F. Koneczny, *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, red. Wł. Lewandowicz, Warszawa 1938, s. 45.

³⁶¹ Ch. Taylor, a *Secular Age*, dz. cyt., s. 370.

ma ona wymiaru mechanicznego czy też przedmiotowego. Mimo wielu odkryć świadczących o wysokim poziomie racjonalności, przed zaistnieniem nowożytnej nauki świat jest opisywany jako pewien organiczny byt z duszą kryjącą się pod metafizycznymi opisami przyrody. Jedną z ostatnich zachodnich egzemplifikacji takiego stanu jest średniowieczny Kościół, który zarządzał rozwojem nauki i szkolnictwa, mając w posiadaniu uniwersytety oraz warstwę, którą obecnie możemy klasyfikować jako intelektualistów. u szczytu hierarchii nauk była teologia. Było to wysoce wyspecjalizowany oraz zbiurokratyzowany jak na ówczesne realia system, w którym to, co nazywano poznaniem obiektywnym było powiązane w sposób pośredni czy bezpośredni z transcendencją, tu rozumianą jako objawienie tłumaczone przez Kościół katolicki. Średniowieczna filozofia w swojej epistemologii zmagala się z pogodzeniem wiary i rozumu. Problem teorii poznania wieków średnich nabiera rozpędu w sporze o uniwersalia, gdzie stanowisko nominalistyczne stwierdza, że w pewnych sferach nie ma potrzeby łączenia ze swoim aktem poznawczym transcendencji. Nominalizm jest iskrą, która burzy obraz świata zaczarowanego.

Ostatecznie hegemonia Kościoła w obrębie nauczania została przełamana przez rewolucję naukową, kiedy to narodziło się nowe podejście do epistemologii. Rozkwit nurtów opartych na przewrocie epistemologicznym – takich jak np. nominalizm i kartezjanizm – doprowadził do ukształtowania nowego modelu nauki i odtąd pojęcie prawdy jest niezależne od transcendentnego źródła³⁶².

Cały proces sekularyzacji oznacza dla Taylora stopniowe usuwanie w cień instytucji religijnej, jaką jest Kościół. Narracja na temat sekularyzacji to tak naprawdę stopniowe osłabianie znaczenia instytucji religijnych, gdzie nadrzędną rolę odgrywa Kościół rzymski.

Drugi wymiar sekularyzacji jest związany z zanikaniem lub osłabianiem wiary w chrześcijaństwo wyznania katolickiego jako systemu absolutnego i nieomylnego³⁶³. Wraz z erupcją nowych form pobożności, jakie rozkwitają w sektach i wyznaniach protestanckich, następuje powolny proces pluralizacji postaw wobec tego, w co wierzymy i co uznajemy za słuszne. Dominująca rola Kościoła katolickiego zostaje zastąpiona przez protestanckie Kościoły, które dokonują własnej interpretacji Biblii, tym samym otwierając możliwość zaistnienia nowych doświadczeń religijnych. Ten proces zmierzał

³⁶² Tamże, s. 560.

³⁶³ K. Jasiński, *Relacja między religią i sferą publiczną w filozofii społecznej Charlesa Taylora*, dz. cyt., s. 147.

ku otwarciu się drogi dla innych religii, systemów filozoficznych czy światopoglądów. Możemy zaryzykować stwierdzenie, że nastąpiło mnożenie się systemów sensotwórczych, przy czym żaden z nich nie jest ostatecznie uprzywilejowany³⁶⁴. Ten wymiar sekularyzacji skupia się przede wszystkim na statystycznym spadku liczby wiernych w miejscach kultu. Spadek wiary w wybraną religię jest przede wszystkim wynikiem interpretacji statystyk uczestnictwa wiernych w nabożeństwach/rytuałach. Wiara staje się w tym wypadku tylko jedną z opcji duchowych czy światopoglądowych. w wyniku konkurencji „na rynku idei” chrześcijaństwo straciło dominującą pozycję w prywatnym życiu ludzi. Jako jedną z głównych przyczyn tak radykalnego spadku wiary w ostatnich stu latach trzeba wymienić rozwój nauki, szczególnie nauk szczegółowych, które sformułowały szereg teorii osłabiających znaczenie twierdzeń religijnych. Świetnym przykładem jest tutaj teoria ewolucji, która zakwestionowała protologię chrześcijańską. Podobnie rzecz ma się z rozwojem psychologii czy wszelkich neuronauk, jak np. neurokognitywistka, która rozważa religię tylko jako formę percepcji i interpretacji naszych mentalnych fenomenów. Sekularyzacja w formie drugiej jest przede wszystkim rozumiana jako zastąpienie archaicznej religijnej perspektywy bardziej wyrafinowaną i praktyczną nauką³⁶⁵.

Istotne zarówno w kontekście pierwszego, jak i drugiego modelu sekularyzacji jest pojęcie „odczarowania”, zapożyczone oczywiście od Maxa Webera³⁶⁶. Jest to termin szczególnie istotny, ponieważ oznacza stopniowe wypieranie wszelkich twierdzeń o charakterze irracjonalnym lub niebazujących na empirii. Wszystko, co nie znajdzie się w obrębie racjonalnej strategii myślenia, zostaje wyeliminowane. Dla zaczarowanego świata Bóg był dostępny we wszystkich uświęconych miejscach oraz w świątecznym czasie. *Sacrum* zajmowało tam określone miejsce, było doświadczane przez ludzi czy to bezpośrednio, czy to przez swoich pośredników, takich jak np. warstwa kapłańska lub w niektórych wspólnotach politycznych przez króla (np. król Francji) czy cesarza (np. Bizancjum). Odczarowanie to oddzielenie tych dwóch światów i autonomizacja sfery *profanum*. Pomimo mistycznych zrywów, co objawia się np. działaniem sekt, proces odczarowania powoli zmierzał do uczynienia z Boga figury intelektualnej, tym samym racjonalizując cały proces religijny, aż do jego zanegowania jako niemieszczącego się w ramach myślenia racjonalnego. w uproszczony sposób obrazuje to rozwój filozofii

³⁶⁴ Ch. Taylor, a *Secular Age*, dz. cyt., s. 3.

³⁶⁵ Tamże, s. 4.

³⁶⁶ M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, dz. cyt., s. 74.

Boga na Zachodzie. Chrześcijaństwo stanowiło punkt wyjścia dla teizmu jako dominującej filozofii Boga od końca starożytności przez całe średniowiecze. Filozofia nowożytna, szczególnie jej elita, kieruje się ku deizmowi, widząc w Bogu postulat metafizyczny, raczej aksjomat niż religijnego „Boga żywego”. Dzieło wieńczy filozofia współczesna, która poczynając od Nietzschego, a kończąc na nowoczesnej filozofii umysłu kroczy ku ateizmowi.

Jak możemy wywnioskować z powyższej dygresji na temat procesu odczarowania, człowiek został powoli wykorzeniany ze świata, gdzie obecność Boga wydawała się oczywista i charakteryzowała się ontycznym związkiem z Absolutem. Następnym krokiem było zerwanie tej organicznej więzi, gdzie Bóg/istoty nadprzyrodzone żywo ingerowały w świat na rzecz rozumienia Absolutu jako zegarmistrza. To przesunięcie ma dalekosiężne skutki dla każdego człowieka. Bóg, rozumiany już na poły deistycznie, staje się projektantem konkretnego planu dla człowieka, który musi poznać i zrozumieć. Treść tego planu jest równoznaczna z dobrobytem i rozwojem każdego człowieka; jest on celem ostatecznym dla wszystkich. Ten sposób postrzegania rzeczywistości ma przemożny wpływ na kryzys wiary religijnej. Ekonomizacja życia i zrównanie dobrobytu materialnego z przychylnością Boga kieruje nas na tory immanentyzacji egzystencji. Religia jako depozytariusz wiary i wiedzy o transcendencji staje się zbędna, a jej opowieść przestaje mieć znaczenie. Jeśli popatrzymy na to z perspektywy zmian zachodzących w łonie chrześcijaństwa, jest to proces przejścia od omnipotentnego Kościoła katolickiego, który swoje przesłanie oparł na eschatologii oraz kwestii zbawienia, do protestantyzacji chrześcijaństwa, które miało janusowe oblicze: z jednej strony purystycznie podchodziło do kwestii zbawienia, a z drugiej stopniowo dowartościowywało zwyczajne życie³⁶⁷. w drugim modelu sekularyzacji mamy więc do czynienia ze spadkiem liczby wiernych w Kościołach chrześcijańskich oraz z odchodzeniem od transcendencji jako gwaranta zbawienia, w zamian za racjonalizację życia, co w dłuższej perspektywie dowartościowuje zwyczajne życie.

Taylor wymienia dwa główne modele sekularyzacji: oddzielenie sfery publicznej od religii oraz spadek liczby wierzących poprzez oparcie się na racjonalizmie jako na naczelnej „ideologii”, która podczas długiego procesu w pewnym sensie wytworzyła tak zwaną klasę średnią, skierowaną głównie na dobrobyt, co nie jest już znakiem boskiej Opatrzności, ale wynikiem lepszych lub gorszych decyzji, podejmowanych na

³⁶⁷ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, dz. cyt., s. 53–55.

polu m.in. ekonomii. Jednak dla kanadyjskiego filozofa te dwa modele nie opisują determinantów procesu sekularyzacji, lecz są wynikiem innej, większej transformacji. Oczywiście, te dwa czynniki – oddzielenie sfer oraz racjonalizacja związana ze spadkiem liczby wiernych – są nadal rozumiane jako coś istotnego, jednak Taylor skupia swe spojrzenie na czymś więcej niż tylko na zewnętrznych oznakach. Jego rozumienie procesu sekularyzacji jest przede wszystkim skierowane na zmianę kontekstu życia, podmiotowości czy też samej tożsamości. Podejście Taylora wychodzi od podmiotu jako źródła zmiany. Podmiot – a raczej jego rozumienie i samorozumienie – jest determinantem procesu sekularyzacji, a w kontekście tego nie możemy już mówić o prostym procesie sekularyzacji, który zmierza od punktu A do punktu B. Ten model Taylor nazywa trzecim modelem sekularyzacji, co jest w dużym stopniu próbą hermeneutyki, opisującej duchowe przemiany mieszkańców Europy³⁶⁸.

Dla Charlesa Taylora problematyka sekularyzacji wiąże się z rozumieniem podmiotu, a dokładniej mówiąc z tym, jak podmiot rozumie siebie lub – precyzyjniej – jakie są horyzonty rozumienia samego siebie czy – posługując się językiem kanadyjskiego filozofa – jakie jest *imaginarium* społeczne, które konstruuje światopogląd współczesnego podmiotu. „*Imaginarium* społeczne” to jeden z kluczowych terminów w pracach Taylora. Oznacza on sposób, w jaki ludzie wyobrażają sobie społeczną egzystencję. Inaczej mówiąc, jest to szerokie, wręcz kompleksowe, a nawet metafizyczne ujęcie tego, czym jest świat, który nas otacza, a zarazem tworzy. Taylor w swych rozważaniach nad *imaginarium* podkreśla, jak zwyczajni ludzie wyobrażają sobie egzystencję w społeczeństwie nie poprzez teoretyczne rozważania, tylko poprzez opowieści, obrazy, popkulturę czy legendy. Filozof skupia się więc na poglądach, które są podzielane nie tylko przez elity, lecz również przez szerokie grupy ludzi.

Imaginarium jest więc wspólnym rozumieniem spraw, które umożliwiają wszelkie ponadindywidualne praktyki, tworząc tym samym obraz określonej jedności podstawowych przekonań, jak np. godność człowieka³⁶⁹. Oczywiście, imaginaria z reguły przepływają od elit (intelektualnych, politycznych, artystycznych czy popkulturowych) do mas, tym samym stając się *imaginarium* obowiązującym powszechnie. Za przykład niech posłuży sukces naturalizmu, który stał się powszechnym paradygmatem myślenia, o czym może świadczyć legitymizacja wszystkiego, co naturalne to oznacza, że natura

³⁶⁸ K. Jasiński, *Relacja między religią i sferą publiczną w filozofii społecznej Charlesa Taylora*, dz. cyt., s. 245.

³⁶⁹ Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010, s. 37.

uprawomocnia wszystko, co jest, staje się pojęciem absolutnym. Nastąpił tu proces wulgaryzacji i uproszczenia samych założeń naturalizmu, lecz został on umasowiony, co wiąże się z ideologizacją. *Imaginarium* jest złożonym zjawiskiem, pozbawionym wyraźnych granic; bywa niedostatecznie ustrukturyzowane i wyartykułowane, jednak właśnie w *imaginarium* jawnie czy niejawnie zawiera się całościowe rozumienie rzeczywistości wraz z jej sensem. *Imaginarium* zapewnia miejsce każdemu podmiotowi i nadaje temu miejscu sens. Możemy powiedzieć, że stanowi tło, które konstytuuje całą rzeczywistość społeczną, a zarazem jednostkową³⁷⁰.

Autor a *Secular Age* w swoim modelu sekularyzacji wychodzi z założenia, że proces historyczny doprowadził do sytuacji, kiedy zrównoważono postawy wiary i niewiary jako równorzędnych sposobów funkcjonowania w społeczeństwie i doświadczania życia³⁷¹. Nawiązując do pojęcia *imaginarium*, mamy do czynienia z nowym kontekstem, gdzie warunki wiary i doświadczenia religijnego zostały zmienione³⁷². Nowoczesność odrzuca wszelkie naiwne ujęcia transcendencji, które roszczą sobie pretensje do zagarnięcia całości ludzkiego życia. Nie istnieje już jeden absolutny horyzont, podzielany przez wszystkich. Jediną zasadę stanowi poszanowanie i promowanie ludzkiego rozwoju w jego własnej ekspresji. Ten rozwój nie jest do końca określony, możemy powiedzieć, że został on zindywidualizowany i uzależniony od podmiotu, a jedynym aksjomatem staje się autentyczność³⁷³. To wyjątkowa zmiana, jeśli się spojrzy z perspektywy historii, ponieważ po raz pierwszy jednej religii/ideologii nie zastąpiono następną, lecz dochodzi do pluralizacji światopoglądów i religii. Możemy uznać to za typowe dla nowoczesnego sposobu myślenia, który Taylor nazywa humanizmem wyłącznym, uważającym podmiot za źródło poznania oraz etyki.

W świetle pism Taylora fundamentem współczesnej cywilizacji zachodniej jest ludzka wolność. Nic nie może stanąć na przeszkodzie rozwoju oraz ekspresji siebie. To w pewnym stopniu zastępowało chrześcijaństwo, gdzie transcendencja wyznacza granice wolności, a w przypadku humanizmu wyłącznego wydaje się, że granicą jest tylko przemoc wobec drugiego. Innymi słowy, moja ekspresja, mój wzrost w sensie moral-

³⁷⁰ Tamże, s. 39.

³⁷¹ Ch. Taylor, a *Secular Age*, dz. cyt., s. 14

³⁷² Tamże, s. 20.

³⁷³ Tamże, s. 21.

nym nie może krzywdzić drugiego³⁷⁴. Dla Taylora jest to kluczowa transformacja na polu egzystencjalnym. Jak sam mówi, pozbycie się naiwnego rozumienia transcendencji na rzecz skierowania się ku człowiekowi jako źródłu prowadzi do otwarcia drzwi przed pluralizmem. Wszelkie postawy nie są już legitymizowane przez Boga/transcendencję, lecz przez człowieka. Jediną zaporę może stanowić tylko prawo do wolności i ekspresji drugiego, a celem samym w sobie staje się afirmacja własnego życia i skierowanie się na jego rozwój. Doskonałym przykładem tej postawy jest tak zwana etyka autentyczności, którą Taylor uznaje za główną strategię myślenia człowieka nowoczesnego. Autentyczność stała się tutaj wartością nadrzędną. Oznacza ona twórczość oraz konstruowanie własnej tożsamości, a także odkrywanie jej oryginalności³⁷⁵.

Jak widzimy, istota etycznego ideału współczesnej kultury skupia się przede wszystkim na jednostce i realizacji jej pragnień. Taka forma etyki delegitymizuje wszelkie powinności, gdy godzą one w nasze pragnienia lub są z nimi sprzeczne. Wszelkie wymagania, jakie współczesnemu podmiotowi stawiają tradycja, historia, Bóg czy inne zewnętrzne formy regulujące życie, zostają w najlepszym przypadku odsunięte na boczny tor jako obskurancki folklor. w perspektywie „aksjomatu” autentyczności wartość ma wszystko, co nie zatrzymuje indywidualnego rozwoju oraz pozwala na realizację pragnień jednostki³⁷⁶. Już w tym momencie możemy zauważyć, że jest to niezwykła mieszanka romantycznego ekspresjonizmu oraz racjonalności instrumentalnej, co przejawia się w przedmiotowym traktowaniu drugiego jako środka do egocentrycznego celu, jakim jest samospełnienie.

Dla Charlesa Taylora kluczowe w rozumieniu procesu sekularyzacji nie są zewnętrzne przemiany – takie jak rozdział religii od państwa czy racjonalizm jako powszechnie obowiązująca strategia myślenia – lecz proces, podczas którego zmiana *imaginarium* oraz rozumienia podmiotu wytworzyły społeczeństwo pluralistyczne światopoglądowo, a co za tym idzie doszłoby do kreacji nowych jakości w sferze duchowości, często nierozpoznawanych jako religijne czy krypto-religijne. Kanadyjski filozof w swoim modelu sekularyzacji skupia się przede wszystkim na procesie, który doprowadził to tego, że religia stała się tylko jedną z możliwych opcji światopoglądowych. Skierowanie wzroku na transformację *imaginarium* i podmiotowości jako osi sekulary-

³⁷⁴ Ch. Taylor, *a Catholic Modernity?*, dz. cyt., s. 11.

³⁷⁵ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 2002, s. 65.

³⁷⁶ Tamże, s. 60.

zacji wypływa z wnętrza filozofii Taylora, która jest – jak już wcześniej wspominaliśmy – komplementarną antropologią, łączącą szeroką gamę szkół filozoficznych.

Wiemy, że Taylor wybiera inną drogę w analizie procesu sekularyzacji. Ma ona wymiar historyczny, społeczny i podmiotowy. Istotą tego procesu jest rozłożona w czasie transformacja *imaginarium* oraz podmiotowości, które raz na zawsze zmieniły duchową mapę cywilizacji Zachodu. Mamy już zręby tego, co Taylor rozumie pod pojęciem sekularyzacji. Jednak aby w pełni zrozumieć, co chce nam powiedzieć filozof z Montrealu, spójrzmy na węzłowe momenty tego procesu.

Proces sekularyzacji przewrotnie zaczyna się w łonie religii. Transformacja podmiotowości w jej nowoczesnej odsłonie bierze swój początek w czasie osiowym, który był momentem rewolucyjnym dla ówczesnego świata. Jest to termin zaczerpnięty od Karla Jaspersa, który miał podobne intuicje, co Charles Taylor³⁷⁷. Chrystus stanowi punkt zwrotny w dziejach Zachodu. Jest On – jak pisze Jaspers – osią historii, która zapoczątkowała pochod chrześcijaństwa. w chrystianizmie dokonała się synteza trzech pozornie sprzecznych elementów: judaizmu reinterpretowanego przez Jezusa, filozofii helleńskiej oraz rzymskiego ducha organizacji i mądrości życiowej³⁷⁸. Religie osiowe, takie jak chrześcijaństwo – zdaniem Taylora – układają świat na nowo. Powstaje nowa wizja kosmosu, porządku społecznego oraz – co najważniejsze – podmiotu³⁷⁹. Zmianie ulega figura Boga oraz dobra. Bóg nie jest już ambiwalentną moralnie istotą, która żywo uczestniczy w świecie niczym Zeus w mitologii greckiej. Mamy teraz do czynienia z Bogiem kreatorem, stwórcą wszystkiego *ex-nihilo*, którego dzieła są czystym dobrem. Zło nie jest już naturalnym elementem rzeczywistości, ale zaburzeniem boskiej harmonii, która z natury jest dobra.

W czasie osiowym następuje rewolucja również w sferze etyki. Dobrem nadrzędnym staje się zbawienie, a nie powodzenie w życiu doczesnym³⁸⁰. Wielkie wykorzenienie – jak nazywa jedną z faz procesu sekularyzacji Charles Taylor – otwiera nowe perspektywy, takie jak możliwość bezpośredniego kontaktu z *sacrum*, czego przykładem jest erupcja różnych form mistyki i życia monastycznego³⁸¹. Elity rodzą nową formę podmiotowości, hołdującą nowej hierarchii wartości, na szczycie której stoi zbawienie w formie indywidualnej. Teraz każdy osobiście musi stanąć przed Bogiem.

³⁷⁷ Ch. Taylor, a *Secular Age*, dz. cyt., s. 151.

³⁷⁸ K. Jaspers, o *źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006, s. 66.

³⁷⁹ Ch. Taylor, a *Secular Age*, dz. cyt., s. 152.

³⁸⁰ Tamże, s. 153.

³⁸¹ Tamże, s. 154.

Chcąc uprawomocnić swą historiozofię duchowości, Taylor sięga do pism św. Augustyna. Filozof i teolog z Hippony umiejętnie połączył składniki typowe dla czasu osioowego: chrześcijańską religijność z grecką filozofią Platona. Po pierwsze, rzeczywistość jest odbiciem boskich idei, które – zgodnie z doktryną chrześcijańską – są ze swej natury są dobre. Świat ma teraz wymiar boskiego ładu, który możemy dostrzec za pomocą rozumu oświeconego przez Boga³⁸². Jednak dostrzeżenie tego ładu i dobra jest możliwe nie poprzez obserwację zmiennego świata zmysłowego, lecz za pośrednictwem duchowego zwrotu ku własnemu wnętrzu, gdzie można dostrzec światło Boże, rozświetlające rzeczywistość i pozwalające oglądać jej nieprzemijającą postać. Augustyn tym samym sugeruje, że to, co istotne, kryje się we wnętrzu człowieka. Wgląd we własną duszę jest drogą, która prowadzi do Boga.

Absolut staje się gwarantem prawdziwości naszego poznania, światłem, które oświeca nasz rozum. Tak więc istotny jest sam proces poznawania. Możemy go w tym wypadku rozumieć jako drogę do Boga. Odwrót od zewnętrżności na rzecz poszukiwania Boga w swoim wnętrzu sprawia, że powstaje język wewnętrzności, czego przykładem są *Wyznania*. Pozycja ta jest wyjątkowym przykładem literatury introspekcyjnej, gdzie istotą jest badanie samego siebie i medytacja nad swoim wnętrzem, dzięki czemu refleksja nabiera głębi i zostaje dowartościowany punkt widzenia pierwszej osoby³⁸³. w ten sposób św. Augustyn opisuje pierwszy krok ku nowej, indywidualistycznej podmiotowości. Perspektywa pierwszej osoby wydaje się teraz niezwykle istotna, co więcej, jest ona dowartościowywana przez Augustiański dowód na istnienie Boga. Dowód ten opiera się na wewnętrżnym doświadczeniu „ja”, które odkrywa, że jest istotą zależną od nieprzemijających prawd i zasad, a ich gwarantem jest sam Bóg. To właśnie introspekcja stanowi właściwą metodę poznania Absolutu, znajdującego się w głębi duszy. Bóg staje się niewidoczny dla oczu, ukryty w głębi duszy i w nieprzemijających regułach, które harmonizują kosmos.

Następnym istotnym elementem w nauce Ojca Kościoła jest koncepcja woli jako możliwości akceptacji lub odrzucenia wszelkich norm czy działań natury etycznej. Autonomiczne decyzje podmiotu, szczególnie dokonywane na polu moralnym, są złączkiem nowoczesnego podmiotu, którego działania rozumiane są już tylko jako własne, bez zapośredniczenia w instancjach narzucających określone normy lub w naturze³⁸⁴.

³⁸² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 241.

³⁸³ Tamże, s. 248.

³⁸⁴ Tamże, s. 260.

Chrześcijańska moralność wyzwala ducha indywidualnej odpowiedzialności za własne czyny. Od teraz nasze decyzje moralne są podyktowane wyłącznie osobistymi „preferencjami”, nie są wynikiem uniwersalnej natury czy też racjonalnych prawd nie do odrzucenia. w wyniku rozpowszechniania się koncepcji wolnej woli moralność staje się w pełni autonomiczną sferą życia i działania podmiotu. Ten obraz jest nam dobrze znany współcześnie: oczywiście obecnie nie jesteśmy rozliczani przed Bogiem, lecz to, co pozostało, to niedeterministyczna etyka, która zakłada, że podmiot rozsądza i decyduje, co jest dobre, a co złe dla niego, i odpowiada indywidualnie, jednak nie przed Bogiem, a przed sobą – rozsądza, czy jego działania są autentyczne.

Wpływ myśli św. Augustyna na przyszłe losy podmiotu oraz duchowości/religii w następnych stuleciach jest nie do przecenienia. Jego oddziaływanie na kolejny etap transformacji duchowej człowieka Zachodu jest widoczny w pismach Marcina Lutra. Skierowanie się ku wnętrzu, a nie do zewnętrznych rytuałów stanowi główny punkt sporu między katolicyzmem a protestantyzmem; w opinii protestantów katolicy są przesadnie nastawieni na zewnętrzne okazywanie swojej religijności. Istotą protestantyzmu staje się wewnętrzne poszukiwanie Boga.

Protestantyzm ze swoim dowartościowaniem tego, co wewnętrzne, i podejrzliwym spojrzeniem na wszelkie przejawy zewnętrznych oznak religijności traktuje religijność katolicką wraz z jej sakramentami jako zbędną i fałszywą dekorację. Reformacja przypuszcza atak na dualistyczny obraz świata, gdzie warstwą uprzywilejowaną stał się kler oraz mnisi, żyjący w ramach innego porządku – sfera *sacrum* wyrażała się w odmiennej od „świeckiej”, zewnętrznej formie funkcjonowania. Protestantyzm uznał kler czy zakony za monopolistów drogi do zbawienia, roszczących sobie prawo do rozsądzania, kto będzie zbawiony. Reformacja uznała te formy życia za fałszywe i próżne. Zbawienie jest dostępne dla każdego, a szczególnie ludziom żyjącym zwykłym świeckim życiem, których celem jest produkcja i reprodukcja³⁸⁵. Protestanci są zdania, że to właśnie oni otworzyli bramy zbawienia dla zwykłych ludzi, bo oni nie są odtąd spętani więzami feudalnych stosunków społecznych czy instytucji pośredniczących, które poprzez działania sakramentalne i *quasi*-sakramentalne niczym magia mają zapewniać upragniony raj dla „szarych” wiernych³⁸⁶. Droga do zbawienia nabiera dialektycznego charakteru. z jednej strony, wszystko ostatecznie zostaje w rękach Boga,

³⁸⁵ Ch. Taylor, a *Secular Age*, dz. cyt., s. 265.

³⁸⁶ O. H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*, tłum. A. Marniok, K. Kowalik, Poznań 2008, s. 210.

czego egzemplifikacją jest jedna z głównych zasad protestantyzmu: *sola gratia* czyli tylko łaska, jaką Bóg obdarza człowieka, jest w stanie zaprowadzić ludzi do zbawienia. z drugiej strony, protestantyzm zaczyna podkreślać wagę dyscypliny oraz przestrzegania wręcz purystycznego norm i zasad religijnych. Kluczowe jest odtąd życie codzienne, pobożne i bogobojne³⁸⁷. z jednej strony, człowiek zdany jest na łaskę Boga; z drugiej – jego życie musi przebiegać zgodnie z wszelkimi normami, jakie nakłada Ewangelia.

Denominacje protestanckie odrzucają pośrednictwo wszelkich instytucji oraz kult świętych, a w konsekwencji niosą za sobą zmianę w *imaginarium* społecznym. „Zwykłe życie” uzyskuje wyższą rangę. Zburzono hierarchiczny sposób widzenia rzeczywistości, zwany łańcuchem bytów. Na scenę z coraz większym impetem wchodzi idee o równości wszystkich powołań, co stanowi początek kultury autentyczności i indywidualizmu, bez pośrednictwa i emfaticznego ujmowania Boga jako wszechmocnego, który nawet grzesznika doprowadza do zbawienia. Następuje zwrot ku indywidualistycznemu podejściu do religii. Wzrasta rola bezpośredniej relacji z Bogiem, oczy wyznawców nowych denominacji kierują się ku wnętrzu jako źródłu, skąd przemawia Najwyższy³⁸⁸.

Reformacja stawia kolejne kroki w procesie „odczarowania” świata. Znikają wszelkie formy pośredniczące oraz te elementy religii (np. sakramenty), które są uważane za magiczne. Rodzi się jednostka, rzucona w obojętny i zimny świat, gdzie nie ma nic pewnego³⁸⁹. Głęboka bezpośrednia relacja z Bogiem staje się potencjalnie jedynym źródłem nadziei. Jednak to właśnie te elementy prowadziły ten proces ku nowej tożsamości, autonomicznej, bez pośrednictwa, ale też bez Boga³⁹⁰.

Kolejny cios zadany dawnemu *imaginarium* wychodzi od Kartezjusza. Nie bez powodu jest on nazywany twórcą nowoczesnego podmiotu. Zasługą Descartes’a jest wykreowanie niezaangażowanego podmiotu. Innymi słowy, idealną postawą wobec rzeczywistości jest czysto rozumowy ogląd świata, gdzie podmiot wykonuje szereg operacji analitycznych, będąc absolutnie zdystansowanym, także wobec swojej cielesności. Ma to zapewnić czysty i jasny ogląd rzeczy, w pełni obiektywny proces poznawczy³⁹¹. Wszystko opiera się na wglądzie w samego siebie. w pewnym sensie dochodzi do dal-

³⁸⁷ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 29.

³⁸⁸ Tamże, s. 400.

³⁸⁹ Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, dz. cyt., s. 104.

³⁹⁰ Ch. Taylor, a *Secular Age*, dz. cyt., s. 364.

³⁹¹ Tamże, s. 614.

szych transformacji religijnego modelu prymatu życia wewnętrznego. Inaczej mówiąc, Kartezjusz wpisuje się w proces przemiany podmiotowości, zapoczątkowany przez chrześcijaństwo jako religię serca. Kartezjański model podmiotowości jest oparty na dwóch głównych fundamentach. Pierwszym jest chrześcijaństwo, w którym podkreśla się introspekcyjny charakter i teizm, czyli Boga jako metafizycznego gwaranta prawdy. Drugim elementem tej koncepcji jest neostoickie ujęcie podmiotowości. Nasze „ja” powinno być zdystansowane wobec rzeczywistości oraz własnej cielesności. Świat jest instrumentem dla podmiotu, jeśli chce on uzyskać zamierzone cele³⁹². Współczesny człowiek nie jest w pełni zaangażowany w świat. Przed pełnym oddaniem chroni go cienka warstwa, zwana współcześnie tożsamością, lecz możemy uważać, że jest to transcendentny element podmiotu, który stanowi jego esencję. Staje on w opozycji do całego mechanicznego świata, na który spogląda instrumentalnie. Innymi słowy, współczesny człowiek jest zarazem reżyserem i obserwatorem rzeczywistości. Reżyserem, ponieważ stara się wcielić w życie własne idee. Obserwatorem, gdyż od świata zewnętrznego oddziela go niematerialny umysł, będący w pewnym sensie poza światem materialnym, jednak podmiot ma w niego wgląd.

Kartezjusz stawia kolejny krok ku nowoczesnej podmiotowości, gdzie ja jest źródłem, a wartością nadrzędną staje się wolność w wyrażaniu siebie. Wszystkie istotne procesy zachodzą niezależnie od materii i mają miejsce w samym umyśle. Rozum sprawuje suwerenną kontrolę nad resztą ciała. Taylor nazywa ten model jaźnią buforową. Cel etyczny, jaki kreśli Kartezjusz, to panowanie nad uczuciami lub raczej kierowanie własnymi namiętnościami poprzez rozum, dzięki czemu stajemy się bardziej sobą i mamy poczucie własnej wartości³⁹³.

Budując nowoczesny podmiot, ojciec filozofii nowożytnej umacnia narrację o primacie życia wewnętrznego wobec świata zewnętrznego. Przesunięte zostają akcenty w stosunku do św. Augustyna. Biskup z Hippony, mimo akcentowania zwrotu ku wnętrzu, nadal jako źródło poznania oraz etyki wskazuje na Boga, który właśnie jest ukryty w duszy czy też do duszy przemawia. Dla Descartes’a zwrot ku wewnętrzności już nie ma wymiaru ontycznego, lecz metodologiczny. Inaczej mówiąc, skierowanie się ku umysłowi ma na celu osiągnięcie pewnego i niczym niezmaconego poznania. Bóg nie jest już źródłem i celem poznania, lecz gwarantem jego realności. Ma to również

³⁹² Tamże, s. 131.

³⁹³ Tamże, s. 134.

konsekwencje natury etycznej: jeśli św. Augustyn podkreślał, że przemiana przychodzi do nas z wnętrza, to tylko dlatego, że właśnie tam spotykamy światło Boga. z kolei w przypadku Kartezjusza to nasz umysł jest w stanie poprzez analizę dotrzeć do podstawowych prawideł moralnych, których Bóg jest tylko gwarantem. Rzeczywistość ma teraz dwa wymiary: nadrzędny mentalny, którego emanacją jest umysł, oraz podrzędny, czyli rzeczywistość materialna, która jest w pełni mechanistyczna, a rola człowieka polega na zgłębieniu tych mechanizmów³⁹⁴.

Kartezjusz zapoczątkowuje nowe wizje podmiotu. Rozum staje się kreatorem świata, podważona zostaje tradycyjna organiczna ontologia starożytna, która podkreślała harmonię między bytami, istniejącą poprzez ich hierarchiczną strukturę. Świat staje się mechanizmem, a dotyczy to także ciała. Doświadczenie rzeczywistości poprzez ciało tylko mąci nasze poznanie. Ideałem staje się czysto rozumowa analiza świata³⁹⁵. w kontekście antropologii ustanowiono nowy rodzaj dualizmu, gdzie umysł zostaje oddzielony od ciała. Ma to również konsekwencje natury religijnej: Bóg jest tylko postulatem, który ma zapewnić naszym władzom poznawczym realny wgląd w rzeczywistość. Źródłem staje się *cogito*, które poprzez nowy paradygmat naukowy może kreować horyzonty moralne.

Dla Taylora reformacja oraz filozofia nowożytna (której symbolem w sensie ideowym jest Kartezjusz) stanowią dwa kluczowe momenty w procesie historycznym czy historiozoficznym. Często są one uważane za jedne z głównych granic oddzielających średniowiecze od nowożytności. Następuje wtedy wielki proces globalizacji, który może być uważany za cenzurę nowożytności. Jego egzemplifikacją w sensie technicznym i kulturowym jest podróż Krzysztofa Kolumba na jedną z wysp Ameryki Północnej, zwana „odkryciem Ameryki”. Przypomina nam to starożytność, kiedy wielki proces globalizacji w basenie Morza Śródziemnego doprowadził do powstania uniwersalnego w tym kontekście historycznym Cesarstwa Rzymskiego; tam właśnie, dzięki edyktowi mediolańskiemu, wprowadzono uniwersalne prawo swobody w praktykowaniu religii.

Wolność wyznania doprowadziła do zwycięstwa chrześcijaństwa, które od tej pory do XV wieku stanowiło na kontynencie europejskim dominujący horyzont światopoglądowy zarówno dla elit, jak i mas. Jego uniwersalna siła była usankcjonowania

³⁹⁴ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 272.

³⁹⁵ Tamże, s. 274.

władzą papieża nad dużą częścią Europy³⁹⁶. Mimo wielu różnic, horyzont moralny oraz poznawczy był wyznaczony przez chrześcijaństwo. Stworzony został świat chrześcijański, który z punktu widzenia *imaginarium* zdominował rzeczywistość, stanowił granicę poznania oraz tworzył ramy opowieści dla każdej jednostki. Wszelkie wydarzenia mieszkańca tej części świata wpisywały się w świat znaczeń i symboli chrześcijańskich. Mimo zapożyczeń z greckiej filozofii czy rzymskiego prawa, każda idea musiała zostać „ochrzczona”, schryścianizowana w określony sposób, zamykający się w ramach teologicznych pytań. Erupecja idei, która nastąpiła wraz z Kartezjuszem i reformacją, była uwolnieniem od określonego horyzontu ideowego. Jednak ten moment ma janusowe oblicze: nie jest to proste przejście od wiary do niewiary. Śledząc dalej tropy, jakie w historii idei znajduje Taylor, możemy zauważyć kiełkujące ziarno chrześcijańskiego wynalazku, jakim jest życie wewnętrzne jako centrum egzystencji. Określona forma poczucia bycia szczęśliwym wewnątrz siebie jest rozumiana jako cel egzystencji. Oczywiście ten proces rozwijał się i przechodził od elit do mas. Jednak znajdują się w niej węzłowe elementy, który wyrosły na gruncie rozumienia „ja” jako indywidualium etycznego, czyli podejmującego decyzje moralne i odpowiadającego przed samym sobą.

Rozwój koncepcji nowoczesnego podmiotu obejmował coraz to większe kręgi. Przyczyniła się do tego zapoczątkowana przez Hugo Grocjusza koncepcja prawa naturalnego, które definiuje człowieka jako istotę racjonalną i zdolną do podejmowania racjonalnych decyzji w społeczeństwie³⁹⁷. Rozum jako uniwersalna zdolność przypisana każdemu człowiekowi czyni prawo możliwym do urzeczywistnienia. Objawienie staje się zbędne do ustalenia uniwersalnych praw. Wystarczy rozum, który nie potrzebuje zewnętrznych impulsów, ponieważ jest w stanie wykoncypować podstawowe prawa oraz wykorzystać je w budowie sprawiedliwej wspólnoty dzięki naturalnemu ludzkiemu instynktowi społecznemu³⁹⁸. Ten krótki zarys bogatych analiz Hugo Grocjusza obrazuje nam odejście od sztywnych ram danego wyznania i kierowanie się ku uniwersalnym zasadom, które mogą być zrozumiane oraz wypełniane tylko na podstawie rozumu. Bóg oddala się coraz bardziej od człowieka i przyjmuje teraz postać gwaranta, postula-

³⁹⁶ Oczywiście nie możemy zapomnieć o schizmie wschodniej (1054), lecz nie miała ona w sensie filozoficznym takiego znaczenia, jak procesy ideowe zapoczątkowane w XV wieku. Nie możemy jasno stwierdzić, że podział chrześcijaństwa na dwie denominacje miał wpływ na proces sekularyzacji. Po drugie problem jest zbyt obszerny na objętość i cel tej pracy. Obejmuję on transfer idei oraz wpływ dwóch wielkich wyznań chrześcijańskich na siebie. Próby takie były czynione, gdy starano się wykazać wpływ prawosławia na teologię protestancką. Zob. F. Koneczny, *Bizantyzm niemiecki*, Krzeszowice 2005, s. 24.

³⁹⁷ Ch. Taylor, a *Secular Age*, dz. cyt. s. 156.

³⁹⁸ Tamże, s. 127.

tów natury moralno-metafizycznej. Nie jest On żywym Bogiem religii, lecz filozoficznym teorematem, który przypomina zegarmistrza, nastawiającego mechanizmy kosmosu. Filozofia Boga dryfuje w stronę deizmu. Ten kolejny krok spycha Absolut na dalszy plan. Ludzkość powoli zaczyna sama budować, świat, mając przy sobie oręż, jakim jest rozum. Ideałem staje się współpraca w pokoju i dla wzajemnej korzyści. Światło rozumu pozwala dostrzec boski projekt, jakim jest kosmos, i zrozumieć jego prawa. Społeczeństwo jest w tym wypadku zbiorem jednostek, których celem jest współpraca, zapewniająca wzrost i rozwój każdemu z osobna³⁹⁹.

Tę koncepcję rozwinął John Locke i podkreślał, że społeczeństwo składa się z równych sobie i rozumnych jednostek, które dzielą wspólną naturę⁴⁰⁰. Angielski filozof rozwija koncepcję oderwanego podmiotu jako zarządcy ciała oraz kosmosu. Taylor nazywa tę koncepcję podmiotem punktowym, jaki zdominował nasze myślenie na kilka najbliższych stuleci. Podmiot współczesny patrzy na rzeczywistość w relacji ja–przedmiot. Jego strategią poznawczą jest uprzedmiotowienie rzeczywistości w celu jej opanowania. Organiczny związek Boga ze światem zostaje przerwany przez prymat naukowego poznania, które postrzega świat jako wielki mechanizm zaprojektowany przez absolutnego inżyniera⁴⁰¹. Locke poszedł w niektórych kwestiach o krok dalej od Kartezjusza, przyjmując jego podstawowe idee metodologiczne, odrzucił jednak wszelkie idee wrodzone. Tym samym podał w wątpliwość wszelką teleologię. Zgodnie z ideą Locke’a otrzymujemy czysty podmiot, czyli *tabula rasa*, co stawia Boga oraz moralność pod znakiem zapytania. Odczarowany świat nie widział już Boga w zjawiskach natury czy w kulturze. Zostały one „znaturalizowane” i stały się po prostu częścią immanentnego świata, pozbawionego znamion boskości. Metoda naukowa traktuje świat jako mechanizm, więc Bóg staje się tylko inżynierem, a nie sposób w takim klimacie intelektualnym nie kroczyć w kierunku deizmu.

Jednak to był tylko pierwszy krok w dekonstrukcji dawnego *imaginarium*. Podkreślając, że prawdziwe poznanie zawsze zaczyna od zera, a wszelkie powszechnie uważane za wrodzone idee są tylko „programami zaaplikowanymi nam przez kulturę”, Locke pozbywa się Boga również z wnętrza. Tym samym tworzy nowy „agnostyczny” podmiot, zdystansowany wobec wszelkich zastanych sądów, które wpierw należy zbadać, by stwierdzić ich autentyczność. w tej perspektywie istotą pracy Locke’a stało się

³⁹⁹ Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, dz. cyt., s. 11.

⁴⁰⁰ Tamże, s. 13.

⁴⁰¹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 300.

zburzenie zastanego porządku i oparcie się na epistemologii naukowej, która z założenia brała wszystko w nawias⁴⁰². Locke jest przedstawicielem szerszego nurtu, gdzie symbolem jest rewolucja kartezjańska, zmieniająca epistemologię, a co za tym idzie pozbawiająca znaczenia dawną antropologię oraz metafizykę, czyli dwa fundamenty, na jakich opierał się dawny świat chrześcijański.

Pomiędzy Kartezjuszem a Lockiem można wskazać szereg istotnych nazwisk, takich jak m.in. Thomas Hobbes, Francis Bacon czy David Hume. Akcenty w dominujących ideach rozkładają się już zupełnie inaczej niż w świecie chrześcijańskim. Prym święci skuteczność, a nie kontemplacja. Celem nauki nie jest poznanie prawdy absolutnej, lecz zrozumienie praw przyrody oraz zapanowanie nad nią w aspekcie technicznym. Nowa relacja między człowiekiem a resztą świata zostaje poddana instrumentalnemu oglądowi, który stara się wszystko uprzedmiotowić. Naszym celem nie jest odtworzenie całego procesu, który opracował erudycyjnie Charles Taylor, chcemy raczej pokazać ważniejsze idee, jakie stały za przemianą *imaginarium*, a zarazem za zmianą kontekstu wiary.

Jeśli spojrzymy w tym momencie na narrację kanadyjskiego filozofa, wydaje się ona zbliżona m.in. do Hansa Blumenberga czy nawet powszechnych sądów na temat drogi, jaką przebyła zachodnia cywilizacja od wiary do niewiary. Jednak nie wszystko ma charakter morfologii zaczerpniętej z myśli Oswalda Spenglera. Perspektywa Taylora jest skierowana na przemiany, jakie zachodzą w duchowości; inaczej mówiąc, na warunki, w jakich przejawia się duchowość człowieka. Dlatego tak istotne jest podkreślenie roli św. Augustyna, który w swych pracach dał podwaliny pod nowoczesną duchowość życia wewnętrznego, rozumianego jako centrum egzystencji. Jeśli spojrzymy na kwestię sekularyzacji właśnie w ten sposób, jako na przemianę religijności w jej przeróżnych formach, opartych na fundamencie życia wewnętrznego, jesteśmy w stanie dostrzec cały proces z innej perspektywy. Jednak nie będzie to perspektywa sekularyzowanego chrześcijaństwa w duchu Karla Löwitha lub sekularyzacji jako warunków nowej egzystencji, pozbawionej religii, jak jest to u Hansa Blumenberga. Taylor patrzy na całe zagadnienie szerzej, a jego metoda polega na połączeniu perspektywy społeczno-kulturowej z podmiotową; na tej podstawie wysnuwa wnioski na temat sekularyzacji.

Powróćmy jeszcze do historii idei. Wskazaliśmy do tej pory na węzłowe momenty procesu sekularyzacji. Rdzeniem stała się afirmacja życia wewnętrznego, która

⁴⁰² Tamże, s. 312.

okazała się punktem zwrotnym i nie bez powodu jest związana z religiami osiowymi. Możemy zaryzykować stwierdzenie, że to właśnie one stworzyły nowoczesnego człowieka. Jednak nim przejdziemy do współczesności, prześledźmy jeszcze główne etapy sekularyzacji. Kiedy się analizuje ten proces, nie można zapomnieć o Oświeceniu, które jest często uważane za jeden z najbardziej bolesnych i degradujących religię okresów w historii. Oświecenie stanowi kluczowy moment w procesie sekularyzacji; możemy powiedzieć, że dotknęło ono swoimi ideami elity całego zachodniego świata.

Oświecenie zradykalizowało tezy nowożytnej filozofii oraz ostatecznie pragnęło pozbyć się wszelkich „magicznych treści”, którym oddana była metafizyka. Inaczej mówiąc, o ile nowożytne strategie myślenia widziały świat jako mechanizm nastawiony przez Boga, funkcjonujący według wewnętrznej logiki, którą należy odkryć, o tyle myśliciele oświeceniowi odchodzili od deistycznej filozofii Boga i widzieli świat jako ziemię niczyją, którą należy uporządkować wedle autonomicznego rozumu. Ziemia została zwrócona człowiekowi, który na mocy samego rozumu, bez sięgania po autorytety, stał się jej absolutnym gospodarzem oraz zarządcą. Ten proces uwewnętrznia egzystencję ludzką. Celem staje się samospelnienie w życiu, a ludzki wzrost ma stanowić powszechnie obowiązujący model etyczny⁴⁰³. Ziemia niczyja oraz wewnętrzne rozumienie ludzkich celów prowadzi do materializmu, który zaczyna zajmować miejsce deizmu pośród elit. Powoli do głosu dochodzą nurty naturalistyczne, które właśnie w naturze ludzkiej dostrzegają źródło etyki. Tylko postępując zgodnie ze swoją naturą, człowiek jest w stanie osiągnąć szczęście⁴⁰⁴.

Człowiek jest odtąd zarazem celem i źródłem. Ducha tej epoki oddaje istota filozofii moralnej Kanta, gdzie kategorycznie zakazane jest traktowanie człowieka jako środka do celu. Człowiek w Oświeceniu był pozostawiony samemu sobie. Oświecenie kreuje również własny *telos*, jakim jest postęp. Dążenie do doskonałości oraz osobistego szczęścia staje się imperatywem⁴⁰⁵. Interesujący w tym kontekście jest też fakt, że źródłem moralnym oraz zakamufłowanie „metafizycznym” staje się natura. Ma to daleko idące konsekwencje dla religii. Deizm, zapoczątkowany poprzez decyzje metodologiczne w filozofii nowożytnej, był krokiem do wyrugowania Boga z obrazu świata. Relacje, które utrzymywały Boga przy „życiu”, czyli stawiały Go w roli architekta kosmosu, zostają przekreślone. Odsunięcie Boga na drugi plan spowodowało coraz to swo-

⁴⁰³ Tamże, s. 599.

⁴⁰⁴ Tamże, s. 634.

⁴⁰⁵ Tamże, s. 649.

bardziej i niezależne badanie świata natury, która okazała się możliwa do poznania tylko za pomocą rozumu przyrodzonego. Otworzyło to drogę do uznania natury za autonomiczne źródło z określonymi prawami, którego człowiek jest częścią. Bóg wydawał się coraz bardziej zbędny.

Jednak kluczowym momentem nie jest rozwój nauki, ale ustanowienie natury jako źródła. Inaczej mówiąc, elitami zaczynało kierować przekonanie, że wszelkie myśli, uczucia i aspiracje moralne, duchowe czy intelektualne wyłaniają się z głębin fizycznego wszechświata. Następuje zwrot ku naturze jako pewnej formie zastępczej dla religii. w aspekcie egzystencjalnym to ona teraz legitymizuje wszelkie decyzje oraz nadaje im sens⁴⁰⁶.

Dobrym przykładem jest pojmowanie czasu. Oświecenie wysuwa całkowicie odrębne rozumienie czasu i odchodzi od jego religijnego ujęcia na rzecz scjentyistycznego datowania, opartego na badaniach geologicznych. Człowiek jest coraz bardziej pozbawiany swojego domostwa, czas, który niejako określa całą egzystencję, przestaje mieć wymiar sakralny, kiedy to każde wydarzenie miało odpowiednik w czasie boskim, było swego rodzaju powtórzeniem boskich ruchów. Teraz czas staje się wyłącznie ziemski i pozbawiony odniesień metafizycznych. Odmierza tylko biologiczne życie, bez zewnętrznego znaczenia. Oczywiście, tak bogata epoka jak Oświecenie wymaga dużo bardziej szczegółowego opracowania. Wychodząca spod rąk Taylora głęboka analiza tego ważnego nurtu kulturowego jest rozbudowana i nie sposób w pełni przekazać jej treści, jednak staraliśmy się pokazać jej główne idee, które miały wpływ na radykalną krytykę religii oraz proces sekularyzacji.

Charles Taylor nie kończy swoich historiozoficznych rozważań na Oświeceniu; jego zdaniem, nie byłoby możliwe istnienie współczesnego modelu podmiotu bez uwzględnienia romantyzmu. Ten nurt był opozycją wobec roszczeń oświeceniowego rozumu. Po nurtach oświeceniowych pozostało zafascynowanie naturą, jednak jej rozumienie przybiera inny charakter. Zwrot ku wnętrzu staje się teraz krokiem ku naszej naturze. Oświecenie miało za swój cel poznać i ujarzmić naturę, z kolei romantyzm widzi w naturze pierwotne i czyste źródło, zmacone i zniekształcone przez kulturę. Celem jest powrót do natury, do nas samych i naszych wewnętrznych pragnień⁴⁰⁷. Imperatywem staje się wsłuchanie się w wewnętrzny głos, który jest głosem nieskażonej

⁴⁰⁶ Tamże, s. 642.

⁴⁰⁷ Tamże, s. 660.

natury. Słysząc tutaj echa słynnej koncepcji „szlachetnego dzikusa” Lorda Shaftesbury, istoty nieskażonej kultem rozumu, z natury pełnej miłości.

Następuje swoiste przesunięcie: rolę sumienia, przez które przemawia Bóg, przejmuje natura, legitymizująca decyzje natury moralnej. Wolna wola odzwierciedla to, czego chce nasza natura⁴⁰⁸. Horyzonty moralne i egzystencjalne, mimo że zakorzenione w modelu chrześcijańskim, za swoją najwyższą wartość uważają samostanowienie, natomiast dobro zostaje utożsamione z wolnością. Wszelkie decyzje stają się dobre, jeśli wypływają z nas samych. Dochodzi do subiektywizacji sfery moralnej⁴⁰⁹. Teraz to wewnątrz nas nie Bóg, lecz natura określa, co jest istotne. Prymat życia jednostkowego wiąże się z szeregiem przemian, zarówno wśród elit, jak i w późniejszym czasie pośród mas. Dowartościowano zwyczajne życie, które zyskiwało poklask w świecie protestanckim; ostatecznie ten proces prowadzi do postawienia w centrum życia jednostkowego, którego ekspresja nie może być niczym zakłócona, jeśli wypływa z naszego wnętrza. Ideałem życia staje się podporządkowanie własnym pragnieniom, dowartościowane zostają doznania zmysłowe, powoli słabnie tabu seksualności. Rodzi się perspektywa, którą możemy nazwać sensualną⁴¹⁰.

Romantyzm próbuje przywrócić duchową sferę życia, jednak jej źródłem staje się wewnętrzny głos natury, uczucia, pragnienia i doznania zmysłowe, podniesione do rangi doznań parareligijnych. Estetyka staje się niezwykle ważna dla elit, sztuka zaczyna zajmować miejsce religii, jest sferą duchowych doznań człowieka, często ma wymiar wręcz misteryjny⁴¹¹. Artyzm stawał się domeną wyższej aktywności ludzkiej. Wśród elit pojawia się nowy rodzaj duchowości, będący wynikiem emergencji m.in. sztuki oraz naturalizmu. Możemy zaryzykować stwierdzenie, że model podmiotu proponowany przez romantyzm jest próbą przewyciężenia jednowymiarowego modelu oświeceniowego, gdzie nacisk został położony na racjonalny ogląd świata. Romantyzm stara się odzyskać utraconą sferę duchową. Kiedy podkreśla się naturę jako źródło oraz ekspresywizm jako wyraz wolności, rodzi się indywidualizm. Człowiek podobnie jak artysta rzeźbiący z bezkształtnej bryły ma za zadanie wsłuchać się we własną naturę i określić samego siebie. Następuje wzrost wpływu artyzmu na zwyczajną egzystencję.

⁴⁰⁸ Tamże, s. 661.

⁴⁰⁹ Tamże, s. 665.

⁴¹⁰ Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 313.

⁴¹¹ Tamże, s. 315.

Imperatywem staje się samorealizacja, rozumiana jako ekspresja własnej natury. Możemy powiedzieć, że są to narodziny nowoczesnej postaugustiańskiej podmiotowości głębi, gdzie Bóg zostaje zastąpiony przez mgliście rozumianą naturę. Jest ona połączeniem oświeceniowego naturalizmu z mistyczną duchowością bez Boga, przepełnioną zapożyczeniami z chrześcijaństwa.

Dominującą współcześnie ideologią stał się humanizm wyłączny, będący wynikiem krytycznego połączenia romantyzmu i racjonalizmu. Humanizm wyłączny w zachodniej cywilizacji stał się wręcz paradygmatem myślenia o tym, kim jestem i jakie są moje cele, dokonał uwewnętrznienia wszelkich transcendentnych źródeł poprzednich epok. Ten nurt charakteryzuje się podkreślaniami wagi jednostkowego rozwoju i wzrostu człowieka w ramach świata. Wszelkie implikacje mające na celu wprowadzenie pojęć transcendentnych są uważane za błędne, gdyż alienują człowieka i doprowadzą go do alienacji oraz upadku, a nie jego wzrostu. Jest to nurt skrajnie antropocentryczny, które chce szczelnie zamknąć wszystkie okna na wszelkiego rodzaju roszczenia absolutne, grożące indywidualnemu rozwojowi oraz wolności⁴¹².

Tworzące się ideały humanistyczne poszerzały swoje kręgi oddziaływania, były już stawą nie tylko dla elit, ale zaczynały przejmować również umysły mas. Na przestrzeni czterystu lat zmieniły się warunki wyznawania wiary, co działo się wraz z przemianą krajobrazu duchowego Europy. Wzrastająca wartość zwykłego życia każdego poszczególnego człowieka sprzyjała tworzeniu się ideałów humanizmu wyłącznego. Racjonalizm oraz naturalizm przyczyniły się do poprawy warunków życia, rozum instrumentalny jest w stanie panować nad ziemią, przez co umożliwia rozwój. Ideały romantyczne, które stanowią drugą stronę humanizmu wyłącznego, uzupełniają go o sferę duchową, która jest teraz przede wszystkim doznaniem estetycznym i przyjmuje formę szeroko rozumianej sztuki. Nowe *imaginarium* na przestrzeni wieków zaczęło przenikać także do świadomości mas przez różne „-izmy”, które miały zastąpić religię, takie jak: liberalizm, nazizm, komunizm, nacjonalizm etc. Rosnąca popularność idei humanistycznych w jej przeróżnych formach wywołała sprzeciw. Początkowo ten protest miał wymiar elitarny, jego wstępne intuicje wyrażał już Artur Schopenhauer.

Szczególony wpływ na następne wieki miała koncepcja transfiguracji sztuki. Jedynym celem miała stać się przemiana przez sztukę. Źródłem nie jest ludzka natura (która w zamyśle ma być dobra) czy Bóg, lecz amoralna ekspresja poprzez sztukę, która

⁴¹² Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?*, dz. cyt., s. 20.

jako jedyna w pełni wyraża wolę jednostki⁴¹³. Kontrkulturowy nurt filozoficzny ma nie tyle ustalić źródło, co umożliwić absolutną wolność. Jego celem jest kultura afirmacji samego siebie. Słynne nietzscheańskie „tak” dla rzeczywistości i dla własnej woli jest wyrazem nadchodzącej kultury terażniejszości. Wszelka przeszłość czy przyszłość mają swój przytłaczający ciężar, który podcina skrzydła ekspresji. Liczy się tylko tu i teraz, czyli następuje afirmacja terażniejszości.

Kontrkulturowy nurt filozofii narodził się w opozycji do trzech światopoglądów: romantyzmu, racjonalizmu/scjentyzmu oraz teologii chrześcijańskiej. Filozofia krytyczna czy też negatywistyczna, której intuicje opisał już Schopenhauer, nie podziela optymizmu wyżej wymienionych stanowisk ideowych: podkreśla ludzką amoralność i tym samym prowadzi do konkluzji, że dobro jest w najlepszym wypadku tylko abstrakcją wcieloną w życie w celu kontroli społeczeństwa. Dla filozofii stojącej w opozycji do całej kultury, jej wszelkich możliwych form, nie istnieje żadne źródło, które stanowi drogowskaz. Wszelkie poprzednie źródła – takie jak Bóg, człowiek, natura, rozum etc. – są tylko wynikiem błędnych metafizycznych założeń. Obraz, jaki kreślą m.in. Nietzsche, Baudelaire’a czy Dostojewski, ma wymiar wręcz apokaliptyczny. Nie istnieje żadne źródło, a człowiek zostaje pozbawiony wszelkiego oparcia. Rozpada się mozolnie konstruowany świat. Wszystko staje w płomieniach, jeśli dawne wartości i idee są konstruktem kulturowym, rzeczywistość można zmienić. Następuje proces transfiguracji, jednak nie ma on dotyczyć tylko sztuki, lecz wszelkich sfer życia.

Friedrich Nietzsche bierze pod lupę moralność, którą chce zdekonstruować poprzez metodę genealogiczną. Wykazuje w swoich badaniach iluzoryczny absolutyzm pojęć dobra, zła, a także samej wartości moralności. Dekonstruuje źródło i zasadność uważania jakiegokolwiek systemu etycznego za absolutny. w pismach niemieckiego filozofa wszelkie źródła dobra czy zła sprowadzono do aksjologicznie obojętnej woli mocy. Wszelkie normy są tylko iluzoryczną formą okrywającą wolę mocy. Przejawia się to na różnych płaszczyznach: od wspólnoty politycznej, która jest zarządzana za pośrednictwem prawa, przez relacje personalne, określone przez konwencjonalną moralność. Jednak wszystko to służy do utrzymania pozycji przez kastę zarządzającą. *Spiritus movens* staje się aksjologicznie i teleologicznie obojętne wola mocy⁴¹⁴. Maski świata opada, jej duszą jest dzika wola mocy.

⁴¹³ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 813.

⁴¹⁴ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Kraków 2010, s. 34.

Tę tragiczną sytuację zaczynają opisywać filozofowie, pragnąc pogodzić się z tym stanem. Również historia odzwierciedla ten stan, czego wyrazem są w XX wieku dwie wojny światowe oraz systemy totalitarne. w obliczu rozbicia dawnego *imaginarium* świat stoi przed perspektywą ponownego przekształcenia⁴¹⁵. w historii XX wieku za przykład transfiguracji możemy uznać komunizm oraz nazizm. Celem tych dwóch ideologii było przekształcenie zastanej nihilistycznej rzeczywistości w zupełnie nowe *imaginarium*, gdzie m.in. zostanie ustanowiony nowy porządek aksjologiczny. Oczywiście, propozycje dwóch zbrodniczych ideologii XX wieku są ideowo powiązane z romantyzmem, Oświeceniem i zsekularyzowanymi wątkami religijnymi. Nazizm był mocno związany z germańską mitologią oraz szeroko pojętą teologią niemiecką, poczynając od mistyki nadreńskiej, a na teologii protestanckiej kończąc⁴¹⁶. z kolei komunizm przez swoje pokrewieństwo z heglizmem wchłania chrześcijańską ekonomię zbawienia i widzi jej materializację w społeczeństwie komunistycznym. Echa judaizmu wraz z romantycznym hasłem prawdziwej wspólnoty ludzkiej są zawarte w *Maniście komunistycznym*. To zsekularyzowana mesjańska obietnica Ziemi Obiecanej, przesiąknięta romantycznym duchem⁴¹⁷.

Projekty transfiguracji, jakie sformułowały wielkie systemy totalitarne, przyniosły katastrofalne skutki. Jednak ich błąd – zdaniem wielu filozofów radykalnej przemiany – polegał na przejęciu zbyt wielu elementów od poprzednich systemów ideologicznych. Przedstawicielem tej kontrkulturowej bohemy, niejako jej prorokiem jest Fryderyk Nietzsche. Jego krytyka dotyka wszystkich ważnych nurtów myślowych poprzednich stuleci. Ostrze jego krytyki wymierzone jest w każdą stronę. Dotyka wszystkich najważniejszych imaginariów społecznych. Nietzsche określa chrześcijaństwo jako moralność niewolników, napisaną przez sprytnych teologów⁴¹⁸. Podobnie rzecz ma się z romantyzmem, który jest obarczony grzechem dualizmu, negującym jak chrześcijaństwo życie tu i teraz. Dzieląc świat na wewnętrzny (duchowy) i zewnętrzny (natura), człowiek nadal nie integruje myśli i działania. Odrywa się od świata zewnętrznego i podobnie jak niegdyś religijne niebo w romantyzmie poetyckie fantazmaty unoszą nas

⁴¹⁵ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 827.

⁴¹⁶ Frankfurtczyk [Johannes de Francfortia], *Teologia niemiecka*, tłum. P. Augustyniak, Warszawa 2013, s. 73.

⁴¹⁷ A. Bielik-Robson, *Uśmiech Widma bez Ciała: kabalistyczna baśń z Derridą w tle*, „Teksty Drugie” 2016, nr 2, s. 26.

⁴¹⁸ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 13.

ponad świat i zajmują miejsce religii⁴¹⁹. Romantyczne zapadnięcie się w subiektywizm odbiera moc działania, a dualistyczne zakłęcie dzielące człowieka na duszę i ciało zamyka wrota do afirmacji życia tu i teraz.

Jednak nie tylko emocjonalno-duchowe idee poddane są krytyce w filozoficznym projekcie Fryderyka Nietzschego. Na odkrycia nauki również należy patrzeć podejrzliwie, gdyż często zaprzeczają one naszym zmysłom⁴²⁰. Przewrót kopernikański jest czymś, co nastąpiło wbrew instyktom, czymś wręcz antywitalnym. Dla Nietzschego poznanie rzeczywistości jest zrównane z jej afirmacją i obrazuje siłę woli. w tym zamięłowaniu do amorficznej siły kryje się chęć ponownego zaczarowania świata, lecz na innych warunkach. Dlatego też Oświecenie czy współcześnie humanizm padają ofiarą krytyki Nietzschego, który uważa główne założenia za balast chrześcijaństwa i metafizyki. Pierwszoplanowe dla Oświecenia i humanizmu pojęcia – takie jak: rozum, postęp, racjonalna moralność, optymizm poznawczy – są tylko kolejnym projektem, zbudowanym na tym samym chrześcijańsko-metafizycznym fundamencie, różniącym się formą wyznawania wiary. Dla Nietzschego postęp jest również projektem parareligijnym, o czym może świadczyć wiara w konieczność określonego procesu. Jeśli występuje zróżnicowanie poziomu rozwoju, to nie jest ono podyktowane jednym panczynikiem, ale wypadkową racjonalnych i irracjonalnych zależności. Idea rozumu kreuje postchrześcijańskie mity, oparte na tej samej matrycy⁴²¹.

Nietzsche opisuje symboliczny początek nowego nurtu ideowego. Podobną walkę z duchem nihilizmu odbył wcześniej Søren Kierkegaard, a także współczesny Nietzschemu Fiodor Dostojewski, próbując powrotu do chrześcijaństwa. Jednak niemiecki filozof zapoczątkował wyjścia poza opozycje: immanentny – transcendentny, dusza – ciało, rozum – instykt/uczucia, do których odwoływano się w poprzednich stuleciach. Nietzsche sformułował radykalne i stanowcze „tak” dla afirmacji rzeczywistości poza opozycjami dobra i zła. Świat po prostu jest i to jest dobre – parafrazując słowa Księgi Rodzaju⁴²².

Niektóre interpretacje pism Nietzschego stają się inspiracją dla nurtu, którego celem jest dywersyfikacja wszelkiej filozofii poszukującej lub roszącej sobie pretensje

⁴¹⁹ P. Pieniążek, *Historia i nowoczesność. Nietzsche wobec historiozofii i wczesnoromantycznej (F. Schlegel, Novalis)*, w: *Nietzsche i romantyzm*, red. M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki, Wrocław 2013, s. 132.

⁴²⁰ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 21.

⁴²¹ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, dz. cyt., s. 7.

⁴²² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 835.

do bycia źródłową. Następuje eksplozja nowych form doznań duchowych – *efekt nova* w pismach Charlesa Taylora⁴²³. Absolutna krytyka wszelkich źródeł moralnych wytworzyła jedno efemeryczne *quasi-źródło*: wolę mocy. z tej perspektywy podmiotowość zaczyna chwiać się u fundamentów. Zapoczątkowuje to klimat intelektualny, którego paradygmatem jest hipotetyczność. Inaczej mówiąc, każda narracja jest hipotetyczna, a w swojej wymowie moralnej oznacza to partykularny dyskurs oraz indywidualną interpretację rzeczywistości. Wszystko okazuje się emanacją dzikiej siły, której głównym celem jest odniesienie korzyści⁴²⁴. Granica tej dwuznacznej idei przebiegała między absolutną wolnością a chaosem. Na mapie intelektualnej pojawiają się postacie takie jak Sigmund Freud ze swoją koncepcją człowieka kierowanego przez popęd seksualny. Droga tak radykalnego myślenia przechodzi przez Martina Heideggera, zaczepia o szkołę frankfurcką, dryfując ku idei dekonstrukcji.

Na przestrzeni wieku XX w kulturze pojawia się trend duchowy, mający na celu opozycję wobec wszystkich innych stanowisk ideowych. Jego odmiennosc nie polega tylko na stawianiu własnej koncepcji jako czegoś nowego, wypierającego stare idee. Radykalne zerwanie z przeszłością stanowiło klucz do dezaktualizacji wszelkich miejsc źródłowych. Wszystko traci ciągłość, stając się tylko zapisem, konfiguracją liter, które mogą być odczytywane na setki sposobów. Wszelkie sposoby egzystencji są tylko pewną konstrukcją. Człowiek staje się masą, z której należy wydobyć duchową ekspresję na pustyni. Podkreśla się konieczność poszukiwania efemerycznych źródeł, a raczej śladów, które w różnych odcieniach filozofii mają w nas wyzwolić twórczą ekspresję, bez blokowania wolności⁴²⁵.

Postmodernistyczna filozofia – pisana m.in. przez Jacques'a Derridę, Jean-François Lyotarda czy Michela Foucault – staje się ziarnem intelektualnej elity dla płońców masowej kultury zwanej kontrkulturą, ideową emanacją filozofii postnietzscheańskiej. Masowy sukces kontrkultury można datować na lata sześćdziesiąte XX wieku. Jej egzemplifikacją jest kultura autentyczności, pozbawiona jednolitych horyzontów moralnych, przybierająca formę *bricolage*⁴²⁶. w wyniku tak popękanego *imaginarium* i odesłania hierarchicznych struktur na karty podręczników historii zasadą społeczną

⁴²³ Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 299.

⁴²⁴ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 899.

⁴²⁵ Tamże, s. 903.

⁴²⁶ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, dz. cyt., s. 11.

staje się neutralność światopoglądowa, powiązana z subiektywizmem moralnym⁴²⁷. Jednostka zyskuje świadomość oraz prawa do wyjątkowości, o czym w poprzednich stuleciach pisali np. Johann Gottfried Herder oraz Jean-Jacques Rousseau⁴²⁸. Tempa całemu procesowi nadał przełom technologiczny, który pozwala na wyrażenie siebie w nieznanych dotąd formach. Konsekwencją tego zwrotu jest istnienie tak zwanej płynnej tożsamości, dla której nie istnieje transcendentny wzór. Nowoczesny podmiot, uformowany na gruzach romantyzmu, racjonalizmu oraz chrześcijaństwa, określa siebie jako istotę kreatywną. Potencjał do tworzenia samego siebie jest w opozycji do wielu norm społecznych, jeśli godzą one w jego oryginalność. Wydaje się, że kontestacja staje się wręcz imperatywem kultury autentyczności. Ruchy kontestacyjne lat sześćdziesiątych XX wieku – takie jak feminizm drugiej fali, ruchy na rzecz równości rasowej, ruchy pacyfistyczne oraz grupy hippisów – głosiły uznanie własnej tożsamości taką, jaka jest, oraz umożliwienie swobodnej ekspresji.

Rewolucja ma jednak janusowe oblicze: porzucając utarte schematy i kierując się ku efemerycznej ekspresji „ja” jako celowi samemu w sobie, podmiot jest zmuszony do otwierania się na nowe horyzonty znaczeń, które są wynikiem duchowej gorączki człowieka ponowoczesnego⁴²⁹. Ostatnią, lecz nie ostateczną fazą tego procesu jest twórcza, niczym nieskrępowana duchowa autokreacja, przypominająca permanentne religijne nawrócenie w warunkach nowoczesności. Proces ten wiele wieków temu wyrósł z intuicji św. Augustyna, który wzywał do skierowania się ku wnętrzu w poszukiwaniu Boga. Obecnie transformacja zapoczątkowana przez chrześcijaństwo dociera do głębin „ja”, do jego granic, poniekąd je unicestwiając. Wyeliminowanie źródła religijnego/metafizycznego, które niejako podtrzymywało ramy moralności (deizm, rozum, postęp, scjentyzm), dając ludziom obiektywny punkt odniesienia, wytworzyło świat bez absolutnego znaczącego, zastępując go spluralizowanym i zsubiektywizowanym znaczącym, czego wynikiem jest buforowa jaźń.

Postnietzscheańska formacja filozoficzna zaatakowała wszelką źródłowość, dekonstruując fundamentalne założenia opozycyjnych prądów myślowych oraz radykalnie odcinając się od wszelkich ontoteologii, mających wpisana w swą naturę źródłowość. Jediną wartością pozostaje wolność, rozumiana jako wyrażenie swojego witalizmu, wraz z całym mrocznym zapleczem. Przykładem może być freudowski popęd, absolut-

⁴²⁷ Tamże, s. 25.

⁴²⁸ Tamże, s. 34.

⁴²⁹ Tamże, s. 67.

nie amoralny, a jego celem jest dążenie do zaspokojenia. Projekt podmiotu dążącego do harmonii poprzez samodyscyplinę został uznany za opresyjny i tłumiący popędy. Historycznym momentem, który przełamał dominację imaginariów opartych na źródłach uważanych za obiektywne, stała się rewolta lat sześćdziesiątych XX wieku. Jej ideowy rdzeń miał intuicję podobną jak ta, którą znajdujemy w pismach Nietzschego, Heideggera, Marcusego etc. Głównym celem stało się zneutralizowanie wszelkich podziałów, kategoryzacji, uprzedmiotowień. Pojęcia takie jak rozum czy uczucie nie stoją wobec siebie w opozycji, ale mają być rozumiane jako coś komplementarnego⁴³⁰. Ten kontrkulturowy zryw stał się egzemplifikacją jednego z podstawowych modeli światopoglądowych XXI wieku.

Możemy powiedzieć, że ten krótki historyczny zarys form podmiotowości w historii i ich ewolucji uświadomił nam dwie kwestie. Pierwszą z nich jest zależność tego, jak postrzegamy to, kim i czym jesteśmy, od kształtującego nas *imaginarium*, a ma to przemożny wpływ na taką kwestię, jaką jest sekularyzacja. Inaczej mówiąc, model duchowości/religijności jako zwrotu do siebie stał się krokiem milowym do wytworzenia się nowych warunków wiary i tego, co rozumiemy przez religię i religijność. Taylor akcentuje nie to, że religia stała się melodią przeszłości, ale to, że występuje pod różnymi formami ze względu na warunki, w jakich występuje. Nie zniknęła religijna strona człowieka, lecz horyzonty się spluralizowały przez proces indywidualizacji, zapoczątkowany przez św. Augustyna. Religia istnieje w obliczu świata pluralistycznego, gdzie stanowi tylko jedną z form wyrazu, w swym tradycyjnym wydaniu często uważaną za opresyjną i obskurancką.

Podążając śladami Charlesa Taylora, możemy wymienić trzy podstawowe modele światopoglądowe w nowoczesności: wyznawcy różnych form transcendencji, ekskluzywny humanizm oraz neonietzschanizm czy anythumanizm. Innymi słowy, we współczesnym świecie mamy do czynienia z trzema podstawowymi postawami duchowymi, które w opisie teoretycznym mają wymiar bliższy opisanym przez Maxa Webera typom idealnym, a w rzeczywistości przenikają się ze sobą. Model, w którym naczelną ideą jest wiara w jakąś formę transcendencji, charakteryzuje się tym, że życie doczesne nie jest wszystkim, nie stanowi absolutnej i skończonej opowieści. Pełnia życia znajduje się poza fizycznym światem⁴³¹. Transcendencja w kontekście podmiotowości staje się

⁴³⁰ Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 476.

⁴³¹ Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?*, dz. cyt., s. 19.

źródłem, które wzywa do zmiany siebie, do nadania kształtu własnemu życiu. Tożsamość zostaje określona i zmieniona pod wpływem transcendencji⁴³².

Opozycję do tego nurtu stanowi ekskluzywny humanizm, będący dialektyczną antytezą wszelkich przejawów transcendencji. w swoim łagodnym zamyśle na poziomie społeczeństwa zamyka drzwi dla transcendencji, która może być wyznawana prywatnie. Ideą podstawową dla tego modelu jest ludzki wzrost, ograniczony do życia tu i teraz. w ramach tego modelu celem staje się „zwyczajne życie”, troska o nie, o jego standard i wzrost w ramach teraźniejszości⁴³³. Strategie myślowe, jakie kreują humanizm, skupiają się na scjentyzmie, racjonalizmie czy naturalizmie. Ideowi stronnicy tego nurtu czują się związani, a także wywodzą się z Oświecenia. Humanizm wyłączny pragnie polepszyć oraz skorygować podstawowe założenia Oświecenia⁴³⁴.

Ostatni model etyczny ma swoje korzenie na przełomie wieku XIX i XX. Gdy nadzieje i postulaty Oświecenia zaczynały blednąć oraz zastygły w określonych formach, stając się dogmatami nie do obalenia, narodził się nurt anyhumanistyczny. Symbolem tego prądu intelektualnego jest Fryderyk Nietzsche, swoisty prorok nowoczesności. Jest to nurt stawiający sobie za cel emancypację potencjału ludzkiej ekspresji. Kontestowane zostają wszelkie formy stawiające opór realizacji potencjału jednostki. w tym modelu afirmacji podlega jednostkowa oryginalność, która wyraża się poprzez wolę. w swoim zamyśle ma to wymiar powrotu do witalizmu, czczenia efemerycznej siły, która ma przebić się przez szarżyznę zwyczajnego życia, kultywowanego przez słabych i zachowawczych, tłumiących rzeczywisty potencjał istnienia⁴³⁵. Amoralność tego nurtu wynika z afirmacji zarówno jasnych, jak i ciemnych stron życia. Zarówno cierpienie i ból, jak i zdrowie oraz siła stanowią komplementarną część życia, które w całości należy afirmować.

Również Martin Heidegger podąża tą ścieżką, przedstawiając projekt różnicy ontologicznej i zbudowania filozofii na pojęciu bycia. Negacja, nicość, amoralność, historyczne przejawy życia należy również afirmować lub – mówiąc językiem niemieckiego filozofa – trzeba być otwartym na prześwit. Podobną drogę proponuje Jacques Derrida, który wysyła nas na pustynię w celu afirmacji negatywności. Jego myśl przyjmuje formy teologii negatywnej, ukierunkowanej na kontestację wszelkich zastanych

⁴³² Tamże, s. 21.

⁴³³ Tamże, s. 26.

⁴³⁴ K. Jasiński, *Relacja między religią i sferą publiczną w filozofii społecznej Charlesa Taylora*, dz. cyt., s. 155.

⁴³⁵ Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?*, dz. cyt., s. 27.

projektów. Głos Derridy jest niczym głos nowoczesnego rozbitego sumienia, jest to ciągle oczekiwanie na Mesjasza, ciągła afirmacja tego, co nas spotyka. Propozycja ta ma na celu reformowanie czy raczej uformowanie podmiotu na nowo, jako płynnego i otwartego, ciągle w oczekującego niewiadomego⁴³⁶.

Wszystkie trzy modele, mimo że mogą wydawać się tak różne, mają swoje korzenie, czasem głęboko ukryte, w chrześcijańskim modelu życia duchowego, który polegał na zwróceniu się ku swojemu wnętrzu. Sekularyzacja doprowadziła do immanentyzacji takich pojęć, jak sumienie, które teraz przybrało imię autentyczności (głosem własnego ja mówiącego, co dobre dla mnie), a sprawiedliwość, równość czy miłość bliźniego wywodzą się ideałów ewangelicznych. Model humanistyczny okazuje się zimmanentyzowanym dzieckiem chrześcijaństwa, odrzucającym wszelkie formy transcendencji i pozostawiającym jedynie jej zsekularyzowaną protezę. Taka była cena wcielania w życie ideału wiecznego pokoju. w innym wypadku wszelkie roszczenia denominacji mogłyby doprowadzić do rozsądzenia całego modelu.

Antyhumanizm wywodzący się z pism Nietzschego, a kontynuowany przez Heideggera, Derridę czy też Foucaulta, wpisuje się w nurt epifaniczny. Biorąc pod uwagę m.in. charakter pism Nietzschego, możemy mieć do czynienia z nowym *quasi*-religijnym oświeceniem, które wychodzi z nas samych. Stanowi to interesujące połączenie chrześcijaństwa z religiami archaicznymi. Różnica tkwi w momencie epifanii, który nie jest już wynikiem boskiego oświecenia, lecz poddania się wewnętrznym instynktom. Tajemnicze wewnętrzne siły tkwiące w człowieku są niczym magiczne siły religii archaicznych, jednak również podlegały one procesowi immanentyzacji. Kiedy porównamy model humanistyczny i antyhumanistyczny, widzimy, że pierwszy ma na celu absolutne odcięcie się od transcendencji i pozostawia tylko moralny wymiar dawnej duchowości, proponując nową formę duchowości, polegającą na rozwoju oraz ekspresji tu i teraz. z kolei antyhumanizm pragnie ponownie zaczarować świat, a wykorzystuje do tego zarówno technologię, jak i sztukę. Jest to nowa forma *quasi*-religijna, która swoje epifanie umieszcza w życiu rozgrywającym się tu i teraz.

Jak możemy zauważyć, Taylor nie tyle rysuje drogę sekularyzacji, ale ukazuje, że jej cechą jest wzmożona aktywność przeróżnych form religijności, które ze względu na swą ulotność i antysubstancjalność/antymetafizyczność stają się trudne do uchwycenia. Spróbujmy jeszcze raz podjąć się syntezy tego, co Charles Taylor rozumie pod po-

⁴³⁶ Tamże, s. 46.

jęciem „sekularyzacji” i czym ona jest w istocie. Punktem wyjścia dla Taylora jest rozumienie całego zjawiska sekularyzacji jako procesu transformacji podmiotu oraz *imaginarium*, w którym on egzystuje. w związku z tym przekształceniu ulega zarówno to, czym *de facto* jest religia, oraz to, czym jest duchowość. Postrzeganie tego cyklu, mimo że zbliżone do intuicji typowych dla Hegla, nie ma wymiaru czysto dialektycznego. Jest to proces, w którym dochodzi do przekształceń duchowej kondycji człowieka. Cezurę stanowi czas osiowy, który nadaje kierunek na następne dwadzieścia wieków.

Stąd u Taylora wiara czy niewiara nie są traktowane jako dwie odrębne hipotezy, lecz jako dwa różne sposoby egzystencji zmierzające do określanego celu, rozumianego jako pełnia czy też spełnienie⁴³⁷. Istotny w tym wypadku staje się sposób artykulacji spełnienia w życiu lub w przypadku religii tradycyjnych poza nim. Klasyczną formą ekspresji pełni stają się tradycyjne religie, takie jak np. chrześcijaństwo w zachodnim kręgu cywilizacyjnym. Pełnia jest transcendentna wobec świata, sama transcendencja jest pełnią. Jest ona umieszczona poza światem fizycznym, a życie jest drogą do niej.

Współczesne formy egzystencji kierują wzrok ku światu, zaznaczając, że jest on rzeczywistym miejscem realizacji własnej potencjalności. Oczywiście, pluralistyczna rzeczywistość społeczna przynosi niezliczoną ilość rozumienia i artykulacji pełni. Możemy spotkać prądy, dla których harmonia z naturą stanowi pełnię. z kolei dla antyhumanistycznych nurtów spełnienie oznacza afirmację ekspresyjnego artystycznego chaosu⁴³⁸. Istnieją zatem różne źródła pełni czy też *quasi*-pełni, jak w przypadku antyhumanizmu. Możemy je sklasyfikować jako źródła zewnętrzne oraz wewnętrzne. Jedne ulokowane są w transcendencji, drugie kierują się ku wnętrzu, ku własnemu „ja”⁴³⁹. Punktem wyjścia dla Taylora jest właśnie powstanie alternatywnych źródeł pełni, nowych znaczących, które napełniają życie sensem, podobnie jak czyniła to tradycyjna religia.

Sekularyzacja to przede wszystkim proces pluralizacji. Hiszpański religioznawca i socjolog José Casanova wspomina o niezwykle ważnym czynniku, jakim jest różnicowanie. Chodzi o proces, który zaczął się już w późnym średniowieczu, kiedy sojusz tronu z ołtarzem chylił się ku upadkowi, co zachwiało strukturą społeczną, gdzie były wydzielone niezależne od siebie sfery. Poszczególne ludzkie aktywności wyłączono z organicznej całości, w której życie było odniesione do Boga: zarówno zawód, jak

⁴³⁷ Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 5.

⁴³⁸ Tamże, s. 8.

⁴³⁹ Tamże, s. 14.

i czas wolny były powiązane z religią, o czym mogą świadczyć patroni konkretnych zawodów czy kalendarz dyktowany przez święta religijne. Proces dyferencjacji oddzielił te sfery i rozpoczął proces autonomizacji, którego ruch w sensie społecznym odbywał się od wyemancypowanych elit ku emancypacji mas. Specjalizowanie się grup społecznych wytworzyło niezależne od religii funkcje, które ostatecznie wykreowały alternatywne wobec niej środowisko, z własnym modelem etycznym oraz źródłami moralnymi⁴⁴⁰. w tym wypadku wykształciły się nowe miejsca, gdzie można zaspokoić potrzebę sensu oraz wyjść z duchowej pustyni. Klasyczna teza na temat sekularyzacji nie jest w stanie tego dostrzec, gdyż opiera swe wnioski na założeniach statystycznych, zgodnie z którymi sekularyzacja objawia się spadkiem liczby wiernych w świątyniach tradycyjnych religii⁴⁴¹.

Tymczasem to transformacja podmiotu oraz proces różnicowania stanowią jedne z kluczowych czynników, wpływających na zjawisko sekularyzacji. Narodziny podmiotowości, która wychodzi od siebie jako źródła w poznaniu świata, przekształcają horyzonty duchowe, tworząc z religii nie tyle instytucjonalną maszynę, która (jak chciał tego Durkheim) służy przede wszystkim do kreacji oraz kontroli społeczności. Zwrot do wnętrza jest wyrazem najgłębszej troski jednostki o siebie samą, co wyraża się w poszukiwaniu pewności oraz sensu. Św. Augustyn w swych *Wyznaniach* zwraca się w głąb siebie i tam szuka legitymizacji własnych poczynań, sensu oraz celu. Tworzy model nowoczesnej duchowości, która kieruje się własnymi preferencjami w wyborze życiowej drogi⁴⁴².

Sekularyzacja jest w optyce Taylora raczej zmianą warunków i formy, w jakich wyznaje się religię. Określone stałe zostają, takie jak potrzeba sensu, horyzontów moralnych etc. Wiele z dawnych postulatów religijnych zostaje uwewnętrznionych. Nowe formy religii, a raczej wierzeń, nie przyjmują klasycznych form instytucjonalnych, często są tylko luźnym eklektycznym zbiorem elementów różnych typów duchowości. Nowe wymiary religii są często nierozpoznawalne, jeśli naszym punktem wyjścia są definicje oparte na religiach tradycyjnych. Jednak nie zmienia to faktu, że proces transformacji podmiotu zdecydowanie obniżył liczbę wierzących w jakąś formę transcendencji. Zdecydowana większość modeli życia na Zachodzie ma wymiar immanentny. Mimo że są one w istocie zapożyczeniami od chrześcijaństwa i judaizmu, to źródło

⁴⁴⁰ Tamże, s. 426.

⁴⁴¹ Tamże, s. 427.

⁴⁴² Tamże, s. 432.

kształtujące horyzonty nie jest poza nami, lecz w nas samych. Tam kryje się serce transformacji podmiotu⁴⁴³. Religia staje więc tylko jedną z opcji, dostępnych na rynku idei. Wybór jednego ze światopoglądów w kulturze autentyczności nie może przychodzić z góry, lecz ma być indywidualnym wyborem. Tradycyjne wyznania czują się najbardziej dotknięte poprzez rewolucję podmiotową, gdyż nie mają żadnego oparcia w dawnych instytucjach, jak np. państwo, które wcześniej legitymizowało religię. Wiara nie tyle znika ze sfery publicznej czy zostaje wyparta przez hipotezy naukowe, lecz wychodzi na bazar, gdzie w gąszczu możliwości okazuje się tylko jednym wyborów. Jej głos jest ciągle słyszalny, ale już stracił swój absolutny charakter⁴⁴⁴.

Możemy stwierdzić, że sekularyzacja nie jest procesem liniowym, a raczej rozpadem jednolitej struktury społecznej, która podtrzymywała *imaginarium* o charakterze chrześcijańskim i została zastąpiona liberalnym indywidualizmem. w kontekście antropologicznym jest to transformacja podmiotu z organicznie połączonego ze światem zewnętrznym i *sacrum* na nowoczesny podmiot buforowy, który staje się przynajmniej teoretycznie monadą kierującą się własnymi preferencjami⁴⁴⁵. Jednostka stoi w obliczu wyborów, które sama musi ocenić, ponieważ powszechnie nie istnieją jakiegokolwiek metody weryfikacji światopoglądów; są one raczej kwestią dobrowolnego wyboru, który ma odpowiadać wrażliwości poszczególnych ludzi.

W optyce Taylora wiara stała się tylko jedną z opcji wyboru dla wolnego podmiotu, który sam opowiada się za konkretnym światopoglądem. Sekularyzacja jest pojęciem opisującym proces rozpadu jednolitego świata. Atrofii ulega obraz świata, prezentowany przez klasyczną metafizykę – ontoteologię, której masową egzemplifikacją jest religia. Wynikiem tej transformacji jest pluralistyczny obraz świata. Inaczej mówiąc, już nie istnieją żadne panteorie opisujące to, czym i kim jest człowiek oraz otaczająca go rzeczywistość. Wszystko staje się hipotezą, której wybór jest czymś indywidualnym⁴⁴⁶. Następuje efekt erupcji nowych duchowych dróg i ekspresji, które Taylor w opozycji do świata tradycyjnego nazywa „efektem nova” (*the nova effect*). Współcześnie wiara wyraża się w zupełnie nowym, niespotykanym dla siebie kontekście, gdzie bycie areligijnym już nie stanowi aberracji, a bywa wyrazem nowoczesności. Jednak ta areligijność jest nową *quasi*-metafizyką religijną, które nie chce się ujawnić, uciekając

⁴⁴³ Tamże, s. 437.

⁴⁴⁴ Tamże, s. 515.

⁴⁴⁵ Tamże, s. 531.

⁴⁴⁶ K. Jasiński, *Relacja między religią i sferą publiczną w filozofii społecznej Charlesa Taylora*, dz. cyt., s. 147.

w indywidualne preferencje oraz powołując się na hipotetyzację jako warunek poznawczy nowoczesności⁴⁴⁷. Jej *quasi*-metafizyczność religijna wyraża się przez immanentyzację czasu oraz ostatecznych celów egzystencji.

Inaczej mówiąc, czas jest rozumiany homogenicznie, jako jednolita linia bez odniesienia do wyższego wymiaru, natomiast źródło staje się elementem wewnątrzświatowym, czego przykładem może być uznanie natury za fundament. Mamy więc do czynienia z immanentną *quasi*-religią, która wychodząc z poziomu immanencji, pragnie napęlić sensem każdą jednostkę⁴⁴⁸. w tym wypadku to na samej jednostce spoczywa odpowiedzialność usensownienia życia poprzez znalezienie w świecie właściwego źródła⁴⁴⁹. Jest to oczywiście związane z modelem św. Augustyna, czyli radykalnej wewnętrzności jako źródła. Atrakcyjność tego modelu przechodziła swe transformacje przez kilkanaście wieków, jednak jej istotą jest odkrycie głębokich pokładów duchowej „energii” człowieka, który *de facto* zakreśla ramy rzeczywistości⁴⁵⁰. Kultura wewnętrzności oraz różnicowanie doprowadziło ostatecznie do sekularyzacji, która jest subkulturyzacją religii⁴⁵¹.

Tomáš Halík – sekularyzacja jako droga ku indywidualnej duchowości

Umieszczenie w tej części rozprawy koncepcji czeskiego myśliciela religijnego może wydawać się czymś nie na miejscu, wręcz „teologizującym” dyskurs na temat sekularyzacji oraz postsekularyzmu. Dystans, z jakim literatura fachowa odnosi się do myśli Halíka, wypływa głównie z jednego czynnika, a mianowicie z pokutującej w świecie nauki swoistej „plemienności”, która traktuje przynależność do stanu kapłańskiego jako silne ideologiczne nachylenie. Takie zawężenie i zbyt mocne przywiązanie do społecznie nadawanych etykiet mogłoby pozbawić nas cennego spojrzenia na sekularyzację oraz na przemiany ideowe. Możemy wręcz zaryzykować stwierdzenie, że spojrzenie człowieka czynnie zaangażowanego w życie jednej z czołowych instytucji religijnych na świecie, jaką jest Kościół katolicki, a zarazem krytycznego wobec tej

⁴⁴⁷ Tamże, s. 149.

⁴⁴⁸ Tamże, s. 187.

⁴⁴⁹ W. M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a*, dz. cyt., s. 110.

⁴⁵⁰ Tamże, s. 142.

⁴⁵¹ Tamże, s. 181.

instytucji, daje nam wewnętrzną perspektywę. Halík doświadcza przemian w sferze duchowości z pierwszej ręki. Ten element w życiorysie czeskiego filozofa i myśliciela religijnego jest znaczący i kieruje nasze spojrzenie na szersze, poza teoretyczne tory.

Należy jednak pamiętać, że jest to tylko tło. Za Tomášem Halíkiem przemawia przede wszystkim jego warsztat naukowy oraz niezwykła biegłość w rozumieniu duchowych dróg nowoczesności. Innymi słowy, Halík stanowi interesujące połączenie akademickiego teoretyzowania z praktyką myśliciela religijnego oraz duszpasterza działającego w ramach instytucji Kościoła katolickiego. Jego myśl, z jednej strony, jest zbliżona do intuicji Charlesa Taylora, czyli do filozoficznego spojrzenia na działania ducha w dziejach, w tym ducha religii i jego transformacji na przestrzeni stuleci; myśl ta uwzględnia praktyczne konsekwencje przemian, wynikających z posługi w instytucji religijnej czy też z zaangażowania w dialog z innymi religiami i wyznaniem oraz ateistami. z drugiej strony, myśl Halíka zanurzona jest nie tyle w spór, co w życzliwy dialog z mistrzami podejrzeń, często stanowiący swoiste tło tekstowe do rozmowy ze współczesnymi ateistami.

Dialogiczny charakter filozofii praskiego myśliciela religijnego jest często łączony z myślą postmodernistyczną. Jednak ten pozornie ponowoczesny charakter jego myśli jest wynikiem doświadczenia współczesnego kontekstu kulturowego, który stał się areną starć światopoglądów. Nie tylko analizy społeczno-kulturowe mają wpływ na odbiór myśli Halíka jako postmodernistycznej filozofii/teologii religii; znaczącą rolę w jego pracach odgrywa także teologia negatywna. Tomáš Halík tropi ślady wszelkiej teologii apofatycznej: poczynając od Dionizego Areopagity, przez św. Tomasza z Akwinu (w którego myśli widzi ślady myśli apofatycznej), kończąc na pamiątnikach Matki Teresy z Kalkuty⁴⁵². Oczywiście, to tylko przykładowi autorzy, jednak Halík traktuje ich myśl jak swoisty materiał do rozwinięcia, a także legitymizacji swoich intuicji, w których to Bóg zostaje utożsamiony z tajemnicą, z niepoznawalnym. Celem takiej strategii jest przede wszystkim odejście od ontoteologicznego myślenia o religii i Bogu. Bóg przestaje być bytem ponad innymi bytami, możliwym do obiektywnego poznania. Religia również nie ma mieć wymiaru podobnego do nauk pozytywnych, gdzie z matematyczną precyzją wyznacza się granice tego, co jest prawdą.

⁴⁵² J. Konarski, *Wojciech Giertych OP i ks. Tomáš Halík: dwie perspektywy filozoficzne i teologiczne. Jakie możliwości dialogu?*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2012, t. XXV, cz. 1. s.50.

Halík chce otwarcia nowych dróg, a dokładniej jego intencją jest ujmowanie religii czy Boga w kategoriach drogi do prawdy czy specyficznej formy poszukiwań prawdy. Innymi słowy, czeski myśliciel zaprasza nas do hermeneutyki, gdzie celem wierzącego/niewierzącego jest poszukiwanie i odszyfrowywanie tajemnic zbliżających nas do prawdy. z tego punktu widzenia nie można zarzucić Halíkowi postmodernistycznego ujmowania rzeczywistości, jest on raczej przeciwnikiem wszelkich relatywizujących postaw. Jednak zarazem wcześniej wspomniani mistrzowie podejrzeń, jak i pisma z teologii apofatycznej oraz filozofia postmodernistyczna stanowią narzędzia do rozbicia modernistycznego obrazu świata, który zepchnął religię na dalszy plan, często skazując ją na bycie obskuranckim artefaktem przeszłości. Jednocześnie te narzędzia pozwalają na odejście od ciężkiej na teologii i filozofii chrześcijańskiej metafizyki, zadłużonej w myśli greckiej oraz w oświeceniowej teologii, która chciała wprowadzać w swych pracach ideały nauk ścisłych⁴⁵³. Innymi słowy, celem Halíka jest otwarcie nowych dróg, które wskazują na nowe miejsca boskiego prześwitu. Chcąc zmaterializować tę ideę, czeski myśliciel posługuje się spuścizną myśli postheideggerowskiej, w której znaczące miejsce zajmują tacy filozofowie, jak Jan Patočka, Emmanuel Lévinas czy Karl Rahner.

Tak więc czeski myśliciel religijny w swojej intelektualnej drodze jest w pewnym stopniu bliski koncepcji Taylora, z którym zresztą łączy go nie tylko otrzymanie Nagrody Templetona, lecz swoista wrażliwość na dziejowe przemiany, jakie miały miejsce w sferze duchowości. z drugiej strony, Tomáš Halík umiejętnie łączy więcej strategii myślowych, takich jak prace Akwinaty i dorobek myśli krytycznej XX i XXI wieku. w jego pismach postmodernistyczna narracja potrafi znaleźć wspólny język ze średniowieczną filozofią chrześcijańską czy też mistyką. Tym punktem, który stanowi dla Halíka idealne miejsce spotkań tak wielu różnych dróg myślowych, jest świadomość tajemnicy. Głęboka wiara mistyków nie przekładała się na pewność istnienia Boga jako najwyższego Bytu, legitymizującego i harmonizującego rzeczywistość. Czeski myśliciel podkreśla w pismach mistyków i myślicieli religijnych momenty „nocy ciemnej”, kiedy to nawet Bóg nie jest czymś pewnym i poznawalnym: pewnikiem, fundamentem kosmosu. w tym wypadku stawia to potencjalnego człowieka wierzącego w sytuacji, kiedy jest on zmuszony do ciągłego poszukiwania, ale zarazem kiedy uświadamia sobie, że to, co nazywał Bogiem, wcale Nim nie jest, a nasze władze po-

⁴⁵³ T. Halík, *The Return to Ancient Traditions After the Death of God*, „Church Life Journal”, <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/the-return-to-ancient-traditions-after-the-death-of-god/>.

znawcze są ograniczone i zawsze mają wymiar subiektywny. Innymi słowy, dla Halíka prawdziwa wiara to poruszanie się w ciemnościach w poszukiwaniu Boga, a jedynymi „narzędziami”, jakie mogą stać się światłem w tunelu, są wiara i nadzieja, że istnieje coś więcej niż ten świat. Wartościowa religia, zdaniem Halíka, powinna raczej otwierać na pytania niż dawać gotowe, podobne do scjentyistycznych odpowiedzi.

Tajemnica jest dla Halíka miejscem, gdzie zbiegają się drogi postmodernistycznego negatywizmu poznawczego (np. typowe dla Jacques’a Derridy „jeszcze nie...”) z religijnym niepokojem mistyków, wprowadzających nas w świat niepewności i pragnienia ponadświatowego ratunku. Innymi słowy, postmodernistyczne zakwestionowanie obiektywnego poznania kryje w sobie cechy typowe dla teologii negatywnej, która również kwestionowała możliwość poznania Boga jako bytu pośród bytów. Oczywiście, drogi Halíka i postmodernizmu rozchodzą się w momencie absolutnej relatywizacji pojęcia prawdy. Dla czeskiego myśliciela prawda istnieje, lecz nigdy nie jesteśmy jej posiadaczami, bo trzeba brać pod uwagę nasze ograniczenia. Tymczasem filozofowie ponowocześni odmawiają sensu samemu pojęciu prawdy i często zastępują ją kontekstualnym dyskursem, który w najlepszym wypadku ma prowadzić do czasowego konsensusu.

Postmodernizm stanowi dla Halíka narzędzie krytyczne, którego celem jest podważanie optymizmu płynącego wyłącznie ze scjentyistycznego obrazu świata. Nauka przyjęła rolę Boga, który – podobnie jak Bóg metafizyki – musi zostać zdekonstruowany. Halík chce nam przez to powiedzieć, że zarówno religia, jak i nurty postmodernistyczne stanowią teraz ostatnią nadzieję na bunt wobec technokratycznego świata, podanego dyktatowi ekonomii i zysku. Jako jedne z niewielu nurtów są znakiem, że może nadejść coś, czego nie znamy, czego nie można zbadać i opanować przy pomocy nauk pozytywnych. Zgodnie z pismami Halíka, religia oraz nurty postheideggerowskie doskonale uzupełniają obraz świata, dodając do niego krytyczny stosunek. Właśnie czerpanie z teologii negatywnej oraz z pism mistrzów podejrzeń i współczesnych myślicieli postmodernistycznych stanowi nowy typ krytyki: to krytyka „apofatyczna”, która nie daje jasnych i gotowych odpowiedzi, lecz kieruje nasze spojrzenie na to, co niewiadome.

Prace Halíka nie mają tak systematycznego charakteru, do jakiego przyzwyczaili nas akademicy filozofowie; są raczej eseistyką, będącą twórczym połączeniem filozofii z teologią. Jednak w tym publicystycznym tonie jego pism wybrzmiewa dojrzała refleksja na temat procesu sekularyzacji, która wyłania się po odsunięciu na bok wszelkich

stylistycznych ozdobników oraz uproszczeń, mających pomóc w lepszym zrozumieniu tekstu. Halík łączy bogatą wiedzę teoretyczną z praktycznym obyciem w świecie, wykraczającym poza mury zarówno uniwersytetów, jak i kościołów. Możemy go uznać za wędrowca, przemierzającego duchowe ścieżki XXI wieku, który zderza teorię z praktyką, wyprowadzając z tego własne opinie na temat przemian na polu duchowości i ich konsekwencji.

Przyjrzyjmy się choć pobieżnie biografii czeskiego myśliciela religijnego. Tomáš Halík urodzony w Pradze w 1948 roku, czeski myśliciel religijny, jest absolwentem Uniwersytetu Karola, gdzie ukończył filozofię oraz socjologię. Szczególnie ważna w tym kontekście jest formacja filozoficzna, dzięki udziałowi w zajęciach m.in. Jana Patočki. Echa myśli prekursora czeskiej fenomenologii są widoczne szczególnie w dwóch aspektach prac Halíka. Pierwszy to wrażliwość na ducha dziejów, wyniesiona chociażby z *Esejów heretyckich z filozofii dziejów* autorstwa Patočki. Druga to fenomenologia *sensu stricto*, która niejako otworzyła Halíka na myśl postmodernistyczną oraz umożliwiła mu wydostanie się z przygniatającej klasycznej „metafizyki kościelnej”. Formacja filozoficzna pozwoliła czeskiemu myślicielowi religijnemu na swobodne poruszanie się w nowoczesnej myśli czy też – szerzej – w ponowoczesnych strategiach myślenia. Uwrażliwiła go na, po pierwsze, dzieje jako pewien hermeneutyczny krąg ciągłych reinterpretacji życiowego doświadczenia całych pokoleń i społeczności; z drugiej strony – wskazała na wartość jednostki jako kogoś niepowtarzalnego z indywidualnym spojrzeniem i doświadczeniem świata.

Oprócz wykształcenia filozoficznego, Halík posiada również uprawnienia z zakresu psychologii klinicznej. Teologię studiował tajnie w Pradze (jako uczeń Josefa Zvěřiny), a po roku 1989 podyplomowo (ze specjalizacją religioznawczą) na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, gdzie w roku 1992 uzyskał stopień licencjacki. Jesienią 1992 roku habilitował się w zakresie socjologii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Karola w Pradze oraz teologii – na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (dr hab. teologii). w roku 1997 został mianowany profesorem Uniwersytetu Karola w dziedzinie socjologii⁴⁵⁴.

Poza działalnością naukową oraz duszpasterską Tomáš Halík podejmował się również zajęć o charakterze świeckim. w latach 1972–1989, w czasie panowania reżimu komunistycznego, podjął m.in. pracę w charakterze psychologa i terapeuty alkoholików.

⁴⁵⁴ Biografia Tomáša Halíka: <http://halik.cz/pl/o-halikovi/zivotopis/dlouhy-zivotopis/clanek/152/>.

Czasy komunizmu pchały go, z jednej strony, w kierunku pracy psychologa, a z drugiej – brał udział w życiu politycznym, na przykład w Praskiej Wiośnie. Obecnie wykłada m.in. na Uniwersytecie Karola, w Instytucie Filozofii i Religioznawstwa. Uczestniczy w debatach społecznych i politycznych, samemu nie opowiadając się za żadną ze stron sporu politycznego. Jest znany z prowadzenia z jednej strony dialogu międzyreligijnego, a z drugiej zajmuje się również osobami walczącymi z instytucjami religijnymi lub wobec nich obojętnymi. Papież Jan Paweł II mianował go doradcą Papieskiej Rady ds. Dialogu z Niewierzącymi, a Benedykt XVI – honorowym papieskim prałatem. Otrzymał kilka nagród literackich w kraju i zagranicą, m.in. Nagrodę Kardynała Königa (2003), Nagrodę Romano Guardiniego „za znaczące zasługi w interpretacji naszych czasów” (2010), nagrodę za najlepszą książkę teologiczną Europy (2011), Krzyż Kawalerski Orderu Zasługi Rzeczypospolitej Polskiej (2012)⁴⁵⁵.

Jest autorem ponad 300 publikacji, z których trudno wybrać kilka najważniejszych. Oczywiście, w wielu z nich pojawiają się podobne wątki i refleksje, lecz trudno wskazać prace przełomowe czy najpopularniejsze. Jednak warto wymienić kilka pozycji, które w możliwie najlepszym stopniu oddają charakter czeskiego myśliciela religijnego: *Wyzwoleni, jeszcze nie wolni*, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale*, *Drzewo ma jeszcze nadzieję* czy *Teatr dla aniołów*. Każda z tych pozycji zawiera esencję myśli Halíka: syntetycznie ujmuje on filozofię ducha i myśli krytycznej z elementami postmodernizmu, a sam tekst zostaje ostatecznie napisany w duchu apofatyki.

Po tym bardzo ogólnym przedstawieniu zarysu postaci Halíka, przejdźmy do głównej części naszej pracy, to znaczy stosunku praskiego myśliciela do kwestii religii i sekularyzacji w XX i na początku XXI wieku. Tę część rozważań zaczniemy od nakreślenia podstawowego zagadnienia, a mianowicie jak Tomáš Halík rozumie religię. Nie będzie to sucha definicja rodem z akademickich dysput, lecz żywa definicja, poparta zarazem rozważaniami filozoficznym przesiąkniętymi doświadczeniem religijnym.

Tak więc Tomáš Halík sytuuje się na przeciwległym skrzydle wobec nurtów tzw. nowej lewicy, która ma charakter funkcjonalistyczny i tak też pojmuje religię. Halík, oczywiście nie *explicite*, opowiada się jednak za jej substancjalnym rozumieniem.

Dla Tomáša Halíka fundamentem teoretycznym do rozumienia religii jest bliskie Émile’owi Durkheimowi pojmowanie tego fenomenu jako siły integrującej społeczeń-

⁴⁵⁵ Tamże.

stwo. Jednak na tym poziomie i w tym miejscu drogi Halíka i funkcjonalistycznych definicji się rozchodzą. Czeski myśliciel religijny pragnie tą podbudową teoretyczną nawiązać do definiowania religii w duchu starożytnego Rzymu, gdzie religia miała charakter tego, co dziś rozumiemy pod pojęciem religii obywatelskiej⁴⁵⁶. w tym sensie religia jest po prostu relacją między społeczeństwem a tym, co ludzie uznają za bóstwo. Innymi słowy, religia jest strukturą rozumienia świata przez masy⁴⁵⁷, czyli w pewnym sensie metafizyką dla ludu. Substancję religii stanowi forma siły/bóstwa, która integruje społeczeństwo za pomocą odpowiedniego rytuału. Religia w swojej podstawowej formie jest wspólnym językiem ludzi, wspólną optyką i rozumieniem rzeczywistości. w dużym uproszczeniu możemy zaryzykować twierdzenie, że forma bóstwa/siły tworzy strukturę rzeczywistości. Jeśli siłą/istotą nadrzędna będzie bóstwo mające cechy monarchiczne, czyli jeśli Bóg będzie obrazowany jak król, to cała rzeczywistość przyjmuje w optyce wiernych charakter monarchii i ma strukturę hierarchiczną. Również cel i sens życia zostają poddane dyktatowi konkretnej formy – w tym wypadku będzie to jak najbardziej produktywnie służyć władcy.

Możemy taki tok rozumowania wykorzystać do analizy obecnej sytuacji. Jeśli przyjmiemy, że siłą integrującą społeczeństwo są pieniądze, które stanowią świadomie lub nieświadomie najwyższą wartość w społeczeństwie późnokapitalistycznym, to w optyce „wiernych” rzeczywistość będzie opisywana w terminach ekonomicznych. Innymi słowy, pieniądze stają się siłą, przez którą ludzie podejmują szereg czynności; są zarazem celem oraz sensem życia. Wszystko, czego nie można sprowadzić do wartości wyrażanej w pieniądzu, traci swoją legitymację społeczną i trafia na obrzeża społeczeństwa niczym herezja czy innowierstwo. Halík tę tendencję nazywa „moneyizmem”⁴⁵⁸.

Dla praskiego myśliciela religia jako integracja społeczeństwa za pomocą siły czy bóstwa jest elementem bazowym, na którym opiera się każde wyznanie. w każdej religii musi istnieć siła/bóstwo, które jest substancją wierzenia, a na podstawie jego formy wytworzony zostaje obraz rzeczywistości. Ten element jest właściwy praktycznie dla każdej znanej religii.

⁴⁵⁶ T. Halík, *Wzywany czy niewzywany: Bóg się tutaj zjawi: europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 22.

⁴⁵⁷ T. Halík, *Życie w dialogu: impulsy do rozmyślań nad wiarą*, tłum. A. Babuchowski, J. Zychowicz, Kielce 2015, s. 24.

⁴⁵⁸ T. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 30.

Jednak religia, jeśli jest wspólnym językiem ludzi – jak mawia za Michelelem Foucaultem Halík – ma charakter procesualny. Szkieletem jest substancja, jaką jest siła czy bóstwo, a jej pierwszą funkcją była integracja społeczna. Jednak poprzez historię religia przybiera różne formy, zależne od kontekstu kulturowego oraz rozwoju technicznego⁴⁵⁹. Tomáš Halík wyróżnia kilka form religii, jakie zaistniały w historii ludzkości, każda ma swoją podbudowę substancjalną z podstawową funkcją, jaką jest integracja. Jednak proces historyczny zmienia charakter religii i w pewnym sensie ona sama dostosowuje się do panującego kontekstu.

Religia, która przez wieki przekształcała swoje oblicze, czego przykładem może być wiek osiowy, o którym pisze Karl Jaspers, zdaniem Halíka radykalnie zmieniała swoje tradycyjne miejsce w strukturze społecznej wraz z końcem średniowiecza i nadejściem epoki nowożytnej. Wtedy religia jako jeden usystematyzowany i centralnie zarządzany system wierzeń zostaje zdeintegrowana; nastąpił wtedy koniec pierwszej wielkiej metanarracji. Mimo że w przeszłości dochodziło do pęknięć w monolitycznej opowieści konkretnych wyznań, czego przykładem są herezje czy wielka schizma wschodnia, to jednak religia pozostawała świętym baldachimem, okrywającym całość społeczeństwa. Zdaniem Halíka, wszystko ulega dezintegracji w nowożytności. Rozpad chrześcijaństwa stanowi *signum temporis* nowej ery. Religia powoli staje się oddzielnym sektorem życia, który nie ma charakteru absolutnego. Narodziny nauki i formowanie się nowoczesnych rodzajów państwa jako niezależnych od papieża jednostek tworzą nowe metanarracje, konkurencyjne względem propozycji dawnej scentralizowanej religii, jaką jest np. chrześcijaństwo wyznania rzymskokatolickiego. Religia nabiera zupełnie nowego charakteru⁴⁶⁰.

Halík wyróżnia kilka form religii postnowożytnej, która istnieje do dziś lub miała przemożny wpływ na formę religii w świecie współczesnym. Pierwszą taką formą jest religia, która stała się *confessio*. Chodzi o moment w historii religii, od którego mamy do czynienia już nie z jedną narracją, lecz z wyznaniem czy denominacją. *Confessio* to tylko część, nie jest spoiwem, który integruje całe społeczeństwo. Pierwszy raz w historii mamy do czynienia z faktycznym pluralizmem religijnym; jest on oczywiście dostępny w ramach jednej religii, jaką jest chrześcijaństwo, jednak żaden jego nurt już nie ma monopolu na prawdę i nie jest w pełni uprzywilejowany. Po drugie,

⁴⁵⁹ Tamże, s. 28.

⁴⁶⁰ Tamże, s. 36.

do Europy docierają religie pozachrześcijańskie i wykraczające poza monoteizm znany z Bliskiego Wschodu⁴⁶¹. Konkretnie wyznania, jak np. katolicyzm, przestają być powie-trzem, którym każdy oddycha, stają się raczej jedną z wielu instytucji⁴⁶² zajmujących się potrzebami duchowymi i walczących o swoje miejsce w przestrzeni publicznej. Związki wyznaniowe zostają miejscem identyfikacji wiernych ze swoją religią jako światopoglądem. Religia staje się więc określonym sektorem życia, zinstytucjonalizo-wanym światopoglądem, mającym świadczyć o transcendencji⁴⁶³.

W Oświeceniu w sferach intelektualnych następuje swoista generalizacja religii. Racjonalizm ze swoją tendencją do klasyfikowania⁴⁶⁴ tworzy nowy obraz religii jako zbioru, którego częścią wspólną jest jakaś forma *sacrum*⁴⁶⁵. Ten pogląd o wspólnym rdzeniu religijnym na przestrzeni ostatnich trzech wieków oddziałuje na masy, dla któ-rych religia coraz częściej będzie oznaczała relację z bliżej nieokreślonym *sacrum*. Można powiedzieć, że oświeceniowe warstwy intelektualistów dały podwaliny pod no-woczesny stosunek zarówno elit intelektualnych, jak i mas do religii. Można stwierdzić, że religia jawi się jako osobisty stosunek do boskości, który ulega coraz to większemu zmarginalizowaniu w sferze publicznej, aż do jej prywatyzacji. Religia staje się kwestią coraz bardziej indywidualną. Halík nazywa ją religią *pietas*, tj. indywidualnej formy duchowości inspirowanej protestantyzmem. Widzimy tu podobną intuicję w odczytywaniu dziejów religii, jaka ma miejsce u Charlesa Taylora. Również w przeprowadzanych przez tego ostatniego analizach protestantyzm wraz z Oświeceniem można odnaleźć model indywidualnej duchowości, która pod wpływem romantyzmu podkreśla emocje jako jeden z czynników charakteryzujących religię. Re-

⁴⁶¹ Tamże, s. 37.

⁴⁶² Instytucja jako pojęcie w sensie semantycznym pasuje zdecydowanie do Europy, w której nawet kraje powszechnie mające niski wskaźnik praktyki religijnej, a często sami obywatele, którzy bywają obojętni religijnie, utrzymują tradycyjny Kościół. w świadomości ludzi pełni on podobno rolę do instytucji pań-stwowej. Doskonałym przykładem są kraje skandynawskie, które z jednej strony poprzez dobrowolne podatki utrzymują narodowy Kościół, z drugiej traktują go bardziej jako wpisany w obraz kulturowy, nie mając na uwadze jego przesłania i nie traktując go w pełni poważnie. z kolei w Stanach Zjednoczonych związki wyznaniowe pełnią podobną rolę do prywatnych przedsiębiorstw sprzedających w tym wypadku „produkt” zwany duchowością lub religią. Ma to głębokie zakorzenienie w historii samych Stanów, w których żadna religia nie jest uprzywilejowana, ponieważ imigrowała w wielu różnych formach, a sam kraj jest krajem przybyszy stanowiącym mieszkankę kulturową, a zarazem religijną. Europejski stosunek do religii ma wymiar kulturowy, jest związany z tradycją i historią tego regionu i przypomina stosunek obywateli do współczesnych monarchii, jak w Wielkiej Brytanii czy w krajach Beneluksu. z kolei w Polsce religia stanowi raczej jeden z depozytariuszy polskiej kultury. Europa traktuje religię w przestrzeni publicznej jako część, mimo kontrowersji, swojej tradycji, często niczym monument lub muzeum, mające charakter instytucjonalny.

⁴⁶³ T. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 40.

⁴⁶⁴ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Kraków 2009, s. 53.

⁴⁶⁵ T. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 43.

ligia zaczyna być rozumiana jako silna emocjonalna oraz intelektualna więź z *sacrum*⁴⁶⁶.

Halík utożsamia współczesne rozumienie pojęcia religii z dwoma prądami. Pierwszy nazywa ludowym: jest on mocno związany z romantyzmem oraz protestanckim *pietas*, czyli szczególnie skupia się na relacji z *sacrum* o charakterze emocjonalnym i spirytualistycznym. Drugi odnosi się do intelektualistycznej wizji, która narodziła się w Oświeceniu, gdzie *sacrum* stopniowo zostaje utożsamione z bogiem deistów, a w dalszej fazie uwewnętrznione i w pewnym sensie stało się religią humanistyczną⁴⁶⁷. Te dwa prądy stworzyły podwaliny pod nowoczesne religie lub *quasi-religie*, które często przyjmują postać świeckich ideologii, natomiast w ich strukturze potrafimy odnaleźć „substancję”, jaką jest siła, integrująca mniejsze lub większe grupy społeczne, lub co ciekawe w indywidualistyczne systemy ideologiczne XXI wieku. Ta siła integruje rozszepiony podmiot ponowoczesny, który z jednej strony legitymizuje społecznie, a z drugiej jest spójny na tyle, na ile to możliwe po przejściu przez myśl postmodernistyczną. Religia okazuje się w tym wypadku tym, co ludzie uznają za *sacrum*: czymś przewyższającym ich jednostkowe życie, co zarazem może to życie zharmonizować⁴⁶⁸.

Religię wedle Halíka możemy definiować jako fenomen integrujący społeczeństwo lub rozbity nowoczesny podmiot, pozostający w relacji do *sacrum* determinującego formę i charakter tej integracji⁴⁶⁹. Wedle tej interpretacji zjawiska religii, jest ona czymś podstawowym, wręcz wpisanym w naturę człowieka. Wszystko – nawet pozornie typowe, świeckie czynności – może ulec sakralizacji. Ludzkie wyniesienie czegoś ponad zwyczajność nadaje charakter boski pozornie laickim przedmiotom, jak np. pieniądze, które w kapitalizmie nabrały atrybutów boskości, o czym wspomina Halík. Innym wymiarem *sacrum* są szeroko rozumiane media, od telewizji zaczynając, a na Internecie kończąc, które nabierają cech opisanego przez Jacques’a Lacana „Wielkiego Innego”, wiążącego wspólnotę i zarazem legitymizującego wzorce oraz ludzi⁴⁷⁰.

Ponowoczesność nie w całkowitym odcięciu od tradycji, lecz żywo z niej korzystając, tworzy nowe religijne katedry, a stare przystosowuje do indywidualnych potrzeb. Kręgosłup – czyli Bóg/Siła/*sacrum* – pozostaje, lecz jest w swym wyrazie nieprzejrzy-

⁴⁶⁶ Tamże, s. 45.

⁴⁶⁷ Tamże, s. 48.

⁴⁶⁸ Tamże, s. 98.

⁴⁶⁹ M. Dobrzycki, *Tomáša Halíka rozumienie wiary*, Siedlce 2015, s. 100.

⁴⁷⁰ T. Halík, *Noc spowiednika: paradoksy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, tłum. A. Babuchowski, Katowice 2007, s. 159.

sty. Mamy do czynienia z pluralizacją religijną, co przejawia się swobodą w formie przyjmowanej religii, w swoistym *bricolage*. Religia musi – zdaniem Halíka – zostać definiowana w jak najmniejszym stopniu konfesyjnie, jej współczesny wyraz jest niedostępny, gdy porównujemy ją z tradycyjnymi wierzeniami. Czeski myśliciel religijny pozostawia dwa składniki klasycznych religii: punkt odniesienia, jakim jest np. Bóg, oraz zdolność do integracji zarówno indywidualnej, jak i społecznej.

Ten model rozumienia religii otwiera nam drogę do podjęcia tematu sekularyzacji z perspektywy Halíka. Definicja religii niejako naprowadza na próbę ujęcia tego zagadnienia przez czeskiego myśliciela. Oczywiście już na wstępie możemy zaznaczyć, że nie uznaje on tezy, jakoby religia przeminęła pod wpływem postępu, który zastąpił jej wyjaśnienia innymi, bardziej wiarygodnymi i zgodnymi z normami nauki. Klasyczna teza o sekularyzacji nie rozumiała religii, jedynie opierała się na danych statystycznych, dotyczących spadku praktyk religijnych w krajach Europy, oraz wizji intelektualistów, mówiących o zwycięskim pochodzie nauki, który wycina w pień wszystkie obskurantkie ideologie.

Halík widzi sekularyzację raczej jako proces historyczny, głęboko powiązany z samą religią. Dla czeskiego myśliciela sekularyzacja nie oznacza końca religii czy zwieńczenia marzeń oświeceniowych filozofów, kiedy to wiara odchodzi do przeszłości i staje się jedynie artefaktem pomocnym w badaniach na historię i kulturę ludzkości. Sekularyzacja dla Tomáša Halíka to przede wszystkim proces związany z Europą oraz z chrześcijaństwem. Możemy powiedzieć, że dla czeskiego myśliciela religijnego zeświecczenie jako problem przynależy do starego kontynentu i do jego zmagania z chrześcijaństwem. Materia sekularyzacji wynika z przemian samego chrześcijaństwa oraz z rozwoju intelektualno-technicznego Europy.

Najpierw sekularyzacja dotyka instytucji Kościoła. Jej początki możemy doszukiwać się w przesłaniu Ewangelii, jednak za historyczny początek sekularyzacji należy uznać narodziny protestantyzmu jako pierwszej formy zeświecczenia Kościoła i uduchowienia sfery świeckiej. Można powiedzieć, że jest to pierwszy moment w historii Europy, kiedy naturalny porządek dzielący rzeczywistość na *sacrum* i *profanum* zostaje zaburzony. Protestanckie postulaty zaczynają kwestionować zasadność istnienia twardego podziału, co jest widoczne w zakwestionowaniu klasy kapłańskiej jako uprzywilejowanej i mającej bliższy kontakt z Bogiem. Pociąga to za sobą rozbitcie centralizmu religijnego – sukcesji apostoelskiej na rzecz organizacji rozproszonych. Doktryna zostaje poddawana coraz to swobodniejszej wykładni, przez co otwiera

się okres proto-interpretacjonizmu⁴⁷¹. Następuje zerwanie z dotychczasową formą łańcucha bytów i przedwiecznego sojuszu tronu z ołtarzem, zastąpionego nowym kształtem relacji polityczno-religijnych. Sekularyzacja w swych początkowych latach po rewolucji protestanckiej zmienia podłoże polityczne ówczesnej Europy, pociągając za sobą religię oraz kulturę tego obszaru. Wiara staje się coraz to bardziej kwestią osobistego wewnętrznego zaangażowania. Demitologizacja protestancka jako jeden z pierwszych kroków ku świeckości odziera chrześcijaństwo z rytuału, uważając go za pozostałość po magicznych obrzędach pogańskich⁴⁷².

Ten krok ku indywidualności, tak podkreślany przez m.in. Charlesa Taylora, stanowi jedną z iskieł, która rozpałała proces sekularyzacji. Jest to zdystansowanie się od tradycyjnej wiary kościelnej na rzecz coraz bardziej swobodnych i charyzmatycznych wspólnot, skupiających się na indywidualnym doświadczeniu Boga⁴⁷³. To początek końca jednolitego świata chrześcijańskiego, który do końca średniowiecza był powietrzem, jakim oddychał każdy mieszkaniec Europy. Następuje powolny proces racjonalizacji, głęboko związany z protestanckim odczarowaniem. Rewolucja protestancka stanowi w tym wypadku ziarno nowoczesnej cywilizacji, gdzie nie uznaje się sojuszy tronu z ołtarzem. Możemy powiedzieć, że dwa czynniki wpłynęły na zaistnienie procesu sekularyzacji. Po pierwsze, odejście od czysto zewnętrznych rytuałów na rzecz pogłębianej religijności skupionej na wnętrzu i odnowie moralnej. Po drugie, erupcja nowych form religijności i konfesji obaliła pogląd o prawdziwości i prawomocności jednego wyznania, przez co dała podwalinę pod nowoczesny pluralizm religijny oraz nieuprzywilejowanie jednego wyznania względem drugiego⁴⁷⁴. Zerwano monopol na jedną prawdę religijną, wyrażoną w jednej formie. Ruch, jaki zapoczątkował protestantyzm, jest drogą ku Oświeceniu, co według Halíka ma olbrzymie znaczenie dla zaistnienia twardej wersji sekularyzacji, która w swej pysze – zdaniem czeskiego myśliciela religijnego – potraktowała religię niczym artefakt, obskurancą ideologię, ostatecznie odrzuconą w czasie na rzecz nowocześniejszych oraz „naukowych” teorii.

Pierwszym krokiem w zaistnieniu procesu sekularyzacji jest reformacja. Wraz ze swoimi (jak na owe czasy) rewolucyjnymi tezami zapoczątkowała nowożytnie

⁴⁷¹ T. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 69.

⁴⁷² Tamże, s. 102.

⁴⁷³ Tamże, s. 95.

⁴⁷⁴ M. Koci, P. Roubík P., *Searching the Altar of an Unknow God: Tomáš Halík on Faith in a Secular Age*, w: *a Czech Perspective on Faith in a Secular Age*, red. T. Halík, P. Hosek, Washington DC 2015, s. 102.

i zarazem nowoczesne/ponowoczesne ustosunkowanie się do kwestii religijnych jako kwestii prywatnych. Janusowe oblicze reformacji ujawnia się w tym, że – z jednej strony – pragnie bliskiego spotkania z Absolutem bez pośrednictwa, co jest możliwe m.in. poprzez odczarowanie świata i odejście od zewnętrznych form religijności na rzecz prywatnej relacji ze Stwórcą. z drugiej strony, cały proces odnowy religijnej doprowadza do integrowania się etyki chrześcijańskiej z życiem świeckim, co doskonale zauważył Max Weber. Reformacja tworzy fundamenty pod nowoczesne świeckie społeczeństwo, gdzie zachowano tylko część zasad wywiedzionych z chrześcijaństwa, jednak reszta rzeczywistości zaczyna podążać drogą racjonalizmu. Wolność religijna oraz pewna forma pluralizmu religijnego stanowią punkt zwrotny dla ideologii Oświecenia, która przejmując określone elementy chrześcijaństwa, jednak zmienia ich znaczenie⁴⁷⁵.

Dla Halíka właśnie Oświecenie ze swoimi ideami jest kolejnym symbolicznym etapem w procesie sekularyzacji, kiedy dokonuje się dekonstrukcja treści religijnych. Wiek rozumu poddaje krytyce wszystko, co niezgodne z jego ideałami, czyli z reżimem prawdy wywiedzionym z pracy rozumu przyrodzonego⁴⁷⁶. Jednak ten cel myśli oświeceniowej jako jasnej i wyraźnej wolnej od religijnej proveniencji staje się dla Halíka – podobnie jak dla Taylora, szkoły frankfurckiej czy nurtów dekonstrukcjonistycznych, w które możemy wpisać mistrzów podejrzeń czy postmodernistów – tylko głęboko zatajonym i uwewnętrznionym chrześcijaństwem wraz ze swoimi metafizycznymi naleciałościami.

Oświecenie – podobnie jak chrześcijaństwo – miało skłonność do bycia ideologią uniwersalną. w pewnym sensie zsekularyzowało chrześcijańskie roszczenia, oparte na dwóch filarach: pierwszym, czyli ewangelicznym imperatywie głoszenia Dobrej Nowiny po krańce świata, oraz drugim, tj. metafizycznym obrazie świata, wywiedzionym z filozofii greckiej, często (choć nie do końca słusznie) utożsamianym z Arystotelesem „ochrzczonym” przez św. Tomasza z Akwinu. Wiek rozumu – zdaniem Halíka – to zapomnienie o swoich korzeniach. Sekularyzacja przebiegająca w nurtach oświeceniowych polega na uznaniu za niebyłe korzeni tradycji chrześcijańskiej, jako obskuranckich i fantastycznych historii człowieka niepełnoletniego. Jednak pozostało roszczenie do uniwersalności, które stanowi – zdaniem czeskiego myśliciela religijnego – trop pomagający zrozumieć sekularyzację. Uniwersalizm Oświecenia charakteryzuje

⁴⁷⁵ T. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 29.

⁴⁷⁶ Tamże, s. 30.

się uznaniem swoich sądów jako absolutnych – podobnie uważała chrześcijańska filozofia czy teologia. Idee Oświecenie zaczynają być uważane za absolutny miernik rzeczywistości. Uprzywilejowanie władzy rozumu i nadanie mu w pewnych wypadkach omnipotencji epistemologicznej, rozumiane wręcz jako boskie narzędzie, jest wynikiem rekontekstualizacji boskiego umysłu i partycypacji w nim ludzkiego rozumu⁴⁷⁷.

Dla Halíka kolejny etap w procesie sekularyzacji, jakim jest Oświecenie, ma charakter ponownej, po rewolucji protestanckiej, transformacji treści religijnych, wzbogaconych o odkrycia nauki i rozwój techniki. Jednak szkielet, jakim są cechy charakterystyczne dla chrześcijaństwa, pozostaje. Dokonało się tylko (lub aż) przeniesienie akcentów w kluczowych pojęciach.

Pojęcie natury wydaje się najbardziej odpowiednim, jeśli chcemy ukazać, w jaki sposób akcenty przesunięto i jaki miały wpływ na proces sekularyzacji. Wraz z rozwojem idei oświeceniowych, nowe metody badawcze zdefiniowały naturę jako cały realny świat, możliwy do zbadania za pomocą rozumu i empirii. Bóg został tym samym wskazany jako zegarmistrz świata, który uruchomił mechanizm i nadał prawa przyrodzie. Jednak hipoteza Boga wydawała się niewystarczająca i prymitywna w stosunku do odkryć nauki, tym samym schodząc na dalszy plan, aż do momentu, kiedy Bóg wraz z religijną „wiedzą” został przesunięty do świata zjawisk nadprzyrodzonych⁴⁷⁸. Nastąpiło przemieszczenie się w rozumieniu podstawowych pojęć. W średniowieczu nie istniał (przynajmniej powszechnie) pogląd o nadprzyrodzoności. Wszelkie ponadprzeciętne umiejętności dla ludzi średniowiecza nie były wynikiem nadprzyrodzoności, lecz łaski, niejako wpisanej w strukturę świata rozumianą jako moc udzielana przez Boga. Charakter świata nie był mechanistyczny, lecz organiczny. Bóg był w swojej historii i działaniach połączony ze światem. Możemy powiedzieć, że dla średniowiecznych wiatr był zarazem zjawiskiem przyrody, ale również w pewnych sytuacjach łaską darowaną przez siłę wyższą. z kolei dla myśli oświeceniowej zjawiska przyrody były li tylko czystą naturą, pozbawioną sensu. w tym wypadku Bóg początkowo pełnił funkcję postulatu metafizycznego – projektanta praw, lecz został niebawem wraz z rozwojem metody naukowej wyeliminowany z tej roli i zastąpiony większą wiarą w przyrodzony rozum, który – choć nieświadomy – czerpał swój optymizm poznaw-

⁴⁷⁷ A. Grün, T. Halík, *Bóg zagubiony: wiara w objęciach niewiary*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2017, s. 95.

⁴⁷⁸ T. Halík, *Noc spowiednika*, dz. cyt., s. 132.

czy z zapomnianej partycypacji w boskim *nous*. Tak więc charakterystyczna dla Halíka w procesie sekularyzacji jest rekontekstualizacja jako zapomnienie.

Bóg w tym wypadku nie wytrzymał konkurencji ontologicznej. Innymi słowy, zontologizowanie Boga jako jednego pośród bytów doprowadziło do Jego marginalizacji i umieszczeniu Go pośród panteonu mitycznych stworzeń, jak rusałki czy nimfy. Stawał się powoli bytem wirtualnym. Pojęcie Boga w średniowieczu zbudowano na innej fizyce oraz innym przyrodoznawstwie, o czym pisze m.in. Martin Heidegger⁴⁷⁹.

Oświeceniowi filozofowie przesunęli akcent z rozumienia świata w kategoriach relacji do wartości, jaką jest Bóg (np. relacje w hierarchii bytów), na kontekst ontologiczny – Bóg jako jeden z bytów możliwy do zbadania i poznania. Jednak nie jest to wynik zerwania z myślą średniowieczną, lecz po części jej zapomnienia w sensie korzeni chrześcijańskich, a po drugie zradykalizowania jej postulatów, czego przykładem może być racjonalizacja wiary i jej treści przez scholastyków. Oświeceniowy krok ku sekularyzacji ma janusowe oblicze: z jednej strony zapomina o chrześcijaństwie, z drugiej jest jego „heretyckim wytworem”⁴⁸⁰.

Nie tylko Halík prezentuje podobne intuicje co do rzeczywistego charakteru Oświecenia. Karl Löwith w swoim słynnym dziele *Historia powszechna i dzieje zbawienia* również podejmuje wątki sekularyzacji jako stopniowej zmiany akcentów w treściach wcześniej na wskroś religijnych, a teraz przyjmujących charakter świecki. Jednym z takich tematów jest postęp, prezentowany zarówno przez Löwitha, jak i Halíka. Chrześcijańska nadzieja została w epoce Oświecenia zamieniona na postęp i optymizm. Podstawą tego świetlanego patrzenia w przyszłość został absolutny i nieomylny rozum, spadkobierca metafizycznej narracji wieków średnich, który wcześniej odgrywał rolę Boga, a raczej ma formę autorytetu boskiego⁴⁸¹. Sukcesy nauk wyzwolonych spod jarzma teologii prowadzą w kręgach intelektualistów do optymistycznej euforii, ponieważ dzieje świata rysują się jako droga do celu, jakim jest „idealny świat” i ład, możliwy do zaprowadzenia za pomocą siły rozumu i nauki. Kantowskie postulaty projektu wiecznego pokoju, marksistowskie państwo komunistyczne obiecujące idealne życie czy nawet metafizyczny heglowski finalizm dziejów są immanentną eschatologią. Emanacja idei Oświecenia doprowadza do nowej celowości człowieka,

⁴⁷⁹ T. Halík, *Teatr dla aniołów: życie jako religijny eksperyment*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 53.

⁴⁸⁰ T. Halík, *Noc spowiednika*, dz. cyt., s. 133.

⁴⁸¹ T. Halík, *Drzewo ma jeszcze nadzieję: kryzys jako szansa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010, s. 19.

czyli spełnienia tu, na ziemi, w dwóch wymiarach. Pierwszy – totalny, czyli zaprowadzenie raju na ziemi za pomocą nauki oraz techniki, oraz drugi – indywidualny, czyli osiągnięcie wysokiego poziomu życia, szczęścia. Rysuje się nowy mit – optymistycznych dziejów, które dzięki rozumowi zmierzają do krainy wiecznego szczęścia⁴⁸².

Reasumując: zdaniem Halíka wkład Oświecenia w proces sekularyzacji jest niejednoznaczny; można powiedzieć za Heglem, że Oświecenie jest zgodne z logiką *Aufhebung*, zarazem znosząc religię oraz ją wchłaniając. Epoka rozumu poprzez sekularyzację pojęć doprowadza do sytuacji, kiedy to świeckie idee przejmują rolę idei religijnych. Hasła takie jak postęp, optymizm czy obiektywne poznanie mają ukryte uniwersalne przesłanie religii, o charakterze absolutnym, będąc tym samym jej zamiennikiem, i materializują się w projektach politycznych, takich jak państwa absolutne czy komunistyczne. Tym samym nadal przenoszą idee w sposób naturalny zarezerwowane dla religii. Możemy powiedzieć, że Oświecenie nie dokonało tego, do czego rościło sobie pretensję, czyli zakończenia dominacji religijnych treści i zastąpienia ich w pełni obiektywnymi i neutralnymi prawdami nauki. Ostatni bastion o charakterze religijnym wkrótce miał paść, a pierwszym prorokiem, który to przewidział, okazał się Fryderyk Nietzsche, zapowiadający upadek ostatnich wielkich *quasi-religijnych* narracji i wyzwolenie człowieka od ciężaru religii/metafizyki, zakamuflowanej pod płaszczem rozumu.

Trzecim etapem procesu sekularyzacji jest rewolucja kontrkulturowa wraz z jej tłem filozoficznym, jakim są m.in. prace Herberta Marcusego, francuskich postmodernistów, działania amerykańskich *beatników* i Timothy'ego Leary. Kulminacyjnym momentem była rewolta 1968 roku, stanowiąca ostatni punkt w historii sekularyzacji.

Podwaliny pod dekonstrukcję metafizycznego optymizmu możemy znaleźć szczególnie w pismach Nietzschego, który nie tylko z wielką zaciekłością zwalczał chrześcijaństwo, lecz ostrze jego krytyki zostało wymierzone we wszelkie uniwersalistyczne filozofie, mające – świadomie lub nie – podłoże metafizyczne. Autor *Tako rzecze Zaratustra* wieszczący koniec metafizycznego realizmu. Jednolity obrazu świata, optymistycznie patrzącego na kwestię prawdy, poznania oraz postępu, zostaje zakwestionowany. Zapoczątkowana przez Kanta krytyka metafizyki klasycznej oraz jej epistemologicznych założeń została zradykalizowana przez Fryderyka Nietzschego, który stwierdził, że nasze poznanie jest interpretacją usytuowaną w konkretnym kontekście,

⁴⁸² M. Dobrzycki, *Tomáša Halíka rozumienie wiary*, dz. cyt., s. 89.

i tym samym uwolnił podmiot od reżimu prawdy obiektywnej i transcendentnej, a rozpalił płomień indywidualizmu i epistemologicznego perspektywizmu⁴⁸³.

Hasło wykrzykiwane przez szaleńca w *Wiedzy radosnej*, jakoby Bóg umarł, nie jest tylko frazesem, stwierdzającym ateizację społeczeństwa przełomu wieków, a raczej zapowiedzią nowych czasów. Umierający Bóg to tak naprawdę umierająca jedna prawda, jedna uniwersalna metoda. Umierający Bóg jest śmiercią wszelkich absolutów wraz z absolutnym rozumem. Można powiedzieć, że Nietzsche tym samym zakończył drogę rozpoczętą od greckiej klasycznej metafizyki pokroju Platona i Arystotelesa, przez jej chrześcijańską kontynuację, dodatkowo reinterpretowaną zgodnie z religijną doktryną, przez oświeceniowe roszczenia absolutnego rozumu do pozytywistycznych snów o szczęśliwym społeczeństwie, żyjącym zgodnie z nakazami nauki.

W tym momencie możemy mówić o drugim Oświeceniu, postoptymistycznym, gdzie nie ma pewności, oparcia, Heideggerowskiego „*der Grund*”. Sytuację próbują „ratować” dwa wielkie systemy totalitarne, które mają roszczenia uniwersalistyczne oraz wyłączność na prawdę. Jednak komunizm i nazizm tylko dopełniły dzieła, wręcz zapewniły o nieistnieniu absolutnego systemu idealnego. Było to ostatni krzyk po pytaniu, jaka będzie uniwersalna ideologia po chrześcijaństwie.

Zapowiedziane na kartach pism Nietzschego drugie Oświecenie wiąże się z przewartościowaniem wszelkich absolutnych roszczeń. Powietrze zaczyna uchodzić z wielkich narracji. Również nauka mimo swego olbrzymiego postępu w XX stuleciu staje się partykularnym dyskursem, odnoszącym sukcesy na własnym polu. Nie jest w stanie – jak marzyli np. marksiści czy pozytywiści – podać odpowiedzi na każde pytanie, szczególnie takie, które wykracza poza metody nauki. Rok 1968 uważa się za symboliczne otwarcie „drugiego Oświecenia”, które za cel obrało wyzwolenie człowieka z jarzma wszelkich ideologii, mających roszczenia absolutne. Rozszerzająca się globalizacja za sprawą technologii, nowych mediów etc. przybiera na sile, jednak skutki tego procesu nie są tak oczywiste, świat nie okcydentalizuje się, jak można było przewidzieć, wręcz dochodzi do zwątpienia w ideały Zachodu. Do głosu dochodzą stopniowo m.in. nowe nurty duchowości wschodniej, powraca mistyka wszelkich odmian, wraz z nowoczesną mistyką narkotykową postulowaną przez *beat generation* czy Timothy’ego Leary. Ruchy kontrkulturowe odcinają się od tradycji, szeroko rozumianej

⁴⁸³ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 235.

zarówno tradycyjnych religii, jak i modeli społecznych. Powstaje kultura nowoczesnego podmiotu, gdzie on sam jest wyrocznią⁴⁸⁴.

Dla Halíka jest to interesujący zwrot w historii procesu sekularyzacji, który traci swój racjonalistyczny impet, będąc zdekonstruowanym i obnażonym jako świecka religia o roszczeniach totalnych, z prymatem pozytywistyczno-oświeceniowych frazesów, mających w swym rdzeniu jasne związki z religią wieków średnich. Innymi słowy, twarda sekularyzacja była tylko transformacją głównych idei chrześcijaństwa wieków średnich na język i potrzeby nowożytnej nauki i społeczeństwa. Zmianie uległ kontekst, lecz pragnienia pozostały. Nadal pokutowało przeświadczenie o absolutnym charakterze prawdy, nieomylnych metodologiach oraz prymacie rozumu. Kontrkulturowy przełom przynosi erupcję nowych form funkcjonowania, odradza się duchowość, oczywiście w bardzo nienormatywnym wydaniu, często niezrozumiała dla tradycyjnych religii.

Możemy powiedzieć za Halíkiem, że proces zatoczył koło, a dekonstruując religię, stał się jej odnowicielem. Należy dodać, że religia jest tu rozumiana w sposób bardzo szeroki, o czym świadczy sama „definicja religii” proponowana przez czeskiego myśliciela, jednak nie pozostawia to wątpliwości, że sekularyzacja jest nie tyle procesem zmierzającym do całkowitego wyrugowania religii, lecz w pierwszej kolejności jest ona usunięciem dominacji świata chrześcijańskiego (*christendom*). Gdy upada jednolita cywilizacja chrześcijańska, na jej fundamentach budowane jest nowe społeczeństwo. Ta podbudowa, która – jak wcześniej podkreśliliśmy – ma charakter metafizyki chrześcijańskiej, obrazuje nam, czym właściwe jest sekularyzacja. Możemy powiedzieć, że dla Halíka jest ciągłą transformacją stałego dążenia człowieka do jakiejś formy Absolutu⁴⁸⁵.

Zostawmy chwilowo ten wątek i wróćmy do rewolty kontrkulturowej oraz do jej charakteru sekularyzacji. Proces zeświecczenia od symbolicznego roku 1968 zaczął być utożsamiany – parafrazując Nietzschego – ze „śmiercią autorytetów”. Konsekwencją tego jest marginalizacja treści religijnych, które opierają się na zewnętrznym autorytecie. Prowadzi to do uwiądu tradycyjnych religii, identyfikowanych z władzą autorytarną i nieprzystającą do nowoczesnej kultury indywidualizmu. Religia w świecie zachodnim przejawiała się teraz jako niepotrzebny artefakt, zastępowany zgodnymi z trendami duchowościami o charakterze synkretycznym lub – jak w przypadku USA – stała się czę-

⁴⁸⁴ Tamże, s. 81.

⁴⁸⁵ A. Grün, T. Halík, *Bóg zagubiony*, dz. cyt., s. 95.

ścią gospodarki kapitalistycznej, gdzie była jednym z produktów na sprzedaż, o czym świadczą liczne zjawiska w nowych mediach.

Na gruzach starego świata powstała jeszcze grupa obojętna religijnie. Halík określa ich jako apateistów – ludzi, którzy mimo deklaracji żyją tak, jakby Boga nie było. Sekularyzacja z epoki kontrkultury doprowadza do cięcia pomiędzy starym światem budowanym na autorytecie prawdy absolutnej na rzecz nowego świata zbudowanego na indywidualnych preferencjach, w tym również duchowych⁴⁸⁶.

w rozważaniach nad myślą Tomáša Halíka dochodzimy do punktu, gdzie uwzględniliśmy trzy główne momenty w dziejach, jakie zdeterminowały proces sekularyzacji. Jak widzimy, czeski myśliciel religijny kładzie szczególny nacisk na transformację chrześcijańskich pojęć na język świecki jako jedną z głównych przyczyn laicyzacji. Załamało to jeden wielki świat chrześcijański, czyli proces sekularyzacji jest tak naprawdę procesem dechrystianizacji. Stała religijna, jaką jest pragnienie pełni, uniwersalizmu, przetrwała w Oświeceniu. Dopiero myśl kontrkulturowa dokonała dekonstrukcji metafizyki: zastąpił ją perspektywizm, na którego fundamentach powstają nowe zjawiska duchowe. Ponownie głos natury religijnej zostaje włączony do dyskursu publicznego jako jedna z perspektyw i uznany za wartościowy. Oczywiście wpływ na to miała nie tylko zmiana orientacji teoretycznej na znacznie bardziej relatywistyczną, lecz również zdarzenia, których kulminacją był atak na World Trade Center w 2001 roku. To wydarzenie jest uważane, przez m.in. Jürgena Habermasa⁴⁸⁷, za punkt przełomowy i początek epoki postsekularnej. Był to moment, kiedy na skalę globalną uświadomiono sobie wagę dyskursu duchowego i jego wpływu na rzesze ludzi.

Możemy powiedzieć, cofając się nieco, że w drugiej połowie XX wieku świat nabiera tempa, a rozwój technologiczny przyspiesza globalizację. Media, a później nowe media, z Internetem i *social mediami*, tworzą nowy, synkretyczny obraz świata, gdzie racjonalizm i scjentyzm miesza się z mistycyzmem. Nic nie jest już w pełni jasne i wyraźne, jakby chciał tego Kartezjusz. Świat staje się coraz to bardziej porowaty, nie istnieje w nim jedna wiążąca narracja⁴⁸⁸. Następuje głód wartości postmaterialnych. Halík wskazuje na interesującą tendencję: współczesny świat ze swoją skłonnością do uwewnętrzniania wchłonął niebo i piekło zarazem. Nie można odmówić temu sformułowaniu racji, biorąc pod uwagę doświadczenie totalitaryzmu, którego symbolicznym

⁴⁸⁶ Tamże, s. 145.

⁴⁸⁷ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, s. 7–8.

⁴⁸⁸ T. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 83.

znakiem są Kołyma i Auschwitz czy nowoczesne konflikty zbrojne, jak np. wojna domowa w Syrii; z drugiej strony można strony spotkać niemal rajskie krainy, epatujące złotem niczym niebiański dwór z kart świętych pism, jak np. Dubaj w Zjednoczonych Emiratach Arabskich. Tomáš Halík uważa to za przejaw immanentyzacji religii, ściągnięcie jej na ziemię, swoiste urzeczywistnienie założeń religii w ziemskiej formie, bez udziału Absolutu. Tradycyjna religia nadal płynie, lecz również przybiera nowe kształty⁴⁸⁹.

Halík sugeruje nam w kontekście sekularyzacji dwa wydarzenia. Pierwszym jest dechrystianizacja, rozumiana nie tyle jako absolutne odrzucenie dziedzictwa chrześcijańskiego, co jego tradycyjnej, instytucjonalnej otoczki. z chrześcijaństwa pozostały tylko wartości etyczne oraz przeczucie istnienia czegoś absolutnego, co zostało wcielone w nowożytny, a następnie nowoczesny i ponowoczesny kontekst kulturowy. Wynikiem pozostawienia tych intuicyjnych idei jest zaistnienie fenomenu „cosizmu”, zdaniem czeskiego myśliciela najpopularniejszej „religii” naszego kręgu kulturowego w XXI wieku. Istota tej „religii” streszcza się w sformułowaniu: „tradycyjnym instytucjom religijnym nie wierzę, jednak coś nad nami jest”⁴⁹⁰. Oto wynik sekularyzacji klasycznych pojęć religijnych, o których wcześniej wspomnieliśmy. Wydaje się, że teraz wstępujemy w nowy etap poszukiwania nowego języka do wyrażenia intuicji duchowych. „Cosizm” jest w pewnym sensie przyznaniem się do pustki, jaką obecnie próbuje zapełnić się popkulturowymi lub innymi zastępczymi formami religii⁴⁹¹.

Mimo postępu technicznego, który – posiłkując się Heideggerem – pokonał wszystkie oddalenia, nie uprzyściplenił on żadnej bliskości⁴⁹². w tym właśnie kontekście narracja sekularyzacji poniosła porażkę. Po pierwsze, immanentyzując i laicyzując treści wiary, począwszy szczególnie od Oświecenia, ideologia świeckości pragnęła zastąpić religijną opowieść mitem rozumu i naukowości, który udostępnił nam marzenia i wyobrażenia niegdyś zawarte w świętych księgach oraz fantastycznych opowieściach wszelkich religijnych guru. Tak więc racjonalizm popada w mit na wskroś religijny i kreuje nowe technokratyczne rytuały. Jednak ich rdzeń – czyli marzenia o czymś absolutnym, uniwersalnym i nieśmiertelnym – pozostaje. Innymi słowy, przetrwały głębokie struktury rozumienia świata, gdzie jedna forma przekształca się w inną.

⁴⁸⁹ Tamże, s. 109.

⁴⁹⁰ A. Grün, T. Halík, *Bóg zagubiony*, dz. cyt., s. 95.

⁴⁹¹ Tamże, s. 151.

⁴⁹² T. Halík, *Hurra, nie jestem Bogiem*, tłum. A. Klich, Warszawa 2013, s. 155.

Z drugiej strony, porażka narracji sekularnych polegała na niemożności zrealizowania własnych idei. Żadna z ideologicznych dróg propagowanych przez postoświeceniowe filozofie nie przetrwała próby czasu oraz weryfikacji na polu społecznym. Doskonałym przykładem jest skrajnie ateistyczny komunizm Związku Radzieckiego, który załamał się pod wpływem m.in. dogmatycznego ateizmu, proponując w miejsce religii kult jednostki czy społeczeństwa komunistycznego jako sekularnej wersji mesjanizmu kolektywnego. Permanentna rewolucja, która miała zbudować „biblijny” raj, stała się mitem niemożliwym do wprowadzenia.

Jednak nie tylko niemożność zmaterializowania tych idei i stworzenia na Ziemi sekularnego zakątka, ale również próba wyrugowania jakiegokolwiek formy *sacrum* kończy się fiaskiem. Zawsze – jak uczy nas historia idei – na gruzach jednej ideologii powstaje kolejna forma zastępcza, która utożsamia się substancjalnie z poprzednią i przejmuje jej funkcje. Współczesny kryzys tradycyjnych religii zrodził nowe formy. Mówiąc językiem psychoanalizy, zrodził nowego Wielkiego Innego. w tym sensie Halik sugeruje istnienie jednej matrycy religijnej, która przyjmuje różne formy, zależne od kontekstu historycznego i kulturowego. Sama sekularyzacja jest raczej procesem osłabiania jednej z tradycji religijnych, jak np. upadek jednolitego pod względem wyznaniowym oraz społeczno-politycznym świata chrześcijańskiego Europy. Proces ten rozpoczął się faktycznie wraz z rewolucją protestancką. Następujące po sobie przekształcenia pozostają pod wpływem jednej religijnej matrycy, która przybiera różne kształty⁴⁹³. Zmienia się sposób wierzenia i jego przedmiot, lecz stała predylekcja pozostaje. Potrzeba oparcia się na czymś, co przynajmniej pozornie, często nie *explicite*, ma wymiar absolutny. w takim wypadku – posługując się po raz kolejny figurą psychoanalityczną, jaką jest „Wielki Inny” – może nim się stać nawet olbrzymia społeczność nowoczesnych *social mediów*. Przyjmują one rolę podobną do religii, tj. integrują społeczeństwo, tworząc *quasi-wspólnotę*. Definiują i moderują styl myślenia, dysponują własnym elementarzem etycznym oraz symbolicznym, a także wkomponowują jednostki w jedną wielką medialną opowieść o wirtualnym szczęściu. Internetowy *matrix* ma jeszcze jedną cechę, która jest szczególnie widoczna w *social mediach*: stworzenie kolektywnego Wielkiego Innego.

Nowy, technologiczny Wielki Inny ocenia jednostki oraz je wartościuje za pośrednictwem społeczności użytkowników danych serwisów. Stanowi swoistą strukturę

⁴⁹³ T. Halik, *Teatr dla aniołów*, dz. cyt., s. 163.

znaczącą i mediującą świata wraz z hierarchią wartości⁴⁹⁴. Możemy posłużyć się analogią ze światem średniowiecznym, gdzie przed Bogiem oraz społeczeństwem poszczególne stany odgrywały konkretne role, stanowiły postacie w teatrze średniowiecznego życia⁴⁹⁵. Podobnie we współczesnym świecie, gdzie nowe media pełnią funkcję desek teatru, gdzie jednostka odgrywa określoną rolę, czekając na akceptację oraz sławę, przybierającą formę zbawienia i raj. Jeszcze jedna rola mediów jako nowej formy religii jest istotna zdaniem praskiego myśliciela religijnego, a mianowicie jest nią pośredniczenie oraz tworzenie informacji. Media są nową *biblia pauperum*, tworzącą „obiektywne treści”, uznawane jako naoczne i doświadczone. Obecnie media pełnią funkcję starożytnego świadka wydarzeń religijnych/mistycznych, jednak ich świadectwo może mylić, ponieważ jest namaszczone przez boską technikę.

Halík dochodzi do istotnej intuicji, rzucającej światło na proces sekularyzacji i postsekularyzmu, lokującej się w wirtualnej przestrzeni, gdzie technologia wraz z ludzkim dążeniem do Absolutu wytwarza nową formę religii: techno-religii. Jest to religia pozbawiona klasycznego Boga, w pewnym sensie nie sposób odtworzyć klasycznej koncepcji Absolutu w świecie postmetafizycznym. To Bóg postmodernistyczny, efemeryczny, jednak wciąż zawiązujący wspólnotę oraz określający ramy jej funkcjonowania. Charakteryzuje się swoistym pluralizmem wyrazu, jednak zostaje skupiony na wirtualnej rzeczywistości, która ma charakter mitotwórczy. Media tworzą nowe mity, rozpowszechniają je i o nich świadczą. To najbardziej prymitywny sposób, w jaki materializuje się współczesne przecucie *sacrum*, którego brak w tradycyjnym sensie zastąpiono wirtualną protezą. Stanowi to odpowiedź na poczucie pustki, które pozostawia technokratyczne społeczeństwo absolutnego zarządzania. Oczywiście, media to tylko jeden z przejawów nowej religii czy też protezy religii.

Zgodnie z tym, co pisze praski myśliciel, permanentne przemiany na polu religijnym można zauważać już w średniowieczu, w przypadku ruchów związanych ze św. Franciszkiem z Asyżu, którego reformy znacząco odbiegają od klasycznej doktryny⁴⁹⁶. Intuicje Halíka nie kwestionują samego procesu sekularyzacji, lecz jego radykalną odsłonę, która zgodnie z ideami Oświecenia głosi, że religia musi zniknąć, ponieważ jest tylko obskurancką ideologią przeszłości, opartą na fantastycznych przesłankach niema-

⁴⁹⁴ T. Halík, *Cierpliwość wobec Boga: spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 146.

⁴⁹⁵ T. Halík, *Teatr dla aniołów*, dz. cyt., s. 66.

⁴⁹⁶ T. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 26.

jących nic wspólnego z epistemologicznymi wymogami nowożytnej i nowoczesnej nauki. Dla Halíka sekularyzacja to zanikanie pewnych form religii: tak jak po naporem nowych prądów myślowych załamał się jeden chrześcijański kosmos Europy, na jego gruzach wyrosły nowe formy religii i duchowości, które wchłonęły starą religii i wzbogaciły ją o współczesny kontekst kulturowy oraz odkrycia nauki. Przykładem rekontekstualizacji mogą być prace Emanuela Swedenborga, który próbował pogodzić odkrycia nauki z tradycją religijną.

Tak więc również zsekularyzowane chrześcijaństwo Europy, przejawiające się w jej zasadach etyki, nie jest ostatnim słowem tej religii czy też jej szczytem po odrzuceniu fundamentu metafizycznego, jakim był Bóg – byt najwyższy. To tylko jedna z jego form, faz przejściowych, kiedy następuje ponowny proces poszukiwania tego, czym jest Absolut⁴⁹⁷. Możemy powiedzieć, że obecnie trwa proces, który osądza tradycyjną religię poprzez pryzmat świeckich idei, tym samym sekularyzując wymiar instytucjonalnych konfesji, ale z drugiej strony – sakralizowane zostają świeckie sfery, o których już wspomnieliśmy, jak m.in. Wielki Inny nowych mediów i jego „opinie”, wiążące na sposób absolutny. Podobnie dowartościowano życie jednostkowe z ideałem samorealizacji, która staje się autotranscendencją⁴⁹⁸. Jednostka powoli staje się bytem uświęconym i można by wykonać ruchu transcendencji, tym samym powielając matrycę religijną opakowaną w nowsze szaty, lecz mającą swe głębokie korzenie w gnozie, głoszącej samozbawienie człowieka. Świat w procesie sekularyzacji ponawia ruchy, dokonując swoistego *aggiornamento*. Sekularyzacja – podobnie jak u Taylora, również w pismach czeskiego myśliciela – nabiera charakteru pluralizacji zjawiska religijnego zgodnie z ideami kultury postmodernistycznej.

Możemy sparafrazować znany początek *Manifestu komunistycznego* i późniejszą interpretację tego zdania dokonaną przez Jacques'a Derridę: to nie widmo komunizmu krąży nad Europą, lecz widmo nowych form religii. Jest to wynik pustego tronu, bezkrólewia religijnego zmieszanego z kulturą indywidualizmu i autentyzmu. Na plac boju niczym na targowisko wkracza wiele różnych form religijnych, które walczą o wiernego jak o potencjalnego klienta. Oczywiście, jest to obce tradycyjnym formom religii, gdzie dziedzictwo jest przekazywane organicznie, z pokolenia na pokolenie. Postsekularne doświadczanie religii realizuje się już w warunkach nowoczesnego ryn-

⁴⁹⁷ Tamże, s. 53.

⁴⁹⁸ Tamże, s. 69.

ku, któremu brak prymatu jednego bytu o charakterze metafizycznym. Możemy nawet zaryzykować stwierdzenie, że obecnie jesteśmy świadkami walki bogów na Olimpie. Wraz z globalizacją otwiera się nowa przestrzeń, następuje wymiana nurtów religijnych i duchowych, pojawia się swoisty synkretyzm religijny, który stara się sytuować poza tradycyjnymi religiami. Szczególnie interesujące są nowe ruchy religijne, powstające w sieci: nie mają one instytucjonalnych odpowiedników, lecz dostarczają duchowy pokarm rzeszom użytkowników poszukujących sensu.

Głód wartości postmaterialnych jest również widoczny w ruchach ekologicznych, które starają się walczyć o naturę nie tylko z przyczyn pragmatycznych, by umożliwić dalszy rozwój mieszkańcom Ziemi, lecz dokonują sakralizacji natury, tym samym oskarżając człowieka o jej degradację. Nieraz są to oskarżenia o grzech. Natura w owych ruchach zostaje antropomorfizowana i absolutyzowana. Możemy zauważyć pewną tendencję: natura zostaje zrównana do sfery *sacrum*, nie można jej w żaden sposób modyfikować, jest niczym świątynia – miejsce, gdzie istnieje nieskazitelna siła, dawca życia. z drugiej strony, wszelkie wytwory człowieka są traktowane jako *profanum*, degradujące stan idealny. Czy skrajnym przejawem takiego światopoglądu nie jest weganizm, w którym wszystkie formy pożywienia związane ze zwierzęciem zostają zakazane jako profanacja? Możliwe, że jest to nowa forma neopogańskiego czczenia natury jako „substancji czystej”⁴⁹⁹.

Sam ruch ekologiczny oraz nowe media mogą stanowić oblicza nowych religii, wyrosłych na kanwie nauki i techniki, lecz zostały sprzęgnięte z ludzką tendencją do sakralizacji. Gdy nie ma *sacrum*, ono ponownie wraca w utajonej formie – ta intuicja Halika otwiera drogę do ponownej analizy pozornie świeckich ideologii, które w swoich głębokich strukturach przybierają formę religii⁵⁰⁰. Po drugie, powrót religii oraz jej nowe zakamuflowane formy są również odpowiedzią na duchową pustynię, jaką pozostawia technokratyczne społeczeństwo, kierowane czysto pragmatycznymi wartościami nowoczesnego indywidualizmu. Atrakcyjność wszelkich ideologii przyjmujących znamiona religijne wynika z ich możliwości nadania orientacji każdej zagubionej w XXI wieku jednostce. We współczesnym szumie informacyjnym posiadanie jasnego transcendentnego (nawet w wymiarach osobistej transcendencji) celu staje się czymś bardzo wartościowym.

⁴⁹⁹ T. Halik, *Teatr dla aniołów*, dz. cyt., s. 106.

⁵⁰⁰ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 109.

Wróćmy do ekologii. Jest ona ruchem, który integruje określone grupy ludzi, podobnie jak widział to Durkheim w swojej koncepcji tego, czym jest religia. Ekologia ma swoje sakralne źródło, jakim jest natura rozumiana nie w sensie naukowym, lecz humanistycznym – jako byt, bez którego my, jako ludzie, nie istniejemy, byt dający życie. w pewnym sensie nabiera cech Absolutu. Ponadto ruchy ekologiczne mają swoją etykę, zależną – co ciekawe – od formy oraz rodzaju pożywienia. Jest to bardzo zbliżone do zasad żywienia w judaizmie i islamie, gdzie określone gatunki zwierząt oraz formy potraw są uważane za nieczyste i grzeszne – tak samo tutaj żywienie się mięsem zwierząt stanowi rodzaj upadku i grzechu przeciwko naturze/bogu. w tym momencie tylko sygnalizujemy problematyczny status ruchów ekologicznych jako nowych odcieni religii, jednak nie sposób odmówić im analogii. Jeśli jeszcze weźmiemy pod uwagę bazowanie tych ruchów na wrażliwości wobec cierpienia i porównamy to z wnioskami, jakie na temat sukcesu chrześcijaństwa w starożytności wysnuł André Comte-Sponville, możemy stwierdzić, że rysuje nam się nowa forma religii neopogańskiej, w sercu której jest natura i życie. Człowiek nie może zrezygnować z duchowości, jego skończoność zaburza pewną harmonię, i właśnie ten aspekt ciągle przyciąga go do religii. Można zapytać: czy śmierć w świecie ekologii nie oznacza włączenia w odwieczny cykl i zharmonizowania się z nim, racjonalizacji i udomowienia śmierci jako absurdu⁵⁰¹?

Postteistyczny świat poszukuje nowych form wypełnienia pustki i absurdu egzystencji, która zawsze bez względu na status społeczny kończy się porażką, jaką jest śmierć. Wszelkie próby harmonizacji i uporania się z tym faktem – czy wyrażone *explicit*, czy też nie – mają znamiona religii i w tym sensie w poszukiwaniach należy wskazać nowy etap, następujący po procesie sekularyzacji⁵⁰². Nie oznacza to powrotu i umocnienia pozycji tradycyjnych religii; to raczej na ich fundamentach będą powstawały nowe gmachy religii, pozostające w głębokim związku z tradycyjnymi religiami. Również klasyczne tradycje religijne są w fazie transformacji, o czym świadczy chociażby głośny Synod Amazoński, który miał miejsce pod koniec roku 2019. Można zaryzykować stwierdzenie, że był on próbą odnalezienia się Kościoła w nowym kontekście społecznym i kulturowym.

Tak rozumiany proces sekularyzacji doprowadził do jeszcze jednego fenomenu, a mianowicie mimo postmodernistycznego proroctwa o końcu wielkich narracji, świad-

⁵⁰¹ A. Grün, T. Halík, *Bóg zagubiony*, dz. cyt., s. 197.

⁵⁰² T. Halík, *Teatr dla aniołów*, dz. cyt., s. 68.

czy on o przeciwnym fakcie: o żywym zainteresowaniu globalną narracją, która byłaby w stanie zintegrować ogromne ponadnarodowe organizmy⁵⁰³. Współcześnie kandydatami na bohaterów takich *quasi*-religijnych opowieści są ruchy ekologiczne i Wielki Inny mediów społecznościowych. w eko-ideologiach moc wiążącą ma natura, spajająca narrację o jednej substancji dającej oraz podtrzymującej życie podobnie jak średniowieczny Bóg. z kolei nowe media skupione są wobec „spojrzenia Wielkiego Innego”, który – używając technicznych narzędzi – ocenia, legitymizuje i dzieli łaską/sławę/popularność. w tym wypadku historią spajającą jest droga do popularności, a poszukiwanie i dążenie do łaski bycia zauważonym dotyka każdego użytkownika.

Zarys procesu sekularyzacji, jaki daje nam Tomáš Halík, jest niezwykle bogaty. Jak już zauważyliśmy, jak większość myślicieli postsekularnych, nie zgadza się on z tezą o zaniku religii. Uważa ją raczej za marzenie skrajnie nastawionych myślicieli Oświecenia. Widzi on w procesie sekularyzacji załamanie się jednej tradycji religijnej, jaką było średniowieczne chrześcijaństwo, które przenikało każdą sferę życia: od „nauki” przez politykę, aż po życie stanów chłopskich. Możemy mówić z perspektywy Halíka o dezintegracji obrazu świata, wytworzonego przez dwa główne czynniki ideowe: chrześcijaństwo oraz filozofię grecką. Sekularyzacja w tym wypadku to ciągła zmiana form, w których pozostaje matryca religijna. Doskonałym przykładem jest oświeceniowe wchłonięcie etyki chrześcijańskiej i poszukiwanie uniwersalizmu oraz Absolutu. w świecie religii dokonuje się ciągła rekontekstualizacja, która nadaje nowe formy zastanym treściom, uzależnione od kontekstu kulturowego. Często nie dzieje się to poprzez tradycyjne instytucje religijne, lecz np. przez ugrupowania początkowo uważane za heretyckie lub – jak to miało miejsce w Wieku Rozumu – w klubach czy tajnych stowarzyszeniach⁵⁰⁴. Rodząca się nowa epistemologiczna elita wytwarza nowe warunki egzystencji religii i ramy jej funkcjonowania, w jakich musi posługiwać się nowymi obrazami świata. Jednak zawsze zwycięża potrzeba oparcia się na fundamencie, czy to w wymiarze jednostkowym, czy też wspólnotowym.

Halík zauważa we współczesności tendencję „powrotu *sacrum*”. Nie jest to jednak prosty powrót do tradycyjnych religii, lecz raczej globalna próba napisania nowej opowieści religijnej, które stara się używać jakiegoś przeczucia religijnego, wspólnej wszystkim kulturom matrycy religijnej. Przejawia się to np. w „cosizmie”, który wydaje

⁵⁰³ T. Halík, *Noc spowiednika*, dz. cyt., s. 135.

⁵⁰⁴ M. Koci, P. Roubík, *Searching the Altar of an Unknow God*, dz. cyt., s. 105.

się wspólny wielu ludziom szczególnie w kontekście kulturowym Europy oraz Ameryki czy cywilizacji północnoatlantyckiej (jak nazywa ten obszar Charles Taylor). Samo przeczcucie najwyższego bytu jest pozostałością po chrześcijańskich korzeniach, podobnie jak fundament etyczny, ale również stanowi ono podwaliny dla nowych ruchów religijnych. Starają się to także wykorzystać tradycyjne religie, próbując restaurować się po latach uwiądu.

Chcąc syntetycznie zdefiniować sekularyzację według Tomáša Halíka, można stwierdzić, że byłby to proces zastępowania jednej formy religijności drugą, odpowiednią do kontekstu. Kluczowe pojęcie stanowi permanentna rekontekstualizacja. Dlatego sekularyzację można rozumieć jako wypełnianie się założeń Ewangelii: demitologizacja przyrody, odrzucenie magii czy uznanie autonomii świata, a także jego historyczności⁵⁰⁵.

Jeszcze raz parafrazując słowa Derridy, których również używa Halík: widmo religii ciągle krąży po świecie. Wraz z sekularyzacją i jej twardym paradygmatem nie zauważamy, jak pozornie świeckie ideologie przyjmują charakter religii. Oczywiście, jednym z powodów jest sakralizowanie warstwy *profanum*, które teraz nabiera rysów *sacrum*. Walter Benjamin pisał o kapitalizmie jako systemie na wskroś religijnym. Jednak nie tylko systemy społeczno-ekonomiczne przybierają takie postacie. Wspominaliśmy o technologicznych religiach, które ukrywają się w zakamarkach *social mediów*, tworząc lacanowskiego Wielkiego Innego i w sposób symboliczny warunkując życie użytkowników zabiegających o uwagę oraz łaskę wyrażoną w postaci sławy. Również ruchy ekologiczne skłaniają się ku sakralizacji natury i tym samym nawiązują do tradycji pogańskich, przyjmując jednocześnie retorykę *quasi*-naukową. Podobnie rzecz ma się z nową gnozą, zawartą w ideałach samorealizacji, która w gruncie rzeczy jest auto-transcendencją – chodzi o samozbawienie przez nasze potencjalnie niewyczerpane możliwości.

Dla Tomáša Halíka sekularyzacja stanowi kolejny etap, w którym wiara wyraża się w nowej formie. Jest to pogląd w wielu aspektach podobny do idei prezentowanych przez Charlesa Taylora. Halík nie zaprzecza istnieniu ateizmu, który stanowi jedną z ważniejszych współcześnie opcji ideologicznych. Jednak nie jest to prosty oświeceniowy ateizm, zgodnie z którym Boga nie ma i na tym koniec. Absurd życia oraz odkrycia nauki zrelatywizowały taki pogląd i zachwiały jego epistemologicznym podsta-

⁵⁰⁵ Tamże, s. 106.

wami, uznając go tylko za przejaw czegoś zakamuflowanego. Obecnie możemy spotkać pod postacią ateizmu raczej apateizm, lenistwo, duchowe szukające ziemskich ekwiwalentów lub zapomnienia problemu Boga oraz celu i sensu życia, wraz z jego absurdalnym końcem, jakim jest śmierć.

Zdaniem czeskiego myśliciela religijnego wkraczamy obecnie w nowy etap zwany postsekularnym, który stanowi globalne otwarcie na treści religijne i tworzy nowe jakości, a ich kształt będzie zależny od procesu globalizacji, zmian technologicznych czy też politycznych. Europejski sen o świecie wiecznego pokoju i sprowadzeniu nieba na ziemię runął wraz z murem berlińskim jako ostatnim przejawem oświeceniowych fantazji o idealnym świecie. Runął w cieniu porażki systemu rodem z wieku rozumu – komunizmu. Nowe pytanie brzmi: jaka będzie metanarracja wiążąca globalnie i jakie formy przybierze⁵⁰⁶?

Podsumowanie

Umieszczenie w tej części pracy optyki, jaką na proces sekularyzacji przyjmują Charles Taylor i Tomáš Halík, ukazuje nam stanowisko przeciwne względem filozofów nowej lewicy, takich jak analizowani tu Giorgio Agamben, Slavoj Žižek czy Alain Badiou. Otwiera to zarazem płaszczyznę jeszcze jednego sposobu rozumienia zeświecczenia. Perspektywa Taylora i Halíka nie wpisuje się w spór przebiegający między dwoma najpopularniejszymi stanowiskami. z jednej strony, słyszymy twierdzenia, że religia/teologia jest stale obecna m.in. w strukturze społecznej, polityce, prawie, ideologiach, interpretacji czasu czy historii i przejawia się w różnych formach często pozornie zsekularyzowanych (Löwith, Schmitt); a z drugiej strony, padają tezy, które uznają nowoczesność oraz jej świecki charakter jako nowe i bezprecedensowe wydarzenie w dziejach świata. Druga grupa postuluje rozumienie sekularyzacji jako nowego rozdziału w dziejach ludzkości, w którym obskurancka religia już nie jest w stanie się odnaleźć i odpowiedzieć na nowe pytania w nowym kontekście historycznym (Blumenberg).

Taylor i Halík nie tyle odżegnują się od powyższych, rzecz jasna skonceptualizowanych stanowisk, co dokonują ich swoistej reinterpretacji, uzupełniając je o własne

⁵⁰⁶ T. Halík, *Europe after Secularisation: What Future has Christianity on the Continent?*, „ABC Religion & Ethics” 2014, <https://www.abc.net.au/religion/europe-after-secularisation-what-future-has-christianity-on-the-/10099014>.

intuicje i badania. z wizji, wedle której sekularyzacja to tylko powierzchowne zjawisko, gdzie na dnie nadal tkwi myśl religijna organizująca podskórnice całe życie na powierzchni, w tym – mówiąc słowami Karla Löwitha – cel i sens historii zarówno jednostkowej, jak i ogólnej, nasi myśliciele czerpią intuicję o procesualnym charakterze religii i niezbywalności pewnych kategorii myślenia, które mimo przybierania nowych form ciągle mają w sobie rdzeń religijny. Myślenie w kategoriach historiozoficznych – czy raczej w kategoriach filozofii i historii idei – jest bliższe Taylorowi, który w swych pracach kładzie akcent na ukazanie, w jaki sposób charakterystyczne dla nowożytności i nowoczesności kategorie (takie jak np. podmiot czy prawo naturalne⁵⁰⁷) korzeniami tkwiły głęboko w religii, a dokładniej w jej odsłonie chrześcijańskiej.

W pracach Thomasa Hobbesa, który radykalnie zsekularyzował sferę publiczną i polityczną⁵⁰⁸, Taylor dostrzega niejako dialektyczny proces zarówno wielkiego wykończenia, jak i ciągłości z religijnymi korzeniami. z jednej strony, racjonalna decyzja o zawarciu umowy społecznej, która nie ma podstaw zarówno w transcendencji, jak i w naturze, wydaje się znaczącym posunięciem sekularyzacyjnym, które eliminowało wszelkie transcendentne fundamenty z przestrzeni publicznej, jak i w relacjach międzyludzkich. Hobbes postawił na racjonalną decyzję wolnych i samostanowiących o sobie podmiotów⁵⁰⁹. Angielski filozof stworzył podwaliny pod nowoczesne społeczeństwo wolnych jednostek, które za pośrednictwem suwerennej decyzji organizują wspólnotę.

Powszechnie przyjęte i w dużym stopniu zgodne z prawdą jest interpretowanie Hobbesa jako tego, kto wyeliminował jakiegokolwiek możliwe źródła moralne, które obiektywnie klasyfikują konkretne czyny jako złe lub dobre. Wszystko złożono na barki jednostki, która kierowana pragnieniami musiała sama ustanowić, co jest dobre, a co złe, i tym samym stała się suwerenem w kwestii decyzji moralnych. Jednak ten sekularyzacyjny gest jest głęboko zadłużony w chrześcijańskim dziedzictwie. Nie jest to zapożyczenie wyrażone *explicite*, lecz stanowi osobliwe połączenie augustiańskiej doktryny moralnej, wskazującej na upadłego człowieka szarganego pragnieniami, naznaczonego grzechem pierworodnym, który w świecie stworzonym/natury nie jest w stanie odnaleźć źródła dobra, z nominalizmem i purytańskim woluntaryzmem⁵¹⁰, które podkreślały „wyjątkowość” i niepowtarzalność wszelkich bytów oraz postulowały suwe-

⁵⁰⁷ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 587.

⁵⁰⁸ M. Scattola, *Teologia polityczna*, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2011, s. 125.

⁵⁰⁹ Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 36.

⁵¹⁰ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 462.

renność Boga wobec natury, a także boską autonomiczność względem kategorii dobra i zła. Zdaniem Taylora, nastąpiła raczej rekonfiguracja podstawowych wątków moralności chrześcijańskiej, uzupełniona o intuicje typowe dla danego kontekstu historycznego. Inaczej mówiąc, kanadyjski filozof zakłada raczej transformację w procesie historycznym, który nie znosi religii, ale również jej nie zachowuje, lecz dokonuje czegoś na wzór muzycznej „transpozycji”. Jeśli weźmiemy pod uwagę wpływ Hobbesa, to zdaniem Taylora suwerenność wobec dobra i zła została przeniesiona z Boga na człowieka. Tak więc występują trwałe elementy, lecz są one odgrywane w innym kontekście, stąd – z jednej strony – można wnioskować o ich zaniku (jak czyni to np. Hans Blumenberg) lub też uważać (jak np. Karl Löwith), że przybierają tylko nową aranżację, nie zauważając, że jest to już odgrywane przez nową osobę na nowym instrumencie. Oczywiście termin „transpozycja” wykorzystano tu tylko w technicznym sensie, chcąc ukazać subtelne różnice w rozumieniu sekularyzacji przez Taylora oraz Halíka.

Przejdźmy dalej w podsumowywaniu tego, co o sekularyzacji mówią nam ci myśliciele, wyznaczający niejako odrębne stanowisko ideowe analizujące interesujący nas fenomen. Taylora i Halíka łączy przede wszystkim filozoficzne tło, która doprowadza ich do podobnych konkluzji. Spróbujmy dokonać analizy porównawczej, która ma na celu legitymizację wyboru i utworzenia z propozycji tych dwóch myślicieli odrębnego stanowiska dotyczącego problematyki sekularyzacji.

Podobieństwo na polu zagadnień typowych dla filozofii jest szczególnie widoczne na poziomie epistemologicznym. Zarówno Taylor, jak i Halík odrobili lekcję, jaką zadała im filozofia XX wieku, która w swoim wielogłosie dochodzi do negatywnizmu poznawczego. Inaczej mówiąc, to, czego uczy nas filozofia XX wieku, szczególnie filozofia wyrosła na powojennej traumie i doświadczeniu dwóch totalitaryzmów, to nieufność wobec wszelkich narracji, które mają w sobie predylekcje do bycia systemami totalnymi, mającymi monopol na prawdę. w pracach zarówno Taylora, jak i Halíka przejawia się to poprzez negatywizm poznawczy. Wyraża się on w nieufności do nowożytnego obrazu świata, wytworzonego na fundamentach kartezjańskiej metodologii autonomicznego podmiotu, który wdrażając odpowiednią procedurę, jest w stanie poznać świat. Dla Taylora oraz Halíka poznanie jest raczej procesem całościowym, a mówiąc językiem starożytnej filozofii: obejmuje wszystkie władze człowieka. Ponadto nieufność wobec wszelkich absolutnych roszczeń ma również swoje korzenie w pojmowaniu dziejów/historii. Zarówno Taylor, jak i Halík widzą myśl ludzką jako proces zanurzony w żywiole historii. Dla Halíka główną inspirację stanowią prace Jana Patočki; z kolei

Taylor jest pod głębokim wpływem Hegla. Historyczność człowieka – czy lepiej: jego dziejowość – kładzie się cieniem na wszelkie absolutyzmy, istota ludzka jest postrzegana raczej jako umiejscowiona w dziejach i w pewnym stopniu skazana na kontekst, w jakim żyje człowiek. To *imaginarium* danego okresu kształtuje ramy ludzkiego myślenia. Jednak prace omawianych filozofów nie zmierzają do absolutnej relatywizacji, te zabiegi służą raczej jako możliwości otwarcia się na nowe horyzonty. Świadczy o tym otwartość obu na myślenie metafizyczne, rozumiane jednak nie na sposób klasyczny, lecz bliższy śladom metafizycznym w ujęciu Emmanuela Lévinasa. Ten metafizyczny charakter widać szczególnie w rozumieniu religii na sposób substancjalny, lecz nie jest to substancja opisywana w kategoriach klasycznej metafizyki, lecz stanowi ona echo lub ślad transcendencji czy też słabej transcendencji, która choć efemeryczna, nadaje ton każdej religii.

Myśliciele tacy jak Halík czy Taylor, wrażliwi na ducha czasów, zdają sobie sprawę z niemożności powrotu do czasów przednowoczesnych z jej metafizycznymi predylekcjami. Rozwój nauki oraz techniki, a także przemarsz idei emancypacyjnych zdeintegrowały harmonijny obraz świata, gdzie to Bóg jako najwyższy byt w hierarchii bytów stanowił gwarancje ładu moralnego i społeczno-politycznego, ale także był gwarantem epistemologicznym, tj. legitymizował trafność poznania. Echa takiego rozumowania są widoczne w *Rozprawie o metodzie* Kartezjusza, dla którego Absolut stanowił niejako fundament prawdziwości naszego poznania⁵¹¹. Współczesna cywilizacja hipotetyczna⁵¹² w swoim podejściu do religii nie tyle skłania się do ujmowania Boga jako absolutny byt, lecz jako ślad, znak czy symbol pośród innych fenomenów. Bóg przestaje być rozumiany w tak ontologiczny sposób, co Martin Heidegger określa mianem ontoteologii.

Rewizja myślenia religijnego, z którego żywo czerpie zarówno Halík, jak i Taylor, wynika nie tylko z destrukcji ontoteologii, ale również ze zwrotu ku filozofii ekspresywizmu, której protagonistą był Friedrich Nietzsche. Jedynym dobrem staje się wolność w samorealizacji ludzkich, lecz arbitralnie ujętych możliwości. Figurą tej filozofii jest artysta, a jej namysł kieruje się ku sztuce oraz estetyce jako najwyższych sposobów ekspresji. Ten mariaż racjonalizmu, rozbijającego chrześcijański świat oparty na

⁵¹¹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2019, s. 23.

⁵¹² R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2009, s. 310.

metafizycznych założeniach, oraz ekspresywizmu wyeliminował Boga rozumianego jako Byt, lecz nie zatarał pamięci o Nim. Pozostał ślad, symbol, coś mglistego, lecz ciągle obecnego nie na sposób silny. Posługując się językiem Gianni Vattimo: jest to „Bóg słaby”⁵¹³.

Mimo tego osłabienia religia wcale nie popadła w pułapkę sekciarstwa, zamykającego się we własnych murach; wręcz przeciwnie, jak zauważają Halík oraz Taylor, w procesie sekularyzacji narodził się autonomiczny podmiot, dla którego świat jest domem, gdzie podmiot sam zarządza, praktycznie odrzucając „wyższą instancję”, mającą status źródła np. w sferze moralnej. Doszło do liberalizacji światopoglądowej, którą nazywamy również pluralizacją. Ten proces – z jednej strony – uwolnił świat od widma autokratyzmu, lecz – z drugiej – pozostawił wolne miejsce: miejsce dla czegoś, co można określić jako egzystencjalny kompas bądź źródło sensu. Momentem w historii, kiedy ujawniła się pustka, była druga połowa XX wieku, konkretnie datowana na rok 1968. To wtedy w pełni zabłysnęła nowoczesna świadomość i pełni autonomiczny podmiot, który zrodził się z kilku nawarstwiających się na siebie idei, poczynając od chrześcijańskiej introspekcji prowadzącej do spotkania z Bogiem, przez kartezjański przewrót i prymat rozumu oraz nauk ścisłych do romantycznego powrotu mitów oraz uczuć. Rodzący się nowoczesny podmiot, z jednej strony, ustosunkowany do świata monadycznie, chłodno rachuje, chcąc uzyskać jak najlepszy bilans ekonomiczny swojej egzystencji; z drugiej poddany wewnętrznej presji samorealizacji i autotranscendencji kieruje się ku sensom, a raczej ich poszukuje. Właśnie rok 1968 – zdaniem zarówno Halíka, jak i Taylora – stanowi modelowy przykład ekspozycji tego nowoczesnego podmiotu, który z jednej strony odrzucił tradycyjną dla swojego kręgu kulturowego religię, zdyskredytowaną pod względem jej wiarygodności w obliczu odkryć współczesnej nauki; z drugiej był zmęczony jej częstym sojuszem z władzą i wielokrotnie powtarzanym w historii instrumentalnym traktowaniem swojego właściwego przeznaczenia, jakim jest głoszenie orędzia ewangelicznego. Poszukiwania nie będą jednak do naukowej religii rodem z pism Auguste’a Comte’a, lecz zgodnie z drugą stroną nowoczesnego podmiotu kierują się ku jego potrzebie ekspresji i doświadczenia „czegoś więcej”. Ideały życia artystycznego, życia performatywnego, przekraczającego zastane ramy, prowadzą do poszukiwania nowych źródeł sensu, często określanego jako transcendentne.

⁵¹³ G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011, s. 61.

W tym kontekście na polu publicznym pojawia się całkiem nowy fenomen, a mianowicie liberalne podejście do sfery światopoglądowej. Liberalizm w połączeniu z globalnym kapitalizmem tworzy „rynek sensów”, gdzie dochodzi do zderzeń różnych ideowych stanowisk, czego przykładem jest problematyczny status nauczania religii w szkołach publicznych. Pluralistyczny świat, jaki powstaje na fundamentach liberalizmu, musi na nowo przemyśleć sposób komunikacji i rozwiązywania sporów. Liberalne narzędzia wydają się nie mieć mocy, skoro neutralizowały wszelkie światopoglądowe kwestie i spychały je do sfery prywatnej. Nowoczesny podmiot z pragnieniem samorealizacji rzutuje swoje oczekiwania na sferę publiczną, z jednej strony szukając w niej nowych „wyższych” celów czy – jak pisze Taylor – orientuje się na jakieś wybrane dobro konstytutywne⁵¹⁴; z drugiej sam pragnie zaprezentować swój cel, niejako pragnąc jego legitymizacji w społeczeństwie. z punktu widzenia socjologicznego ten czynnik doskonale opisał José Casanova, nazywając obecny proces „deprywatyzacją religii”⁵¹⁵.

Tezę o deprywatyzacji religii i o postsekularnym charakterze nowoczesności może uprawomocnić na polu empirycznym również zamazywanie sztywnego znaczenia sfery publicznej przez informatyzację świata. Jeśli rozumiemy sferę publiczną jako interakcję między członkami społeczności o jawnym i otwartym charakterze⁵¹⁶ oraz – za Jürgenem Habermasem – jako dziedzinę rzeczywistości, której podmiotem staje się publiczność jako nośnik opinii⁵¹⁷, to w tym wypadku również media stają się sferą publiczną. Informatyzacja świata wytworzyła swoisty areopag, gdzie oficjalne narracje są tylko jednymi z wielu. Dzięki dostępności nowych idei oraz możliwości ich wyrażania i dyskusowania wytworzone zostało nowe środowisko i tam zderzają się dobra konstytutywne. Liberalizacja podejścia do kwestii światopoglądowych doprowadziła do ich rozkwitu, co wyraża się w nowoczesnej cybernetycznej sferze publicznej, gdzie potencjalnie każdy dyskurs jest równy. Jest to ciekawy przypadek: spełniły się marzenia liberalizmu o wolności w sferze światopoglądowej, lecz ceną tej wolności są kolizje i spory ideowe w nowoczesnej sferze publicznej. w obrębie nowych mediów wyrastają nowe formy religijne. Wychodzą one poza tradycyjne sposoby wyrazu i są nowymi formami prezentowania treści religijnych. Zjawisko informatyzacji świata przyspieszyło depry-

⁵¹⁴ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 182.

⁵¹⁵ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 357.

⁵¹⁶ M. Brol, S. Czetwertyński, *Sieciowa sfera publiczna a media społecznościowe*, „Studia Ekonomiczne” 2015, nr 209, s. 33.

⁵¹⁷ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa 2007, s. 56–57.

watyzację religii oraz wprowadziło na scenę nowe formy religijności, które w skrajnych przypadkach mogą przybierać formę tech-gnozy⁵¹⁸, czyli marzeń z pogranicza transhumanizmu, to znaczy autotranscendencji bytu ludzkiego dzięki technologii⁵¹⁹. Tak więc sekularyzacja w optyce zarówno Halíka, jak i Taylora jest jednym z wielu procesów, który transformuje religię, ale nie jest to cel sam w sobie, znajdujący swój finał w eliminacji religii z życia. Istotna jest w tym wypadku wrażliwość na *imaginarium*, które kształtuje najważniejsze przesunięcie, jak np. powrót religii dzięki nowoczesnej technologii jako jej nośnikowi.

Na tożsamy ujmowanie procesu sekularyzacji przez Taylora i Halíka ma wpływ wcześniej wspomniane rozumienie religii, w swoisty sposób substancjalne, tj. uznaje za istotę religii transcendencję. Jednak nie jest to silna transcendencja wywiedziona z metafizyki klasycznej, lecz raczej rozumiana postjaspersowsko, czyli jako szyfr transcendencji, który może się wyrażać w przeróżnych formach i może być obecny w każdej sferze życia, a jego obecność zależy tylko od wrażliwości poszczególnych jednostek. Jednak poza tymi elementami w rozumieniu religii u obu myślicieli widoczny jest wpływ Émile'a Durkheima, który zwrócił uwagę na formy religii na konkretnych etapach ludzkiej historii. To zainspirowało naszych badaczy do rozumienia religii, po pierwsze, jako istotnego elementu rzeczywistości społecznej, często będącego siłą integrującą i budującą wspólnoty, a z drugiej strony – uwrażliwiło ich na jej przeróżne formy, zależne do całej gamy uwarunkowań kulturowych danej epoki. Tak więc religia w XXI wieku nie może być rozumiana w taki sam sposób, jak w średniowieczu. Obraz świata zmienił się do tego stopnia, że religia też wyraża się w specyficzny dla danego kontekstu sposób. Współczesny świat nie jest już jednolitym światem chrześcijańskim, lecz zdefragmentaryzowanym i pluralistycznym rynkiem, gdzie konkurują ze sobą światopoglądy, a religia (np. chrześcijaństwo) jest tylko jedną z propozycji usensownienia życia nowoczesnego podmiotu. Religia nie umiera, lecz się transformuje i dostosowuje do nowoczesnego obrazu świata, szukając dla siebie innych form wyrazu.

Nowoczesny obraz świata, wyrosły z połączenia nominalizmu, naukowej/ empirycznej, racjonalnej epistemologii oraz instrumentalnego rozumienia własnego „ja” jako

⁵¹⁸ E. Davis, *TechGnoza. Mit, magia i mistycyzm w wieku informacji*, tłum. J. Kierul, Poznań 2002, s. 140-145.

⁵¹⁹ K. Berenskott, *Techgnoza i sacrum cyberkultury. Przydatność postsekularyzmu w badaniach nad horyzontem metafizycznym technotwórczości*, w: *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów. Szkice*, red. M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake, Kraków 2018, s. 191.

przedmiotu, który możemy modyfikować⁵²⁰, odczarował dawny organiczny kosmos, gdzie moralność, kwestie epistemologiczne oraz fundamenty tego świata stanowiły jedność złączoną z Bogiem czy też emanującą z Niego.

Przemiana na polu ideowym stanowi dla Halíka oraz Taylora jeden z głównych tropów w rozumieniu zjawiska sekularyzacji. Jednolity świat, którego struktura opierała się na hierarchii bytów, a na czele której stał byt absolutny utożsamiony z Bogiem, został zdekonstruowany przez nowe prądy intelektualne. w optyce Taylora czy Halíka sekularyzacja to raczej historyczny proces przemian, kiedy to następowały momenty rewolucyjne, poczynając od chrześcijańskiej introspekcji (stała się ona ziarnem, z którego wyrósł nowoczesny podmiot), przez rewolucję protestancką, przesuającą myśl teologiczną z metafizycznego realizmu na nominalizm, a także poniekąd zrywającą z teologią naturalną i uznającą, że Boga nie można wywieść z natury, co zapoczątkowało diametralne zmiany w rozumieniu świata stworzonego⁵²¹. Upadła natura, odkąd nie ma nic wspólnego z Bogiem, stała się pretekstem do autonomizacji świata stworzonego – myśl ta zaczyna być wiodącą w całej filozofii nowożytnej, poczynając od Kartezjusza, przez Kanta, na idealizmie niemieckim kończąc. Idea ta przejawiała się w rozumieniu świata nie na sposób organicznie powiązanych istot, lecz jako pewnej mechanicznej struktury, która Boga coraz bardziej przesuwa w stronę konstruktora świata, ostatecznie tworząc deistyczną lub panteistyczną teozofię, będącą w oczach wielu prostą drogą do ateizmu⁵²². Następne rewolucje – takie jak rewolucja francuska czy rewolucja roku 1968 – i wszelkie wydarzenia zarówno historyczne, jak i przełomy intelektualne, odbywające się w duchu nowoczesnego immanentnego poszukiwania nowego źródła, prowadzą do sekularyzacji tradycyjnej formy religii, opartej na założeniach starożytnej i średniowiecznej filozofii. Nowy obraz świata stopniowo pozbawiał religię miejsca wcześniej przez nią zajmowanego. Religia traciła na znaczeniu jako forma poznania i rozumienia, ale również w sferze publicznej zostawała wykluczana, nadawano jej coraz mniejsze znaczenie polityczne czy społeczne, szczególnie przez nową klasę mieszczańską, której cele również stawały się coraz to bardziej wewnątrzświatowe.

Możemy powiedzieć, że historia sekularyzacji i samo pojęcie ma janusowe oblicze: z jednej strony, opisuje atrofie pojęcia Boga i *imaginarium*, jakie za sobą niosła

⁵²⁰ Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 773.

⁵²¹ L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1969, t. 15, s. 169.

⁵²² Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 774.

metafizyka starożytna i wieków średnich, wraz z jej delegitymizacją, jak chciał tego Hans Blumenberg, co oznacza, że forma religii chrześcijańskiej nie uniosła puli nowych problemów i pytań. Jednak – z drugiej strony – sekularyzacja mówi nam, że pewien świat legł w gruzach. Halík i Taylor zgodzą się, że jest to świat chrześcijański (*christiandom*), jednak na jego ruinach budowany jest nowy gmach duchowości/religii, poczynając od reformacji, przez poszukiwania okresu postchrześcijańskiego (np. komunizm), aż do kulminacji w roku 1968, kiedy to głód doświadczenia religijnego – jawnego bądź też nie – po raz pierwszy ujawnił oblicze nowoczesnego podmiotu, poszukującego źródła sensu. Okres postsekularny jest w pewnym sensie czasem postchrześcijańskim i próbą jednostkowej oraz społecznej odpowiedzi na pytanie, jaki jest nowy konstytutywny sens po chrześcijaństwie. Stąd też nie możemy mówić o ateistycznym i scjentystycznym społeczeństwie, które nie odczuwa potrzeb religijnych, lecz raczej o tym, że postsekularne społeczeństwo poszukuje. Dobitnie świadczą o tym różne inicjatywy, poczynając od tradycyjnych religii, które np. jak chrześcijaństwo snują plan reewangelizacji Europy, przez wpływ nowych form duchowości od czerpiących z religii Dalekiego Wschodu, a na systemach auto-transcendujących kończąc. Cała gama zjawisk duchowych lub paraduchowych świadczy o specyficznej formie pobudzenia religijnego, jednak jest ono zanurzone w nowych warunkach, w których występuje wiele konkurujących ze sobą „ofert” religijnych. w nowoczesnym *imaginarium* społecznym podmiotem staje się nowoczesne „ja”, dla którego nadrzędną wartością jest wolność, a w praktyce chodzi o wolność wyboru na rynku idei religijnych.

W tej optyce sekularyzacja jest ukazywana jako zmiana *imaginarium*, w jakim pojawia się religia. Transformacja obrazu świata wynika z nakładających się ewolucji oraz rewolucji ideowych, rozgrywających się na przestrzeni ostatnich pięćuset lat⁵²³, lecz jej początek tkwi w religii, a dokładniej w chrześcijańskiej antropologii, dającej podwaliny pod podmiot introspekcyjny, wynikający z nowego względem swoich czasów ujęcia relacji do Boga⁵²⁴. Skierowanie się ku wnętrzu w celu poszukiwaniu Boga i wejścia w relację z Nim doprowadziło do ukształtowania się autonomicznej jednostki, która w wyborze dobra konstytutywnego kieruje się przede wszystkim własnym wewnętrznym głosem. Dlatego przemiana stała się tak dotkliwa dla tradycyjnej religii, opartej na zewnętrznym źródle, którego egzemplifikacją były tradycyjne instytucje reli-

⁵²³ Tamże, s. 25.

⁵²⁴ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 244.

gijne, jak np. Kościół katolicki. Tradycyjne religie tracą swoje uprzywilejowanie w sferze publicznej, bo utraciły rolę autorytetu mającego boski mandat. Wraz z pluralizacją światopoglądową religie znalazły się na polu rywalizacji, niejako wychodząc z tego samego miejsca, skąd wychodzą ich młodszy bracia, tj. nowocześniejsze formy mające na celu realizację potrzeb duchowych.

Dla Halíka i Taylora sekularyzacja to przede wszystkim załamaniem się świata chrześcijańskiego jako jednolitego organizmu, opartego na metafizyce klasycznej, w której źródło dobra było wobec podmiotu transcendentne i możliwe do poznania i uznania jako prawda (w zakresie, na jaki pozwalał poziom epistemologii w danej epoce).

Obecnie religia – w szczególności tradycyjna – stała się tylko jedną z opcji, jaką może wybrać nowoczesny podmiot, poszukujący jak najlepszego środka wyrazu – pozwalającego oddać się w pełni ideałowi ekspresywności: a z drugiej strony podmiot wybiera zewnętrzne względem siebie źródło dobra. Jednak ten wybór nie jest uwarunkowany zewnętrznymi, lecz staje się syntezą niemal dialektyczną: wybór dokonuje się na polu nowoczesnej, pluralistycznej sfery publicznej, jednak ostatecznie należy do podmiotu, który musi podjąć decyzję co do drogi duchowej, na jaką się pisze.

Koncepcje Taylora i Halíka chcą nam powiedzieć nie tyle o atrofii religii czy też o jej wiecznym trwaniu, ukrytym pod powierzchnią sekularnych idei i ideologii, lecz raczej starają się pokazać, że świat religii wszedł na nowe tory. Chodzi o nowoczesne *imaginarium* społeczne, będące ze swej natury polifoniczne. w tym sensie religie tradycyjne w oczach podmiotu stały się tylko jedną z możliwych do wyboru dróg duchowych. Zakorzeniony w nowoczesnym podmiocie imperatyw ekspresji i autentyczności wymaga, by podjęta droga duchowa w pełni spełniła oczekiwania samorealizacji i autotranscendencji. Współczesny podmiot nie tyle musi wierzyć w coś, ponieważ natura społeczeństwa to mu nakazuje, lecz przeciwnie: w sensie typu idealnego w znaczeniu opisanym przez Maxa Webera to podmiot musi powiedzieć „tak”. Różnica między światem przednowożytnym a nowożytnym i współczesnym polega głównie na przesunięciu akcentu z instytucji/społeczności, która implementowała tożsamość religijną na jednostkę, na autonomiczny podmiot, sam określający swoją duchową przynależność. Oczywiście, to tylko typ idealny, nadal istotny jest wpływ społeczności, która szczególnie w nowoczesnej informatycznej sferze publicznej staje się kluczowym elementem legitymizującym wybory jednostki. Nowoczesność wydaje się czymś paradoksalnym: z jednej strony jej „przykazaniem” jest indywidualizm, a prymarna egzystencjalnie bę-

dzie samorealizacja i ekspresja; z drugiej jednak – rozszerzająca się sfera publiczna komunikująca się przez nowoczesne technologie coraz bardziej socjalizuje jednostkę, wpisując jej poglądy w globalny dyskurs idei, z której każda pragnie legitymizacji choćby w najmniejszych grupach. Możliwym scenariuszem dla religii w postsekularnym czasie okazuje się wyrastanie nowych mikro wspólnot, które występują na rynku idei, proponując duchowość najbardziej odpowiadającą naturze danej jednostki. Taylor i Halík chcą nam raczej zasugerować, że XXI stulecie może być wiekiem poszukiwania i ścierania się wielu propozycji duchowych. w swoich rozważaniach na temat sekularyzacji w pewnym sensie polemizują z całą gamą teorii historii, takich jak „koniec historii” w ujęciu Francisca Fukuyamy, zgodnie z którym to jeden system miał stać się ostatecznym etapem rozwoju, swoistym świeckim *eschatonem*. Sekularyzacja miała stać się jednym z procesów prowadzących do zaniku wszelkich metanarracji o autokratycznych zapędach, jakie m.in. posiada w swym boskim/metafizycznym tonie religia jako jedna, jedyna prawda.

Jednak ten cudowny sen o końcu historii i jedynym zmartwieniu, jakie będzie posiadał człowiek nowoczesny, tj. martwieniu się o jakość swojego życia, pozostały tylko pragnieniem opartym na optymistycznych zdarzeniach przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Triumf liberalnej demokracji i kapitalizmu napałwał wielu myślicieli optymizmem, że nastał czas wiecznego pokoju. Jednak to bardzo mylący sąd, o czym jasno stara się nam powiedzieć zarówno kanadyjski filozof, jak i czeski duchowny. z perspektywy skrzydła piszącego o sekularyzacji nie nastąpił ten ostateczny etap. Mamy raczej do czynienia z pluralizacją i ponowną konfrontacją wielu narracji ideowych. Świat dopiero zaczyna pisać nową historię duchowości, która wyrasta z *imaginarium*, w jakim obecnie żyjemy. z perspektywy tego skrzydła widzimy zaledwie pierwsze promienie nowoczesnych form religii oraz specyficznego dla tego świata doświadczenia religijnego.

Rozdział III.

Religia i jej miejsce/miejsca w postsekularnym świecie

Do tej pory rozważaliśmy dwa pojęcia, a mianowicie religię i sekularyzację. Głównym celem tej pojęciowej oraz porównawczo-analitycznej pracy jest próba otwarcia kwestii religii, która – jak sygnalizowano na wstępie – przynajmniej formalnie została dotknięta stanem agonii. Jednak w toku rozważania nad dwoma głównymi pojęciami okazało się, że nie jest to agonia leksykalna, ale bliska temu, co starał się przekazać Miguel de Unamuno. Hiszpański filozof i pisarz agonię rozumiał w sensie źródłowym: nie jako śmierć, lecz jako walkę⁵²⁵. w przypadku religii oznacza to wejście w nowoczesny świat pełnego urynkowania⁵²⁶, gdzie każde zjawisko jest tylko jednym z elementów globalnej wymiany dóbr, zarówno materialnych, jak i duchowych. Religia znalazła się w sytuacji, w której musi walczyć o swoje miejsce, stając w szranki z innymi stanowiskami sensotwórczymi⁵²⁷. Wiara przestała być czymś oczywistym, wręcz immanentnym dla ludzkiej egzystencji, a jest jedną z dostępnych idei czy sposobów życia na rynku duchowych idei⁵²⁸.

Religia w postsekularyzmie bywa ukazywana w trzech kontekstach. z jednej strony jest rozumiana w duchu filozofii Hegla. Najlepiej oddaje to termin *Aufhebung*, który przejawia się głównie w procesie zachowania moralnych imperatywów chrześcijaństwa przez ich immanentyzację, co prowadzi do utrwalenia się ich w świadomości społecznej jako archetypicznego zachowania etycznego, pozbawionego bezpośredniego związku ze swoim religijnym źródłem. Drugi prąd myślowy uważa, że religia to głęboko ukryty mechanizm strukturyzujący jednostki, które zawiązują wspólnoty/wspólnotę względem dobra wspólnego, nadrzędnego wobec ich jednostkowej egzystencji. Jest to spojrzenie specyficzne dla funkcjonalnego opisu mechanizmów rządzących życiem społeczno-kulturowym. Niejednokrotnie to techniczne spojrzenie, uciekające od substancjalizmu, zwraca uwagę, że religijny charakter w epoce płynnej nowoczesności przyjmują zjawiska powszechnie uważane za świeckie lub areligijne, jak np. ruchy ekologiczne, które zawiązują się poprzez oparcie ideologii na pojęciu nadrzędnego dobra,

⁵²⁵ M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, tłum. P. Rak, Kęty 2002, s. 29.

⁵²⁶ W. Bainbridge, R. Stark, *Teoria religii*, dz. cyt., s. 42.

⁵²⁷ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 25–26.

⁵²⁸ J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, dz. cyt., s. 281.

transcendującego biologiczną naturę każdej jednostki⁵²⁹. Kolejny nurt traktuje religię jako formę myślenia krytycznego wobec zastanego *imaginarium*, które spowija życie jednostkowe oraz wspólnotowe. Dla tej optyki religia ma energię gotową otworzyć nowe drogi dla rozwoju podmiotu oraz społeczności.

Przykłady takich zmian zapoczątkowanych przez religię przewijają się przez historię i przyjmują kształt od rewolucyjnych zerwań po stopniowe przekształcenie sfery podmiotowej oraz publicznej. Szczególnie wyczulone na wpływ pierwiastka *sacrum* na przemiany podmiotowo-społeczne są strategie myślenia sytuujące się na granicy historii idei i historiozofii. Jednym z bardziej wpływowych ujęć jest tutaj praca Karla Jaspersa o *źródle i celu historii*, opisująca przemiany, jakie zaszły w tzw. wieku osiowym, który reorientował się na nowe cele oraz ukazał widnokrąg sensu, zarówno jednostkowego, jak i cywilizacji zachodniej/Europie oraz części Azji. Możemy wstępnie zaryzykować stwierdzenie, że religia krąży niczym widmo komunizm z *Manifestu komunistycznego* Karola Marksa. Jest to religia nieukształtowana, efemeryczna i skryta.

Niepodobna jej rozpoznać w duchu tradycyjnych religii, skrywa się w polityce, prawie, etyce oraz w wielu współczesnych formach czy sposobach życia. Stała się niemą matrycą nowoczesności, a jej głos słyszemy tylko, gdy zapadnie cisza i opadnie kurz po ciągu spektakli audiowizualnych, będących językiem nowoczesności. Obraz, jaki nam się zarysował, nie jest tak oczywisty, jak mogłaby nam mówić socjologia religii, która na podstawie danych statycznych, pochodzących m.in. z Europy Zachodniej, przepowiadała koniec religii. Postsekularne spojrzenie na religię chce dokonać, po pierwsze, rewizji tego, co rzeczywiście stało się z tym zjawiskiem; a także wskazać sfery życia, gdzie jest ona nadal żywo obecna.

W pracy wyróżniliśmy dwa ujęcia tej problematyki: jedno zakłada, że religia jest zjawiskiem czysto społecznym, a dzięki funkcji, jaką pełni, jest w stanie oddziaływać na rzeczywistość mimo braku zewnętrznych oznak, mówiących o jej stałej żywotności. z kolei druga droga zakłada religię rozumianą nie tylko jako zjawisko społeczno-kulturowe, lecz wiąże ją również z transcendencją i poprzez ten pryzmat bada związki religii z nowoczesnym światem. Te dwie perspektywy mimo wielu podobieństw w swoich analizach inaczej oceniają samą wartość religii. z reguły strona, którą staraliśmy się przyporządkować do nowej lewicy, ujmuje całe zjawisko jako jeden z ważniejszych elementów systemu, jakim jest społeczeństwo. w ich optyce religia

⁵²⁹ P. Beyer, *Religia i globalizacja*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 327.

spełnia na tyle istotną funkcję, że nawet biorąc pod uwagę obecny stan zainteresowania przez masy tym zjawiskiem – które jak mówią statystyki ciągle spada⁵³⁰ zarówno w aspekcie praktyki, jak i deklarowanej przynależności do konkretnej tradycji religijnej lub wiary w Boga – nadal stanowi ono dla filozofów z tej grupy istotną funkcję systemu, która w jego głębokich strukturach zostaje skrojona w sposób religijny lub *quasi-religijny*⁵³¹. Takie stanowisko uzasadniają i wzmacniają prace m.in. z dziedziny antropologii. Szczególną rolę odegrali tu m.in. René Girard czy Victor Turner. Jednak to nie wszystko: również językoznawstwo rzuca światło na to, jak głęboko w samej formie ludzkiego myślenia tkwi optyka religijna⁵³².

Tak więc strona związana z myślą lewicy heglowskiej i jej wszystkich możliwych mutacji – nawet tych radykalnie wobec niej krytycznych, a jednak wywodzących się od jej intuicji – widzi w religii nie tylko to, co starała się udowodnić szeroka rzesza filozofów, socjologów czy antropologów przełomu XIX i XX wieku, czyli totalitarne narzędzie opresji, które przez swą obskurancką formę wyrazu zniewalała umysły mas. Jest to jednocześnie narzędzie posiadające ogromne pokłady energii, zdolne dokonać rewolucyjnych zmian na polu politycznym, ekonomicznym czy społecznym. Odkrycia antropologów oraz analizy socjologów tylko potwierdzały te intuicje mówiące o niezbywalnym charakterze religii dla samej kondycji ludzkiej⁵³³. Ponadto religia wydaje się dla myślicieli tej grupy wręcz jedną z niewielu sił, która jest w stanie zagrozić mitowi linearnego postępu oraz wyższości liberalnego modelu społeczno-politycznego.

Model ten niejako stał się finalnym produktem w historycznym procesie kształtowania się doktryn politycznych i nie może już być zastąpiony, nie istnieją wobec niego alternatywy. Religia w tym wypadku stanowi dla tego nurtu myślenia nowe narzędzie krytyki⁵³⁴, które jak np. w przypadku chrześcijaństwa było w stanie przełamać ekskluzywizm polityczno-społeczny starożytnego Rzymu na rzecz uniwersalizmu, a w przypadku judaizmu stanowiło przełamanie partykularyzmu etnicznego. W nowoczesności ten nurt stara się wykazać ograniczenia liberalnego modelu wraz z jego uwarunkowaniami i korzeniami, z jakich wyrósł, a mianowicie, że został ufundowany na dialektyce świeckości i religii. Istotą tego nurtu jest wytworzenie czegoś na

⁵³⁰ Zob. *The Future of World Religions: Population Growth Projections 2010-2050. Why Muslims Are Rising Fastest and the Unaffiliated Are Shrinking as a Share of the World's Population*, Pew Research Center 2015, <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>

⁵³¹ J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, dz. cyt., s. 103.

⁵³² G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 154.

⁵³³ J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, dz. cyt., s. 95.

⁵³⁴ Tamże, s. 96.

wzór teologii oporu czy ogólnie miejsca, gdzie powstaje opór wobec zastanego modelu społeczno-polityczno-ekonomicznego⁵³⁵. Religia jawi się jako jedna z niewielu strategii myślenia, zdolnych obecnie do przełamania tonu liberalnego kapitalizmu oraz sejentystycznej narracji, której głównym grzechem staje się uprzedmiotowianie jako forma panowania i poznania. Innymi słowy, zarówno dyskurs naukowy, jak i ekonomiczno-wolnościowy ostatecznie traktują całą rzeczywistość instrumentalnie, odrzucając wszystko, co nie podlega matematyzacji czy ekonomizacji lub subiektywizacji. To w religii tkwi źródło innej formy dyskursu, która ma charakter transgresywny, wzywający do zmiany, do mówienia „jeszcze nie teraz”, „jeszcze nie to”. Stanowi ostateczny obraz *eschatonu* w jego świeckim wydaniu.

Filozofowie nowej lewicy starają się oddzielić istotną treść religii od jej transcendentnych korzeni wraz z całym – ich zdaniem totalitarnym – dyskursem. Mówiąc językiem Alaina Badiou, chodzi o przełamanie hegemonii Jednego na rzecz immanentnego mesjanizmu⁵³⁶. Ich głównym celem jest wydobyć na światło dzienne głęboko zakorzenionych religijnych mechanizmów/funkcji, ukrytych pod powierzchnią świeckiego humanizmu, oraz przekształcenie ich, jak niegdyś czynili prorocy, karcący za bałwochwalczy stosunek do skostniałej i powierzchownej religii i głoszący żywą wiarę. w tym wypadku wiarę w rewolucję i restrukturyzację całej sfery społecznej oraz samej „natury” podmiotu, jak pokazuje antropologia interpretacyjna i symboliczna, zawarta m.in. w pracach Victora Turnera, który opisał rytuały przejścia i rozwinął pojęcie bytów liminalnych⁵³⁷ – stanu przejściowego, czegoś pomiędzy – płynnej kategorii, która ukazuje byt ludzki jako operujący w procesie przechodzenia z jednego ontologicznego stanu w drugi stan ontologiczny.

Te ustalenia są niezwykle istotne z punktu widzenia badania nad postsekularyzmem, ponieważ w znaczący sposób wpływają na to, w jaki sposób rozumie się religię: nie tylko jako zbiór poglądów natury kosmologicznej czy moralnej, lecz także jako kamień węgielny dla zawiązania się struktury społecznej⁵³⁸, jak i fundamentalne zjawisko

⁵³⁵ M. Warchala, *Postsekularność nowoczesna, nowoczesność postsekularna*, dz. cyt., s. 69.

⁵³⁶ Tamże, s. 75.

⁵³⁷ V. Turner, *Las symboli*, dz. cyt., s. 15.

⁵³⁸ Struktura społeczna – mniej lub bardziej wyróżniający się układ (może być więcej niż jeden typ układów) wyspecjalizowanych i wzajemnie zależnych instytucji i zinstytucjonalizowanych organizacji różnych pozycji i/lub zajmujących je aktorów, a wszystko to wykształcone w toku naturalnego biegu spraw, w miarę jak grupa osadników ludzkich z danymi i możliwościami pozostawały w interakcji ze sobą. Zob. V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dżurak, Warszawa 2010, s. 138.

dla kształtowania się podmiotu, nadające mu określony kształt i wpisujące go w proces rytualny, którego celem jest przejście z jednego stanu/pozycji społecznej do drugiej.

Poglądy Turnera rzuciły światło nie tylko na sytuacje społeczności „pierwotnych”, lecz również na naturę społeczeństwa nowoczesnego, które nadal w swoich mrocznych głębinach jest zakorzenione w funkcjonowaniu na wskroś religijnym. Podmiot liminalny rozumiany jest jako forma bytu przejściowego (transgresywnego), typowego dla społeczności pierwotnych, w których to religia była sferą integralną w stosunku do pozostałych obszarów życia i nie była od nich odseparowana w żaden sposób prosty i typowy dla naszego dychotomicznego podziału *sacrum/profanum*. Taki podmiot nadal funkcjonuje w epoce ponowoczesnej i można powiedzieć, że zdaniem wielu badaczy jest wręcz egzemplifikacją egzystencji w postmodernistycznym późno-kapitalistycznym społeczeństwie.

Natomiast celem badań postsekularnych jest dostrzeżenie tego zjawiska oraz próba wpisania go w nowy paradygmat interpretowania religii po procesie sekularyzacji. Samo określenie „byt liminalny” wpisuje się niejako w koncepcję płynnego podmiotu, będącego głównym aktorem na scenie nowoczesnego kapitalizmu. Cechą nowoczesności jest permanentna zmiana, a jej naczelną zasadą – podążanie za nowym. Innymi słowy, późna nowoczesność, organicznie złączona z globalnym kapitalizmem, za życiodajną energię uznaje ciągłe stawanie się czegoś nowego, ruch jako zasadę, kreowanie nowych form, które niejako utrzymują wirujący kapitał i dodają mu witalności dzięki ciągłym możliwościom wymiany na nowe. Wpływa to na charakter samego podmiotu, który już nie szuka trwałych tożsamości, lecz ciągle stara się przechodzić od starej do nowej sfery. Jedną z największych tragedii okazuje się dla współczesnego człowieka wypadnięcie poza tor późnonowoczesnych trendów. w konsekwencji takiego zajścia może on zostać umieszczony na peryferiach samego społeczeństwa, niczym starcy umieszczani w tzw. Sun City, czyli domach opieki, niepasujący już do obecnego świata i zamykani w małych miasteczkach, które izolują ich od świata zewnętrznego, ale także nie pozwalają przez ich niedostosowanie na załamanie się natury późnej nowoczesności, faworyzującej tylko tych, którzy pozbywają się „substancjalnej” tożsamości na rzecz płynnej tożsamości, którą możemy zrównać z bytem liminalnym. Nie jest to jednak tylko techniczne określenie wywiedzione z antropologii, lecz raczej wskazanie, jak głęboko późna nowoczesność oraz globalny kapitał tkwią w samej strukturze religii, a raczej funkcjonują według jej głęboko ukrytych reguł. Podmiot liminalny doskonale wpisuje się w tę logikę, ponieważ jego cechą jest przesyłanie jednostki od jednego

płynnego stanu do drugiego. Tym samym podmiot porzuca stare „odzienie” na rzecz nowej, lecz efemerycznej „szaty”⁵³⁹.

Same byty liminalne są idealnym naczyniem dla zachowania logiki późnej nowoczesności oraz globalnego kapitału, który już nie ma swojego centrum. Byty liminalne wymykają się wszelkim stałym stanom czy klasyfikacjom, a ich płynna „natura” pozwala im przemieszczać się z jednej sfery do drugiej, więc ostatecznie nigdzie nie mają stałego miejsca. Jedynym, co zachowują te byty, jest ich głęboka predylekcja do rytualności, a co za tym idzie religijna logika, jaką podtrzymują, przemieszczając się między symbolami oraz ceremoniami. z jednej strony, ich tożsamość została zredukowana do minimum, lecz z drugiej są zdolni do ciągłe religijnej *metanoi*, ukrytej pod płaszczykiem nowoczesnego konsumpcjonizmu, kiedy zużycie jednej materii/usługi transferuje nas do pożądania kolejnego przedmiotu konsumpcji⁵⁴⁰.

Byty liminalne dzięki cesze permanentnego kształtowania się na nowo są w stanie udźwignąć logikę kapitału, która wpisuje się w rytualne przechodzenie z jednej sfery do drugiej, tym samym tworząc parareligijna strukturę, a raczej funkcjonując w takich *quasi*-sakralnych schematach. Zjawisko liminalności wpisuje byt ludzki w dialektykę bycia w czasie oraz poza nim, tym samym oferując swoiste doświadczenie religijne. z jednej strony, wpisuje go w ramy struktury społecznej, nadając jakąś efemeryczną tożsamość, lecz z drugiej stara się go kokietować kolejnym przejściem, swoistą transcendencją w immanencji, oferując nową powłokę religijną (*metanoia*). Kultura postmodernistyczna stała się wręcz ukrytą opcją religijną zamkniętą w immanencji i oferującą *quasi*-transcendencję. Tym samym proponuje życie w dwóch światach: jeden ma wymiar świecki, ustrukturyzowany, drugi płynny, pozbawiony struktury, „mistyczny i ekstatyczny”, którego celem jest chwilowe zerwanie ze strukturą i doświadczenie czegoś więcej przez oferowanie „nowych” doświadczeń, jakie serwuje nam rynek późnego, zdecentrowanego kapitału⁵⁴¹.

Przejście i zamiana w wysoce wyspecjalizowanym społeczeństwie późnego kapitalizmu stały się czymś permanentnym, jesteśmy wręcz zobowiązani do transmisji siebie w różne sfery, które mają własną logikę oraz konstytuują się na podstawie innej formy rytualnej. w społeczeństwie postmodernistycznym każdego dnia dokonuje się

⁵³⁹ Tamże, s. 115.

⁵⁴⁰ Tamże, s. 116.

⁵⁴¹ Tamże, s. 116.

jednostkowe przechodzenie z jednej sfery do drugiej⁵⁴². Każda jednostka obecnie przechodzi przez wiele mikrytuałów, które na chwilę zawiązują jego tożsamość, by następnie ją rozwiązać i przenieść do nowej sfery za pomocą kolejnej gry rytualnej. Często te zmiany są tylko słyszalne w języku, w mowie performatywnej, która ustanawia pewien stan, po czym może on zostać zdezaktualizowany w innej sferze przez nowe zawiązanie się tożsamości za pomocą funkcji performatywnej, wpisanej w język. Takim przykładem mogą być typowe prozaiczne dwie role, jakie odgrywa przeciętny mieszkaniec świata zachodniego. z jednej strony, przyjmuje konkretną tożsamość w swoim życiu zawodowym, przechodząc przez rytuał specjalizacji, z drugiej – zrzuca go po godzinach pracy i przyjmuje nową tożsamość, kiedy może stać się zarówno mężem, przechodząc przez ceremonię zaślubin, jak i amatorem sportu, przywdziewając odpowiedni sprzęt, stanowiący jego nową powłokę. Wybór ról jest ograniczony przez oferowany przez postmodernistyczną kulturę wachlarz płynnych tożsamości.

Badania m.in. Victora Turnera ukazują głębsze umocowanie struktur religijnych lub logiki religijnej niż powierzchowne rozumienie tego zjawiska ukazywanego przez pryzmat instytucji religijnych, gdzie wiążące jest tylko deklarowanie przynależności czy wiary w istotę lub siłę transcendentną legitymizowaną przez dane wyznanie. Religia z perspektywy strukturalnej ma wymiar funkcjonalny, określający sposób myślenia w jego głębokich warstwach oraz nadający ton procesom kognitywnym. Jeśli weźmiemy pod uwagę funkcjonalne rozumienie religii oraz jej głębokie strukturalne umocowanie – o czym pisze m.in. Victor Turner, będący inspiracją dla wielu filozofów, którzy na nowo odkrywają znaczenie religii – i połączymy to z charakterem społeczeństwa ponowoczesnego, które wręcz wpisało w swoją naturę permanentny rytuał przejścia jako sposób życia – o czym najlepiej może świadczyć bezustanne konstruowanie tożsamości, która nie jest już dana raz na zawsze – to otwiera się przed nami inna perspektywa rozumienia tej epoki. Nie jest ona – jak chcieli twórcy peanów skierowanych pod adresem modernizmu – kwintesencją racjonalizmu i wcieleniem ideałów duchowych humanizmu, lecz dialektyką technokratycznej nowoczesności z tradycjonalizmem⁵⁴³. Ponowoczesna kultura wzywa wręcz do tworzenia niestałych konstrukcji, które mogą zostać w każdej chwili zrekonfigurowane lub unicestwione, a w ich miejsce powstają nowe formy lub mogą współistnieć dwie sprzeczne kreacje. Naczelną zasadą staje się „nie

⁵⁴² Tamże, s. 125.

⁵⁴³ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, dz. cyt., s. 25.

tylko, lecz także”, co sprzyja ciągłym przemianom, dekonstrukcjom i efemerycznym twórcom, które krążą niczym widmo, a mianowicie pojawiają się oraz znikają stosunkowo spontanicznie. w tym wypadku istotne jest tu i teraz, bowiem przeszłość oraz przyszłość nie stanowią żadnego bagażu czy celu, a czas to niepowiązane ze sobą fragmenty, najlepiej określone przez pojęcie „teraz”, kiedy to każda jednostka ma doświadczyć wszystkiego, co w danej chwili możliwe, i następnie przejść do innego możliwego do zaktualizowania doznania, bez względu na treść i formę poprzedniego⁵⁴⁴. To często prowadzi do angażowania się tylko w sprawy terażniejsze, doraźne i obecnie istotne.

Wszelkie wspólnoty mają charakter chwilowy, ich cele są doraźne, a same społeczności w każdej chwili mogą zostać rozwiązane. Są one raczej tworzone pod wpływem chwili czy emocji. Rzutować może na to np. poczucie zagrożenia (np. organizacje ekologiczne) lub chęć wspólnej zabawy czy stworzenie wspólnego wydarzenia o charakterze kulturowo-rozrywkowym.

Probierzem, pozwalającym na ocenę trwałości tych społeczności, jest wyznaczona przez jej członków chęć do partycypacji w nich lub rozwiązanie problemu, które niejako automatycznie likwiduje grupę. Ten model wspólnot wraz z liminalnym charakterem podmiotów prowadzi nas do rozumienia ponowoczesnych więzi społecznych utrzymanych w duchu turnerowskiej *communitas*. Również w społeczeństwach pierwotnych istniały wspólnoty o podobnej efemerycznej naturze. Znajdowały się poza czasem linearnym, skupione na doraźnym doświadczeniu zawieszającym jej członków między *sacrum* a *profanum*. Nie miały one trwałego charakteru, a występujący w niej członkowie nie posiadali substancjalnych tożsamości. Owe wspólnoty zwane *communitas* zawiązywały się wyłącznie w fazie przejścia w tzw. fazie liminalnej i były skupione na ekstatycznym przejściu lub rozwiązaniu problemu, w duchu apokaliptycznym⁵⁴⁵. Właśnie energia tych religijnych wspólnot wraz z płynnym charakterem podmiotu to jeden z czynników, w których filozofowie nowej lewicy odnaleźli siłę i wartość religii.

Pozostajemy jeszcze przy deskrypcji turnerowskiej wizji *communitas*, co pozwoli nam zrozumieć kontekst i wagę tej kwestii. w pismach Turnera *communitas* odznacza się efemerycznym charakterem: nie ma trwałego charakteru oraz nie istnieje w niej żadna nadrzędna instancja i w pewnym sensie zanikają struktury hierarchiczne. Wspólnoty tej natury nie tyle funkcjonują w przestrzeni społecznej, lecz wydarzają się w niej. Nie

⁵⁴⁴ Tamże, s. 27.

⁵⁴⁵ V. Turner, *Proces rytualny*, dz. cyt., s. 116.

poddają się one instytucjonalizacji, ponieważ ich celem nie jest przetrwanie i powtórzenie, lecz jednorazowe wydarzenie, które ma charakter przejściowy, doskonale wpisujący się w naturę ponowoczesności. Wszelka cykliczność mogłaby zabić ducha oraz spontaniczność tych wspólnot. Wydawać by się mogło, że wraz z upadkiem *imaginarium* związanego z tradycyjną religią w szybkim tempie postępuje proces industrializacji, który wyrwał tradycyjną społeczność z jej naturalnego cyklu kształtowanego przez ducha i naturę oraz potencjalnie unicestwił złączoną z nim antystrukturę, jaką jest *communitas* stanowiące dla tych wspólnot organiczny element życia społecznego. Jednak ta duchowa forma nie tyle całkowicie się rozplynęła i zdekonstruowała w technokratycznym świecie, lecz została odtworzona w kulturze w zupełnie innej sferze. Punktem zwrotnym i odrodzeniem tej formy na szeroką skalę staje się kontrkultura, która stara się odtworzyć formy *communitas*: począwszy od awangardowego ruchu *beatników* narodzonego w latach pięćdziesiątych w USA, kiedy to synkretyzm religijny wraz ze środkami odurzającymi miał na celu stworzenie spontanicznej wspólnoty, której celem było doświadczenie *quasi*-mistyczne, przez ruchy hipisowskie aż po wielkie wydarzenia kulturowe, takie jak festiwale, happeningi, wydarzenia sportowe, czy różnego rodzaju formy sztuki nowoczesnej⁵⁴⁶.

W każdej z tych sfer do głosu dochodzi pierwotna potrzeba doświadczenia o charakterze religijnym, przejęta z rąk tradycyjnych religii roszczących sobie pretensje do bycia jedyną drogą, na jakiej mogą zaistnieć szczeliny, przez które wdiera się doświadczenie mistyczne. Teraz doświadczenie *communitas* i jej religijny cień pada na kulturę, przejmując *implicite* charakter *quasi*-wiary. Teraz to właśnie kultura ma mieć moc przekształcającą i zawiera w sobie potencjał do swoistej *metanoi*, która sięga do korzeni bytu, wskazuje na pełnię i strukturyzuje wspólnotę. Jednak zgodnie z kontekstem ponowoczesnym całe zjawisko ma tylko ulotny charakter, który po osiągnięciu szczytu euforii szybko opada, entuzjazm mas i jednostek rozplywa się i poszukuje nowych euforycznych bodźców. Ten potencjał ekstatycznych wspólnot zwanych *communitas* oraz całego kontekstu postmodernistycznej kultury zwrócił uwagę myślicieli nowej lewicy, którzy dostrzegli w tym synkretycznym kodzie istotny czynnik kształtujący społeczeństwo. Chodzi o energię religijną, zdolną zawiązać wspólnoty legitymizujące ich sens oraz dokonującą przemiany egzystencjalnej na poziomie teleologicznym, co zasadniczo wpływa na zacieśnianie więzów międzyludzkich.

⁵⁴⁶ Tamże, s. 148.

Oczywiście na taki pogląd wpływają badania socjologiczno-antropologiczne, m.in. Émile'a Durkheima, Maxa Webera, Victora Turnera czy Clifforda Geertza, którzy na nowo postawili kwestię religii i jej znaczenia w kulturze. Badania te nie tylko pozwoliły na odczytanie roli tradycyjnych religii w nowym kontekście, ale również zaważyły jej ciągłość, która może przekraczać ramy konwencjonalnego ujmowania tego fenomenu. To właśnie ten sposób myślenia przekraczający ramy pozytywistycznego ujmowania zjawisk kulturowych przyczynił się do nowej refleksji nad istotą religii i nad jej funkcjonowaniem w społeczeństwie. Doprowadziło to myślicieli nowej lewicy do przekonania, że na znaczeniu traci nie tyle religia, co jej tradycyjna forma. Mimo to energia religii przechodzi do innych przestrzeni, które teraz mieszczą się w kulturze zawieszona między sztukiem a kiczem. Ten mistyczny potencjał ukryty w jarmarcznej kulturze XX i XXI wieku stanowi szczelinę, przez którą prześwitują promienie zmian, zmian typowych dla rewolucji religijnych, rekonfigurujących społeczeństwo od podstaw. Jest to szczelina w strukturze technokratycznego społeczeństwa, przyjmującego wobec rzeczywistości postawę poznawczej matematyzacji, to znaczy poznanie rzeczywistości zdominowane zostało przez ogłód czysto rachunkowy, w którym istnieje wszystko, co może opisać matematyka. Przedmiotowy charakter współczesnego nastawienia epistemologicznego doprowadził do wytworzenia w strukturze – antystruktury, której egzemplifikacją są ekstatyczne wydarzenia przejmujące rolę religii. Właśnie w tym żywym ruchu nowoczesny odłam lewicy heglowskiej widzi olbrzymie pokłady energii, którą należy przechwycić do zawiązania się wspólnoty o nowym charakterze, lecz nie jest to możliwe do zaistnienia bez zaprzęgnięcia w to samej religii. Toposy o upadającej gospodarce kapitalistycznej, elitach sterujących i zniewalających społeczeństwo, klimatycznej katastrofie czy wizje nowoczesnego biopolitycznego panoptikonu oraz szeregu innych zjawisk o charakterze apokaliptycznym są często idealnym podłożem do zawiązania się *communitas* o charakterze religijno-rewolucyjnym.

Ten apokaliptyczny duch wzywający do rewolucji i zmiany był widoczny przez wieki i jego ślady są widoczne w sektach milenarystycznych, wśród zwolenników Joachima z Fiore czy nawet w łonie zakonu św. Franciszka. Jednak ten duch jest obecny nie tylko w tradycyjnych religiach, lecz znajduje swój wyraz w nowoczesnych immanentnych apokalipsach, takich jak katastrofa ekologiczna, przeludnienie czy kapitalistyczne zniewolenie. Wszystkie wymienione oraz niewymienione narracje katastroficzne nowoczesności łączy związek legitymizacji ich opowieści w oparciu o „naukowe”

wnioski z symboliką i narracją typową dla mitów apokaliptycznych⁵⁴⁷. w przypadku ruchów ekologicznych z jednej strony zwolennicy tych stronnictw posługują się dowodami naukowymi, opierając się na odkryciach *science*, a z drugiej – ich forma narracyjna zawiera przekaz moralno-mityczny. Całość ma wymiar mocno emocjonalny i podejmuje wątek współodczuwania cierpienia planety i zwierząt, wzywając wręcz do moralnej odpowiedzialności za te czyny, które wyrządzają szkodę i ból, a ponadto posługuje się symboliką mityczną, taką jak jedna wielka rodzina istnień ziemskich, spokrewnionych ze sobą przez wspólną naturę lub antropomorfizacją czy deifikacją ziemi, matki ziemi i dawczyni życia. Te ruchy nie mają na celu tylko trwałego utworzenia grupy dążącej do zmian i zapobiegnięcia nadchodzącej katastrofie. Często mają wymiar efemeryczny, jak np. ruch *Occupy Wall Street*, którego celem była walka z chciwością kapitalistycznych potęg i który miał wymiary *communitas* zogniskowanego wobec nierówności społecznych i „szatańskiego kapitalizmu”. Jednak ta forma nie miała na celu wyłącznie – jak wcześniej powiedzieliśmy – stworzenia stałej grupy oporu lub jakiejś zinstytucjonalizowanej formy politycznej, lecz określoną egzystencjalną przemianę, której środkiem do celu stała się społeczność. Innymi słowy, zarówno nowoczesne, jak i pierwotne *communitas* też nie tylko miały i mają na celu stworzenie ulotnych społeczności, lecz charakteryzują się również przemianą duchową, przypominającą konwersję religijną.

Ten antropologiczny przerywnik wprowadził nas w istotę tego, co od religii pragnie przejąć nowa lewica czy też co dokładnie chce z niej wyłuskać i wpleść do swoich teoretycznych konstrukcji. Myśliciele związani z tą grupą – jak już wcześniej nadmieniliśmy – przeorientowali swój stosunek do religii z antypatycznego i agresywnego próbującego religię sprowadzić do obskuranckiej ideologii, którą należy zwalczyć, przez obojętność do jej swoistej afirmacji, lecz mającej głównie na uwadze stronę funkcjonalną służącą reinterpretacji przesłania religijnego. Osią zainteresowania staje się nazwana na potrzeby tej pracy swoista „energia religijna”, która nie tylko ma wprowadzić jednostkę w mistyczny trans i pozbawić ją przywiązania do ziemskiego padołu, lecz wręcz przeciwnie: ona sama tworzy Ziemię jako planetę ludzi, nadając strukturę zbiorowości ludzkiej. Właśnie ta siła społeczno-twórcza stanowi jeden z punktów, na którym skupiają się oczy myślicieli lewicy postheglowskiej.

⁵⁴⁷ Tamże, s. 159.

Gdy przez antropologię oraz pisma filozofów XX wieku przetaczały się refleksje rehabilitujące religię i wskazujące na jej niezbywalny charakter, zaczęto na nowo odczytywać samą naturą współczesnego społeczeństwa, które nie tyle jest zsekularyzowane, lecz pozbawione odniesienia *implicite* do tradycyjnych religii, a w swojej głębokiej warstwie nadal religijne, jednak nie w sensie substancjalnym, tylko funkcjonalnym. Gdy przez ten pryzmat spojrzymy na prace Giorgio Agambena, Slavoję Žižka czy Alaina Badiou, jesteśmy w stanie zrozumieć ich zainteresowanie religią w dwojakim sensie. Po pierwsze, w ich pismach religia w swojej tradycyjnej odsłonie nadal jest narzędziem, które strukturyzuje oraz hierarchizuje społeczeństwo i pełni swoją nadrzędną funkcję, jednak pozostaje w cieniu, ukryta w całokształcie kultury przez ekonomię z metafizyką pieniądza i wymiany, przez jarmarczną popkulturę, aż do jednostkowych pragnień zbaczenia i legitymizacji sensu istnienia. Ta podskórna rola religii jest często sygnalizowana przez słynne już opowiadanie Waltera Benjamina o automacie, które niejako może stanowić „mit” założycielski ruchu rekonfigurującego naturalną predylekcję do wrażliwości religijnej.

Z drugiej strony, zainteresowanie wymienionych autorów jest zogniskowane wokół sił funkcjonalnych religii i jej witalnej energii, która potrafi przemienić zarówno jednostkę, jak i całą społeczność. Ten ważny aspekt jest dla myślicieli tej grupy nieodzowny, by zrewolucjonizować zastaną strukturę społeczną z jej podskórną tradycyjną religią czy podłożem religijnym, które rezonuje na całe społeczeństwo i jego stosunek do rzeczywistości. W najszerszym sensie tym, co różni współczesnych myślicieli nowej lewicy w porównaniu z ich prawzorami z nurtu młodoheglistów, jest stosunek do religii: nie jest już agresywnie krytyczny, lecz raczej pragmatyczny, a nawet przychylny. Oczywiście istota tej myśli pozostaje niezmienna – jest nią krytyka zastanego porządku i próba jego rekonfiguracji, połączona z próbą rozmontowania całego systemu społeczno-ekonomicznego wraz z eliminacją i naprawą przemysłu kulturalnego i z podjęciem się nowej domestykacji, z czego wynika również kreowanie nowego podmiotu, ukonstytuowanego na zupełnie innych fundamentach.

Jednak ta rewolucja społeczna nie może odbyć się bez nawiązania do współczesnego kontekstu, który jest na wskroś przesiąknięty myślą postmodernistyczną. Jak wcześniej wspominaliśmy, współczesny podmiot nadal nosi w sobie predylekcję do zachowania religijnego czy rytualnego, czemu tym bardziej sprzyja ponowoczesna kultura hołdująca płynnej tożsamości. Właśnie w tym punkcie styka się postmodernistyczna kultura, która przez dekonstrukcję scjentyistycznego oraz racjonalistycznego obrazu

świata otwiera drzwi dla doświadczenia religijnego. Właśnie ta intuicja oraz świadomość niezbywalności zachowania religijnego czy też potrzeby wiary na nowo postawiła pytanie o kształt tego zjawiska we współczesnym świecie i zwróciła uwagę na jego znaczenia w kształtowaniu się społeczeństwa, podmiotu, a nawet w próbach wzniesienia rewolucji. Szczególna uwaga zwrócona jest w stronę funkcji, jakie pełni religia, oraz na miejsce, jakie zajmuje w strukturze społecznej czy też samej kulturze jako mechanizmu kształtującego ludzki byt. Niezwykle istotna jest w tym wypadku skonstruowana i sygnalizowana już w tej pracy energia religijna, czyli moc, jaka poprzez wiarę w dobro wobec nas transcendentne jest w stanie przeformułować podmiot, pociągając za sobą również wspólnotę i formując nowy byt. Wydaje się, że właśnie ten wątek – czyli siła religii, która jest w stanie przez „wydarzenie” całkowicie rekonfigurować podmiot i otworzyć go na nowe jakości – stanowi punkt zainteresowania pierwszego z przedstawicieli nowej lewicy, jakiego podejmiemy się opisać w tej części pracy, a mianowicie Alaina Badiou.

A) Religia jako *spiritus movens* rewolucji

Francuski filozof nie jest zainteresowany samym przekazem religijnym, czyli jego stroną merytoryczną. Uznaje ją za zwykłą bajkę⁵⁴⁸. Jego uwagę przykuwa przede wszystkim formalna strona religii, której najlepszą egzemplifikacją jest głoszone przez Pawła z Tarsu chrześcijaństwo. To właśnie chrześcijaństwo jest przykładem rekonfiguracji społeczeństwa i podmiotu za pośrednictwem energii, jaką daje wiara w wydarzenia transcendujące biologiczną naturę człowieka. Uwaga Badiou skupia się jednak na analizie natury strukturalnej, gdzie kwestie treści oraz istoty przekazu chrześcijańskiego kerigmatu schodzą na drugi plan, jeśli nie zostają całkowicie zmarginalizowane. Dzieje się tak dlatego, ponieważ religia nie niesie ze sobą potencjału zdolnego urzeczywistnić procedurę prawdy, a jedynie pośrednio dotyka rzeczywistości, oplatając ją fantastyczną narracją⁵⁴⁹.

Jeśli więc sama treść przesłania religijnego – ściślej: chrześcijaństwa – nie stanowi dla Alaina Badiou żadnej rzeczywistej wartości, to co w tym zjawisku interesuje człowieka przełomu wieków XX i XXI?

⁵⁴⁸ A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 17.

⁵⁴⁹ Tamże, s. 18.

Kluczem do zrozumienia tego zainteresowania jest skupienie się na stronie strukturalnej religii i jej wpływie na społeczeństwo oraz podmiot. Okazuje się, że zjawisko religii immanentnie zawiera w sobie pewną siłę, która przekształca podmiot, wzywając go przez wydarzenie wiary do zmiany treści swojej egzystencji i otwiera go poza swoje biologiczne bytowanie. Religia jest w stanie wpłynąć na podmiot, aby wyszedł on poza swoje naturalne predylekcje i skierował się ku dobru innemu niż egoistyczne zaspokajanie własnych potrzeb. w ten sposób podmiot buduje relację z innymi osobnikami swojego gatunku – relacje, które nie są oparte wyłącznie na pragmatycznym wykorzystaniu drugiego, lecz łączą swe siły dla urzeczywistnienia dobra transcendentnego wobec nich samych.

Jak widzimy, zdaniem Badiou w religii tkwi istotny element zwany energią religijną, która jest nie tylko nadbudową ideologiczną służącą do zakamuflowania prawdziwego charakteru społeczności jako zbioru egoistycznych jednostek. Ich celem jest zaspokajanie własnych potrzeb, do czego często zawiązanie grupy jest niezbędne. Natomiast zjawisko wiary mówi nam o interesującej możliwości, jaką jest zaistnienie wspólnoty, której preferencje wykraczają poza pragnienia *ego*. Religia zdaje się mieć siłę, która może rozjaśnić pasożytniczo-egoistyczną naturę i uwydatnić pokłady empatii. Tu tkwi klucz do zrozumienia zainteresowania Badiou tym fenomenem. Energia religijna stanowi dla niego element niezbędny na przykład do wzniesienia jakiegokolwiek rewolucji. Bez siły wiary żadne wydarzenie, którego pełne urzeczywistnienie ma mieć miejsce w przyszłości, nie miałoby sensu.

Tak więc religia nie interesuje Alaina Badiou od strony treściowej. Jest on skupiony wyłącznie na stronie formalnej tego zjawiska. Poza tym właśnie w fenomenie wiary najlepiej ukazuje się – zdaniem Badiou – relacja podmiotu do wydarzenia i prawdy, a także natura i potencje samego podmiotu, który dzięki przełomom jest w stanie konstytuować się na nowo⁵⁵⁰. Mamy więc raczej do czynienia z formalnym wykorzystaniem religii, z jej funkcjonalną stroną, która staje się modelem idealnym, pokazującym, czym jest uniwersalność wydarzenia prawdy jako czegoś inkluzyjnego i dostępnego dla każdego, kto otworzy się na nową, nieznaną drogę. Innymi słowy, dla Badiou religia i jej pojęcia stanowią bazę kategorii służących do przeniesienia zaangażowania

⁵⁵⁰ S. Kłosowicz, o wierności wydarzeniu. *Studiom na temat etycznych poglądów Alaina Badiou*, Warszawa 2016, s. 28.

zowania względem transcendentnego celu na rzecz pracy w immanencji. Za przykład może posłużyć pojęcie łaski, które w jego pismach przybiera postać materializmu łaski.

Łaska wydarzenia spływa na podmiot, który niczym uniesiony mistycznym wezwaniem przekracza siebie. Właśnie w tym formalnym aspekcie religia stanowi dla francuskiego myśliciela wzór, ponieważ pokazuje, jak za pośrednictwem wydarzenia podmiot rozbija dawny świat, w którym trwał, i przekracza zastany porządek, kierując się poza znaną mu „literę” i schematy myślowe i orientując rzeczywistość na nowy tor myślenia⁵⁵¹. Właśnie pojęcie „wydarzenia” stanowi jeden z elementów, które w jakimś zakamufLOWanym sensie czerpią z religii. Badiou, wprowadzając do swojego słownika filozoficznego kategorię wydarzenia, stara się poprzez to pojęcie uchwycić punkt zwrotny w życiorysie podmiotu. Wydarzenie przemienia egzystencję podmiotu, wyprowadza go ze śmiertelnego zamknięcia w sobie – kroczącego między zaspokajaniem potrzeb, podążającego za kolejną i kierującego się prosto w objęcia Thanatosa – na rzecz otwarcia na życie poza siebie/poza sobą. Prawdziwe wydarzenie nie jest celem samym w sobie, ale krokiem do otwarcia się na nowe i nieznanne – tak jak Zmartwychwstanie Jezusa było nie tylko jednorazowym zdarzeniem w historii, ale też otwarciem na nowy sposób egzystencji, na drogę do nowego społeczeństwa, stworzonego wedle odmiennych zasad, a także otworzeniem kolejnych dróg życia dla podmiotu⁵⁵². Zdaniem Badiou, wydarzenia nie da się wyprodukować, nie ma ono żadnych warunków początkowych, jest spontaniczne i wymyka się kategoriom, jakie podmiot zastaje. Wydarzenie często wysadza istniejące *status quo* i kieruje dzieje na nowe drogi. Tak miało to miejsce np. w opisywanym przez Karla Jaspersa czasie osiowym, który zmienił mentalność ówczesnego świata, kierując go w stronę tego, co obecnie nazywamy współczesną cywilizacją zachodnią czy północnoatlantycką. Pojawia się ono nagle i tylko podmiot jest w stanie odczytać jego wartość. Gdy wydarzenie pochwyti podmiot, staje się on jego wojownikiem i głosi jego prawdę, tak jak św. Paweł po nawróceniu pod Damazkiem stał się wojownikiem dla wydarzenia Zmartwychwstania, a wiara w jego realność styka teraźniejszość z przyszłością.

Mamy tu do czynienia z przechwyceniem energii religijnej, która charakteryzuje się głębokim oddaniem sprawie oraz transcendowaniem swojego jestestwa dla wydarzenia i tego, co ono może w przyszłości przynieść. Możemy powiedzieć, że ten ele-

⁵⁵¹ Tamże, s. 41.

⁵⁵² A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 67.

ment jest nieodzowny, aby mogły zaistnieć wszelkie projekty polityczno-społeczne. Bez tego religijnego pierwiastka wszystkie nadzieje na zmianę tracą wartość i rozplývają się w kakofonii postmodernistycznej kultury. Tak więc Badiou przenosi religijne zaangażowanie, które przekształca podmiot z „monady bez okien” na rzecz podmiotu transcendującego, który wychyla się ku innym i ku przyszłości. Podmiot odpowiada na wydarzenia wiarą w jego moc i wprawieniem w czyn jego przesłania. w tym kontekście figura św. Pawła wydaje się niezwykle cenna, gdyż jego gorliwość w głoszeniu Dobrej Nowiny i wiara w Zmartwychwstanie stanowią doskonały model działania, jakie powinno przyświecać każdej rewolucyjnej aktywności. Innymi słowy, francuski filozof widzi w religii model, który należy zaadaptować, aby nastąpił przewrót społeczny, natomiast Apostoł Narodów stanowi wzorzec zaangażowania, kiedy własne życie traci na znaczeniu wobec powalającej treści wydarzenia⁵⁵³.

Alain Badiou skupia się na pojęciu wydarzenia i związaniu go ze światem religii jako jego empiryczną egzemplifikacją, co jest celowym zamysłem. To właśnie w wierze tkwi siła, której tak pilnie wypatruje francuski filozof, szukający wyjścia z postmodernistycznej kultury późnej nowoczesności, zdominowanej przez kapitał i konsumpcję. Religijny model stanowi dla niego antidotum, umożliwiające wyjście poza niekończące się wirowanie kapitału, który buduje płynny podmiot związany wyłącznie efemerycznym celem, często zindywidualizowanym i odrzucającym wszelkie roszczenia do uniwersalizmu, a wręcz karmiącym się różnicowaniem jako idealnym polem do mnożenia samego siebie. Innymi słowy, Badiou chce zerwać z potęgą kapitału i całej kultury postmodernistycznego partykularyzmu na rzecz uniwersalizmu i transcendentnego celu, jakim ma być budowa świata opartego na innych formach redystrybucji dóbr oraz stosunków społecznych. Jednak nie jest to możliwe bez przejęcia energii oraz siły do tworzenia wspólnoty, jaką ma w sobie religia. Przyjrzyjmy się, jak francuski myśliciel adaptuje dla rewolucyjnych potrzeb zaplecze religijne szczególnie wypracowane przez św. Pawła.

Badiou stoi na stanowisku, że z religią nie można iść na konfrontację – jak chciał tego komunizm radziecki – lecz patrzy raczej w stronę Hegłowskiego *Aufhebung*, które ma służyć do kanalizacji religijnego zapału i jego „magicznego” zaplecza zakłętego w wielu instytucjach czy formach życia społecznego. Możemy przez to rozumieć, że Badiou zauważył wagę funkcjonalistycznego charakteru religii, co stara się wyłożyć

⁵⁵³ S. Kłosowicz, o *wierności wydarzeniu*, dz. cyt., s. 43.

przez swoją osobliwą hermeneutykę listów św. Pawła oraz wskazać na zasadnicze kategorie, które wciąż mają charakter religijny. Jego zalecenie mają również charakter *quasi*-praktyczny, ponieważ stara się pokazać, jak zarządzać tymi zjawiskami lub w jaki sposób energię religijną wciągnąć w czyn rewolucyjny. w swojej zewnętrznej formie społeczeństwo współczesnego świata zachodniego wydaje się już w pełni zsekularyzowane, jednak nie przyniosło to wyśnionej przez pierwszą falę lewicy heglowskiej oraz jej kolejnych form zmiany systemu społecznego oraz dystrybucji dóbr czy nowej formy domestykacji, która kształtowałaby na nowo człowieka. Nadal mamy do czynienia z głęboką strukturą, która opiera się na przejętych przez nowoczesne zmultiplikowane narracje *quasi*-religijnych opowieściach połączonych z hiperkapitalizmem. Innymi słowy, na gruzach tradycyjnych religii wyrastają nowe mityczne narracje, umocowane na przynajmniej pozornie zsekularyzowanych kategoriach religijnych, które tworzą hybrydę z globalnym kapitalizmem. Stanowi to swoiste połączenie racjonalizmu oraz ekonomizacji w warstwie epistemologicznej z irracjonalną ekspresją na polu życia prywatnego, kiedy jednostka oddaje się nowym mitom lub nowym formom starych mitów.

Jest to interesujący przykład postmodernizacji społeczeństwa, które żyje w paradoksalnym kontekście kulturowym, opierającym się na współegzystencji skrajnych stanowisk w jednym podmiocie. Ten nowy/stary podmiot *limens* stał się *signum temporis* nowoczesności. Nowoczesność zrodziła obraz świata otwierającego drogę do kultu monetaryzmu, gdzie wartość ma tylko to, co można przeliczyć na pieniądze. Nie ma to jednak wymiaru czysto pragmatycznego, lecz kryje wiele warstw, począwszy od praktycznej strony, przez symboliczną w kontekście społeczeństwa, aż na widmie transcendencji zakłętej w monecie kończąc. Jak widzimy, ta nowa perspektywa łączy w sobie racjonalizm ekonomii z mitycznym kultem pieniądza, tej egzemplifikacji absolutności rachunku rozumianego jako jedyny adekwatny opis świata.

Alain Badiou chce za pośrednictwem religii – czy raczej dzięki przejęciu jej siły – wkroczyć w nowoczesne *imaginarium* i wprowadzić do niego heretycką narrację, która ma skruszyć mur globalnego kapitału, stającego się „Drogą, Prawdą i Życiem”, jedynym kryterium prawdy i nośnikiem uniwersalności. Jednak zdaniem Badiou pod pojęciem prawdy jako ekonomizacji życia skrywa się czysty relatywizm, sprowadzający wszystko do poziomu opinii, których jakość określa się tylko przez to, ile same są w stanie przynieść zysku. Podobnie rzecz ma się – zdaniem francuskiego myśliciela – w przypadku roszczeń kapitalistycznej ekonomii do uniwersalizmu i neutralności światopoglądowej. Jest to uniwersalizm pozorny, ponieważ celem kapitału jest jego mnoże-

nie, a doskonały środek stanowi jego dywersyfikacja, polegająca na mnożeniu i produkowaniu kolejnych tożsamości i mniejszości jako kolejnej specjalnej grupy odbiorców produktów. To konsekwencja logiki kapitału, będącej *de facto* maszyną, która ciągle musi się napędzać przez wytwarzanie nowych zbiorowości, stanowiących kolejną grupę odbiorców. Te personalia są wręcz produkowane w celu wejścia na rynek i wytworzenia nowych konsumentów⁵⁵⁴.

Jak widzimy, kultura ponowoczesna wchłonęła w siebie dwa skrajne obrazy. Pierwszy to technokratyczny kapitalizm, kierujący się tylko rachunkiem zysku i straty. Drugą stroną janusowego oblicza świata ponowoczesnego jest jego wkomponowanie w siebie narracji religijnej. Nie jest ona wyrażana *implicite*, jednak w swojej narracyjnej i społeczno-twórczej formie staje się *quasi*-religią.

Do przełamania hegemonii kapitału jako swego rodzaju metafizycznej zasady, która strukturyzuje współczesne społeczeństwo, Badiou potrzebuje narzędzia, które nie tylko dekonstruuje sam system, lecz również będzie zdolne do wydobycia ze społeczeństwa siły i wiary do zbudowania go w oparciu o nowe paradygmaty moralne oraz teleologiczne. Teorie postmodernistyczne wzmacniają – zdaniem francuskiego filozofa – logikę kapitału, a wręcz go mnożą. Wszelkie nowe regulacje prawne, mające chronić mniejszości, służą czemuś przeciwnemu niż ich kreowany medialnie zamysł, jakoby były one zrównaniem wszystkich i stworzeniem uniwersalnej społeczności, opartej na umowie społecznej określającej warunki wymiany. z tej perspektywy postmodernistyczny kapitalizm nie tyle tworzy nową wspólnotę, lecz stale ją dezintegruje, tym samym produkując nowych odbiorców i nową sferę, w której kapitał może się pomnażać. Kulturalistyczna gra postmodernizmu nie ma predylekcji do uniwersalizmu i stworzenia nowej wspólnoty, lecz tworzy „plemiona”, które alienują się i antagonizują z innymi grupami. Nowoczesny porządek społeczny nie tyle emancypuje, co wręcz przeciwnie: tworzy przejściowe płynne społeczności, efemeryczne getta, które swoją formą nawiązują do przytoczonego wcześniej z pism Victora Turnera stanu *limnes*, występującego w społecznościach pierwotnych.

Z perspektywy Badiou nie dochodzi tu do żadnej emancypacji i oświecenia, lecz raczej do przeniesienia sfery religijnej w sferę rynku. Najgorzej tę transmisję na świat jako rynek odczuły tradycyjne religie, które szczególnie w Europie poniosły klęskę w starciu w nowoczesnymi kultami przejścia. Jednak statystyczny spadek wiernych nie

⁵⁵⁴ A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 19.

oznacza żadnej modernizacji czy też ustanowienia wspólnoty opartej na nowym podmiocie i nowym rozumieniu kolektywu, które zlikwidowałyby plemienną potrzebę religijną. Wręcz przeciwnie, zdaniem Badiou sekularyzacja nie została doprowadzona do końca, a wręcz rozprawiła się tylko z zewnętrznymi przejawami religii, dekonstruując i nadszarpując autorytet tradycyjnych religii, szczególnie monoteistycznych, i skupiając się ze względu na kontekst kulturowy na chrześcijaństwie. Prawdziwym wynikiem sekularyzacji – która nie jest tylko zastąpieniem jednego mitu drugim – winna być dekonstrukcja: i to destrukcja zarówno w sensie teoretycznym, jak i praktycznym, dotycząca wszelkich form panowania, a w szczególności panowania zasady ontologicznej, wedle której Jedno/jeden stanowi stan absolutny i idealny. Dla Badiou zastąpienie religii – która służyła zarówno jako legitymizacja władzy, jak i sama była władzą duchową, przez co kształtowała całościową optykę etyczną – inną formą panowania funkcjonalnie odgrywającą rolę religii nie zmienia niczego w samym podmiocie oraz w charakterze stosunków społecznych. Nadal mamy do czynienia z tym samym podmiotem, którego nie określa Bóg, lecz teraz to rynek staje się tym „Jednym” absolutem i organizuje jego tożsamość, przez co społeczność jest zawiązana za pośrednictwem jego zewnętrznej emanacji, jak prawo oraz kapitał⁵⁵⁵.

Chrześcijaństwo jest więc dla francuskiego filozofa narzędziem oraz idealną formą, która ma załamać porządek transcendentny, zaklęty w prawie i kapitale, podobnie jak niegdyś uczyniło to z kulturą starożytnego Rzymu oraz z judaizmem. Chrześcijaństwo posiada niezbędny do przeprowadzenia zmian element wiary jako otwarcia się na wydarzenie prawdy czy zmiany. Wiara ta ma charakter funkcjonalny, tak jak wiara w Chrystusa ma być otwarciem na nową egzystencję przepełnioną miłością i przemieniającą podmiot oraz społeczność. Nie jest to otwarcie na przemianę całej rzeczywistości tu i teraz: wiara religijna wychyla podmiot w przyszłość, przemieniając jego kapitalistyczne pragnienie, które ma zostać natychmiast spełnione w nadziei na budowanie innego świata⁵⁵⁶.

Alain Badiou, który w jakimś stopniu znalazł rozwiązanie właśnie w pismach religijnych, a dokładnie w pismach świętego Pawła, ma receptę na wyjście z impasu nowej religii kapitału. w jego optyce, ale jednocześnie w nawiązaniu do antropologicznych zdobyczy XX wieku, chrześcijaństwo ma w sobie energię rozbijającą dawną ple-

⁵⁵⁵ G. Kubiński, *Alain Badiou. Ontologia mnogości*, dz. cyt., s. 19.

⁵⁵⁶ A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 56.

mienną perspektywę na rzecz niezależnego kulturowo podmiotu, wychylonego w przyszłość. Francuski filozof nie zajmuje się co prawda Listem do Galatów, ale w słynnym ustępie „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Gal 3,28) zawiera się esencja uniwersalizmu, jaki odpowiada jego filozofii społecznej.

Nowoczesne społeczeństwo jest pozbawione ideału Jednego jako Absolutu *explicite* – co sam autor *Bytu i zdarzenia* uważa za ważną zdobycz oświeconej wspólnoty, poniekąd wynikającą również z jego ontologii opartej na teorii zbiorów, gdzie mnogość jest zawsze przed jednością czy Jednym⁵⁵⁷. Badiou nie jest za uniwersalizmem rozumianym jako inkluzyjny kulturalizm, relatywizujący każdą kulturę i opowiadający się za idealistycznym pragnieniem pokojowego współegzystowania diametralnie różnych od siebie wspólnot, zogniskowanych wokół kapitału jako symbolu jedności. z drugiej strony, Badiou nie jest też apologetą autorytarnego systemu technokratycznego, który w imię postępu i pomnażania dóbr oraz rozwiązań technologicznych stara się stworzyć społeczeństwo podobnych lub nawet tożsamy podmiotów z liberalnym podejściem do sfery światopoglądowej. Badiou przyświeca raczej idea wielości ontologicznej oraz podmiotowej, wynikającej z tego, że jest to stan czysty i pierwotny. Odrzuca tym samym wszelkie próby teo-ontologii w jego optyce rozumianej jako liczenie za jedno, które doprowadza do totalizacji oraz zrównywania wszystkich bytów do jednej kategorii/jednego zbioru. Francuskiemu filozofowi przyświeca raczej pogodzenie pluralistycznej autonomii rzeczywistości z jednym wspólnotowym dobrem dla całej ludzkości. Jego zadanie jest o tyle trudne, że starając się zachować pluralistyczny obraz rzeczywistości, musi zarazem unikać „produkcowania” kolejnych mikro-tożsamości z jednej strony, a z drugiej nie doprowadzić do autorytarnego systemu, w którym jednostka pozbawiona substancjalnego rdzenia staje się płynną istotą, ślepo podążającą za odgórnymi wytycznymi⁵⁵⁸.

Badiou szuka wyjścia z tego impasu, zawieszzonego między dwoma prorocत्वami: białym, głoszącym koniec historii, a w związku z tym zwycięstwo kapitału oraz liberalnej demokracji jako jedyne dobra wspólnego, a czarnym, apokaliptycznym, snującym wizję ponownej wojny kulturowo-ekonomicznej, która wybuchnie na tle kon-

⁵⁵⁷ B. Kuźniarz, *Pierwszy krok w chmurach: o teorii siedliska wydarzeniowego Alain Badiou*, „Diamenty” 2013, nr 37, s. 75.

⁵⁵⁸ A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 24.

fliktów etnicznych, rasowych, kulturowych, światopoglądowych, religijnych czy ekonomicznych. Innymi słowy, dezintegracja współczesnego świata, nieopartego już na żadnym fundamencie, doprowadzi do erupcji lokalnych konfliktów, które mogą sprokować konflikt globalny⁵⁵⁹.

Badiou znajduje w religii teoretyczno-praktyczną odpowiedź na to wschodzące nad światem *imaginarium*, mieniające się z jednej strony niewolą technokratycznego kapitalizmu, a wojną i destrukcją z drugiej. Francuski filozof zauważa ten szczególny potencjał w chrześcijaństwie, które według niego stawia rzeczywisty i realny opór wobec imperialnych sił Rzymu, opór kruszący jego prawno-kulturową tożsamość na rzecz nowej, nieznaney dotąd rzeczywistości. To w chrześcijaństwie przejawia się odwieczne pragnienie nurtów usytuowanych na lewo od Hegła, tj. przekształcenia materii, jej swoistej *metanoi*, która będzie mogła pchnąć do rebelii całe grupy wołające o zmianę stosunków społecznych i o przemianę siebie jako podmiotu oraz całego charakteru wspólnoty⁵⁶⁰. Oczywiście nie jest to prosta transpozycja treści religijnej czy jej odrestaurowanie lub powrót do wspólnoty teokratycznej.

Sam Badiou nie jest zainteresowany treścią *sensu stricte* chrześcijańskiego przesłania, jego istoty religijnej czy Zmartwychwstania Jezusa, które uważa za bajkę⁵⁶¹. Staje on raczej po stronie tego prądu intelektualnego, który nie chce wylewać dziecka z kąpielą, czyli pragnie pozostawienia pewnej strukturalnej formy chrześcijaństwa czy raczej używa go jako aparatu i modelu pokazującego sens i drogę, jaką powinna kroczyć rewolucja społeczna. z jednej strony, ma to na celu ochronę dziedzictwa chrześcijańskiego przez jego religijnymi zapędami i ponownym ożywieniem dyskursu teologicznego jako równoprawnego; z drugiej – Badiou nie chce pozbywać się ważnych zdobyczy chrześcijaństwa, takich jak m.in. uniwersalizm czy podmiotowość. Chrześcijaństwo jest tu modelem, przez który widzimy, w jaki sposób prawo konstytuuje podmiot i w jakim sensie społeczeństwo jest strukturyzowane przez samo prawo, a także – co najważniejsze – jak impas tego połączenia unicestwić lub też przekształcić w celu otworzenia dróg nowych dla podmiotu i wspólnoty. Chrześcijaństwo w interpretacji św. Pawła, przefiltrowane przez filozoficzny aparat Badiou, jest właśnie tym ruchem – a mówiąc językiem francuskiego myśliciela „tym wydarzeniem” – które zrywa z partykularnym dyskursem kulturalistycznym, tak jak Apostoł Narodów wyszedł poza

⁵⁵⁹ Tamże, s. 25.

⁵⁶⁰ Tamże, s. 52.

⁵⁶¹ Tamże, s. 17.

gminę żydowską do wszystkich możliwych grup etnicznych jego czasów. Jednocześnie Badiou odcina się też od legalistycznego pojmowania tożsamości, która strukturyzuje się tylko w oparciu o relacje panowania, wyznaczające poprzez prawo miejsce w symbolicznej strukturze społeczeństwa. w tym sensie Paweł głosi prawdziwy uniwersalizm, który wykracza poza dwie wcześniej wymienione narracje: jedną kulturalistyczną jako nadrzędną, a drugą technokratyczną, zarządzającą poprzez kategoryzację i objawiającą się w prawie. Te dwa systemy nie tyle emancypują, lecz wręcz przeciwnie – petryfikują wszelkie postawy oraz różnice. Zdaniem Badiou, to działania św. Pawła prowadziły do uniwersalizacji wartości samej pojedynczości, wyłączając ją z dyskursu etnicznego czy ekonomiczno-racjonalizującego.

Wydarzenie, jakim jest chrześcijaństwo, jest wzorem tego, jak ma wyglądać idea rewolucyjna, transformująca. Po pierwsze, istotą zmiany jest wierność i wiara w prawdziwość idei rewolucyjnej, wykrzesanie nadziei, iż jest to potencjalnie możliwe. Po drugie, wydarzenie jest z porządku tego, co nadchodzi, wychyleniem podmiotu w przyszłość – Badiou nadaje temu wręcz naturę transcendencji w immanencji. Poprzez wiarę w wydarzenie i jego treść podmiot jest zmuszony wychylić się ku przyszłości, przekroczyć biologiczną naturę opartą na pragnieniu i zrobić krok ku czemuś większemu. Wydarzenie wykracza poza efemeryczne pragnienia, jest czymś, co dzieje się tu i teraz, ale jego siła wyrasta z obietnicy zawartej w przyszłości. Tym samym wydarzenie przekracza zastane ramy kulturowe czy ekonomiczne i jest w stanie bez oparcia się na przeszłości i obecnych schematach myślenia, a jedynie kierując się nadzieją na lepszą przyszłość, strukturyzować na nowo rzeczywistość.

W chrześcijaństwie Badiou odnajduje interesujący go schemat przemiany czy stworzenia na nowo podmiotu w oparciu o wydarzenie, które rozbija w pył dawną antropologię, a także podkreśla subiektywność i pojedynczość. Dopiero przez przyjęcie i wierność prawda wydarzenia może zaistnieć. Dzięki temu jednostkowość staje się faktem, a zarazem zmusza każdego z osobna do podjęcia aktywności, ponieważ to ja jest czynnikiem współkonstytuującym prawdę i wydarzenie. Wydarzenie jest wezwaniem podmiot do czynu, do procedury przemiany, którą Badiou porównuje do swojej procedury prawdy jako stawania się. Ta myśl widzi w religii potencjał konstytuujący podmiot rewolucyjny, zdolny do czynu bojowego, jakim jest urzeczywistnienie transcendentnej względem rzeczywistości materialnej idei w immanencji. Pokazuje nam to też, że prawda jest niezależna od sytuacji czy kontekstu kulturowego, a nawet je przekracza, eliminując determinizm kulturowo-historyczny, dlatego jest w stanie skruszyć obecnie istnie-

jące struktury panowania⁵⁶². Chcąc jednak doprowadzić do przemiany społecznej, by idea została wcielona, sam podmiot musi się wyrwać z podległości wobec kapitału i prawa, a jest to możliwe tylko przez przemianę podmiotu: z postmodernistycznego płynnego ja, które dryfuje między myśleniem ekonomicznym a myśleniem magiczno-religijnym, w podmiot wychylony ku przyszłości, samo-konstytuujący się, transcendujący swą biologiczną naturę i wykraczający poza relację panowania. Wzór przemiany podmiotowej wyrażony jest przez postać św. Pawła.

Wydarzeniem w jego biografii jest nawrócenie w drodze do Damaszku. Wiara w to, co go dotknęło, nie szuka potwierdzenia w świecie zewnętrznym ani legitymizacji w autorytetach. Jest to w pełni subiektywna decyzja, która konstytuuje się w samodzielnej akcie wiary i tym samym kreuje podmiot nieuwarunkowany czynnikami zewnętrznymi, takimi jak np. kontekst kulturowy. Tak pojęty podmiot – mimo subiektywności – nie relatywizuje swojej intuicji, a wręcz przeciwnie: to ona utwierdza go w pojedynczości procedury prawdy i wydarzenia jako czegoś wyjątkowego, co naczynia oraz otwiera podmiot ku przyszłości, tym samym eliminując jego przywiązanie do systemu panowania. System panowania nie legitymizuje drogi podmiotu, a wręcz przeciwnie, system ten będzie dla podmiotu wrogiem⁵⁶³. Paweł pokazuje tym samym, że wielość jest ponad Jednym, innymi słowy, nie centrum kreuje prawdę i jest jej autorem, lecz każda pojedyncza jednostka kroczy własną drogą i uczestniczy w swoistym procesie prawdy. Tak więc istotą uniwersalizmu jest zdecentralizowanie. Jest to zgodne z ontologią opisaną przez Alaina Badiou, głoszącą prymat i prymarność wielości na jednym. Paweł wpisuje się w ciąg postaci emancypujących ludzkość z koncepcji jednego jako Pana, a tym samym systemu panowania. Oczywiście nie musi to być system monarchiczny czy teokratyczny; zdaniem Badiou ta rola przypada określonej ekonomii, a jej symbolem jest pieniądz. Drugim elementem panowania staje się prawo jako legitymizacja i kreator całej rzeczywistości społecznej. Współczesna przestrzeń społeczna nie jest w stanie funkcjonować bez czynnika prawnego. Doskonale obrazują to mniejszości, które domagają się specjalnych zapisów prawnych, w pewnym sensie mających uczynić ich rzeczywiście egzystującymi dopiero po wprowadzeniu odpowiedniego zapisu prawnego. Dla Badiou opieranie się ciągle na tych samych fun-

⁵⁶² Tamże, s. 26.

⁵⁶³ Tamże, s. 28.

damentach i wywieranie nacisków rewolucyjnych i transgresyjnych – to wszystko nie wpływa na zmianę systemu, lecz tylko go potwierdza.

Dlatego prawdziwie rewolucyjny podmiot jest tożsamy z chrześcijańskim podmiotem, który wymyka się dwóm dyskursom, skategoryzowanym przez Badiou jako grecki i żydowski. Jeden odpowiada drodze ciała (*sarks*), drugi drodze ducha (*pneuma*). Podmiot chrześcijański – podobnie jak podmiot rewolucyjny – ma charakter rozszczępiony; tym samym tworzy nowy podmiot, wymykający się dominującym w czasach Pawła dyskursom i otwierający się na coś nowego. Jednak te dwa dyskursy to coś więcej niż tylko znamiona przeszłości: to figury myślenia, które w jakimś sensie pokutują do dziś i muszą zostać przekroczone.

Grecki dyskurs skupia się na zrozumieniu kosmicznej całości, która ma zostać zgłębiona, a podmiot ma poznać swoje miejsce w tej kosmicznej symfonii i dzięki harmonii zyskać pokój ducha. Możemy powiedzieć, że odpowiednikiem tego jest współczesny dyskurs technokratyczny, który ze swoistą dla siebie troską stara się wkomponować podmiot w maszynę współczesnej gospodarki jako kosmos nowoczesności. z kolei podmiot chrześcijański ma swój rewolucyjny charakter i nie uznaje określonego miejsca w kosmosie, wręcz przeciwnie, rozbija jego całość i ukazuje względność tego położenia w danym systemie, jego kontekstualność i czasowość. Badiou stara się tutaj wyjść od perspektywy wyrzutka, który widzi świat z dystansu, dzięki czemu dostrzega realność, ale również relatywność jego teoretycznie niezachwianych podstaw. z kolei drugi dyskurs ducha, utożsamiony z żydowską narracją, podkreśla partykularność i wybranie, stara się je legitymizować poprzez prawo jako wyraz swojego uprzywilejowanego miejsca⁵⁶⁴.

Głoszenie wiary w Chrystusa przekracza wymiar prawa jako spetryfikowanej litery, jest czystym wydarzeniem, a nie pustym wykonywaniem rytualnych poleceń. Figura żydowskiego dyskursu odzwierciedla współczesną sytuację fiksacji na kwestii prawa jako jedyne narzędzia, które jest w stanie uprawomocnić nasze istnienie oraz tożsamość. Postać Chrystusa przekracza hegemonię skostniałej litery. Wydarzenie Chrystusa to podmiotowa rewolucja, rozszczępiająca podmiot, który przekracza zarówno dyskurs ducha, jak i ciała. Przekracza się w tym wypadku wszelką uprzednią wobec podmiotu tożsamość kulturową i prowadzi się do jej subiektywnego konstytuowania. Jest to akt założycielski nowej wspólnoty uniwersalnej, w której wielość stanowi pod-

⁵⁶⁴ Tamże, s. 64.

stawowy żywiol. Zgodnie z ontologicznymi założeniami Alaina Badiou zaistnienie takiej wspólnoty oraz podmiotu musi wiązać się z położeniem kresu hegemonii Jednego jako czegoś znajdującego się u szczytu hierarchii ontologicznej. Nie ma znaczenia, czy tym Jednym jest Bóg, pieniądz, partia polityczna czy też inne mutacje tego zjawiska. Jedno oznacza prymat panowania, który musi zostać zdekonstruowany jako pozbawiony charakteru źródłowego, a raczej wtórny względem wielości jako pierwotnego stanu. Analizując historię ludzkości, francuski filozof właśnie w narracji chrześcijańskiej zauważa przełamanie hegemonii Jednego jako dyskursu mistrza.

Głoszenie Pawła jest tego świadectwem. w dyskusji z filozofiami Apostoł Narodów wybiera głupstwo nad mądrość, która była autorytetem aksjologicznym, przez co łamie hegemonię mistrza jako tego, kto zna odpowiedzi poparte „racjonalną” argumentacją.

Dyskurs chrześcijański oparty jest na głoszeniu bez dowodów i argumentów. Jego źródłem jest podmiotowe doświadczenie *metanoi*, niewsparte na żadnym fundamencie. w sensie symbolicznym świadczy o tym figura synostwa. Jezus – zdaniem Badiou – nie potrzebował mistrza, aby głosić swoje doświadczenie religijne⁵⁶⁵. Syn jest figurą, która nie szuka uczniów i nie poczuwa się do bycia dla kogoś mistrzem, a jeśli sam Bóg staje się Synem, usynawia się, czyli znosi prymat panowania i usynawia całą ludzkość, która nie jest już pod władaniem Jednego, a wszyscy stają się równymi sobie synami Jednego. Powstaje wspólnota oparta na wyższości wielości nad Jednym. Wszyscy stają się równymi sobie pracownikami winnicy Pańskiej, gdzie są również gospodarzami. Jak widzimy, francuski filozof odnalazł geniusz chrześcijaństwa, jakim jest mechanizm zdolny zmienić relacje i stosunki społeczne. Dokonało się to w starożytności, kiedy chrześcijaństwo złamało hegemonię rzymskiego imperializmu, który u swoich podstaw oparty był na metafizyce Jednego jako formy idealnej. Nauka płynąca z chrześcijaństwa nie tylko rozbija dyskurs mądrościowy, który przejawia się m.in. w filozofii. Myśl Jezusa, a następnie św. Pawła uderzała również w dyskurs żydowski, który jest tu przedstawicielem prawa jako instancji nadrzędnej, wręcz boskiej, emanacji zamysłu Jednego w kwestii konstrukcji i relacji w społeczeństwie.

Wydarzenie Chrystusa reformuje prawo i wprowadza prymat łaski i wyjątku, wyjątku, jakim jest miłość twórcza i przebacząca. w tym wypadku to nie prawo jest nad podmiotem i ustanawia jego relacje, lecz sam podmiot zgodnie z prawem serca (przykazania miłości) oraz łaską generuje stosunki społeczne, oparte na jednostkowym

⁵⁶⁵ Tamże, s. 68.

ogłędzie sytuacji. Jest to zgodne z ogólną koncepcją antropologiczną Alaina Badiou: traktuje on życie jak wydarzenie zakłęte w procesie, który wychyla człowieka poza swoje *ego*, transcenduje go, jak np. w procesie wydarzenia prawdy, jako jej poszukiwania i częściowego poznawania. Tak oto litera prawa staje się czynnikiem petryfikującym podmiot, jest wobec niego nadrzędna i pełni funkcję hegemonia homogeniczności, czyli odpowiada ontologii Jednego jako idealnemu stanowi. Tym, co stwarza dyskurs chrześcijański, jest podmiot rozszczepiony, czyli taki, który nie jest zorientowany na żadną drogę: czy to ciała kierowanego przez prawo, czy ducha kierowanego przez autorytet mistrza. Jest to podmiot ruchomy i otwarty, wznoszący się ponad kategorie ujednolicające, jak np. kategorie etniczne.

Rozszczepiony podmiot, który nie szuka świętego Graala, jakim jest jeden ontologiczny fundament podtrzymujący w istnieniu całą rzeczywistość, uderza w figurę mistrza, ponieważ Chrystus nie jest Panem w rozumieniu mistrza, któremu należy się poddać. Fundamentalna jest tutaj relacja Pana do Sługi, a Panem jest np. proces dochodzenia do prawdy. Proces ten ma wymiar wspólnotowy, w którym każdy podmiot jest równy. Innymi słowy, tworzy się nowa wspólnota. Jej celem nie jest służenie w sensie poddaństwa czy niewolnictwa, tylko służba wyższej idei, jaką może być np. prawda, rewolucja czy też wizja nowego społeczeństwa opartego na innym wymiarze wzajemnych relacji. Podmiot, przyjmując formę rozszczepioną, znajduje się zawsze w drodze, uczestniczy w procesie stawania się, jest istotą wychyloną w przyszłość. Badiou stara się wyciągnąć lekcję z przesłania chrześcijaństwa, które stanowi modelowy przykład przerwania hegemonii imperialnej myśli pochodzącej z Rzymu. Podobnie rzecz ma się ze współczesnym postmodernistycznym społeczeństwem kapitalistycznym, które bazuje na podmiocie płynnym, opartym na fundamencie, jakim jest pieniądź – symbol jednego.

Wszystko, czego nie da się przeliczyć, co nie jest przekładane na język ekonomii, nie istnieje. Płynny podmiot przekształca się ciągle w rytualnym tańcu, zogniskowanym wobec kultury kapitału, co tworzy swoisty kult czy nawet religię pieniądza, a tym samym staje się fenomenem godnym „*hantologie*” (widmontologii), pojęcia utworzonego przez Jacques’a Derridę. z jednej strony, całe jego zachowanie oraz pewna forma nieświadomości nadal funkcjonuje na wskroś religijnie, przyjmując postawę podmiotu podobnego do podmiotu liminalnego, znanego m.in. z pism Victora Turnera opisującego religijne i rytualne zachowania plemienia Ndbembu. z drugiej jednak strony, podmiot ten jest w pełni zdyscyplinowany wobec litery prawa i prawideł ekonomii, które traktuje jako autorytet i nadrzędną wobec siebie instancję, wręcz racjonalistyczne

odbicie Jednego, sprowadzonego do techniki i prawa. Chcąc wyjść z tego impasu zamkniętego się w rytuale, prawie oraz ekonomii, należy wejść na drogę nowego podmiotu, konstytuowanego przez wydarzenie jako coś uniwersalnego, unoszącego się poza partykularne dyskursy i skierowanego bezpośrednio do każdego pojedynczego podmiotu. Wydarzenie tworzy podmiot w formule „nie..., lecz...”, czyli „nie” dla prawa (racjonalizacji, jednego etc.), lecz „tak” dla wydarzenia jako drogi łaski, która ponad jednym dokonuje indywidualizacji podmiotu, umożliwiając mu swobodne głoszenie i kroczenie w procesie dochodzenia do prawdy⁵⁶⁶.

Taki podmiot jest właśnie tym, czego szuka francuski filozof, tj. podmiotem rozszepionym i zdolnym do rewolucji. Taka strategia wyprowadza jednostkę poza znane jej dyskursy i kieruje ku wydarzeniu, zrywając z wszelkimi typami mediacji, które ostatecznie zawsze kierują się ku strukturom pośredniczącym, mającym postać nadrzędną i wpisującą się w dyskurs panowania⁵⁶⁷. Wydarzenie, jakim jest przyjście Chrystusa, nie opiera się – zdaniem francuskiego filozofa – na żadnych znakach czy też na innych dyskursach o charakterze odgórnego autorytetu. Jest ono czystym modelowym wydarzeniem rewolucyjnym, wrywającym podmiot ze wszystkich możliwych dyskursów i prowadzącym go na drogę wiary. Innymi słowy, to nie racjonalne przesłanki, cudowne wydarzenia czy tradycja mają legitymizować czyny, lecz sama idea rewolucji jako nowego początku ma być tym, co konstytuuje podmiot i wspólnotę. Mówiąc dokładniej: to wiara w idee rewolucji jest już samym wydarzeniem, które ma rozświetlić drogę ku jej wypełnieniu i ku procesowi jej urzeczywistniania⁵⁶⁸.

Podmiot rewolucyjny jest porwany przez samo wydarzenie, nie szuka potwierdzenia, lecz kroczy drogą, która ma urzeczywistnić głoszone idee, bez żadnej legitymizacji. Podmiot sam się staje tą drogą: tak jak chrześcijanin zostaje usynowiony i wręcz równy wszystkim bytom w głoszeniu prawdy, tak samo podmiot, porwany przez wiatr nadchodzących zmian, wie, że głosi prawdę bez żadnego odgórnego uprawomocnienia i będzie jej nośnikiem oraz wykonawcą. Jak widzimy, Alain Badiou stara się wyciągnąć wszystko, co możliwe, z chrześcijańskiego podmiotu jako przykładu rewolucyjnego aktu. Nie są to założenia bezpodstawne, ponieważ chrześcijaństwo jako polityczno-egzystencjalna rewolucja swoich czasów stanowi bezprecedensowe wydarzenie, które porwało tłumy i zmieniło stosunki społeczne. Jasno pisze o tym m.in. Marcel Gauchet,

⁵⁶⁶ Tamże, s. 71.

⁵⁶⁷ Tamże, s. 57.

⁵⁶⁸ Tamże, s. 73-74.

który widzi, jak bardzo ta teologia zmieniała panujące w starożytnym Rzymie stosunki społeczne⁵⁶⁹. Tak samo francuski filozof tylko w taki sposób lub w takiej formie dostrzega możliwości zmiany panujących stosunków społecznych, które z jednej strony tkwią jedną nogą w racjonalistyczno-scjentyistycznym świecie, gdzie istnieje tylko to, co nie umyka matematyzacji, a z drugiej nadal są zadłużone „podświadomie” w religijnych urojeniach na temat metafizycznego jednego, który strukturyzuje zarówno społeczność, jak i podmiotową rzeczywistość. w ten sposób Badiou korzysta z dorobku chrześcijaństwa ze szczególnym uwzględnieniem pism Pawła jako tego, kto rozbił hegemonię jednego na rzecz podmiotu głodnego rewolucyjnego czynu i dokonującego *metanoi* całej rzeczywistości, łącznie z samym sensem jednostkowej egzystencji.

Cały wywód Badiou – który dotyka religii, a dokładnie jej roli w postsekularnym pejzażu świata zachodniego – skupiony jest głównie na intuicji, że gdzieś nadal skrywa się formalna pokusa religii, jaką jest panowanie nad człowiekiem i wspólnotą. Jednak ta religia nie skrywa się w swoim instytucjonalnym czy też tradycyjnym wymiarze, lecz przetrwała w formie spadku intelektualnego. Wyraża się on w ontologicznej kalkulacji, w której to Jedno, czyli jakaś forma metafizycznej *absolutus*, będzie – parafrazując Anzelma – „czymś, ponad co nie można pomyśleć niczego większego”. Wówczas nadal całe *imaginarium* społeczne oparte na jakiejś nadrzędnej zasadzie, która je organizuje, tworzy strukturę społeczną bazującą na z góry określonej siatce symbolicznej. Ten fakt można dostrzec m.in. w sile i wartości prawa jako narzędzia, współczesnej emanacji Jednego i jego wytycznych. Oczywiście dla Badiou współczesnym Absolutem nie jest już Bóg żadnej z religii czy też Jego metafizyczne przełożenie na język filozofii – jest Nim raczej jakakolwiek forma panowania w sensie heglowsko-marksistowskim, która uważa się za źródło oraz nienaruszalny autorytet. Ostatecznie Badiou lokuje problem współczesnego Jednego w systemie ekonomiczno-społecznym, który możemy określić w sensie filozoficznym jako postmodernistyczny kapitalizm, a w sensie popularnym jako globalną wspólnotę liberalną światopoglądowo, opartą na gospodarce kapitalistycznej. Jednym jest tu system kapitalistyczny, który ukrywa się za obrazem tygła kulturowego jako wyrazu równości i pozornego uniwersalizmu pieniądza.

⁵⁶⁹ M. Gauchet, *Apogeum i śmierć Boga. Chrześcijaństwo i rozwój Zachodu*, tłum. M. Warchała, „Kronos” 2019, nr 2, s. 61.

Autor *Bytu i zdarzenia* swoją filozoficzną refleksję stara się budować w apokaliptycznym tonie: to kapitał pod płaszczykiem wolności odbierze nam rzeczywistą swobodę, czyli możliwość zmiany zastanych stosunków społecznych. Francuski filozof ustawia się w pozycji rewolucyjnej wobec wroga, jakim jest globalny kapitalizm. Można nawet powiedzieć, że Badiou zarysowuje obecny system światowy jako proces powstawania nowego Imperium⁵⁷⁰, wobec którego należy się sprzeciwić, trwając w czymś, co przypomina religijne uniesienie. Ta poetycka otoczka ma na celu wyłącznie przyciągnięcie uwagi do palącej sprawy rewolucji, której zaangażowanie jest równe grze o życie wieczne. Gdy postąpimy zgodnie z optyką Badiou i uświadomimy sobie, że hegemoniczny Jeden nadal funkcjonuje i nie dotknęła go sekularyzacja, która zburzyła mury tylko instytucji religijnych, należy zmienić strategię i zgodnie z duchem Heglowskiego *Aufhebung* wchłonąć i przetworzyć te treści religijne, które mogą posłużyć do zniesienia panowania jako jednej formy fundamentalnej w zawiązywaniu się społeczeństwa. Model przełamania tego impasu Badiou odnalazł w chrześcijaństwie. z jednej strony chrześcijaństwo stanowi doskonały przykład rewolucji zaczynającej się od jednostkowego wydarzenia⁵⁷¹, które przemienia sam podmiot, rozszczepiając go i tym samym konstytuując poza figurami takimi jak panowanie czy autorytet. Tym samym tworzy nową formę stosunków społecznych, wyzbytych prymatu Jednego, który w tym wypadku był skrywany pod figurą Boga Ojca, a Jego emanacją stało się prawo. Przejście od figury Ojca jako symbolu struktur panowania do figury Syna jako braterstwa oznacza przejście od rozumienia relacji społecznych jako bezustannej wymiany na rzecz wspólnoty darów i łask, czyli poświęcenia i sprawiedliwości opartej na miłości, która kieruje właściwą redystrybucją dóbr i podziałem pracy⁵⁷².

Emanacją hegemonii Jednego staje się prawo, którego natura ujawnia się, gdy powiążemy je z grzechem. w świetle nauczania św. Pawła możemy zauważyć, jaka jest funkcja prawa w strukturze panowania. Oczywiście gdy Badiou mówi o prawie, chodzi mu o specyficzną formę, jaką przybrało w judaizmie czy też przyjmuje obecnie w formie prawa narodowego, handlowego etc. Jego zdaniem, prawo jest zawsze partykularyzujące, czyli polega na wyszczególnieniu konkretnej grupy i na stworzeniu dla niej odpowiedniego kodeksu, określającego katalog zachowania. Prawo zawsze odnosi się do jakiejś konkretnej grupy, w danej epoce już skategoryzowanej. Pierwszą istotną

⁵⁷⁰ G. Kubiński, *Figury i wydarzenia*, dz. cyt., s. 74.

⁵⁷¹ S. Kłosowicz, o *wierności wydarzeniu*, dz. cyt., s. 37.

⁵⁷² Tamże, s. 41.

funkcją prawa jako emanacji Jednego jest zdolność do organizacji i fragmentaryzacji przez wyszczególnienie określonych grup oraz narzucenie im konkretnego typu funkcjonowania. Prawo ustanawia tym samym relację powinności wobec Jednego prawodawcy. Tworzy przez to podmiot bezrefleksyjny lub też oddziela akt od myślenia. Podmiot będzie wyłącznie wykonawcą konkretnych zaleceń, bez względu na jego sytuację mentalną⁵⁷³. Staje się więc idealnym aparatem dla relacji zwanej panowaniem, dzięki możliwości umocnienia swojego autorytetu w literze. Klucz do odwrócenia tego splotu Badiou widzi w pismach Pawła. Jak wcześniej wspomnieliśmy, prawo jest tam związane z grzechem, jednak refleksja francuskiego filozofa ma na celu dekonstrukcję samej natury prawa jako narzędzia uniwersalizującego. Zgodnie z intuicją Pawła, gdyby prawo miało pochodzić od Jedynego – to musiałoby dotyczyć wszystkich, ponieważ swoim zasięgiem obejmuje on wszystkich, nie czyni różnicy, nie dezintegruje zgodnie ze swoją naturą metafizyczną, gdzie całość i jedność są stanem perfekcyjnym⁵⁷⁴.

Prawo stwarza konkretną grupę, którą obejmują zapisane dla niej powinności, ale tym samym nie stwarza podmiotu, lecz poddanego, mechaniczną jednostkę pozbawioną subiektywnych zdolności. Podmiot nie jest zbudowany na powinnościach, lecz na subiektywnym doświadczeniu, które podlega procesowi nieuwarunkowanej refleksyjności i powstaje w oparciu o jego charyzmę, czyniąc go autonomiczną jednostką⁵⁷⁵. Wydarzenie lub nawet wydarzenia, które nawiedzają taki podmiot, mają wymiar łaski materializmu, pozbawionej relacji powinności. Są darmo danymi wydarzeniami, które otwierają podmiot na mnogość i nadmiarowość rzeczywistości – tym samym mówią w pewnej mistycznej formie, że to, co tu i teraz, nie jest ostatecznością, lecz drogą do przebycia, na końcu której ujawniają się nowe możliwości. Prawo z kolei zamyka podmiot w bezustannym podążaniu za pragnieniem. To w prawie mieści się właściwie splot nakazu i zakazu, prawa i pragnienia. Prawo zawsze prowadzi do upadku i konieczności implikowania relacji panowania, tj. należności i zapłaty. Tak jak w tekście Pawła, prawo zawsze splecione jest z grzechem, wręcz nieświadomie budzi pragnienia. Jest to idea tożsama z lewicującą psychoanalizą oraz szkołą frankfurcką, która mówi na temat wirującego kapitału jako maszyny funkcjonującej przez wzbudzanie podświadomego pragnienia na granicy prawa.

⁵⁷³ Tamże, s. 46.

⁵⁷⁴ A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 84.

⁵⁷⁵ Tamże, s. 85.

Do takiego prawa podmiot bezwolnie dąży, kierowany dialektyką prawa i pragnienia⁵⁷⁶. Nie jest to wolny podmiot, tylko podmiot pod panowaniem litery prawa, które ustanawia stosunki społeczne, w tym proces wymiany, a w jego zakres wchodzi zaspokojenie pragnienia. Tylko wyjście spod tego panowania, jakim jest w języku religijnym zbawienie, rozumiane jako życie wedle wydarzenia, subiektywnego przeżycia, wyzwala spod prawa jako automatyzmu i dążenia do realizacji pragnień. Kapitał i prawo stały się odpowiednikami grzechu i prawa, które są ze sobą w wiecznym splocie. Kapitał oznacza pragnienie – jest samym przedmiotem pragnienia oraz pragnieniem narzędzia, przez które możliwe będzie zrealizowanie innych pragnień. z kolei prawo ustanawia funkcjonowanie logiki kapitału na poziomie społecznym, czym zarazem wznieca w nas pragnienie jego zdobycia nawet za cenę jego złamania, co wiąże się często z całą gamą aberracji na poziomie świata finansów i banków przekraczających prawo. Jedynie przekroczenie hegemonii prawa i kapitału przez łaskę wydarzenia otwierającego drogę do zbawienia, jakim jest obudzenie podmiotowego życia zdolnego do odrzucenia panowania jako niezbywalnego elementu struktury społecznej, pozwoli wyjść z impasu, jaki prezentuje nam obecny system społeczno-ekonomiczny⁵⁷⁷. Rozszczepiony podmiot musi zmierzać ścieżką, która prowadzi procedura prawdy, niczym u Hegla: cała egzystencja i wszelkie akty mają wymiar procesualny. Tylko w takiej konstelacji podmiot niczym Apostoł jest ciągle w drodze, by działać i urzeczywistniać swoje przesłanie. Jest on powołany do głoszenia swojego subiektywnego doświadczenia prawdy.

To doświadczenie ma wymiar uniwersalny, ponieważ jest skierowane do każdego⁵⁷⁸, podobnie jak wydarzenie Zmartwychwstania dotyka indywidualnie, a jego możliwości dotyczą każdego. w tym tkwi jego egalitaryzm. Analiza podmiotu, jaki wedle Badiou kreuje chrześcijaństwo, nie stanowi tylko filozoficznej sztuki dla sztuki, lecz jest próbą rekonstrukcji modelowego podmiotu rewolucyjnego. Francuski filozof wyciąga wnioski z dwudziestowiecznych rewolucji, a szczególnie z rewolucji, jaka miała miejsce w imperium rosyjskim na początku XX wieku. Żołnierzem tamtej rewolucji stał się proletariatus, ujmowany poprzez funkcję, jaką spełnia w systemie podziału pracy. Ówczesny robotnik nie posiadał środków produkcji, lecz był tylko narzędziem burżuazji. Jednak cały ten rewolucyjny ruch okazał się chybiony, a określenie proletariusza przez jego rolę w procesie produkcji nie dostarczyło oczekiwanego efektu, jakim miała być

⁵⁷⁶ Tamże, s. 90.

⁵⁷⁷ Tamże, s. 92.

⁵⁷⁸ S. Kłosowicz, o *wierności wydarzeniu*, dz. cyt., s. 56.

zmiana mentalna (czytaj: podmiotowa) samego adresata rewolucji. Wręcz przeciwnie: był to element często kontrewolucyjny lub dążący do obalenia systemu komunistycznego w krajach dawnego ZSRR oraz w jego państwach satelickich.

Lekcja wyciągnięta z tej historycznej porażki dotyka istoty rewolucji, która nie ma być masowym przejściem władzy przez określoną grupę społeczną, lecz ma się zaczynać od podmiotu i od jego przemiany. Rewolucja staje się sprawą subiektywną, tak jak wiara: aby mogła zostać głoszona, wprawdzie musi przemienić podmiot i nadać mu nową jakość. Jest to wręcz identyczna intuicja, jaka ma miejsce w nawróceniu religijnym. Paweł pisze o tym w Liście do Koryntian w bezpośredni sposób: „Tak więc, jeśli ktoś jest w Chrystusie, nowym jest *stworzeniem*; stare przeminęło, oto wszystko stało się *nowe*” (2 Kor 5,17). Jak widzimy, Badiou identycznie pojmuję przemianę jako krok czysto subiektywny, mający na celu stworzenie nowego podmiotu, który będzie zdolny głosić uniwersalną prawdę – „uniwersalną” znaczy tutaj dostępną dla każdego, ze względu na możliwości skierowaną do wszystkich. Jednak przyjęcie tej prawdy nie leży w funkcji społecznej, jaką pełni religia, lecz w świadomości, a dokładnie w dyspozycji do uznania wydarzenia przemieniającego i wzywającego do podążania za prawdą⁵⁷⁹. Ten wyżej podany schemat jest po prostu zimmanentyzowanym nawróceniem, którego energia ma teraz służyć sprawie rewolucji.

Jednak chcąc doprowadzić do zaistnienia procesu rewolucyjnego i subiektywnej przemiany, w której podmiot zyskuje charakter rozszczepiony, musi tego doświadczyć pewna zbiorowość, która staje się grupą antysystemową, formalną antystrukturą wobec zastanej struktury społecznej. Podobnie jak było to w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, różne grupy społeczne przyjmowały nową religię, doprowadzając ostatecznie do zmiany stosunków społecznych w starożytnym Rzymie, który coraz bardziej zaczynał opierać się na etyce oraz teologii chrześcijańskiej. Innymi słowy, immanentna struktura została rozbita przez transcendentną antystrukturę, która zapatrzona w wieczność, posiadająca nadzieję i energię, siłą rozpędu i wiary w swoje zwycięstwo w wieczności wprowadziła transcendencję w immanencję, tym samym rozbijając dawny świat i asymilując lub unicestwiając dawny świat teologiczno-filozoficzny. Rolę tego mesjanistycznego ruchu – zdaniem Badiou – obecnie przyjmuje lewica, która jest antystrukturą wobec nurtów prawicowych, mających na celu petryfikację zastanych stosunków społecznych. Ruchy wywodzące się w filozoficznym sensie od lewicy Hegłowskiej sta-

⁵⁷⁹ Tamże, s. 80.

nowią wcielenie immanentnego kolektywnego Mesjasza (jak np. partia komunistyczna), który również konstryuuje się w oparciu o wydarzenie (np. rewolucję). Współczesnym przykładem takich działań może być np. dyskryminacja na tle etnicznym, która zauważona przez lewicowy nurt polityczny będzie formą wydarzenia przemieniającego wrażliwość danej jednostki, co prowadzi do powstania antystruktury, która opiera wspólnotę na bazie prawdy, wydobywania problemu oraz jego rozwiązania, tym samym tworząc nową formę funkcjonowania społeczeństwa⁵⁸⁰.

Cel, jaki przyświeca Alainowi Badiou, nie ma wymiaru *stricte* religijnego, jest raczej próbą walki ze strukturą społeczną, aby ta nie skostniała i nie została pokonana przez neoliberalną światopoglądowo oraz kapitalistyczną gospodarkę, gdzie głównym celem jest utrzymanie *status quo* systemu. Jednak by obudzić w społeczeństwie ducha walki, a raczej sprowokować zaistnienie antystruktury, nieodzowna jest energia religijna, która poniesie podmiot zgodnie z duchem wydarzenia. Religia więc stanowi ten brakujący element w zachowaniu zarówno jednostkowym, jak i społecznym, którego tak bardzo obecnie potrzeba.

Nie chodzi jednak o przyjęcie treści religijnych wraz z pojęciowym inwentarzem religii w postaci bytu absolutnego, różnych form transcendencji jako pozaświatowości czy też bajkowej narracji. Badiou skupia się na „tajemniczej” zdolności religii do przemiany „Ja”, do duchowej metamorfozy z jednej strony budzącej do życia autentyczną subiektywność, wykraczającą poza doznania natury hedonistycznej, a z drugiej otwierającej na dobro wspólne. Proste mechanizmy, jakimi dysponuje religia (m.in. akt woli-tywny zawierzenia), jak pokazują nam to pisma Pawła, są w stanie rozbić partykularyzmy i stworzyć siłę społeczno-twórczą, zdolną przekształcić relacje społeczne wraz ze społecznym *imaginarium*⁵⁸¹. w tym materiale mitologicznym francuski filozof dostrze-ga potencjał, który należy zimmanentyzować, a wtedy może stać się on załączkiem do czynu rewolucyjnego⁵⁸².

Tezy Badiou stają się racjonalniejsze, jeśli potrzebę „duchowej” przemiany społecznej jako istotnego elementu rewolucyjnego odniesiemy do roli, jaką zawsze grały przemiany na polu religii podczas przeformułowania się struktury społecznej. Doskonałym przykładem staje się chrześcijaństwo, które od starożytności zmieniało duchowe predylekcję cywilizacji zachodniej, a wręcz było jej ideowym fundamentem, nadającym

⁵⁸⁰ Tamże, s. 104.

⁵⁸¹ A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 113.

⁵⁸² Tamże, s. 77.

często nawet nieświadomie cel rozwoju. Możemy nawet zaryzykować tezę, że liberalne napięcia, a dokładnie napięcie do zbudowania świata wolnych podmiotów, nieskażonych poddaniem oraz partykularyzmami, ma swoje korzenie w postaci Chrystusa. Było to wydarzenie, które spełniło funkcję załączka, służącego do przełamania spetryfikowanej tradycje hierarchiczności bytów i hegemonii Jednego jako ideału, przejawiającego się w kulturze w wielu formach: od „Ojca” po nowoczesny korporacjonizm. To zwycięstwo było możliwe tylko dzięki figurze Syna, która kładzie kres wszelkim sposobom panowania, gdyż zrównuje wszystkich, usynawiając każdego, kto uwierzy w to wydarzenie, a tym samym dekonstruuje figurę Ojca jako Pana⁵⁸³.

W tej myśli ukryte jest również psychoanalityczne zacięcie francuskiego filozofa, który stara się zaaplikować terapię psychologiczną na skalę społeczną. Zgodnie z duchem psychoanalizy (m.in. w ujęciu Jacques’a Lacana) figura Ojca zawsze jest elementem hamującym, stróżem prawa i prawodawcą oraz kreatorem siatki symbolicznej w relacjach społecznych, a tym samym twórcą stosunków panujących między podmiotami. Usynowienie może oznaczać upodmiotowienie się, bez konieczności sięgania po autorytet Ojca w celu legitymizacji własnego „Ja”. Oczywiście, kryją się tu echa psychoanalityczne, którym najbliższą do Lacanowskiej analizy figury Ojca i jej głównej funkcji, jaką jest nadawanie czy legitymizowanie tożsamości. Innymi słowy, figura Ojca strukturyzuje rzeczywistość i określa miejsce każdej jednostki w systemie symbolicznym. On jest prawodawcą i kreatorem rzeczywistości zarówno jednostkowej, jak i społecznej. Zgodnie z logiką wyводу Alaina Badiou, Jezus przełamuje hegemonię tej figury i zastępuje ją figurą Syna jako równości i autonomiczności. W tym epokowym momencie otworzyła się przestrzeń na nową formę egzystencji, opartej na jednostkowej ekspresji oraz samostanowieniu.

Jak widzimy, w tym długim wywodzie Badiou dąży do immanentyzacji i sekularyzacji kategorii typowych dla chrześcijaństwa w celu odnowy myślenia. Wszelkie kategorie – jak łaska czy zmartwychwstanie – są umieszczone w narracji wydarzeniowej jako jednorazowej sytuacji, uniwersalnej ze względu na swoją treść i możliwość egalitarnego przyjęcia i przemieniania jednostki, co pociąga za sobą całe społeczeństwo. Celem tych działań jest zburzenie konstrukcji, jaką jest obecny system społeczny, który w swych mrokach nadal kieruje się dziką i pierwotną religijnością rodem z religii archaicznych. Wciąż bazuje na podmiotach typu liminalnego, które przy-

⁵⁸³ Tamże, s. 67.

brały postać współczesnego płynnego podmiotu. Dla francuskiego filozofa ciągle tkwimy w strukturach panowania opartych na mitycznych przesłankach, lecz ubranych w wolnościowo-oświeceniowy kontekst. Chcąc dokonać przemiany, należy uderzyć w jądro systemu, czyli wydobyć jego duchowe siły. Jednak by tego dokonać, czyli zreorganizować świat duchowy, potrzebna jest religijna siła, herezja. Jak w czasach Jezusa herezja rozbiła pewną siatkę symboliczną, demitologizując stosunek panowania, tak i teraz należy zdemitologizować i sprowadzić do immanencji logikę religii, by nadawała się do celu praktycznego, jakim jest rewolucja społeczna.

Refleksja Badiou na temat religii oraz jej teoretyczno-praktycznej wartości nie stanowi jakiegoś radykalnego *novum*, nawet w przypadku tak areligijnej postaci, jaką reprezentuje francuski filozof. Jego praca wpisuje się raczej w szerszy krąg myślicieli lewicowych, którzy po wiekach idiosynkratycznego „wstrętu” względem wszelkich „transcendencji” zwrócili swe spojrzenia ku religii jako funkcji w systemie społecznym. Religia stała się interesująca dla tych nurtów, ponieważ w obliczu fragmentaryzacji rzeczywistości – to znaczy tworzenia się nowych specjalizacji w ramach systemu globalnego, który niejako zepchnął religię na plan dalszy, odrzucając jej organiczną wizję rzeczywistości – religia wydaje się brakującym elementem egzystencjalnym. Badiou zwraca uwagę na dialektyczną strukturę religii – z jednej strony podkreśla podmiotowość w autentycznym akcie wiary, a z drugiej wpisuje zawierzenie w holistyczne ujęcie świata. Innymi słowy, religia stanowi antystrukturę lub antysystem wobec zastanego systemu, ponieważ jej ujęcie ma wymiar zarówno podmiotowy, jak i wspólnotowy/universalistyczny⁵⁸⁴. w obliczu globalnych technokratycznych systemów, które są zogniskowane wobec problemu pomnażania dóbr, kwestie natury egzystencjalnej, społecznej czy tożsamościowej stają się rezydualne i mogą zaistnieć, jeśli wpisują się w logikę kapitału. w innym wypadku będą odesłane do sfery prywatnej i tym samym pozostają nierozwiązane, co może skutkować ich przeniesieniem na inne sfery życia, które przejmą funkcję nienależącą pierwotnie do ich roli w systemie: przyjmą pozycję sensotwórczą, jaką mogą być wszystkie *ersatz* religii, występujące wraz z najbardziej atakowanym przez Badiou, tj. absolutyzacją pieniądza. Droga Badiou wiedzie właśnie przez obalenie wszelkich *quasi-senso-twórczych* zjawisk, przez inne zjawisko nadające sens o charakterze zimmanentyzowanej religii.

⁵⁸⁴ P. Beyer, *Religia i globalizacja*, dz. cyt., s. 179.

Peter Beyer, religioznawca oraz socjolog religii, zauważa podobieństwo oraz funkcjonalną zbieżność między współczesnymi ruchami społecznymi o charakterze antysystemowym a samą religią. Zarówno religia, jak i ruchy społeczne skupiają się na problemach rezydualnych dla globalnego społeczeństwa skupionego na pomnażaniu dóbr, które przybrały wymiar absolutu. Problemy wyparte – by posłużyć się nomenklaturą psychoanalityczną – stają się tak naprawdę kwestiami dotyczącymi istoty dylematów ponowoczesnego społeczeństwa. Alain Badiou z racji swoich predylekcji do angażowania się sprawy natury społecznej jest świadomy tych problemów i zarazem wie, że samo zaangażowanie ruchów społecznych nie przynosi spodziewanego rezultatu z oczywistego powodu: a mianowicie te ruchy mają efemeryczną formę, typową dla obecnego społeczeństwa, które organizuje się szybko, lecz również wszelkie formy zaangażowania ulegają bardzo szybkiej dezintegracji. Brakującym elementem okazuje się opisywana wcześniej energia religijna, która przez wydarzenie i transcendowanie jest w stanie obudzić podmiot, uwolnić go od brzmienia autorytetu jako instancji legitymizującej doświadczenie i skierować spojrzenie w przyszłość.

Praca, jaką musi wykonać filozof teoretyk, jest pracą immanentyzacji przesłania religijnego i odarcia go z nachylenia ku transcendencji oraz sekularyzacji pojęć. Ten ruch ma sens, gdy weźmiemy pod uwagę dwa aspekty w pracy Badiou. Pierwszym jest wyjście spod struktury panowania, spod niekończącej się dialektyki pana i niewolnika, zakorzenionej w religii; jest to możliwe tylko przez samą religię, która siebie dekonstruuje. Drugim jest rewolucja jako forma zmiany systemu społeczno-ekonomicznego, czyli wprowadzenie prawdziwego uniwersalizmu oraz sprawiedliwszej redystrybucji dóbr. Chcąc w kontekście teoretycznym osiągnąć cel, jakim jest zburzenie „nowego zdecentralizowanego i globalnego Rzymu”, Alain Badiou świadomie sięga po chrześcijaństwo, które w pewnym sensie dokonało podobnej rewolucji na miarę swoich czasów.

Chrześcijaństwo dokonało doktrynalnego odwrócenia prawd swoich czasów. Mesjasz ponosi klęskę, bogactwo przestaje być przywilejem wybranych, struktura symboliczna społeczeństwa ma się nijak do transcendencji. Innymi słowy, król/cesarz nie ma nic wspólnego z Bogiem, przynajmniej w myśli Jezusa i Jego uczniów. Jest to doskonała lekcja, jak podważyć fundamenty systemu⁵⁸⁵. Jak widzimy, Badiou jest pierwszym filozofem z nurtu immanentnej religii, tj. ruchu, który ma na celu wywołanie rewolty myślowej oraz społecznej. Celem jest nadszarpnięcie, a najlepiej unicestwienie

⁵⁸⁵ M. Gauchet, *Apogeeum i śmierć Boga*, dz. cyt., s. 49.

obecnego systemu. Odzyskanie słuchu religijnego myślicieli przez nową lewicę daje jasny sygnał, że energia potrzebna do wyjścia z danego systemu jest w nim samym zawarta, tylko należy ją przekształcić, tak jak zrobiło to samo chrześcijaństwo.

Głos, jaki zabiera Badiou w kwestii zbieżności formalnej aktu religijnego i czynu rewolucyjnego, jest częścią zsekularyzowanego profetyzmu, który wieści nadejście nowej formy poddaństwa. Bestią w tej apokaliptycznej narracji staje się efemeryczne imperium. Mimo wielu różnic, konceptualnego ducha na temat nowego totalizującego Pana oddają prace Michaela Hardta i Antonio Negriego. Badacze ci dotykają kwestii ponowoczesnego Imperium, które rodzi się lub nawet jest już obecne. Jest to Imperium zdecentralizowane, w którym nie sposób zlokalizować instytucji czy jednostki zarządzającej. Nowoczesne Imperium, które ma charakter globalny, rozmywa granice między polityką, kulturą, ekonomią i naturą i wprzega całą rzeczywistość w proces produkcji i pomnażania kapitału. Innymi słowy, produkcja, a raczej myślenie w kategoriach produkowania zarówno materialnego, jak i niematerialnego oraz mnożenia kapitału stało się paradygmatem kognitywnym.

Człowiek ponowoczesny określa siebie poprzez aparat systemu kapitalistycznego. Nic nie umyka nowemu Jednemu, czyli pieniądзом, które stały się *spiritus movens* każdego ludzkiego czynu czy myśli. Od warstwy czysto materialnej po symboliczną – wszystko zostało przesiąknięte walutą jako jedynym miernikiem⁵⁸⁶. Ten aspekt monetaryzacji nawet sfery symbolicznej możemy dostrzec już w pop-kulturze, która wydaje sąd natury estetycznej i aksjologicznej wyłącznie przez pryzmat policzalności. Jakość produktu nie jest oceniana przez pryzmat tego, czym jest w swym materialnym sensie, lecz przez pryzmat marki, jaka ją dystrybuuje/produkuje. Istotą tej zmiany jest to, że nie przedmiot sam w sobie jest nośnikiem własnej wartości, lecz reprezentujące go logo staje się symbolem jakości oraz samą jakością. Jednak ten symbol wpisany jest w siatkę symboliczną/strukturę, która dokonuje hierarchizacji wartości na podstawie ceny czy wyceny rynkowej, określającej dany przedmiot w całej strukturze. Ten krótki przykład ma na celu zobrazowanie, że każda sfera ostatecznie odnosi się do wartości ekonomicznej i jej status w hierarchii bytów jest określany tylko w odniesieniu do wartości pieniężnej, jaką reprezentuje. Alain Badiou, jak wielu jemu podobnych, stara się walczyć z nową religią Jednego, którą stał się kapitał i jego ciągłe pomnażanie.

⁵⁸⁶ T. Lemke, *Biopolityka*, dz. cyt., s. 81.

Ten wielogłos w walce z nowym bałwochwalstwem ma długą tradycję w świecie Zachodu, jest związany z jego eschatologicznymi zapędami, a raczej z pragnieniem wyzwolenia i stworzeniem nowego nieba. Jest to pragnienie, które dochodzi do głosu od kilkuset lat, wraz z upadkiem idei *civitas dei*⁵⁸⁷ Bóg coraz bardziej oddala się od ziemi, a człowiek, spoglądając w niebo, nie widzi tam miejsca przebywania istoty najwyższej oraz płynącej z niego opieki. Spoglądając w górę, człowiek współczesny widzi już tylko przepastną przestrzeń, w której odgrywa tylko nieznaczącą epizodyczną rolę. Ta nowa rola w kopernikańskim świecie uświadomiła ludziom, że jedyna możliwość i zadanie, jakim jest poprawa warunków życia i relacji społecznych, spoczywa na barkach narodów świata. Rozpadający się świat szybko sam zaczynał szukać możliwości samozbawienia, która stała się zakamuflowaną *idée fixe* i rzuciła cień na sposób myślenia aż do czasów obecnych. Zbawienie i cały jego eschatologiczny inwentarz zostały zimmanentyzowane i wciągnięte w wewnątrzświatową rozgrywkę. Modus zbawienia w immanencji był już pragnieniem alchemików, którzy *ex opere operantis* starali się wytworzyć środek zbawiający, lecz jego echa były ciągle słyszalne, od optymistycznych nad zachwyty nauką i zbawczą mocą poznania zrozumienia i technicznego przekształcenia rzeczywistości przez heglowski determinizm dziejów, w których to Duch Absolutny zjednoczy się ze światem⁵⁸⁸.

W ten wielogłos wpisuje się również Badiou, który ze strony lewicy heglowskiej i marksizmu stara się wypracować wizję nowego raj. Jego prace wpisane są w krąg ciężący zawsze do dna ludzkiego jestestwa, gdzie dochodzi do głosu intuicja, że ten świat nie może tak wyglądać i nie może nadal tak funkcjonować. Niegdyś cała praca zbawcza była w rękach Boga, teraz pozostawiono ją ludziom. w postsekularnym świecie nie ten, kto jest namaszczoney przez Boga, staje się profetą, lecz ten, kto słyszy cierpienia i niesprawiedliwość i ma być gotowy, by nieść słowo otwierające. Tak jak niegdyś chrześcijaństwo dekonstruowało system panowania oparty na religijnych zasadach, tak teraz „religia kapitału” musi zostać przekształcona przez nową religię.

⁵⁸⁷ J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, dz. cyt., s. 106.

⁵⁸⁸ Tamże, s. 197.

Religia po psychoanalizie – fundament rewolucji

W pracach Alaina Badiou wybrzmiewają rzeczywiście intencje, jakie stoją za myślicielami lewicy postheglowskiej, gdy zajmują się oni religią i jej miejscem w postsekularnym świecie. Jak już widzieliśmy, nie mamy tu do czynienia z odrestaurowaniem religii i przywróceniem jej należnego miejsca, jak również nie jest to próba ostatecznego rozprawienia się z religią i wysłania jej w odmętę przeszłości. Cel, jaki przyświeca tej strategii myślenia, dotyczy raczej religii i jej funkcjonalnego trwania, które nie kończy się wraz z zanikiem zaangażowania w tradycyjne ruchy religijne. Ta grupa myślicieli stara się raczej wskazać, że choć zewnętrznie religia wydaje się w odwrocie, to wciąż jest obecna w strukturze społecznej, wręcz jest elementem wiążącym społeczną strukturę. Oczywiście pośród całej rzeszy filozofów problematyka religii w postsekularnym świecie jest rozważana na różnych płaszczyznach, lecz w konceptualnym sensie ich intencje wydają się tożsame, dlatego ten segment pracy stanowi jedność. Różnice wynikają tylko z rozłożenia akcentów czy przyjętej metodologii.

Pierwszy z zaprezentowanych przedstawicieli myśli lewicy postheglowskiej za fundament swoich prac wybrał osobliwą ontologię, która wskazywała na bezzasadność przyjmowania wszelkich ontoteologicznych koncepcji, co *de facto* w praktyce oznacza opowiadanie się za trwaniem systemu opartego na strukturach panowania. Przyjęcie takiej ontologii ma też swoje podłoże praktyczne, ponieważ stanowi narzędzie legitymizujące w dyskursie publicznym tezy lewicy postheglowskiej i jej współczesnych mutacji. Tym samym to narracja sytuująca się na lewo od Hegla przejmuje problematykę sprawiedliwości społecznej i etycznych aspektów egzystencji społeczeństwa. Odpowiada to wrażliwości, za jaką kiedyś była odpowiedzialna sama religia, gdy stawała się duchowym prawodawcą panujących stosunków społecznych. Wszelkie możliwe rewolucyjne zmiany, jakie zachodzą w relacjach wewnątrz wspólnoty, odbywały się zawsze w ramach sfery *sacrum*. Sfera ta albo zostawała reformowana, jak stało się np. podczas rewolucji protestanckiej, albo przechodziła etap transformacji, albo dochodziło do zastępowania z elementami wchłonięcia, jak w przypadku islamu czy chrześcijaństwa. To zainteresowanie religią ma więc wymiar antropologiczno-społeczny, ponieważ stara się wytropić te czynniki kulturowe, które są w stanie „natchnąć” człowieka do zrobienia kroku ku rewolucji.

Rewolucja kulturowa – zmiana stosunków społecznych, inspirowana myślą religijną i wzorowana na niej – stanowi miejsce spotkania koncepcji Alaina Badiou

z pracami słoweńskiego pop-filozofa Slavoj Žižka. Łączy ich ten sam cel, jakim jest ostateczne rozprawienie się ze strukturami panowania i wszelkimi mutacjami „Panglossa”, na rzecz nowego społeczeństwa o mglistym, komunistycznym charakterze. Opo-wiadają się oni za wizją wspólnoty parakomunistycznej: wychylonej w przyszłość, transcendującej jednostkowe życie na rzecz wspólnego dobra i przyszłości. Badiou starał się to zrobić na kanwie ontologii połączonej z chrześcijaństwem bazującym na pi-smach św. Pawła. z kolei u słoweńskiego filozofa bazę stanowią m.in. marksizm, he-glizm i psychoanaliza. Stara się on tropić nowe formy religii w postsekularnej rzeczy-wistości zgodnie z duchem mistrzów podejrzeń. Podobnie jak autor *Bytu i zdarzenia*, Žižek lokuje nowoczesne *quasi*-religie hierarchizujące społeczeństwo wedle nowych form symbolicznych w systemie ekonomicznym. Dla Žižka reprezentantem religijnej spuścizny jest pozornie sekularny system, jakim jest kapitalizm, a dokładnie społeczeń-stwo zbudowane na fundamencie gospodarki kapitalistycznej. Nie mam tutaj na myśli tylko ideowej legitymizacji, jaką kapitalizm znalazł w protestantyzmie, a co trafnie wy-kazał Max Weber w swoim klasycznym dziele *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Słoweński filozof jest bliższy koncepcji Waltera Benjamina, który w strukturze systemu kapitalistycznego dostrzegł cztery właściwości typowe – jego zdaniem – dla religii.

Wedle koncepcji jednego z protoplastów myśli szkoły frankfurckiej, kapitalizm jest, po pierwsze, religią czystego kultu, bez teologii i bez jakiegś religijnej ideologii. Kapitalizm jest wyłącznie czystą praktyką, czyli czczeniem pieniądza i podtrzymywaniem bezustannej wymiany – handlu.

Ten aspekt wiąże się z drugim elementem, a mianowicie z permanentnym trwa-niem kultu. Uwielbienie dla pieniądza oraz praktyka ciągłej wymiany mają trwać wiecznie, nie ma chwili wytchnienia ani dnia powszedniego, który jest w stanie wyty-czyć granicę między *sacrum* a *profanum*. Człowiek w systemie kapitalistycznym jest zobligowany do bezustannego praktykowania kultu wymiany, konsumpcji i pomnażania dóbr. Każdy dzień jest święty, a każdy dzień święty należy święcić: konsumować oraz poddawać się cyrkulacji kapitału.

Trzecią właściwością typową dla religii, występującą zarazem w systemie kapi-talistycznym, jest obarczanie jej wyznawców poczuciem winy czy wręcz czynienie ich egzystencji winną. Ciągłe pragnienie posiadania oraz niemożność sprostania wymaga-niom rynku prowadzą do poczucia winy, którego nie da się usunąć, ponieważ kapitał ciągle produkuje nowe przedmioty pragnienia. Wina już nigdy nie może być odkupiona. Proces obarczania winą w kapitalizmie rozszerza się do takich rozmiarów, że dotyka

nawet samego Boga, który staje się winny tego, że nie może zrealizować pragnień człowieka i zostaje „ściągnięty z niebios” (transcendencja) na ziemię (immanencja), co w konsekwencji prowadzi do Jego destrukcji czy dekonstrukcji. Tak więc kapitalizm okazuje się czystą praktyką bez żywego Boga, bezustannym kultywowaniem aż do kresu. z tego wynika czwarta cecha religii kapitału, a mianowicie ukrycie Boga czy wręcz Jego dekonstrukcja i oddalenie.

Walter Benjamin stara się w swoim dość enigmatycznym stylu pokazać ciągłość zjawiska religii, trwającego przez wieki. w tym wypadku kapitalizm stanowi element myślenia religijnego: wywodzi się on z chrześcijaństwa już po wieszczonej przez Nietzschego śmierci Boga, która wiarę przekształciła w czysty kult i praktykę. Obrazy świętych zostały zastąpione banknotami działającymi na ludzi w podobnie podniecający i magiczny sposób. Człowiek nadal znajduje się pod pręgierzem Pana, lecz nie pod wpływem transcendentnego bytu, lecz przytłoczony przez immanentny absolut, jakim jest kapitał, który organizuje życie jednostek i wspólnoty⁵⁸⁹.

Ta wzmianka o teorii Benjamina oddaje ducha filozofii Slavoj Žižka jako kontynuatora dziedzictwa mistrzów podejrzeń. Krytycznemu spojrzeniu słoweńskiego filozofa nie uszedł uwadze religijny charakter systemu kapitalistycznego. w optyce Słoweńca we współczesnym świecie utrzymywana jest ciągłość zachowania typowo religijnego. Różnica polega tylko na przeniesieniu tego zjawiska pod powierzchnię pozornie zeświecczonego i odczarowanego świata. Pojęcie „przeniesienia” jest tu zupełnie na miejscu i wskazuje na metodologiczne zakorzenienie słoweńskiego pop-myśliciela. Dla Žižka filozoficznym zapleczem jest mieszanka Marksa z Heglem po wizycie u psychoanalityka. Ta intelektualna konstelacja w znaczący sposób wpływa na rozumienie religii, o którym już wcześniej pisaliśmy.

Musimy jednak wrócić do fundamentów filozofii religii Žižka, bo to pozwoli nam zrozumieć, dlaczego zdaniem autora *Wzniosłego obiektu ideologii* nadal tkwimy w religijnych schematach myślenia, ubranych w nowe szaty. Jak już to sygnalizowaliśmy, w jego filozofii religia ma wymiar funkcjonalny, a mówiąc dokładniej: spełnia określoną funkcję psychiczną. Jej rolę można zredukować do funkcji sensotwórczej, której celem jest nadanie znaczenia zimnej i czystej rzeczywistości, nazwanej porządkiem realnym. Sfera określona jako realne należy do kluczowych trzech porządków ludzkiej psychiki. Są nimi: realne, wyobrazeniowe oraz symboliczne. Doskonałym

⁵⁸⁹ W. Benjamin, *Kapitalizm jako religia*, dz. cyt., s. 132–134.

przykładem realnego jest interpretowanie globalnej pandemii spowodowanej wirusem COVID-19 jako wydarzenia czysto przypadkowego, czegoś, co zaistniało bez żadnych intencji. Czyste zjawisko biologiczne bez jakiegoś ukrytego sensu. Zderzenie z realnym ukazuje nam życie jako coś przypadkowego i pozbawionego transcendentnego sensu, bez względu na budowane przez nas konstrukcje ideologiczno-duchowe, służące naszym tarczom⁵⁹⁰.

W pełni świadome funkcjonowanie w porządku realnym jest niemożliwe, ponieważ destabilizuje psychikę oraz pozbawia znaczenia i sensu jednostkową egzystencję, redukując ją do przypadkowego biologicznego faktu. Dlatego nasze władze psychiczne „konstruują” alternatywny sposób postrzegania rzeczywistości, jakim jest porządek symboliczny. Jego pierwotnym wyrazem jest język rozumiany jako system znaczących⁵⁹¹, będący zaczynem czy też źródłem znacznie bardziej rozbudowanych i skomplikowanych form symbolicznych, tworzących całe struktury, w tym również strukturę społeczną wraz z jej hierarchiczną architekturą. Tak więc porządkiem symbolicznym jest świat kultury, którego integralną częścią jest religia. Podmiot wrzucony w ten porządek jest poniekąd kształtowany przez nadanie mu określonego miejsca w całym systemie – oznaczenie go w systemie symbolicznym. w ujęciu syntetycznym ten porządek jest zbiorem zasad funkcjonowania/poruszania się w systemie społecznym, który mimo konstruktywistycznego charakteru jest ujmowany przez podmiot jako transcendentny i niezależny od wspólnoty, wręcz dany z góry.

Traktowanie porządku symbolicznego jako danego odgórnie, mającego transcendentne pochodzenie, wiąże się z pojęciem Wielkiego Innego, pod którym kryć się mogą wszelkie formy metanarracji czy też – mówiąc językiem Heideggera – wszelkie ontoteologiczne konstrukcje, takie jak Bóg, nieubłagane prawidła historii rozumiane w duchu materializmu dialektycznego czy nawet prawa człowieka. Wielki Inny to konstrukt o widmowo-duchowym charakterze, stojący ponad interakcją realnych ludzkich jednostek. Pełni on funkcję prawodawcy: ustalił reguły panujące w porządku symbolicznym, ale również stale je legitymizuje oraz podtrzymuje w istnieniu. Odpowiedzią człowieka na symboliczną konstrukcję Wielkiego Innego stają się rytuały, rozumiane jako czyny/akty, które utrzymują i utwierdzają jego autorytet i prawa.

⁵⁹⁰ S. Žižek, *Pandemia! Covid-19 trzęsie światem*, tłum. J. Maksymowicz-Hamann, Warszawa 2020, s. 58.

⁵⁹¹ Jest to nawiązanie do strukturalistycznego ujmowania języka: F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Warszawa 1961.

Na etapie przednowoczesnym rytualna odpowiedź i podtrzymywanie zasadności porządku symbolicznego należały do sfery religijnej, dokąd trafiały ofiary oraz modlitwy kierowane do Wielkiego Innego. Obecnie rytualne formy przeniesiono w inną sferę, pozornie sekularną, lecz wciąż opartą na tym samym schemacie porządku symbolicznego, gdzie w rolę Wielkiego Innego wcielił się kapitał i obowiązują prawa ekonomii oraz narracja o końcu historii i triumfie liberalnej demokracji i wolnego rynku. Obecnie podmiot jest pochłonięty pragnieniem kapitału i poruszaniem się zgodnie z prawem religii pieniądza, który znalazł się w centrum porządku symbolicznego. Tak więc nadal istnieje konstrukt przykrywający pustkę i bezsens realnej, zimnej rzeczywistości.

Pozostaje jeszcze wspomnieć o ostatniej sferze, a mianowicie o porządku wyobrażeniowym, stanowiącym kontynuację freudowskiej koncepcji ego. Chodzi o obraz siebie – własnego Ja, jednak ten porządek nie ma wartości w interesującym nas kontekście religii.

Dla nas kluczowy jest porządek symboliczny, który – jak widać – jest głęboko związany ze strukturą religii. Charakter porządku symbolicznego jest niezwykły, stąd również w nowoczesnym porządku symbolicznym słoweński filozof lokuje typowe schematy religijne, teraz ukryte pod płaszczem świeckiej ideologii. Žižek wymienia kilka sfer, gdzie owa religijność ma się doskonale; a pośród nich poczytne miejsce zajmuje system kapitalistyczny. Teza o tożsamości strukturalnej między globalną machiną gospodarczą, zwaną syntetycznie kapitalizmem, a religią jest zrozumiała wyłącznie, gdy wspólnotę ludzką będziemy rozumieli jako zbiór podmiotów wkomponowanych w porządek symboliczny, aktywnie podtrzymywany przez funkcjonowanie podmiotów wedle jego praw. Nawet gdy podmioty traktują ten porządek cynicznie jako narzędzie/instrument do osiągnięcia egoistycznych celów i są świadome jego konstruktywistycznego charakteru, nie zmienia to jego wartości i miejsca, ponieważ to czyni, niczym formalne uczestnictwo na nabożeństwie, wyznaczają żywotność oraz realność jego istnienia.

Ta teza nasuwa myśl, jakoby podmiot był w stanie organizować się wyłącznie w oparciu o transcendentny względem siebie sens, zapewniający mu stabilność psychiczną bez względu na jego wartość w kontekście prawdy. Istotne jest więc zapewnienie harmonijnego funkcjonowania systemu, który opiera się na pozornie zewnętrznym względem podmiotów porządku symbolicznym, gdzie gwarantem i prawodawcą staje się Wielki Inny. Zdaniem Žižka, pośród wielu systemów symbolicznych nowoczesności jeden ma swoisty krytoreligijny charakter, a jest nim – odmieniany już w tej pracy

przez wszystkie przypadki – kapitalizm. Wpisuje się on w schemat porządku symbolicznego z aktywnym kultem Wielkiego Innego, którego wyrazem i rytuałem zostaje się w obecnym stuleciu bezwzględne oddanie sprawie mnożenia kapitału. Pieniądze przestają być wyłącznie pragmatycznym środkiem wymiany, lecz ucieleśniają one coś więcej: naddatek, który przybiera transmaterialny odcień. To coś więcej, co posiada pieniądz, ma formę widmową, stanowi pewne X, które można określić mianem elementu transcendentnego.

Paradoks tego zjawiska polega na ciągłym pragnieniu powiększania kapitału, nigdy niekończącym się apetycie, wzrastającym w miarę konsumpcji. We współczesnym porządku symbolicznym waluta staje się kultowym sakramentem, otwierającym drogę do nowych doznań, można powiedzieć: transcendującym obecne miejsce w systemie na rzecz nowego miejsca. Tym samym doskonale wpisuje się w prawidła płynnego nowoczesnego społeczeństwa postmodernistycznego, które widzi w swojej popularnej odsłonie rzeczywistość społeczną jako permanentną zmianę ról, gdzie podmiot okazuje się aktorem na scenie świata. Aby jednak zostać wkomponowanym w ten płynny system, konieczne jest posiadanie kapitału, który stanowi boską legitymację, zapewniającą uprawomocnienie istnienia.

Istotę systemu doskonale obrazuje współczesny stosunek pracownika i pracodawcy. Współczesne miejsca pracy charakteryzują się ogromną liczbą dekoracji i ozdobników, które w myśl postmodernistycznego kapitalizmu mają pomóc w socjalizacji oraz spełnieniu. Jednak sprawy mają się zgoła inaczej. Stosując fenomenologiczny gest, biorący wszystko w nawias, i czyszcząc pole z drugorzędnych zapośredniczenia, otrzymujemy czystą esencję owych relacji, a jest nią zależność pracownika od pieniędzy pracodawcy. Pieniądz, a raczej jego siła, tkwi w niezdolności siły robotniczej do osiągnięcia swoich pragnień bez jego pomocy⁵⁹². „Moneta” znaczy tu metapragmatyzm, które ostatecznie ma znamiona metafizyczne i religijne.

Jak widzimy, Žižek w swojej awangardowej analizie religii posługuje się psychoanalizą wywiedzioną z pism Jacques’a Lacana. w tym duchu należy również czytać i rozumieć interpretację tego zjawiska, które nie jest ujmowane w sensie substancjalnym, lecz funkcjonalnym, a dokładnie jako funkcja zapewniająca stabilizację psychiczną. Tak więc religię należy rozumieć jako istotne zjawisko, które wpisane jest

⁵⁹² F. Lordon, *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*, tłum. M. Kowalska, M. Kozłowski, Warszawa 2012, s. 27.

w sferę symboliczną, a możemy nawet zaryzykować stwierdzenie, że stanowi czysty i niezniekształcony obraz tego porządku, przez co otrzymujemy schemat jego funkcjonowania we współczesnym płynnym świecie nowoczesności, gdzie granice zostały zatarłe i pozornie świeckie sfery przenika *sacrum*. w duchu tej koncepcji umysł/ *psyche* stanowią podłoże wszelkich zjawisk.

Žižek, podążając za Lacanem, stwierdza, że immanentna istotom ludzkim umiejętność fantazjowania pozwala znieść i trwać w zimnej oraz obojętnej rzeczywistości, która pozbawiona jest sensu i aksjologii, a jest li tylko czystym chaosem. Fantazjowanie napełnia pustkę świata oraz jego chaos, przez nałożenie przez umysł siatki symbolicznej czy też struktury symbolicznej i stworzenie pozornej harmonii oraz sensu. Tym samym działania naszej *psyche* na nowo kreują rzeczywistość i napełniają ją sensem. w myśl tej koncepcji każde działanie ludzkie harmonizujące oraz nadające rzeczywistości wymiar symboliczny może stać się zjawiskiem na wskroś religijnym. Jak już wcześniej zauważyliśmy, system kapitalistyczny stanowi *ersatz* religii lub – idąc tropem Žižka – po prostu przejął funkcję, jaka poprzednio należała do religii⁵⁹³.

Z konceptem religii w pracach słoweńskiego filozofa związane jest jeszcze pojęcie „wzniosłej rzeczy”, zajmujące centralne miejsce w porządku symbolicznym. Kategoria rzeczy jest bardzo zawiła i niejasna, lecz można powiedzieć, że to swoiste *sacrum*, wyłączone z codziennego biegu spraw. Rzecz jest tym, czego podmiot pragnie, co *de facto* jest pustką, czymś, co porządek symboliczny naznaczył jako „święte pragnienie”⁵⁹⁴. Rzecz jest zarówno warunkiem możliwości, jak i kresem symbolicznego pragnienia⁵⁹⁵. w obecnym świecie ową wzniosłą rzeczą jest pieniądz, który w porządku symbolicznym uzyskuje religijne konotacje poprzez wiarę w jego magiczną moc spełniania wszelkich pragnień, dzięki czemu sam staje się też ostatecznym pragnieniem i warunkiem możliwości pragnień. Pieniądz pełni funkcję absolutu, który z jednej strony podtrzymuje świat w istnieniu, a z drugiej – nadaje mu bieg oraz wyznacza jego cel. Oczywiście, można podważyć status pieniądza jako bożka, ponieważ na pierwszy rzut oka wydaje się, że codzienność obchodzi się z nim pragmatycznie, traktując go jako środek wymiany z pełną świadomością jego konstruktywistycznego charakteru.

⁵⁹³ S. Žižek, *Kruchy absolut*, dz. cyt., s. 25.

⁵⁹⁴ Tamże, s. 36.

⁵⁹⁵ G. Michalik, *Nieznośna lekkość realnego – próba Lacanowskiej (para-)ontologii*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS” 2019, nr 45, s. 9.

Jednak perspektywa Žižka nie uderza w sferę deklarowania, lecz w *praxis*. Zgodnie z przyjętą przez Słoweńca teorią religii, wiara zasadza się na świadomym lub nieświadomym praktykowaniu. Innymi słowy, dla istnienia religii nie jest istotne uznanie jej treści za prawdziwą, lecz postępowanie wedle jej reguł, nawet postępowanie cyniczne. Widziany z tej perspektywy pieniądz oraz kapitalistyczny system ekonomiczny wpisują się w rolę, jaką pełni religia. Tak więc nie są to tylko ekwiwalenty czy pragmatyczne narzędzia, służące wymianie towarowej. Wręcz przeciwnie, system ekonomiczny oraz jego materialna egzemplifikacja, jaką są pieniądze, jest przepelniony znamionami transcendencji. Musimy to rozumieć zgodnie z duchem strategii myślowej Žižka, w której to wiara w transcendencję wyraża się przez praktykę pozornie zwykłych czynności w życiu codziennym. Na tej podstawie możemy wysnuć pewną analogię o ekwiwalentnym charakterze systemu kapitalistycznego względem religii. Gdy spojrzymy z tej perspektywy na stosunek ludzi do sfery finansowej, możemy wyraźnie zauważyć ich nabożny stosunek do pieniądza. Jest to szczególnie wyraźne w sferze relacji międzyludzkich, gdzie pieniądz ma status absolutu przez to, jak określa miejsce oraz tożsamość podmiotów w siatce symbolicznej.

Chcąc zrozumieć intuicję Žižka, mówiącą o religijnych konotacjach kapitalizmu, musimy wrócić do istotnej rewolucja, jaka miała miejsce w historii ludzkości. Była ona omawiana przez wielu badaczy i funkcjonuje w środowisku intelektualnym jako wręcz pewna stała w procesie przemian dziejowych. Niepodobna pominąć tej rewolucji, gdyż jej wpływ na sferę religijną wydaje się przemożny. Chodzi nam o rewolucję przemysłową i jej rolę w reorganizacji całej sfery społecznej, włącznie ze sferą symboliczną. Jednocześnie z industrializacją procesu wytwarzania dóbr jednostka została ogołocona z możliwości ich alternatywnego wyrobienia względem produkcji przemysłowej, która zdominowała system gospodarczy. Tym sposobem nastąpiło wykorzenienie z kultury rolniczo-rzemieślniczej, która w dużym stopniu była oparta na organicznym powiązaniu z naturą. To powiązanie z naturą tworzyło swoistą tarczę wobec wszystkich mechanizmów technokratycznego zarządzania, a wraz z przerwaniem tej więzi jednostkę pozbawiono dóbr, które bezpośrednio wytwarzała, przez co jej jedynym dobrem wymiennym stała się ona sama jako jednostka siły roboczej⁵⁹⁶. Od tej pory jedynym, co człowiekowi pozostało, aby mógł zdobyć środki potrzebne do życia, była sprzedaż siebie samego jako siły roboczej. Ta swoista przemiana w procesie produkcji doprowadziła do

⁵⁹⁶ F. Lordon, *Kapitalizm, niewola i pragnienie*, dz. cyt., s. 26.

praktycznego uzależnienia się od pieniądza jako jedynego narzędzia, służącego do pozyskiwania dóbr niezbędnych do przetrwania.

Dominacja kapitału doprowadza do jego praktycznej absolutyzacji w życiu społecznym. Zastąpił on wszystkich możliwych pośredników i wszelkie formy znaczące, a sam stał się znaczącym oraz generatorem sensu. w formie praktycznej kapitał zastąpił wszystkich innych pośredników, którzy dotychczas stanowili środek do przetrwania i reprodukcji. Wobec takiej zmiany staranie się o przychyłność Boga bądź bóstw w świątyniach zeszło na drugi plan. Nie miało to sensu, gdyż przerwano naturalną harmonię kosmosu, rozumianą dotychczas jako wielki łańcuch bytów zależnych od siebie. Teraz wszystko zależy od pieniądza⁵⁹⁷.

Od czasu rewolucji przemysłowej człowiek uzależnił się tylko od kapitału, który wpływa na jakość jego życia. Oczywiście jest to dość redukcjonistyczne podejście i nie uwzględnia ono wielu innych, tak samo istotnych czynników, jak odkrycia naukowe, rozwój techniki czy globalizująca wymiana zdobyczy intelektualnych. Jednak ten element wykorzenia z naturalnego biegu wyalienował jednostkę spod panowania innych form absolutnych i zdominował ją poprzez pieniądz. Wykreowało to system heteronomiczny, gdzie funkcję absolutu rozumianego jako praktyczny *spiritus movens* czynów, jak tego chce Žižek w swojej teorii religii, pełni pieniądz. To właśnie pieniądz jest egzemplifikacją znanego z pism Lacana Wielkiego Innego, strukturyzującego całą sferę symboliczną. Pełni funkcję znaczącego, określając wartość podmiotów w formie wartości ekonomicznej. Kapitał staje się zarówno czynnikiem strukturyzującym sferę symboliczną, jak i najważniejszym pragnieniem człowieka, psychoanalityczną wzniosłą rzeczą, która wypełnia nas pragnieniem oraz jest środkiem do spełnienia wszystkich innych potrzeb. Funkcjonuje jako środek służący do zbawienia, magiczny przedmiot prowadzący do Absolutu lub przemieniający nas w istoty o cechach Absolutu. Jest tym, co podświadomie kieruje naszym życiem, stanowi swoistą *axis mundi*, a nasza świadoma wiara lub niewiara nie mają tutaj znaczenia, istotne jest postępowanie zgodnie z logiką pieniądza, od którego nie ma ucieczki.

Nawet w praktycznym zastosowaniu pieniądza jako środka wymiany możemy dostrzec swoisty akt wiary, wiążący i wręcz definiujący religię. a mianowicie, pieniądz w swojej podstawowej funkcji środka służącego do wymiany towarów i usług z założenia jest również operatorem wartości – wartości, która ma rację bytu tylko przez

⁵⁹⁷ Tamże, s. 28.

naszą wiarę, że ten oto kawałek papieru jest równy utylitarnemu dobru. Ten podstawowy akt zaufania ma charakter relacyjny, bez względu na nasze intencjonalne nastawienie. Jest to możliwe przez sieć połączeń i relacji, jakie buduje kapitał, który doprowadza do sytuacji, kiedy podmiot pozbawiony innych możliwości produkcji musi oddać się pod władanie kapitału i stać najemną siłą roboczą, dzięki, której otrzyma gratyfikację finansową umożliwiającą przeżycie. Tak więc przemiana, jaka nastąpiła w procesie rewolucji przemysłowej, uzależniła egzystencję od kapitału, który przyjął w swojej praktycznej formie funkcję religijną⁵⁹⁸.

Strategia Žižka, podobnie jak jego intelektualnych poprzedników w osobach m.in. Marksa czy Lacana, polega na odkryciu nieoczywistego sensu w samym mechanizmie systemu kapitalistycznego. Słoweński filozof nie widzi w kapitalizmie wyłącznie jednego z wielu systemów ekonomicznych, lecz system symboliczny, który strukturyzuje rzeczywistość i zawiązuje się wobec absolutu, jakim jest pieniądź. Tak więc pieniądź przestaje pełnić tylko techniczną funkcję jako operator wartości i środek pośredniczący w wymianie, a staje się agensem, który wpływa na praktyczny sposób bycia człowieka w świecie oraz konstytuuje jego rzeczywistość sensów i pragnień⁵⁹⁹. Kapitał funkcjonuje współcześnie jak swoisty fetysz, wypełniający pustkę po kulturowej śmierci Boga jako pewnika i fundamentu rzeczywistości. To właśnie w pieniądzu jako najlepszym funkcjonalnym obrazie systemu kapitalistycznego możemy dostrzec atrybuty, jakie wcześniej przypisywano Bogu. Transcendentny Absolut, gdy został zdekonstruowany, nie jest całkowicie unicestwiony, lecz sprowadzony do rachunku ekonomicznego, w swojej pierwotnej formie otrzymał rolę „niewidzialnej ręki rynku” – zgodnie z koncepcją Adama Smitha, która harmonizuje rzeczywistość przez niezbywalne, wręcz transcendentne względem rzeczywistości prawa rynku.

Jak możemy zauważyć, zdaniem Žižka, w jakiś magiczny sposób religia nie ustała, lecz w sensie funkcjonalnym połączyła się z systemem kapitalistycznym, a nawet sam system zaczął pełnić funkcję religii. Kapitalizm nie jest religią eksplicitnie, lecz ten jego wymiar znajduje się pod powierzchnią. Możemy powiedzieć, że tkwi gdzieś w nieświadomości, jako coś wypartego, lecz determinującego zachowanie⁶⁰⁰. System kapitalistyczny nie jest więc tylko racjonalnym projektem, który najlepiej opisu-

⁵⁹⁸ S. Žižek, J. Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, red. C. Davis, Cambridge 2009, s. 128.

⁵⁹⁹ K. Świrek, *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*, Warszawa 2018, s. 184.

⁶⁰⁰ S. Žižek, o wierze, dz. cyt., s. 86.

je rzeczywistość ekonomiczną oraz nią zarządza, lecz pod jego powierzchnią znajdują się pokłady czegoś irracjonalnego, fideistycznego. Kapitalizm zgodnie z uwagami Žižka nie zasadza się na racjonalnym dystrybuowaniu dóbr opartym na „odwiecznych prawach ekonomii”: w jego naturę zawsze wpisany jest naddatek, coś więcej, coś, co widzieliśmy na przykładzie pieniądza, który nie jest wyłącznie środkiem wymiany, lecz magicznym przedmiotem o właściwościach boskich, czymś więcej, niż zakładamy.

Ta cecha systemu kapitalistycznego, przypisująca kapitałowi/pieniądom cechy typowe dla bytów transcendentnych, obejmuje wręcz każdy przedmiot dostępny na rynku. Jest to dostrzegalne na co dzień. Nowoczesne telefony nie są już tylko urządzeniami do wykonywania połączeń lub w przypadku smartfonów nie spełniają tylko funkcji przenośnego komputera osobistego. Każdy produkt w kapitalizmie jest czymś więcej niż produktem. Wróćmy do świata nowych urządzeń elektronicznych na przykładzie smartfonów: te nowoczesne urządzenia łączą w sobie zarówno telefon, aparat, a także komputer itp. – i nadal reklamowane są jako coś więcej. Może się to wydawać wręcz absurdalne, jak urządzenie multimodalne może być czymś jeszcze więcej. Jednak każda marka produkująca te nowoczesne urządzenia obiecuje coś więcej: tym czymś jest właśnie sama marka, logo, stanowiące efemeryczne coś więcej, coś wyjątkowego, co przekracza zwykłe urządzenie elektroniczne nowej generacji.

Tak powstaje swoisty *ersatz* transcendencji, którego opis brzmi: „Kup nasz produkt, a przekroczy on ramy innych produktów tego typu, a dzięki temu Ty przekroczysz ramy, w jakich obecnie się znajdujesz. Te rzeczy pozwolą Ci transcendować Twoją naturę, tylko wybierz naszą markę”. Marka stała się tu swoistym symbolem nowych bóstw, zaklętych w pieniądzach i przedmiotach⁶⁰¹. w tym sensie możemy powiedzieć, za Žižkiem, że kapitał stał się nową religią kreującą porządek symboliczny, podobnie jak kiedyś Bóg. Obecnie to ekonomia wyznacza wartość, ustala panujące prawo i stanowi o stabilności systemu oraz miejscu, jakie w nim zajmują podmioty. Zgodnie z tą perspektywą nastąpiło przesunięcie i przesłonięcie sfery religijnej przez pozornie świecki projekt ekonomiczny, ufundowany na religijnych funkcjach, gdzie naczelną funkcję spełnia kult pieniądza i jego mocy.

Jednak współczesny kapitalizm nie odgrywa roli wyłącznie kultu pieniądza. Jego religijne konotacje sięgają dalej i jest on głęboko powiązany z innymi religijnymi pojęciami, z których zdaniem Žižka wybija się pojęcie ofiary. Jak już wcześniej starali-

⁶⁰¹ S. Žižek, *Kukła i karzeł*, dz. cyt., s. 193.

śmy się ująć, kapitalizm cechuje się kryptoreligijnym podejściem do pieniądza i obiecany przez niego „zbawieniem”. Jednak nigdy nie może ono dojść do skutku, ponieważ system ten bezustannie kreuje nowe pragnienia i nowe „absoluty”. Widzimy tutaj ciekawy mariaż religijnej potrzeby *metanoi*, przemiany życia, z postmodernistyczną płynnością i tymczasowością każdego przedsięwzięcia. z jednej strony, pragnienie przekroczenia i dotarcia do pełni i do źródła jest stałą potrzebą kondycji ludzkiej, która została przejęta w świecie nowoczesnym nie przez instytucje religijne, lecz przez rynek, oferujący materialną lub postmaterialną formę zbawienia.

Innymi słowy, postmodernistyczny kapitalizm przejął obecnie funkcję religii, modyfikując ją wedle swojej strategii myślowej. Nadal mamy do czynienia z tymi samymi potrzebami religijnymi, lecz przybierają one formę tymczasową, nie ma już żadnego punktu docelowego, są tylko formy „przejściowego” zbawienia, które kierują nas do kolejnego celu, jakim są świeckie *eschatony*. Ten proces trwa wiecznie. System kapitalistyczny wytwarza nowe produkty i idee, które zgodnie z logiką postmodernizmu mają charakter tymczasowy – tak więc mamy do czynienia z chwilowym spełnieniem/zbawieniem. Kreuje to podmiot, który uzależnia się od nowych bodźców, mających pchnąć go do nowych form spełnienia.

Nastąpił interesujący mariaż postmodernizmu z kapitalizmem, jako dwóch uzupełniających się systemów. z jednej strony, myśl postmodernistyczna legitymizuje wszelką zmienność i tymczasowość, która wręcz sprzyja nowym produktom gospodarki kapitalistycznej i stanowi jej ideowe zaplecze. z drugiej strony, pogłębiona analiza Žižka stara się nam powiedzieć, że to nie w zewnętrznych przejawach współczesnego systemu tkwi klucz do jego zrozumienia, lecz w pozornie wypartych sposobach rozumienia świata, takich m.in. jak religijny ogląd świata. Słoweński filozof pokazuje trwałość perspektywy religijnej w dwojakim sensie. Po pierwsze, ujmuje go jako mechanizm poznawczy ludzkiej *psyche*. Jest tu widoczny wpływ Lacanowskich trzech porządków ludzkiej psychiki, zgodnie z którymi miejsce religii znajduje się w porządku symbolicznym, zapewniającym zasypanie egzystencjalnej pustki przez egzystencjalne i strukturalne zorientowanie podmiotu⁶⁰². z tej perspektywy religia, a raczej funkcja, jaką spełnia, wydaje się niezbywalna, a jedynym wyjściem wydaje się zastosowanie heglowskiej mądrości spekulatywnego rozumu, zawartego w dialektycznym geście

⁶⁰² K. Świrek *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*, dz. cyt., s. 238.

Aufhebung, tej swoistej transformacji religii. Jeśli nie możemy unicestwić tego elementu, należy go zreorganizować.

To prowadzi nas do drugiego pola, w jakim Žižek ujmuje religię, a mianowicie do perspektywy praktycznej. Analizując współczesne zjawiska kulturowe i gospodarcze, stara się pokazać, które z nich są głęboko zakorzenione w typowych dla religii schematach myślenia, a dokładniej, które funkcjonują w ten sam sposób, co kiedyś tradycyjne religie. Innymi słowy, filozof z Lublany wskazuje na te współczesne systemy, które pod powierzchnią strukturalnie oraz funkcjonalnie pełnią tę samą funkcję, co religia. Jak już widzieliśmy, pierwszym systemem, który zastąpił religię co do jej roli, jest kapitalizm, z pieniądzem jako egzemplifikacją nowego *sacrum*. System ekonomiczny stał się Wielkim Innym, znaczącym, który określa porządek symboliczny.

Dla zatwardziałego komunisty, za jakiego deklaruje się Žižek, system społeczno-ekonomiczny jest głównym przedmiotem zainteresowania. Celem jego prac jest wytknięcie błędów globalnemu kapitalizmowi i skierowanie wzroku na nową formę zarządzania, jaką w jego mniemaniu powinien być nowy komunizm. Byłby to system reorganizujący rzeczywistość społeczną i eliminujący dychotomię znaczący/znaczoney, tym samym odchodzący od struktury hierarchicznej na rzecz wspólnotowego zarządzania przestrzenią i innych założeń dotyczących dystrybucji dóbr⁶⁰³.

Współczesne formy *quasi*-religii

W tej optyce jedyne, co wydarzyło się w procesie sekularyzacji, to wyparcie religii ze sfery publicznej. Pozostała ona w mrokach podświadomości, gdzie będzie się przejawiać poprzez pozornie świeckie idee oraz w schematach zarządzania i organizowania społeczeństwa. Innymi słowy, zewnętrzna strona rzeczywistości uległa zeświecczeniu, jednak pod powierzchnią nadal funkcjonuje wedle religijnych założeń.

Jednym z takich systemów świadczących o przetrwaniu religijnej optyki był kapitalizm i jego strukturyzowanie sfery symbolicznej przez wartość ekonomiczną. Jest to przykład trwania religii w przestrzeni społecznej, jednak jej promienie docierają również sfery podmiotowej oraz ideowej. w pejzażu, jaki maluje Žižek, pisząc o nowoczesnych formach *quasi*-religijności, swoją wagą i wpływem wybija się nawrót idei gnostyckich. Jak zwykle w przypadku filozofa z Lublany, nie mamy tutaj do czy-

⁶⁰³ S. Žižek, *Pandemia! Covid-19 trzęsie światem*, dz. cyt., s. 73.

nienia z akademickim ujęciem problematyki gnostycyzmu w XXI wieku, lecz z typowym dla niego zreinterpretowaniem tej idei w duchu mistrzów podejrzeń. Dla Žižka istotna jest jedna z głównych idei gnostycyzmu, mówiąca o posiadaniu przez każdego człowieka boskiej iskry, która łączy go z najwyższym dobrem⁶⁰⁴. Celem każdego jest wydostanie się z materialnej powłoki za pomocą tajemnej wiedzy, która pozwoli duszy/jażni powrócić do nadkosmicznego świata ducha⁶⁰⁵.

Oczywiście, nie jest to ujęcie głęboko przywiązane do historycznego i religioznawczego rozumienia gnostycyzmu, jednak – jak wskazuje Žižek – rdzeń gnozy, czyli pragnienie uwolnienia się z zepsutej materii, jest widoczny w wielu współczesnych kierunkach filozoficznych i naukowych. Dla bohatera tego rozdziału późna nowoczesność staje się wręcz tym miejscem w historii ludzkości, gdzie dochodzi do rozkwitu zaskakujących mariaży religii z całkiem obcymi jej sferami życia czy wręcz wrogo do niej nastawionymi. To religia zakamuflowana i możliwa do dostrzeżenia wyłącznie przez aparat krytyczny zapoczątkowany przez mistrzów podejrzeń. Tylko w taki sposób jesteśmy w stanie odczytać dane zjawisko jako *quasi*-religijne, dzięki tej optyce możemy dostrzec w nowoczesnej kulturze ponowne odrodzenie ducha gnostycyzmu, którego odwieczne pragnienia nadal kierują czynami człowieka.

Duch myśli gnostyckiej – jak już wspomnieliśmy – krąży po świecie kultury i techniki. Jedną z jego odsłon, jaka według Žižka zyskuje coraz większy poklask, jest zjawisko nazwane przez niego „dekonstrukcjonistycznym ewolucjonizmem”.

Pod tym określeniem, będącym bliskim oksymoronu, kryje się paralela między współczesną radykalną teorią ewolucji a różnią/*differance*, czyli słynnym narzędziem autorstwa Jacques’a Derridy. w optyce dekonstrukcji oraz ewolucjonizmu podważone zostają wszelkie koncepcje teleologiczne, dlatego wymiar natury traci tutaj swoją immanentną celowość. Adaptacja organizmu w myśl radykalnej ewolucji jest pozbawiona zarówno swego metafizycznego źródła, jak i celu⁶⁰⁶. Dekonstrukcja w podobny sposób krytykuje teleologiczne implikacje zawarte w filozofii, uważając je za wyraz metafizycznego myślenia opartego na naiwnym empiryzmie oraz narracji metahistorycznej. Pejzaże rzeczywistości oraz podmiotu, jakie kreślą pozornie dwa skrajne nurty, są bardzo do siebie zbliżone. Zarówno ewolucjonizm, jak i dekonstrukcja odzęgają się od wszelkich substancjalnych ujęć rzeczywistości. Jakikolwiek stałe zostają wyeliminowane

⁶⁰⁴ S. Žižek, o wierze, dz. cyt., s. 50.

⁶⁰⁵ J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Kraków 2019, s. 19.

⁶⁰⁶ S. Žižek, o wierze, dz. cyt., s. 53.

wane, a wszystko staje się przygodne i przypadkowe. Konsekwencją przyjęcia takiej „ontologii” jest również antropologia, która deprecjonuje ujęcie człowieka jako istoty, mającej jakąś trwałą część, świadcząca o jego tożsamości. Wszystko wraz ze świadomością będzie płynne, przejściowe, zdecentrowane; tym samym podmiot i jego świadomość tracą swój dawny nienaruszalny i trwały charakter. Emanowanie światopoglądu wieszczącego płynny oraz umowny charakter rzeczywistości odżegnuje się od pojęcia jaźni, jaką znamy. Stanowi ostateczne zerwanie z metafizyką substancji na każdym jej poziomie, nawet wewnętrznego poczucia spójności i jednostkowości.

Jeśli jednak jakaś forma jaźni, a raczej mechanizmu epistemologicznego, istnieje, to wszystko, co „dostrzega”, jest tylko ułudą, a świat zewnętrzny jest bezcelowym procesem przyrodniczym, który funkcjonuje w wyniku losowych wydarzeń i jest przypadkowym zbiorem komórek, wykonujących konkretne rzeczy bez sensu i celu. Taka koncepcja otwiera tym samym drogę do swoistej formy gnostycyzmu jako wyzwolenia „resztek” jaźni zamkniętych w ułomnej powłoce, niczym w krępującym kaftanie, z którego należy się wydostać. Trzeba jednak dodać, że nie jest to jaźń rozumiana w duchu klasycznej metafizyki, zbudowanej między innymi na zasadzie tożsamości. Jest ujęta zgodnie z antropologią postmodernistyczną, metaforycznie określającą podmiot jako aktora, który w swoim życiu odgrywa wiele ról, płynnie przechodząc z jednej do drugiej i nie starając się o jakąkolwiek stabilizację tożsamości.

Postmodernizm ze swoją koncepcją zdecentrowanego podmiotu oraz ewolucjonizm ze skrajnym empiryzmem epistemologicznym doprowadziły do wypracowania odmiennej antropologii, w której to koncepcja jaźni jako stałego podłoża została wyeliminowana jako naiwna i metafizyczna idea przeszłości, odbiegająca zarówno od odkryć nauki, jak i współczesnej refleksji filozoficznej. Współcześnie jaźń przestaje odgrywać rolę fundamentu spójności podmiotu, a staje się efemerycznym bytem fantomowym, który otwiera drogę do nowych form religijności. Jedną z nich jest nawrót gnostycyzmu, który dekonstruuje nie tylko rzeczywistość zewnętrzną, ale również substancjalne pojęcie jaźni. Aby nasze płynne „ja” w pełni uwolniło swój potencjał wolności, musi zostać wyswobodzone z przemijającego i złudnego świata przyrody.

Wątek ten jest zbieżny z ideami głoszonymi przez gnostyków, u których dusza, chcąc w pełni zrealizować swój potencjał, musiała zostać wyswobodzona z upadłej materialnej powłoki. w przypadku współczesnego odrodzenia gnostycyzmu, miejsce technik religijnych służących zbawieniu duszy zajmuje technologia, ze szczególnym naciskiem na nowoczesne technologie informatyczne. Stały się one nową eschatologią, na-

dzieżą na wyzwolenie płynnej jaźni z upadłej i umierającej cielesnej powłoki i przeniesienie jej w cyberprzestrzeń. w tym wypadku mówimy więc o swoistym mariażu dawnych lub też odwiecznych pragnień człowieka z nowoczesną nauką oraz z jej ideologicznym uprawomocnieniem, jakim stała się dekonstrukcja oraz myśl postmodernistyczna.

Oferowana przez technikę potencjalna możliwość opuszczenia ciała, które krępuje „ja” i prowadzi je do upadku, spełnia – zdaniem Žižka – marzenia gnostyków. Wyższym poziomem egzystencji staje się cyberprzestrzeń, która umożliwia rozplyniecie się w „duchowym” świecie sieci⁶⁰⁷. Jeśli nawet słoweński filozof kreśli obraz zbyt jaskrawy i pozbawiony naukowych podstaw, a jego pojęcie gnostycyzmu daleko odbiega od akademickiego ducha, to i tak wskazuje na moment przełomowy wyłaniania się nowych form religijności poza ich tradycyjnym polem funkcjonowania. Specyfika przełomu informatycznego, zbliżonego w swoim charakterze do rewolucji przemysłowej jako reorganizacji świata, sprzyja wyłonieniu się alternatywnych form religijności. Jeśli weźmiemy jeszcze pod uwagę dominującą narrację antropologiczną, jaką jest postmodernistyczne ujmowanie podmiotu jako płynnego aktora, pewnej formy konstruktów, a z drugiej strony – jeśli otworzy się przed nami droga rewolucji cyfrowej, istnieje możliwość emergentnego powstania zjawiska religijnego zbliżonego do gnozy lub też odtworzającego idee gnostyckie.

Minimum jaźni nie odchodzi jednak do mitycznego transcendentnego wymiaru, lecz zostaje przeniesione w cyberprzestrzeń. Oczywiście są to tylko marzenia o wyzwoleniu się z materii i przeniesieniu świadomości do eterycznych cyber-powłok. Jednak w tym technologicznym micie tkwi odwieczne pragnienie religijne, które stanowi cież w ciele myśli postsekularnej. Žižek zdaje się mówić, że religijność – choć wyparta – wraca w najmniej spodziewanym momencie i miejscu. Pogłos gnostyckich idei w społeczeństwie informatycznym wydaje się doskonałym przykładem, jak wyparta religia podświadomie wpływa na cele, do jakich może posłużyć technologia. Dokonuje się tu swoiste połączenie materii z duchem, nazwane przez słoweńskiego myśliciela spirytualizmem materialistycznym. Za pośrednictwem materii przenosimy się do wyższej rzeczywistości duchowej⁶⁰⁸.

⁶⁰⁷ Tamże, s. 107.

⁶⁰⁸ Tamże, s. 135.

Ideowy mariaż postmodernizmu oraz nauk kognitywnych i ewolucjonizmu, rzecz jasna, nie otworzył drogi wyłącznie do odrodzenia się gnostyckich idei. Echo tego nowego układu ideologicznego otwiera drogę dla narodzin kolejnego nurtu religijnego, który słoweński filozof określa mianem „kognitywnego buddyzmu”.

Postmodernistyczne forowanie teorii mówiącej o dekonstrukcji podmiotu i określanie go jako złudzenia zbliża zachodnią filozofię ze wschodnią antropologią wywodzącą się z ducha religii dharmicznych. Ujmowanie jaźni oraz świata zewnętrznego jako czegoś nietrwałego, przejściowego doprowadziło do spotkania Wschodu z Zachodem. Do spotkania dochodzi na dwóch polach. Jednym z nich jest antropologia filozoficzna, która zaczyna ujmować podmiot w kategoriach konstruktywistycznych i procesualnych. Wschodni punkt widzenia na jaźń/świadomość często widzi ją jako czystą, pustą formę, którą można kształtować⁶⁰⁹. Zachodnia antropologia postmodernistyczna również ujmuje podmiot jako płynną formę, którą można konstruować.

Jak widzimy, na podłożu filozofii człowieka doszło do spotkania Okcydentu z Orientem i z tego połączenia kiełkuje nowy duch antropologiczny, postrzegający człowieka jako formę, którą należy przekroczyć. Drugim polem spotkania będzie technologia, za pośrednictwem której w zasięgu ręki znajdzie się postmodernistyczna transgresja czy nowy punkt widzenia w duchu Satori Zen. Cyberprzestrzeń oraz nauki kognitywne stały się swoistym narzędziem zbawczym, technologicznym zbawieniem, mogącym uwolnić potencjał ludzki zamknięty w ego oraz cielesności. Dzięki nowoczesnej nauce, która potencjalnie może nas wyzwolić z zamknięcia w ciele oraz przestrzeni i przeniesie na nowy poziom egzystencji w eterycznych ciałach dryfujących po cyberprzestrzeni, człowiek wyzwoli swój transgresyjny potencjał oraz otworzy drogę stania się czystym umysłem⁶¹⁰.

Uprawomocnienie tej dopiero rodzącej się formy religii – lub lepiej: cyberreligii – sprzyjają pewne nurty nauk kognitywnych, które śmiało łączą się z mądrością Wschodu. Stanowisko wobec jaźni łączy tradycje myślowe Okcydentu z Orientem. Niektóre teorie kognitywistyczne negują substancjalne istnienie jaźni, podobnie jak buddyzm wyklucza istnienie „ja” jako podstawy naszych aktów mentalnych⁶¹¹. Wniosek wyciągany zarówno przez przedstawicieli myśli orientalnej, jak i specjalistów

⁶⁰⁹ D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu Zen*, tłum. M. Grabowska, A. Grabowski, Warszawa 2016, s. 118.

⁶¹⁰ S. Žižek, o wierze, dz. cyt., s. 53–60.

⁶¹¹ Tamże, s. 61.

z zakresu *cognitive science* jest jeden: należy pozbyć się przestarzałego i nieadekwatnego kartezjańskiego *cogito*⁶¹². Buddyjskie intuicje oraz *gros* przedstawicieli nauk kognitywnych, tacy jak np. Francisco Varela czy Patricia S. Churchland i Paul Churchland, kwestionują istnienie jaźni czy jakiegokolwiek formy substancjalnej zwanej potocznie „ja”. Ich intuicja brzmi podobnie i można ją wyrazić jako „złudzenie jaźni”. Innymi słowy, koncepcja świadomego podmiotu jest błędem natury poznawczej i etycznej. Wedle buddyzmu, na poziomie moralnym „ja” jest źródłem cierpień; z kolei na poziomie poznawczym wprowadza nas w złudne przeświadczenie o niezmienności bytu, co nie pozwala na prawdziwy wgląd w naturę rzeczy, która jest zgoła inna i świadczy na rzecz płynnego i ulotnego charakteru rzeczywistości.

Z kolei kognitywizm swe wnioski opiera na zupełnie innej metodologii i przedmiocie badań, lecz dociera do podobnych konkluzji, formułowanych w języku specyficznym dla swojej gałęzi wiedzy. Specjaliści z dziedziny *cognitive sciences*, tacy jak Paul Churchland, twierdzą, że koncepcja jaźni jest dziedzictwem „ludowej psychologii”⁶¹³, która powinna być potraktowana tak samo, jak inne teorie naukowe.

Wszystkie pojęcia takie jak: „ja”, „jaźń”, „tożsamość” winny być poddane weryfikacji przez metody typowe dla tzw. nauk pozytywnych. Takie ujęcie kwestii mentalnych określamy mianem „materializmu eliminacyjnego” czy też „redukcjonizmu”, który uważa, że stany psychiczne powszechnie uważane za pełnoprawne i zdroworozsądkowe, jako poczucie tożsamości, fenomenalne „ja” jako coś trwałego i posiadającego ciągłość są zwykłym błędem poznawczym potocznego oglądu świata. W optyce materializmu eliminacyjnego cała konstrukcja psychiczna człowieka jest wynikiem procesów neurobiologicznych. Wszelkie próby substancjalizacji czy też zachowania „ja” we wszelkiej formie zostają wyeliminowane na rzecz ujmowania wszystkich procesów w kontekście neuronalnym, co wyklucza jakiegokolwiek formy mentalnego sprawstwa i tym samym toruje drogę do uznania substancjalnej podmiotowości jako ułudy – w rzeczywistości jest ona tylko kolejnym zmiennym i losowym procesem biologicznym, na który *de facto* nie mamy wpływu⁶¹⁴.

⁶¹² Tamże, s. 62–63.

⁶¹³ Psychologia potoczna, psychologia ludowa (*folk psychology*), czyli cała wiedza na temat funkcjonowania umysłu zdobyta przez ludzkość w oparciu o introspekcję, jest rozumiana jako system pojęć, za pomocą których ludzie zwykle wyjaśniają, rozumieją, przewidują zachowania i przeżycia własne, a także innych ludzi. Zob. K. Zahorodna, *Materializm eliminacyjny w ujęciu Paula M. Churchlanda*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2009, vol. 4, fasc. 2, s. 243–250.

⁶¹⁴ Tamże, s. 250.

Postęp naukowy, jaki obecnie ma miejsce, coraz wyraźniej wpływa na samorozumienie człowieka, tym samym konstruując nową formę antropologii, co niesie za sobą powstanie nowych form duchowości lub rekonfiguracji starych form religijnych. Zdaniem Žižka, gdy zachodnia nauka sprowadziła „ja” do zwykłej biologicznej maszyny, która ostatecznie nie istnieje, spotkała się tym samym ze wschodnim, buddyjskim odrzuceniem lub raczej przeświadczeniem o złudzeniu „ja” jako formy i optyki absolutnej. To spotkanie staje się fundamentalne w obliczu rodzenia się nowej antropologii i nowej duchowości. Współczesne spojrzenie na człowieka stara się wyeliminować wszelkie stałe, takie jak tożsamość, „ja” czy jaźń, legitymizując swoje koncepcje odkryciami neuro-nauk. Jak każda przemiana w *imaginarium* antropologicznym, tak i ta otwiera drogę dla powstania kolejnych odsłon duchowego życia człowieka. Szczególnie dobrze w tym scjentyistycznym dyktacie odnajduje się myśl Wschodu, która w podobny sposób traktuje ego jako iluzję oraz błąd natury etyczno-epistemologicznej.

Idea o wyłaniającej się nowej formie religijności, która jest fuzją zachodniej technologii i filozofii postmodernistycznej oraz wschodniej duchowości, może wydawać się niespełnionym marzeniem New Age i głosem z przeszłości. Gdy jednak spojrzymy na to z perspektywy Slavojana Žižka i jego koncepcji religii jako jednego z fundamentów porządku symbolicznego, wręcz wzoru porządku symbolicznego, a całe zaplecze duchowe to podskórny kompas etyczny kierujący ludźmi, to wtedy zrozumimy, że w jego intelektualnym świecie religia oznacza w pierwszym rzędzie to, co konstytuuje jednostkę w porządku symbolicznym oraz co samo jest porządkiem symbolicznym. Innymi słowy, religia to podskórny mechanizm, który kształtuje nasze życie jednostkowe i społeczne, nadając mu formę struktury.

Dlatego Žižek może widzieć oznaki narodzin nowej religijności, jaką jest np. kognitywny buddyzm, jako odpowiedź na napięcia i stres związany z pracą w wielkiej korporacji lub wobec presji, jaką na każdego mieszkańca globu nakłada kapitalizm w celu pomnażania dóbr i podążania za trendami. Współczesny człowiek zanurzony w pogoni za szalonym rytmem, jaki nadaje system kapitalistyczny oraz rozwój technologii, traci elementarną orientację poznawczą, przez co jego „ja” nie jest w stanie zająć określonego miejsca w strukturze społecznej. Jedynym ratunkiem dla wyjścia z tej morderczej drogi ciągłego pomnażania kapitału, kontroli ego i rozwoju osobistego jest zdystansowanie się od samego siebie, wręcz eliminacja „ja” i dryfowanie zgodnie

z biegiem dziejów, ponieważ i tak wszystko jest iluzją⁶¹⁵. Dystans pozwala się jeszcze bardziej zaangażować, lecz bez refleksji, ponieważ wszystko jest grą pozorów, a gdy sama nauka głosi, że ego jest echem ludowych mitów, zostaje nam wyzbycie się tego anachronizmu i wkroczenie na drogę rozpląnięcia się we wszechświecie, absolutnego oddania się biegowi spraw.

Wschodnia myśl przefiltrowana przez zachodni rezerwuar językowy zaleca akceptację zastanego stanu rzeczy i przyjęcie rzeczywistości taką, jaka jest. Jaźń jest teraz tylko aktorem, czymś przygodnym, co nie ma znaczenia, a naszym duchowym celem jest uwolnienie się od niej i od jej iluzji⁶¹⁶. Jak widzimy, nie jest to buddyzm duchowo i intelektualnie tkwiący w azjatyckim domu, lecz jest to jego zachodni odcień, który tworzy nową duchowość absolutnego, cynicznego dystansu wobec rzeczywistości zewnętrznej oraz wewnętrznej. Introspekcja prowadzi na manowce. Jediną drogę wyjścia stanowi nowa droga duchowa wzywająca do wyzwolenia się z objęć ego, co da ukojenie i pozwoli bezboleśnie oddać się biegowi rzeczy.

Jak widzimy, ten buddyzm oparty na odkryciach nauk kognitywnych doskonale wspiera cały system globalnego kapitału, może być jego duchową osłoną umożliwiającą przetrwanie. Podobnie jak system feudalny był legitymizowany przez Kościół katolicki, tak ta forma duchowości pozwala na funkcjonowanie systemu i wpisanie w niego podmiotu, który w pełni zaakceptuje jego reguły, uznając je za w pełni uzasadnione.

Buddyjskie wątki przeplatane z technologicznym mesjanizmem są widoczne również w pragnieniu przekroczenia rzeczywistości i przejścia w egzystencję cyfrową. Nowoczesne społeczeństwo chce się rozpląnąć w technologii jako w pewnej formie buddyjskiego wyższego stanu egzystencji. Rozpląnięcie się i uzyskanie innej perspektywy jest możliwe dzięki technologii, która w coraz większym stopniu kieruje naszym życiem oraz wyznacza jego bieg bez naszego wkładu⁶¹⁷. Zaczątki tego zjawiska są widoczne w tym, jak bardzo współcześnie polegamy na technologii. Podczas pisania tekstów pomaga nam autokorekta, która zaczyna poprawiać za nas błędy. Orientację w terenie zapewniają nam urządzenia wyposażone w funkcję GPS, czyli nawigację satelitarną, dzięki czemu w każdym miejscu na świecie dotrzemy do celu. Obecnie są to tylko narzędzie ułatwiające życie, lecz czyż ideałem nie jest całkowite poddanie się informatyzacji życia? Czy jedyną czynnością, jaka pozostanie, będzie błogie rozpląnię-

⁶¹⁵ S. Žižek, o wierze, dz. cyt., s. 83.

⁶¹⁶ W. Branicki, *Tożsamość a wirtualność*, Kraków 2009, s. 200.

⁶¹⁷ Tamże, s. 203.

cie się w wykonywanych czy nakazywanych przez komputer czynnościach: od diety po to, jak mają wyglądać nasze marzenia i pragnienia?

Tym sposobem mamy do czynienia z cyfrową, zachodnią odmianą nirwany. Nie jest to, rzecz jasna, buddyjska nirwana, lecz jej forma zgodna z duchem postmodernizmu, widzącym kulturę jako *bricolage*. z myśli buddyjskiej wyselekcjonowana i zreinterpretowana zostaje część eschatologii dotyczącej rozplynięcia się „ja” we wszechświecie. Zalążki tego zjawiska, jakim jest cyfrowa duchowość, możemy zauważyć w powstających w Internecie witrynach oraz aplikacjach poświęconych medytacji oraz duchowości. Flagowym przykładem jest produkcja poświęcona medytacji, swoiste spotkanie z mistrzem medytacji, stworzone przez najpopularniejszy obecnie serwis filmowy, jakim jest Netflix. *Poradnik Headspace* – bo tak nazywa się ta produkcja filmowa – jest kolejnym krokiem do przenoszenia religii w sferę cyfrową. Nie bez powodu kładzie się tu nacisk na wschodnią sztukę medytacji i odniesienia do wielu denominacji buddyzmu. Mamy do czynienia z pojawianiem się religii w nowych sferach.

Z perspektywy Slavoj Żiżka możemy mówić o kolejnej rewolucji w dziejach ludzkości, która wpłynęła również na religię, podobnie jak miało to miejsce w przypadku rewolucji przemysłowej, zmieniającej status religii. w tym wypadku religia stała się immanentną częścią nowego systemu, który zgodnie z postmodernistycznymi prorocत्वami połączył skrajne i obce sobie nurty myślowe, jak: buddyzm, scjentyzm i kapitalizm⁶¹⁸.

Jeśli nowoczesność jest tak bardzo zapośredniczona w sferze religijnej, to czy z perspektywy rewolucyjnego filozofa nowej lewicy, jakim jest Slavoj Žižek, mamy jakieś wyjście? Jak znieść ten system społeczny? Wydaje się, że odpowiedź jest łudzaco podobna do udzielonej już wcześniej przez Alaina Badiou – a mianowicie wyjście z tego impasu jest możliwe tylko poprzez religię. w systemie musi zaistnieć inna konkurencyjna forma duchowa, która będzie heretycka wobec obecnie panującej i jej celem ma być wyburzenie obecnych fundamentów duchowych nowoczesności.

Z wyselekcjonowanych prac Žižka możemy wydedukować, że nowoczesność – mimo wielu zdobyczy i pozornej sekularyzacji – nadal jest związana z myśleniem religijnym, które wedle przytoczonych analiz przejawia się w kapitalistycznym kulcie pieniądza i dóbr materialnych lub w gnostyckim czy buddyjskim interpretowaniu wyników

⁶¹⁸ J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1996, s. 172–173.

neuro-nauk. Jak widzimy, każda z podanych wyżej narracji ma u swych korzeni mityczne podłoże. Stanowi ono podskórny – choć w przypadku Žižka lepszym określeniem byłoby użycie pojęcia „podświadomy” – fundamentem każdego rodzaju myślenia, w tym również filozofii czy nauki. z perspektywy słoweńskiego filozofa, aby doszło do przełamania hegemonicznego dyskursu m.in. globalnego kapitału, należy go zadenucjować jako spadkobiercę tradycyjnych religii, ale również nie pozostawić pustego miejsca, jak chciało tego oświecenie, lecz zbudować alternatywny mit. w tym wypadku drugim krokiem jest wykreowanie takiego podłoża mitycznego, by mogło ono zastąpić obecnie panujące. Zdaniem Žižka, idealnie nadaje się do tego przesłanie chrześcijańskie jako alternatywny mit. Jeśli żaden porządek społeczny nie może przetrwać bez mitycznego umocowania, ponieważ mit⁶¹⁹ wprowadza *logos*, porządkuje rzeczywistość i tworzy podwaliny pod to, o czym jednostki marzą i czego pragną, należy za pomocą pewnego heretyckiego aktu wprowadzić nowy/stary mit chrześcijaństwa ateistycznego. Słoweński filozof, chcąc obronić współczesność przed zalewem podejrzanej, jego zdaniem, mitologii/religii, sięga do chrześcijaństwa jako religii zdolnej być energią, przykładem oraz strukturą, która może zrewolucjonizować społeczeństwo.

Judeochrześcijaństwo, a raczej jego przesłanie, jest dla Žižka pewnego rodzaju orężem w terapii psychoanalitycznej, jaką funduje współczesności. Obraz Boga w tradycji judeochrześcijańskiej odsłania prawdziwy wymiar rzeczywistości jako w pewnym sensie zsekularyzowanej oraz autonomicznej, dzięki czemu pozwala na wyzbycie się wszelkich form fetyszyzmu, w tym fetyszyzmu towarowego. Innymi słowy, chrześcijaństwo, sekularyzuje wszelkie formy reizmów, przeświadczenia, że w rzeczach czy funkcjach, jakie ktoś pełni, mogą znajdować się oznaki transcendencji. Wyraża się to m.in. w zakazie ikonoklazmu, który odsłania antropomorficzny wymiar Boga. Strach przed ukazaniem prawdziwej twarzy Absolutu, jaką jest człowiek, sublimuje się w zakazie tworzenia wizerunków Boga⁶²⁰. Postać Chrystusa radykalizuje, a zarazem przełamuje ten zakaz. Bóg pokazuje swą ludzką twarz, znika eksces, nadmiar, zawarty w rzeczywistości. Człowiek odzyskuje swą tożsamość, alienacja wobec swojej istoty zostaje zakończona. Człowiek jest dziełem skończonym, nie musi już szukać czegoś więcej, Wielkiego Innego, który wskaże mu drogę⁶²¹. Transcendencja zostaje ściągnięta

⁶¹⁹ Mit, zgodnie z ideą tekstów Žižka, należy rozumieć abstrakcyjnie. Zob. S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, dz. cyt., s.42-47.

⁶²⁰ R. Woźniak, *Wiara ponowoczesna*, dz. cyt., s. 95–96

⁶²¹ Tamże, s. 97–98.

na ziemię, nie ma żadnej sfery poza rzeczywistością. Wszelkie gnostyckie marzenia o innej rzeczywistości oraz kapitalistyczny eksces, jakim jest fetyszyzm towarowy, zostają zdekonstruowane jako mistyfikacja maszyny ideologicznej. Figura Chrystusa jest kluczem do wyjścia z błędnego koła absolutnej konsumpcji, rodzącej logikę winy i odpłaty. Niekończąca się cyrkulacja sprawiedliwości i odpłaty zostaje zakończona wraz z ofiarą Jezusa.

Inaczej mówiąc, dzieło Chrystusa ustanawia nową ekonomię. Nie będzie to ekonomia oparta na bezustannym długu wobec Wielkiego Innego, kapitalistyczne „im więcej pragnę, tym więcej muszę ofiarować” zostaje zerwane. Jezus stał się figurą nowej redystrybucji dóbr, która nie musi opierać się na ciągłej wymianie, lecz ma prowadzić do ekonomii daru i sprawiedliwości. Jeśli nie ma nic nadrzędnego, nikogo ponad nami, to ekonomia nie powinna być feudalną zapłatą namiestnikowi Boga, lecz zbalansowanym rozwojem i społeczeństwem na wskroś komunistycznym⁶²².

On sam się ofiarował, dokonał zapłaty i unicestwił „wieczny rachunek”⁶²³. Prowadzi to do sytuacji, kiedy znika pośrednik, a Wielki Inny zostaje zredukowany do Ducha Świętego, samej wspólnoty wiernych, która nie jest już nikomu nic dłużna⁶²⁴. Ofiara, jaką ponosi Chrystus, ma również konsekwencje metafizyczne. Zdaniem Žižka, śmierć na krzyżu nie tylko obrazuje błąd fetyszyzacji, ale redukuje transcendencję do aktu czystej miłości do człowieka. Śmierć Boga na krzyżu odsłoniła Jego kruchość, ukazała, że nie istnieje żaden nadmiar poza człowiekiem. Paradoksalnie, to właśnie człowiek jest tym „czymś więcej”, jako całość, to w nim znajduje się wymiar transcendencji. Wraz ze śmiercią na krzyżu umiera pragnienie czegoś poza, transcendencji.

Wydarzenie paschalne ukazuje niemoc Boga, objawiając, że Wielki Inny nie istnieje, a co za tym idzie – również samo prawo przez Niego nałożone zostaje zniesione. Chrześcijaństwo staje się religią Objawienia, przekracza podział na oficjalny/publiczny tekst i obsceniczny suplement związany z początkiem. Nie znajduje się w nim żadna ukryta historia. Odrzucono poszukiwanie źródłowej i tajemniczej niewinności, utraconej przed wiekami. Reasumując: dla filozofa z Lublany sens chrześcijaństwa tkwi w ofierze Chrystusa, którą odczytuje jako samozniesienie poświęcenia dla Wielkiego Innego/Boga. w ten sposób tworzy się nowa wspólnota, zwana Duchem Świętym⁶²⁵.

⁶²² S. Žižek, *Pandemia! Covid-19 trzęsie światem*, dz. cyt. s.106-107.

⁶²³ S. Žižek, *o wierze*, dz. cyt., s. 32.

⁶²⁴ Tamże, s. 34.

⁶²⁵ S. Žižek, *Kukła i karzeł*, dz. cyt., s. 168.

Podmiot uwalnia się od partykularnych więzi i tworzy uniwersalną wspólnotę. Chryścijaństwo atakuje twarde rdzeń religii, ponieważ znosi konieczność odwołania się do czegoś poza. Bóg/Wielki Inny nie istnieje, został ogołocony na krzyżu. Wszelkie, nawet pozornie zsekularyzowane filozofie czy systemy polityczne opierają się na Wielkim Innym, czymś spoza. Ofiara Chrystusa jest ostatecznym zniesieniem takiego porządku. Zostaje tylko Inny rozumiany jako bliźni – podmiot miłości. Ostatecznie chrześcijaństwo to dla Žižka prawdziwie ateistyczna religia, znosząca wszelki Absolut.

Rewolucja przez religię

Z prac Slavoj Žižka można odczytać sugestię, jakoby religia stanowiła naturalną predylekcję człowieka, wyrażającą się w wierze w porządek symboliczny. Struktura całego aktu ma swoje podłoże w fantazji. Ta wizja religii broni się przed koncepcją sekularyzacji jako wyniku ewolucji ludzkiego poznania. Również nie dotyczą jej zarzuty, według których twierdzi się, że odsetek ludzi religijnych spada w miejscach, gdzie lepsza się egzystencjalne bezpieczeństwo. Państwa Europy Zachodniej, mające rozwiniętą sferę socjalną, notują spadek zainteresowania religią, wyjątkiem jest USA. w wypadku Stanów Zjednoczonych słabsza socjalna amortyzacja kapitalizmu wydaje ludzi na pastwę egzystencjalnej niepewności, co wraz z migracją ludzi z tradycyjnych społeczeństw sprzyja ożywieniu praktyk religijnych⁶²⁶.

Z punktu widzenia Žižka takie twierdzenie wydaje się nieuprawnione. Religia to nie konkretna treść, lecz struktura zapewniająca homeostazę porządku symbolicznego oraz zaufanie do Wielkiego Innego. Filozof z Lublany wskazuje inną drogę w badaniach nad sekularyzacją, która ma znamiona strukturalizmu. Oczywiście, główny zarzut może dotyczyć rozmycia pojęcia religii, ponieważ w jej zakres semantyczny można wpisać każde ludzkie przedsięwzięcie. Drugi zarzut, jaki można przypisać tekstom Žižka, to gnoza, którą sam atakuje. Pewne akcenty w jego tekstach wskazują na niechybne popadnięcie w krytykowaną przez niego herezję. Przypisując światu wyłącznie charakter materialny, nadaje mu totalną samowystarczalność, która za pomocą rewolucji jest w stanie zbawić człowieka. Tajemnicza wiedza zostaje odsłonięta przez psychoanalityczną lekturę Nowego Testamentu, Marksa oraz Hegla i ma znamiona gnostycyzmu.

⁶²⁶ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, dz. cyt., s. 104.

Žižek w swojej interpretacji zjawiska religii jest bliski Walterowi Benjaminowi. Zbawienie rozumiane na sposób materializmu historycznego jest gestem rewolucyjnym, który zmienia bieg historii. Zapala teraźniejszość. Tak jak ofiara Chrystusa spowodowała zmianę w ewolucji ludzkiego ducha, tak i rewolucyjny gest ma ten sam cel. Otwarta zostaje przyszłość, a przeszłość zbawiona. Ofiary walczące o inny świat otrzymują za-
dośćuczynienie w postaci rewolucyjnego gestu, znoszącego zastany porządek społeczny. Implikuje to zjawisko Sądu Ostatecznego, oceniającego wszelkie przeszłe i przyszłe wydarzenia z perspektywy teraźniejszości. Wszelki terror zostaje usprawiedliwiony, gdyż służy rewolucji, tj. zbawieniu⁶²⁷.

Podsumowując: religia stanowi rdzeń ludzkiego bytu, który Žižek wykorzystuje do swojego rewolucyjnego projektu. Zmiany społeczne potrzebują wiary. Jeśli współcześni ludzie wierzą poprzez swoją praktykę w kapitalizm, to należy ich odwieść od wypaczonej i błędnej religii tylko za pomocą innej konfesji. Wcielając do swych prac chrześcijaństwo, będące w defensywie, Žižek przypisuje mu rolę godną mistrzów podejrzeń. Paradoksalną sytuacją XXI wieku jest postawienie w jednym szeregu Freuda, Marksa, Nietzschego oraz chrześcijaństwa. Jednak trzeba pamiętać, że wszystkie wyżej wymienione nurty myślowe, może z wyjątkiem Nietzschego, są mocno zdekonstruowane i pozostaje im przyjąć rolę opozycjonisty spoglądającego podejrzliwym okiem na działania oficjalnych i powszechnie akceptowanych sposobów myślenia.

Po przeprowadzonej analizie poglądów Žižka można zaryzykować stwierdzenie, że słoweński filozof przyjmuje pozycję heretyka – podobnie jak Marcin Luter może zmienić panującą religię tylko poprzez herezję, którą jest ateistyczne chrześcijaństwo poddane psychoanalizie.

Mesjanizm bez Mesjasza – religia bez religii. Giorgio Agambena projekt rewolucji społecznej

Ostatnim z przedstawicieli lewicy postheglowskiej – jak konceptualnie nazwalismy tę grupę myślicieli – jest włoski filozof Giorgio Agamben. Ekscentryczny myśliciel, żywo zaangażowany w problematykę polityczną oraz spraw społecznych, wychodzi z oryginalną koncepcją sekularyzacji oraz roli, jaką religia ma odegrać w XXI wieku. Religia dla Agambena jest przede wszystkim związana z polityką, stanowi wręcz jej

⁶²⁷ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, dz. cyt., s. 109.

fundament. z samej definicji religii, jaką między wierszami proponuje Agamben, wynika jej funkcja zarządzania przestrzenią czy też tworzenia przestrzeni. Jak już wspomnieliśmy wcześniej, religia to funkcja przenoszenia: rzeczy, miejsc, zwierząt, osób ze sfery ludzkiego użytkowania w inną, wydzieloną sferę. Religia jest więc mechanizmem różnicującym. Słowo „religia” – zdaniem włoskiego filozofa – ma swoje źródło w *relegere*, co oznacza roztropną i wyważoną relację z bogami, dzięki której istnieje harmonia pomiędzy sferami *sacrum* i *profanum*. Religia ma czuwać nad oddzielaniem tych sfer⁶²⁸.

Oczywiście ta koncepcja nie jest w żadnym stopniu nowatorska, ponieważ w historii idei i filozofii często spotykamy wątek łączący religię ze sferą polityczną. Duch związku religii i polityki jest bezustannie obecny – poczynając od Émile’a Durkheima, który widział w religii czynnik spajający oraz zawiązujący wspólnoty, przez prace Carla Schmitta, dla którego wszelka polityka jest *de facto* teologią polityczną, a kończąc na Marcelu Gauchet, który podkreślał wpływ koncepcji teologicznych na system polityczny oraz jego kształt. Analiza Agambena nie odbiega znacznie w sensie wniosków o tych związkach religii i polityki od powszechnie nam znanych idei. *Novum* tkwi w innym miejscu, a chodzi o wykorzystanie religii do zmiany panujących stosunków społecznych, jak i całego aparatu polityczno-prawnego.

Jak już powiedzieliśmy, religia to w skrócie mechanizm zarządzający przestrzenią, oddzielający sfery, przedmioty, ludzi oraz miejsca. Chcąc zlokalizować, gdzie w pozornie świeckim świecie nadal funkcjonuje mechanizm oddzielania typowy dla religii, Giorgio Agamben decyduje się na analizę genealogiczną, z której wynika, że żadna sekularyzacja nie miała miejsca, a na pewno nie została doprowadzona do końca. Religia nie tyle zniknęła, lecz wystąpił tylko proces jej translukacji. Dla Agambena polityka ze swoim aparatem pojęciowym jest naładowana teologiczną treścią pozornie zeświecczoną i stale posługuje się mechanizmem oddzielania⁶²⁹. Do takich wniosków doprowadza włoskiego myśliciela wspomnianą już wcześniej nauka o sygnaturach. w myśl tej koncepcji – szerzej omówionej w drugim rozdziale – sygnatura jest czymś, co w obrębie znaku lub pojęcia denotuje je i jednocześnie poza nie wykracza, by odnieść je z powrotem do oznaczonej interpretacji lub oznaczonego zakresu, a nie odchodząc zarazem od semiotyki. Zgodnie z duchem tej koncepcji Agamben wnioskuje, że

⁶²⁸ G. Agamben *Profanacje*, dz. cyt., s. 95.

⁶²⁹ Tamże, s. 98.

nasz polityczny/społeczny horyzont był wciąż w sposób nieświadomy determinowany przez semantyczne i pojęciowe struktury myślenia religijnego. Cały świat polityki to tylko pozornie świecka gra o władzę i zarządzanie, lecz wszystko tam opiera się na religijnych pojęciach, relacjach i mechanizmach, niezmiennych od tysięcy lat.

w optyce, jaką narzuca nam włoski filozof, proces sekularyzacji jest zjawiskiem częściowym i pozornym. Złudzenie świeckości jest wynikiem transpozycji pojęć i mechanizmów religijnych do sfery świeckiej. Stwierdzenie, że funkcjonujemy w świeckim społeczeństwie zarządzanym w duchu zsekularyzowanej polityki, jest fałszywe, gdyż pod powierzchnią nadal ukrywa się teologia polityczna, kierująca decyzjami politycznymi oraz formująca filozofię prawa (problematyka suwerenności), tym samym ustanawiająca rzeczywisty charakter wspólnoty politycznej. Dla Agambena, który podąża w swoich rozważaniach za Carlem Schtem, samo państwo ma już charakter religijny, jest niejako ewolucją i immanentyzacją teorii teologicznej, jaką jest np. Lud Boży jako forma wspólnoty polityczno-moralnej.

Mamy więc do czynienia z podobnym przypadkiem teoretycznym, jaki miał już miejsce w myśli zarówno Slavoj Žižka, jak i Alaina Badiou. Zgodnie z tą koncepcją religia jest elementem systemu społecznego o określonej funkcji – możemy powiedzieć: społeczno-twórczej, a co za tym idzie, trzeba mówić o sekularyzacji jako o pozornym i zewnętrznym fakcie. Rzeczywiście, religia i jej logika nadal funkcjonują w innych sferach życia, takich jak problematyka bioetyczna i spór o początek życia ludzkiego, filozofia prawa czy nawet ekonomia. Trud, jaki zadaje sobie Agamben, jest podobny jak u dwóch poprzednich myślicieli określonych jako spadkobiercy lewicy heglowskiej, a mianowicie chodzi o doprowadzenie projektu sekularyzacji do końca i nie tyle o eliminację religii, co przejęcie jej energii oraz funkcji do zawiązania nowych form społecznych.

Włoski filozof sytuuje swoje rozważania w podobnym kontekście, jak czynią to Badiou i Žižek. Jego wrażliwość również zdaje się dotyczyć problemu palącego w XXI wieku: charakteru wspólnoty oraz roli podmiotu i realizacji jego potencjału wolności w tej wspólnocie. Te dwa wątki wiodą go – podobnie jak dwóch poprzednio omawianych filozofów – ku zaskakującemu jak myśliciela o tej proweniencji zjawisku, jakim jest religia.

Religia – podobnie jak u filozofa z Lublany czy francuskiego myśliciela – ma w pismach Agambena swoiste janusowe oblicze. Ta podwójna natura religii zostaje w pracach autora *Homo sacer* uwidoczniiona dzięki genealogicznej metodzie badań,

poprzez którą włoski filozof stara się wykazać, jak bardzo na przestrzeni wieków pojęcia z zakresu ekonomii, prawa czy polityki, ale również innych pozornie świeckich dziedzin są zakorzenione w teologii. Często okazuje się, że całe prawo czy nauka o państwie to wręcz zeświecczona teologia. Mimo pozornego braku nawiązania do *sacrum*, w wielu dziedzinach życia nadal mamy do czynienia z tą samą funkcją i mechanizmem typowym dla strategii myślenia religijnego. z tej perspektywy możemy powiedzieć, że religia jest rzuconym na rzeczywistość społeczną zaklęciem: bez względu na to, czy sferę publiczną będziemy ujmowali jako zsekularyzowaną i pozbawioną odniesienia do transcendencji, to i tak ostatecznie pod powierzchnią funkcjonuje ona niczym teologiczna maszyna segregująca oraz schematyzująca nasze myślenie.

Jednak wspomnieliśmy, że podobnie jak u Žižka i Badiou, tak i u Agambena religia ma dwa oblicza. Jednym jest jej opresyjna i homogenizująca twarz, sprowadzająca wszystko do metafizycznej zasady zasad, swoistego ontologicznego bytu absolutnego, którym może być: prawo, państwo czy ekonomia. z drugiej jednak strony – sama religia ma w sobie energię zdolną wznieść rewolucję i przemianę społeczną, co może prowadzić do dekonstrukcji samego mechanizmu myślenia religijnego i metafizycznego.

Nie jest to teza, rzecz jasna, odkrywcza czy rewolucyjna, wątek mówiący o rewolucyjnej roli religii w kontekście przemian społecznych był wielokrotnie podnoszony przez historyków idei oraz historiozofów. o roli, jaką religia może odegrać i odgrywa w strukturyzacji wspólnoty, świadczą badania historyka i socjologa Marcela Gaucheta, który wskazuje, jak np. monoteizm judaizmu stanowił rewolucję polityczną w starożytności. Badania francuskiego socjologa legitymizują filozoficzne intuicje Agambena. Judaizm i jego monoteizm stanowiły na przestrzeni dziejów wyraźny przykład, jak religia jest zarazem destruktozem zastanego systemu społeczno-politycznego, jak i kreatorem nowego porządku⁶³⁰. Odczytując pozycję tworzącej się wspólnoty Izraela z czysto materialistyczno-politycznej perspektywy, możemy powiedzieć, że jedyną szansą na przetrwanie w okolicznościach, jakich się znalazła, tj. żyjąc pomiędzy wielkimi siłami starożytnego świata, Egiptu czy Babilonii, była konstrukcja systemu religijnego, opozycyjnego wobec religii ościennych imperiów. Był to jedyny możliwy krok, aby mała wspólnota semicka nie rozplynęła się w wielkich organizmach państwowych starożytności wraz z ich systemami wierzeń. Żaden synkretyzm czy adaptacja nie dawały szans na przetrwanie tożsamości krystalizującego się narodu żydowskiego. Jedynym

⁶³⁰ M. Gauchet, *Apogeuem i śmierć Boga*, dz. cyt., s. 25.

wyjściem stało się utworzenie rewolucyjnego względem już istniejących systemu religijnego i obrazu Boga⁶³¹. Zdaniem Gaucheta, Izrael podjął działania, który nie tylko w sensie merytorycznym, lecz funkcjonalnym wykreował nowy system polityczny oraz strukturę społeczną. Fundamentem tej przemiany stał się obraz Boga. Nie mamy tu na myśli wyłącznie pieczołowitego przestrzegania absolutnego monoteizmu, ponieważ impuls o wyższości Jedni rozprzestrzenił się powoli w świecie starożytnym. Istotą rewolucyjnego charakteru myśli judaistycznej jest obraz Boga jako absolutnie transcendentnego względem świata. Bóg jest w pełni niezależną istotą względem samych praw natury.

Mamy więc do czynienia z zerwaniem opartego na naturze obrazu rzeczywistości, w którym wszyscy podlegali temu samemu kosmicznemu prawu. Rewolucja spowodowana wejściem Jahwe na scenę starożytnego świata zrywa z organicznym obrazem na rzecz perspektywy Boga jako suwerena ponad wszystkim, ingerującego w losy ludzi zależnych wyłącznie od Jego woli⁶³². Bóg jako istota niepojęta wykracza poza dotychczasową „darwinistyczną” etykę, zgodnie z którą „łaska” bogów spływała na najpotężniejszych. Jahwe jest suwerenem: wybiera słabych i małych i na nich objawia się Jego moc i niezależność.

Przejdźmy do celu tej dygresji, która miała nas utwierdzić, że intuicje Agambena nie są tylko filozoficzną spekulacją, lecz zgodnie z jego poglądami rewolucyjna moc religii w sensie funkcjonalnym i strukturalnym miała miejsce i stanowi niejako stale żywy mechanizm strukturyzujący społeczeństwo. Wróćmy pokrótce do wątku Marcela Gaucheta, który wskazuje na polityczne przemiany, jakie niesie rewolucja religijna. Izrael, kreśląc swoją teologię, dokonał rewolucji nie tyle w myśleniu o Bogu, lecz w myśleniu politycznym. Lud nie zawiązuje się obecnie wobec władcy/króla, będącego ziemskim przedłużeniem bóstwa/bóstw czy materializacją Jego praw i woli, lecz wspólnota krystalizuje się wobec woli Boga – to On przekazuje swoją wolę poprzez prawo, jakiemu podlegają również władcy. Akcent przesuwa się z organizacji społeczeństwa wobec władcy, któremu poddani mają bezwzględnie służyć, na prawo stanowiące wyraz woli transcendentnego, co oznacza przemodelowanie całej sfery symbolicznej i funkcjonalnej. Ziemska sfera panowania zostaje oddzielona od absolutnego boskiego panowania, które przekracza dotychczasowe porządki. Zerwano organiczną jedność

⁶³¹ Tamże, s. 27.

⁶³² Tamże, s. 29.

immanencji i transcendencji, które przed Jahwe wzajemnie się uzupełniały, a wręcz z siebie wpływały. Teraz to transcendentne prawo organizuje wspólnoty i staje się zacyzmem budowy nowej formy społecznej⁶³³.

Ta dygresja służy uzmysłowieniu, że tezy snute przez Agambena, jakoby religia trwale strukturyzowała system polityczno-społeczny, jest uzasadniona, ponieważ na tle historii wskazuje na momenty przesuwania akcentów, na wieki determinujących charakter wspólnot w transmisji kulturowej, tak jak Jahwe zburzył obraz wspólnot budowanych w oparciu o siłę i władzę na rzecz organizowania się wobec prawa jako wyrazu woli Najwyższego. Jak widzimy, nawet ten wątek z długiej historii religii wskazuje na trafność intuicji włoskiego filozofa, który lansuje tezę o powiązaniu prawa oraz religii; według niego, siła prawa wręcz wynika z religijnego umocowania czy religijnej genealogii.

Jak już powiedzieliśmy, religia ma dwojakie oblicze: z jednej strony jest instrumentem politycznym, z drugiej – narzędziem rewolucyjnym. Te dwa oblicza religii służą Agambenowi w dwojaki sposób: po pierwsze, by wskazać na permanentne utkwienie w sidłach religii wszelkich istotnych sfer życia człowieka XXI wieku, a po drugie, by z tej nowoczesnej religii wyjść, wykonać rewolucyjny gest właśnie poprzez energię transformującą byt ludzki – energię, jaka drzemie w religii.

Pierwszym krokiem, by w pełni skonceptualizować myśl i zrozumieć cel prac Agambena oraz wpisać go w szerszy dyskurs, jakim jest lewicowy zwrot ku religii, jest ponowne spojrzenie na tropy religii w nowoczesności, które zobrazują nam, jak głęboko tkwimy w sakralnym świecie. Drugim krokiem jest rozsąplanie tego związku za pośrednictwem mesjańskiego mechanizmu, jaki niesie za sobą chrześcijaństwo.

Wracając do tropów religii w nowoczesności: włoski filozof uważa, że logika religijna jest obecna praktycznie w każdej sferze szeroko rozumianej kultury. w swoich tekstach Agamben zwraca uwagę, że nawet tak estetyczne i poniekąd praktyczne zjawisko, jakim jest moda, nosi w sobie piętno teologii. Jego zdaniem, moda jest teologiczną sygnaturą ubioru, ponieważ pierwsi rodzice Adam i Ewa wykonali stosowny ubiór na rozkaz Boga jako materialny znak grzechu i śmierci⁶³⁴. Ubiór symbolizuje tu utratę łaski i ogołocenie człowieka, który bez przychylności Boga stał się nagi. Utracono szatę łaski: w oczach Boga i bliźniego człowiek stał się nagi. Tak więc symbolika ubioru

⁶³³ Tamże, s. 71.

⁶³⁴ G. Agamben, *Nagość*, dz. cyt., s. 22.

w kulturze zachodniej jest głęboko związana z logiką religii, gdzie następuje wręcz mityczna legitymizacja ubioru⁶³⁵. Nagość jest tu wynikiem grzechu, a ubiór i jego nowoczesna odsłona, czyli moda, to próba przyobleczenia utraconej łaski. Stąd wielkie zaangażowanie człowieka Zachodu w modę i ubiór, gdyż nie tylko stanowią one wypadkową pragmatyki i ewolucyjnej estetyki, lecz w duchu nauk interpretatywnych ubiór ma wymiar teologiczny: gdzieś w zakamarkach naszej kultury kryje się głęboka relacja ubioru i religii. Ubiór jest *ersatzem* łaski, utraconego boskiego dotyku, stąd często osoby pojawiające się w wysokiej jakości ubraniach ze smakiem estetycznym zyskują w potocznej symbolicznej drabinie społecznej znacznie wyższą pozycję, jako osoby mające swoisty blask, niczym obdarzone łaską.

Myśl o modzie i jej relacji nie stanowi tutaj głównego zainteresowania, lecz jest przyczynkiem, aby zrozumieć ducha pism Agambena, który stara się na bazie sygnatur oraz genealogii wykazać, jak głęboko tkwimy w logice religijnej, która – wydawać by się mogło – została przez ostatnie dziesięciolecia odesłana do muzeów i pustoszejących kościołów. Jednak ten sen o eliminacji z życia społecznego religii i stworzenia z niej co najwyżej artefaktu ciekawego dla historyków kultury i antropologów jest tylko ułudą. Religia jest głęboko zrośnięta z systemem społecznym, wręcz stanowi jego metafizyczny fundament. Jednak nie jest to rola jednowymiarowa: wiara może posłużyć do skruszenia ontoteologicznej logiki współczesnego świata i przenieść ją na tor zupełnie innej, nowej perspektywy.

Wróćmy teraz do rozpoczętego już wątku tropów religijnych. Agamben – jak widzieliśmy na przykładzie mody, uważa – że cały system i kultura są nadal w swych głębiach oparte na teologicznym oglądzie świata. Jeśli moda wydawać by się mogła tylko kwestią natury estetycznej dotyczącą zainteresowanych, tak inne sfery, które opisuje włoski filozof, obejmują każdą żyjącą jednostkę, wręcz ją konstytuują i określają jej sens i cel życia. Mówimy tu szczególnie o trzech sferach, wedle Agambena wręcz zrośniętych z religii czy też od niej się wywodzących. Mamy tu na myśli: prawo, politykę wraz z całym bagażem problematyki istoty i charakteru wspólnoty oraz ekonomię. w każdej z tych sfer wytropiony został ślad teologicznego myślenia, które determinuje ich charakter i funkcjonowanie.

Prawo, ekonomia i polityka mieszają się ze sobą, a matrycę tego przemieszania stanowi wspólny religijny korzeń. Spójrzmy teraz na pierwszy trop religijnych elemen-

⁶³⁵ Tamże, s. 69.

tów w polityce. Genealogia i nauka o sygnaturach prowadzi Agambena do figury *homo sacer*. Tajemnicze i nie do końca jasne pojęcie *homo sacer* zostało wskazane przez Włocha w prawie rzymskim podczas jego genealogicznych badań poświęconych filozofii i historii prawa. Figura ta stała się tak ważna w pracach Agambena, że jedna z jego pozycji nosi taki tytuł. Samo pojęcie *homo sacer*, mimo wielu prób interpretacyjnych, nadal jest zagadkowe i niejasne. Syntetycznie rzecz ujmując, *homo sacer* to określenie osoby w prawie rzymskim, której status był paradoksalny: nie mogła ona zostać złożona w ofierze bogom, lecz mogła zostać zabita bez żadnych konsekwencji prawnych⁶³⁶. Dzięki tajemniczej i niejasnej figurze *homo sacer* Agamben trafia na trop, który prowadzi go do istoty działania politycznego i religijnego oraz wskazuje na ich źródłowe powiązanie. Demaskacja rzeczywistego mechanizmu, który jest identyczny zarówno dla religii, jak i polityki, ujawnia się w toku analizy pojęcia *homo sacer*. Każdy nazwany „świętym człowiekiem” zostaje automatycznie wyłączony z dwóch porządków jurydycznych: po pierwsze, z porządku prawa boskiego – gdyż nie można go złożyć w ofierze; po drugie, z porządku prawa świeckiego – gdyż jako wyłączony z tej sfery może zostać zabity bez żadnych konsekwencji.

Innymi słowy, odnosząc to do współczesności, analogiczne byłoby pozbawienie obywatela danego państwa jego obywatelstwa, kiedy tym samym traci on w świetle prawa danego kraju prawa i obowiązki obywatela, niejako znikając z pola widzenia, zostaje on unicestwiony i wyłączony poza nawias tej wspólnoty. Idąc dalej tokiem rozumowania włoskiego myśliciela, można powiedzieć, że *homo sacer* jest czystym, nagim życiem, wyłączonym poza ramy wspólnoty przez decyzje suwerena, wykluczającego go spod litery dwóch praw: boskiego i ziemskiego. Istotą tego wywodu jest odkrycie mechanizmu wyłączenia jako tożsamego dla religii i polityki. Obie sfery mają ten sam funkcjonalny korzeń, a mianowicie ich celem jest wyłączenie – i tak powstaje wspólnota, odłączona od reszty za pomocą porządku prawnego, pod który podpada, co tym samym czyni ją jednolitą organizacją zrzeszoną pod konkretnym kodeksem o *quasi-transcendentnej* legitymacji. Tożsamość religii i polityki zasadza się na dwóch elementach. Pierwszym jest ich zasadnicza funkcja, czyli oddzielanie. Tak jak państwo oddziela się od drugiej organizacji przez prawne określenie, kto i na jakiej podstawie jest częścią narodu, tak religia również buduje swoją wspólnotę na mechanizmie wyłączenia przez wcielanie do swojej grupy wyznawców, którzy dwojako muszą potwierdzić swoją

⁶³⁶ E. Geulen, *Giorgio Agamben*, dz. cyt., s. 105.

przynależność: czyli przez aklamację wiary oraz suwerenną decyzję prawodawcy, który zatwierdzi szczerą wyznania „credo”.

Mamy więc do czynienia z trwającą religijną podstawą tworzenia życia politycznego przez wyłączenie. Jasno pokazuje to figura *homo sacer*: dwa modele świata – teologiczny i polityczny – spotykają się w funkcjonalnym sensie, tj. ustanawiają wspólnotę poprzez prawne wyłączenie tych, którzy decyzją suwerena nie mogą do niej należeć. Warto podkreślić, że dla Agambena ten mechanizm jest wciąż aktualny, o czym mogą w paradoksalnym sensie świadczyć prawa człowieka. Mimo ducha uniwersalizmu, który tkwi w prawach człowieka, mechanizm religijny niejako wymusza wyłączenie. Chcąc, aby prawa człowieka miały moc sprawczą, suweren w akcie prawnym musi ogłosić, kogo one dotyczą, tym samym decydując, kto jest z definicji człowiekiem, a kto w selekcji negatywnej ma zostać spod ich mocy wyłączony. Suweren dysponuje boską mocą. Podobnie Bóg, tworząc świat, wywyższył i oddzielił jeden gatunek, na który nałożył jedno pra-prawo, zakaz; tym samym uwolnił człowieka spod absolutyzmu prawa natury i obdarzył wolną wolą, tworząc na swój wzór wolny świadomy podmiot, od tej pory zależny od nadanych mu praw.

Analogicznie działa również suweren decydujący o prawach człowieka, który poprzez wyłączenie istot ludzkich jako wyjątkowego gatunku obdarza je konkretnymi prawami i obowiązkami, uznając poprzez konkretne cechy daną grupę za ludzi świadomych i wolnych. Na bazie tego mechanizmu wywodzącego się z religii nadal tworzone są społeczności, które chcąc się organizować, muszą to robić w opozycji do innej wspólnoty czy też jednostki⁶³⁷. Jak widzimy, w sensie funkcjonalnym ciągle tkwimy w religijnych schematach konstytuowania się grup ludzkich. Jednak wątek figury *homo sacer* odsłania jeszcze jeden ważny aspekt, a mianowicie pojęcie suwerena i cały trop, które kieruje nas znów na tory powiązania prawa, polityki i religii.

Suweren to – encyklopedycznie ujmując – podmiot, który sprawuje zwierzchnią władzę. w tej krótkiej definicji kryje się religijne źródło tej figury. Genealogiczny wywód Agambena, opisujący wagę pojęcia *homo sacer*, ujawnia jeszcze drugi element logiki religijnej, bez której święty człowiek jako osoba pozbawiona praw nie może istnieć. Wyłączenie człowieka ze wspólnoty nie może mieć miejsca bez podmiotu, który zarazem samo prawo ustanawia, ale jest również ponad nim. Jedyne możliwy podmiot, który zarazem jest prawodawcą, lecz nie podlega temu prawu, to Bóg. To On jest wzo-

⁶³⁷ Tamże, s. 107.

rem i modelem, na kanwie którego powstaje figura suwerena, jedna z najważniejszych w politycznej historii Zachodu.

Duch Zachodu, zdaniem Agambena, wiąże prawo z boską mocą: zgodnie z tym tokiem rozumowania ten, kto ma moc ustanawiania prawa, jest boskim pomazańcem, przedstawicielem Boga na ziemi. Możemy zaryzykować stwierdzenie, że prawodawca w kulturze Zachodzie ma boską legitymację w swoich posunięciach, a w sekularnym projekcie nowoczesności sam staje się świeckim bóstwem władającym prawem⁶³⁸.

W XX wieku modelowym przykładem, oddającym ducha tego myślenia, jest obóz koncentracyjny, który obrazuje funkcję suwerena i jego prawodawczą moc wykluczenia. Teren, gdzie stał obóz, był wyłączony spod jurysdykcji prawa państwa lub okupanta, na którym istniał. Tym samym mechanizm ten wyłączał wszystkich ludzi funkcjonujących w ramach obozu spod prawa na mocy arbitralnej decyzji. Taki ruch jest możliwy wyłącznie dzięki koncepcji suwerena jako – z jednej strony – kogoś, kto stoi ponad prawem, ale również to prawo ustanawia i kreuje⁶³⁹. Mamy więc do czynienia z wręcz boską mocą, która ze względu na sobie znane intencje jest w stanie wyłączyć grupę ludzi spod prawa wyłącznie na podstawie arbitralnego wyboru, gdzie wszelkie sposoby argumentacji są wtórną racjonalizacją.

Myśląc analogicznie i spoglądając na pandemię COVID-19 i związane z tym wyjątkowym stanem zawieszenie części praw i obowiązków obywatela, można zobaczyć, po pierwsze, kto jest suwerenem, a po drugie, że religijne mechanizmy wykluczenia są nadal obecne i stanowią fundament funkcjonowania nowoczesnych organizmów społecznych. Ujawnia się tu podwójna funkcja suwerena jako podmiotu stojącego ponad prawem oraz wciąż obecnego mechanizmu oddzielenia, przynależnego do logiki religijnej⁶⁴⁰.

Tak więc suweren jest niczym Bóg ze Starego Testamentu: z jednej strony prawo tworzy, z drugiej jest poza nim⁶⁴¹. Wedle tej narracji fundamentem zaistnienia w historii ludzkość jakiegokolwiek społeczności zwartej i trwałej jest możliwe tylko w oparciu o religijne fundamenty. Inaczej: organizowanie się wspólnoty jest immanentnie związane z istnieniem jakiejś wyższej instancji, jej charakter jest czysto techniczny

⁶³⁸ T. Lemke, *Biopolityka*, dz. cyt., s. 66.

⁶³⁹ E. Geulen, *Giorgio Agamben*, dz. cyt., s. 71.

⁶⁴⁰ T. Lemke, *Biopolityka*, dz. cyt., s. 68.

⁶⁴¹ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 125.

i utylitarny, lecz ten mechanizm wciąż podtrzymuje logikę religii, którą zdaniem włoskiego filozofa oparto na akcie wykluczania jako konstytuowania się wspólnoty.

Perspektywa, jaką kreśli Agamben, uzmysławia nam powiązanie religii i polityki w figurze suwerena będącej odbiciem figury Boga czy też archetypu boskiego w Jungowskim sensie, ale również obrazuje mechanizm działania politycznego. Jest on bezpośrednio zaczerpnięty z religii, a mianowicie polega na działaniu na polu prawa w celu wyłączenia osoby lub wyszczególnionej grupy. Tym samym wspólnota konstytuuje się na podstawie dychotomicznego podziału rodem z pism Carla Schmitta, czyli dzieli rzeczywistość społeczną na my/oni. w optyce włoskiego filozofa taki sposób organizowania społeczności czy grup jest wymiarem wręcz pierwotnym, umieszczonym w przestrzeni prehistorii.

To źródłowe połączenie religii i polityki ujawnia nowy trop: prawo jako kolejny element kultury, zakorzeniony w myśleniu teologicznym. Jak widzieliśmy, suweren – czyli boski przedstawiciel lub nawet sam Bóg – używa prawa jako narzędzia zarządzania. Prawo jest instrumentem, przez który Absolut sprawuje kontrolę nad wspólnotą ludzką.

Agamben w swoich pismach za pośrednictwem metody genealogicznej, przejętej duchem z pism Friedricha Nietzschego i Michela Foucault, oraz bazując na filologicznych analizach, myślowo zbliżonych do Martina Heideggera i jego postmodernistycznych następców, uzmysławia nam, że religia, polityka i w tym momencie interesujące nas prawo są ze sobą powiązane u początków, wręcz w prehistorii. Ten związek religii, prawa i polityki ma więc wymiar pierwotny. Powiązanie tych trzech sfer – wydawać by się mogło obecnie odległych od siebie i oddzielonych przez państwo gestem rozdziału sfery świeckiej od sfery *sacrum* – dokonuje się przez wiarę, a dokładnie przez genealogię łacińskich pojęć *fides* i *credere*, które odpowiadają polskiemu pojęciu wiary. Pierwotnie pojęcie *credere/credo* było udzieleniem/daniem, czyli obdarzeniem mocą istoty, która ma nas ochraniać, czyli oznaczało zawierzenie w tę postać⁶⁴².

Ten wymiar wiary jest tylko jednym z jej aspektów. w dalszym toku swojego wywodu na temat powiązania wiary, polityki i prawa, włoski filozof, powołując się na francuskiego lingwistę Émile'a Benveniste'a, odsłania szerszy rodowód funkcji, jaką spełnia wiara. Jej istota – czyli zawierzenie czy też zaprzysiężenie wierności wobec istoty wyższej – ma szersze zastosowanie. w historii odnotowany jest istotny prawny

⁶⁴² Tamże, s. 136.

aspekt, który rozjaśni nam związek religii, prawa i polityki forsowany przez Włocha. Jak już powiedzieliśmy, w historii, a szczególnie w historii wojen i prawa wojennego, występował interesujący *casus*, a mianowicie podbite w czasie wojen miasta mogły zostać przez władcę armii zwycięskiej zniszczone, a jej mieszkańcy mogli zostać zgładzeni lub wzięci w niewolę.

Jednak istniała jeszcze jedna droga wyjścia z tego impasu: była nią prawna instytucja *deditio in fidem*. Funkcja tej instytucji polegała na oddaniu mieszkańców bez uszczerbku zwycięskiej armii, lecz sami mieszkańcy nie cierpieli przez ten gest. Obywatele pokonanego miasta nie tylko nie zostali ogołoceni przez zwycięską stronę, lecz zyskiwali ograniczone prawa obywatelskie przez oddanie się i zawierzenie/zaprzysiężenie nowemu władcy i jego prawom. Zdaniem Agambena, ten prawny fortel odsłania pierwotne powiązanie religii, prawa i polityki. Jest to wręcz związek synonimiczny w oczach włoskiego myśliciela. Patrząc z perspektywy filologicznej i genealogicznej, instytucja *deditio in fidem* w Grecji była znana jako *pistis*, a w Rzymie jako *fides*, co prowadzi do wniosku, że pojęcia znane nam jako w swym rodowodzie religijne, pierwotnie były rozciągnięte na każdą sferę życia. Tak jak tutaj wiara nie dotykała tylko przestrzeni *sacrum*, lecz jej funkcjonalny aspekt rozciągał się na całość życia zarówno jednostkowego, jak i społecznego, co można zauważyć przez przytoczoną instytucję, która mechanizm typowy dla wiary religijnej rozciągała na sferę prawa i polityki⁶⁴³. w istocie miasto i jego mieszkańcy, korzystając z przywileju *deditio in fidem*, z jednej strony składali uroczystą rytualną przysięgę oddania się zwycięzcy, niczym oddania się przymierzu z Bogiem przez Izraelitów.

Z drugiej – odsłania się teologiczny rodowód prawa jako mechanizmu w swych korzeniach religijnego. Splot prawa i religii ujawnia się w etymologicznym podobieństwie *fides*, czyli łacińskiego odpowiednika polskiego słowa „wiara”, oraz *foedus*, czyli „przysięgi”, która była formalnym i zewnętrznym potwierdzeniem przyjęcia określonego *casusu* prawnego. Innymi słowy, wiara jako zawierzenie, zaufanie i prawo jako w swojej pierwocinie, w przed-prawie było przysięgą, przyjęciem konkretnego ustalenia prawnego – to świadczy o wspólnym pochodzeniu od religijnego pnia – chodzi o udzielenie/danie, czyli obdarzenie mocą istoty, która ma nas ochraniać, czyli zawierzenie w tę postać i jej słowa oraz rozkazy. Jak widzimy, w świecie starożytnym wiara

⁶⁴³ Tamże, s. 137.

była zjawiskiem szerokim w sensie funkcjonalnym, a podstawowym zadaniem było egzekwowanie wierności wobec z góry podanych praw/przykazań etc.

Tak więc współczesność nadal tkwi w mrocznych fundamentach, w religijnej funkcji zawierzenia i w ufności wobec prawa. Innymi słowy, aby prawo współcześnie mogło być żywe, wymagana jest od obywateli wierność wobec rozporządzeń suwerena. Wiara jest tak naprawdę – wedle Agambena – bezwarunkowym oddaniem się w czyjąś władzę, a zarazem zobowiązuje tego, komu się zawiera i powierza, do dotrzymania obietnic oraz prawa⁶⁴⁴.

Duch powiązania prawa oraz religii widoczny jest w przymierzu, jakie Bóg zawiera z narodem wybranym. Hebrajska *emuna*, czyli odpowiednik łacińskiego *fides*, staje się wręcz funkcjonalnym elementem systemu, który pozwala, aby przymierze – *berit* czyli umowa prawna między ludem a Bogiem – została zinternalizowana i przestrzegana. Zjawisko wiary wzmacnia poczucie wierności wobec tej umowy w kontekście osobistym, wręcz napędza jednostki do personalnego przestrzegania ustaleń w nim zawartych⁶⁴⁵. Zdaniem Agambena, ten wywód odsłania nam pierwotną naturę prawa, wiary i polityki i ich pierwotnego powiązania jako *de facto* jednego i tego samego zjawiska. Możemy powiedzieć, że wiara i prawo to dwie strony tego samego medalu. Jedna, czyli wiara, ma na celu podtrzymywanie wierności oraz zaangażowania wobec prawa jako czegoś transcendentnego i przekazanego z „niebios”. z kolei prawo to umowa, której moc może zaistnieć tylko dzięki wierze i jej funkcji przysięgania i wierności wobec legislacji jako części świata *sacrum*⁶⁴⁶. To Agambenowskie ujęcie prawa jako czegoś pierwotnego, a w mrokach prehistorii wręcz złączonego z religią, odsłania związek nowoczesności z religią. Świat na przełomie XX i XXI wieku wręcz ubóstwił prawo, które stało się Absolutem również w wyborach moralnych. Innymi słowy, gdy prawo coś umożliwia, jest to moralnie uzasadnione. Zapomina się że obranie perspektywy, w której prawo zrównało się z moralnością, jest możliwe wyłącznie dlatego, że sama legislacja opiera się na wierności i zaufaniu w autorytet suwerena. Bez tego stałoby się martwe.

Jak widzimy, religia ujmowana funkcjonalnie nadal ożywia i gwarantuje istnienie podstawowych instytucji świata XXI wieku, jakimi są instytucje polityczne oraz prawne, które w swoich mechanizmach tkwią w logice teologicznej.

⁶⁴⁴ Tamże, s. 138.

⁶⁴⁵ Tamże, s. 139.

⁶⁴⁶ Tamże, s. 136.

Tropy, na jakie trafił włoski filozof, doprowadziły go do wniosku, że cała nasza przestrzeń społeczna tkwi genealogicznie w religii. Dwa główne instrumenty organizowania społeczeństwa – takie jak prawo i polityka – są u swych fundamentów naznaczone teologicznym sposobem ujmowania problemów i ich rozwiązywania. Innymi słowy, wypracowane w prehistorii mechanizmy typowe dla religii, mimo separacji sfery świeckiej od sfery *sacrum*, nadal stanowią fundament, na jakim funkcjonują zarówno prawo, jak i polityka.

Jednak nie tylko te dwie sfery są źródłowo związane z religią. Ostatnią omawianą tu sferą, która w swoich prehistorycznych mrokach jest powiązana z teologicznym ujęciem rzeczywistości, staje się ekonomia. z pozoru wydaje się, że ta dziedzina przynależy do świata nowoczesnego i znajduje się daleko od problemów natury religijnej, a – podobnie jak dwie poprzednie sfery – jest głęboko związana z przestrzenią *sacrum*, rozumianą na wskroś funkcjonalnie.

Zgodnie z grecką etymologią ekonomia pierwotnie oznaczała „zarządzanie domem”. Oczywiście to nie wyczerpuje rzeczywistego znaczenia tego pojęcia: analiza historyczna oraz genealogiczna ekonomii wiąże ją z problematyką Trójcy Świętej i Jej monoteistycznego charakteru. Pojęcie to przejęli i przekształcili Ojcowie Kościoła, co miało uchronić monoteizm Trójcy i ukazać Ją jako jedność. w pierwszych wiekach chrześcijaństwa młoda religia była narażona na liczne herezje, w tym marcjonizm i gnozę, które przeczą jedności Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego. Pojęcie ekonomii służyło do opisanie ekonomizacji transcendencji. Inaczej mówiąc, pojęcie ekonomii posłużyło do ukazania Trójcy jako jedności zarządzającej światem w różnych etapach z innej perspektywy. Na przykład początki świata były zarządzane przez figurę Boga Ojca, czas mesjański przez Syna, a okres po zmartwychwstaniu przez Ducha Świętego. Jest to ekonomia zbawienia, która w różnym etapie jest prowadzona/rządzona przez jeden i ten sam Absolut w różnych hipostazach⁶⁴⁷. Tak więc ekonomia to teologiczne zarządzanie światem przez Trójcę Świętą⁶⁴⁸.

Drugie znaczenie ma wymiar ontologiczny, a mianowicie dotyczy oddzielenia bytu Boga jako bytu spoza świata od Jego działania w świecie. Ekonomia to plan działania Boga i Jego plan zbawienia, jednak byt Boga w nim nie uczestniczy, lecz widzimy tylko Jego działanie. Doszło w tym wypadku do aberracji i oddzielenia praktyki od by-

⁶⁴⁷ E. Geulen, *Giorgio Agamben*, dz. cyt., s. 169.

⁶⁴⁸ G. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, dz. cyt., s. 37.

tu. Ten wątek zaciążył – zdaniem Agambena – na całym myśleniu ekonomiczno-politycznym Zachodu, stał się wręcz aberracją, która dotknęła kulturę myślenia świata północnoatlantyckiego. Niemożność zjednoczenia działania i bytu jest tu spadkiem, jaki nowoczesność odziedziczyła po starożytnym świecie chrześcijańskim⁶⁴⁹. Przemiana, jaka zachodzi na polu ideowym, jakim jest ontologiczne oddzielenie bytu Boga od Jego działania i dzieł, zaciążyła na metafizycznych horyzontach zachodniego myślenia, co przejawiało się w ujmowaniu rzeczywistości w fundamentalnym podziale na transcendentną i immanentną. w tej perspektywie intelektualnej autonomia świata jako wyrazu immanencji jest możliwa wyłącznie przez teologiczny „kruczek”, czyli ontologiczne oddzielenie dzieła od bytu. Na mocy tego podziału Bóg mógł oddalić się od świata oraz uznać jego autonomię tylko dzięki ustalonym przez siebie prawom, które są niezbywalne. Mimo że autonomiczny, świat nadal w swych mrokach cieszy się suwerennością. Jest to możliwe wyłącznie dzięki „łasce” Transcendencji, która stworzyła mechanizm uregulowany boskimi prawami⁶⁵⁰. Mimo że nowoczesność w swych deklaracjach odżegnuje się od korzeni religijnych, jest nieświadoma, że jej racjonalność i suwerenność są możliwe tylko przez Opatrzność.

Dziedzictwo tego rodzaju koncepcji widzimy m.in. w pracach Adama Smitha, piszącego o niewidzialnej ręce rynku, jak również we współczesnych nurtach ekonomicznych, takich jak liberalizm ekonomiczny czy w szkole subiektywno-marginalistycznej znanej szerzej dzięki austriackiej szkole ekonomii. u swych początków nurty te bazowały jeszcze na akcie stworzenia, a swoje wnioski opierały na nadanych przez Boga prawach natury, określających również rytm życia człowieka i tworzących tym samym swoistą ekonomię natury. Na podstawie tej analogii myśliciele oświeceniowi tworzyli koncepcję ekonomii, która na wzór natury była niejako w swej pierwotnej formie ustanowiona przez Boga i działa obecnie niezależnie od ludzi i Absolutu. Tak więc wszelkie mutacje liberalnego podejścia do ekonomii, zostawiające kwestie produkcji i wymiany dóbr, opierają się na metafizycznym problemie oddzielenia bytu od działania. Podobnie jak Bóg, tworząc świat, ustalił w nim panujące zasady i następnie się oddalił, tak ekonomia na wzór praw przyrody ma odwiecznie ustalone zasady. Dla Agambena ta koncepcja ekonomiczna opierająca swoje racje na instancji wyższej, jaką jest prawo – rozumiane jako coś ustanowionego odwiecznie

⁶⁴⁹ E. Geulen, *Giorgio Agamben*, dz. cyt., s. 170.

⁶⁵⁰ G. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, dz. cyt., s. 141.

i odwołującego się do religijnego autorytetu – kryje swoje konstruktywistyczno-teologiczne pochodzenie, zdemaskowane w trakcie genealogicznego dochodzenia⁶⁵¹.

W analizach współczesnej ekonomii, dokonanych przez włoskiego filozofa, do głosu dochodzi jeszcze jedno istotne pojęcie w kontekście zadłużenia kultury w religii. Agamben zapożycza od jednego ze swoich mistrzów, Michela Foucaulta, termin „dyspozytyw”, rozumiany w kontekście wcześniej opisanego problemu ontologicznego, a mianowicie rozdziału bytu od działania. Dyspozytyw jest owocem tej ontologii. Ten techniczny termin oznacza wszystko, co ma zdolność pochwylenia, ukierunkowania, określania, modelowania, kreowania opinii, postępów i wypowiedzi istoty żywych⁶⁵². Tak więc dyspozytywem dla Agambena jest wszystko, co zarządza życiem i je przekształca, uposaża je i ukierunkowuje. w sposób bardziej przejrzysty ta teoria jest zrozumiała w kontekście problematyki podmiotu i jego konstytuowania się. Agamben – podobnie jak rzesza myślicieli modernistycznych i postmodernistycznych – uważa, że podmiot powstaje w procesie upodmiotowienia. Podmiot powstaje w relacji między żywym, nagim ciałem a dyspozytywem, który to ciało przekształca i ukierunkowuje. Innymi słowy: tworzy z istoty żywej podmiot. Najlepszym przykładem tego procesu jest wychowanie, które, z jednej strony, ma czynić istotę żywą podmiotem uległym i prowadzącym się w odpowiedni sposób, a z drugiej – ma służyć jego dobru poprzez ukierunkowanie go w procesie wychowawczym na tzw. „wartości”. Tak więc podmiot powstaje w procesie podporządkowania oraz ukierunkowanie na dobro i szczęście.

Wychowanie jest tu dyspozytywem, który niczym boskie prawa zarządza i przekształca życie istoty żywej w ukierunkowany podmiot. Jednak nie tylko instytucje, pierwotne formy wspólnot czy religie mają wymiar dyspozytywu; dla Agambena posiadają je również nowoczesne urządzenia. Telefon komórkowy, Internet i inne nowoczesne wynalazki tzw. rewolucji cyfrowej na nowo urządzą życie, sterują istotą żywą, nakreślając jej to, co dobre, czym jest szczęście i jak mamy się poruszać po „mapie świata rzeczy i ludzi”. Tym razem nie tworzą one podmiotu, lecz odpodmiotowują i kreują wręcz bezimienne istoty, wtłoczone w wir systemu absolutnej konsumpcji i kapitalizacji życia. Posługując się popkulturową nomenklaturą: kreują istotę niczym z filmów grozy, jak zombie, nieumarłego, czyli osobę martwą, powstającą z grobu i starającą się zaspokoić żądzę krwi poprzez konsumpcję ludzkiego mięsa lub mózgu⁶⁵³.

⁶⁵¹ Tamże, s. 277.

⁶⁵² E. Geulen, *Giorgio Agamben*, dz. cyt., s. 172.

⁶⁵³ Hasło: *Zombie*, Britannica, <https://www.britannica.com/topic/zombie-fictional-creature>.

Tak jak w horrorze, współczesne cyfrowe dyspozytywy uformowały nie-podmiot, żywą istotę, sterowaną i kierowaną przez technologie informatyczne ku konsumpcji coraz to nowych towarów, bez jakiegokolwiek refleksji. Powstała grupa – nie wspólnota – istnień, ślepo podążających za podawanymi im trendami, które muszą zdobyć i skonsumować, by potem udać się po kolejne „nowe” przedmioty, służące zaspokojeniu wykreowanej przez media potrzeby.

Pozornie oddaliliśmy się od bezpośredniego związku religii z dyspozytywem: jeśli zrozumiemy go jako mechanizm, który powstał w wyniku oddzielenia działania Boga od Jego bytu, wtedy będziemy mogli zrozumieć, że dyspozytyw jest tylko przedłużeniem tego mechanizmu, a nabożny stosunek do techniki wynika z jej teologicznego umocowania jako boskiego nadania, prawa odwiecznego i stałego niczym prawa przyrody. Boskie zarządzanie, boska ekonomia przybiera formę dyspozytywu, który obecnie jest zimmanentyzowany i zsekularyzowany, lecz w swym rdzeniu nadal funkcjonuje w duchu swojego teologicznego źródła.

Techniczna teoria dyspozytywu otworzyła nam ostatnią kwestię religijnych podstaw nowoczesności, jaką jest odmieniany tu przez wszystkie przypadki kapitalizm. Ten system ekonomiczny jest – zdaniem analizowanego autora – dyspozytywem czystym, który podobnie można określić jako skrajnie religijny. Mówiąc o religijnym wymiarze kapitalizmu, należy przypomnieć architekta tego ujęcia, a mianowicie przytaczanego tu wielokrotnie Waltera Benjamina, który zainspirował autora pojęcia *homo sacer* do takiego ujęcie problematyki ekonomicznej XX i XXI wieku.

Agamben określił religię przede wszystkim jako mechanizm oddzielający i wyłączający. Kapitalizm w swojej istocie oddzielił produkt od jego wartości użytkowej. Wszystko staje się spektaklem, reklamy promujące produkt przypominają filmy akcji czy romanse etc. Żadna reklama nie mówi o samym produkcie, tylko ujmuje go w szerszy, cudowny kontekst, pokazując jego „niematerialne” właściwości i duchową moc. Nawet konsumpcja okazuje się spektaklem. Pożywianie się nie jest li tylko zaspokojeniem potrzeby, a religijnym rytuałem, czymś oddzielonym od samego spożywania na rzecz spektaklu jedzenia. Współczesne restauracje, szczególnie te wysokiej próby, nie reklamują się jako przybytki z jakościową żywnością, lecz jako miejsca gwarantujące doświadczenie czegoś więcej; tym samym sprowadzają zwykłą czynność do rytualnej formy, za pośrednictwem której można osiągnąć jakiegoś *ersatzu* transcendencji⁶⁵⁴.

⁶⁵⁴ G. Agamben, *Profanacje*, dz. cyt., s. 103.

Tak więc każdy produkt w tym systemie jest czymś więcej niż samym produktem, ma w sobie naddatek czyniący go czymś wręcz sakralnym. Tym samym oddzielono przedmiot od jego pragmatycznego wymiaru⁶⁵⁵.

Mamy więc do czynienia ze schematem, jak w przypadku religii, która dzieliła rzeczywistość na sferę *sacrum* i *profanum* – tak kapitał podobnie kieruje się mechanizmem oddzielania i tworzy nowe podziały i sfery⁶⁵⁶. Kapitalizm oddzielił produkt od jego praktycznego zastosowania, nadając mu jakiś transcendentálny sens poprzez techniki marketingowe, atrakcyjne opakowania czy tzw. *branding*. Tym samym pozbawił przedmioty ich użytkowego poziomu i stworzył z nich puste, sakralne przedmioty kultu i pragnienia. System kapitalistyczny przez nadanie przedmiotom różnego poziomu wartości, przez swoistą etyczną gradację produktów, stworzył tym samym świat podziałów na lepszych i gorszych posiadaczy przedmiotów. Agamben zapytuje na kartach swoich tekstów: jak stworzyć społeczeństwo, którego skutecznie będzie się bronić przed mechanizmem religijnego oddzielenia, co wydaje się immanentną funkcją wpisaną w naturę wspólnoty⁶⁵⁷?

Diagnoza Agambena stawia nowoczesność w sytuacji bez wyjścia: niepodobna uwolnić się z religijnego uścisku, gdyż stanowi on fundament całego systemu polityczno-ekonomicznego, wręcz jest mechanizmem kreującym perspektywę oraz ogląd rzeczywistości. Jednak włoski filozof proponuje paradoksalne wyjście z tej patowej sytuacji. Paradoks tego rozwiązania polega na swoistej reinterpretacji religii: nie chodzi o unicestwienie, ośmieszenie czy demitologizację religii, lecz o jej neutralizację. Innymi słowy, projekt ten „używa” religii do porzucenia logiki religijnej, która nadal ciąży nad nowoczesnością w jej kluczowych instytucjach. Prawo, ekonomia czy polityka – kluczowe dyscypliny, które rządzą współczesny świat – są u korzeni zainfekowane religijnym sposobem konstruowania swoich systemów. Tam tkwi tożsame z religijnym metafizyczne jądro, które przejawia się w specyficznym funkcjonalnym geście oddzielania jako działaniu mającym na celu konstytuowanie się wspólnoty oraz regulowanie jej prawno-ekonomicznych podstaw.

Sekularyzacja w perspektywie Agambena jest projektem pozornym: tam dokonuje się wyłącznie pojęciowa transformacja, polegająca na zastępowaniu terminologii religijnej – świeckimi kategoriami. Projekt intelektualny, jaki proponuje nam włoski

⁶⁵⁵ Tamże, s. 104.

⁶⁵⁶ Tamże, s. 107.

⁶⁵⁷ Tamże, s. 111.

filozof, opiera się na religijnym akcie profanacji. Oczywiście, profanacja interesuje go tylko w aspekcie funkcjonalnym, jako mechanizm pozwalający na wywrócenie obecnego systemu oraz nadanie mu areligijnego charakteru. Anomalią jest tu sposób uwolnienia się z religijnych kleszczy, który ma polegać na wychodzeniu z religijnego cienia za pośrednictwem religii.

Receptę Giorgio Agambena na impas związany z teologicznymi podstawami nowoczesności stanowi gest profanacji. Samo zjawisko profanowania oznaczało przede wszystkim przywrócenie rzeczy świętych do normalnego użytkowania⁶⁵⁸. Sprofanowane przedmioty zostają włączone do świata ludzi i pozbawione wszelkich sakralnych odniesień, przez co mogą być użytkowane w normalny sposób. Zainteresowanie włoskiego filozofa właśnie tym zjawiskiem w nowoczesności może wydawać się ekscesem, ponieważ powszechnie przyjmuje się, że XXI wiek zrywa ze wszelkim tabu i odtąd nie istnieje nic świętego: możemy wręcz powiedzieć, że jest to czas, kiedy w części świata zatriumfowała świeckość. Jednak jak wiemy, podjęte przez Agambena śledztwo, mające służyć obnażeniu religijnych korzeni nowoczesności i jej głębokiego związku z myśleniem religijnym *vel* teologicznym, wyprowadza nas z przekonania o świekości naszych czasów. Jego metoda podkreśla przede wszystkim związek między tym, jak działają i organizują się specyficzne dla nowoczesności instytucje, a funkcją, jaką pełniła religia. Tropo doprowadziły go do stwierdzenia, że nadal żywo obecny jest typowy dla religii mechanizm oddzielania jako formy zarządzania i organizacji przestrzeni społecznej⁶⁵⁹.

Chcąc uwolnić się spod logiki religijnej, należy dokonać profanacji wszystkich instytucji i naszego zainfekowanego teologicznie sposobu myślenia. Aby prawo czy niezmiennie ekonomiczne prawidła podtrzymujące kapitalizm przestały być postrzegane jako posiadające legitymację transcendencji, musimy dokonać aktu profanacji. Na czym jednak ma polegać ów akt, który wydaje się tylko artefaktem przeszłości? Agamben snuje analogię do dziecięcych zabaw. Uważa, że należy zwrócić uwagę na zabawy dzieci, z których wiele, np. kółko graniaste, ma rodowód w pradawnych rytuałach zakorzenionych w szeroko pojętym zjawisku religii. Mechanizm, za pośrednictwem którego poważna praktyka religijna przekształciła się w dziecięcą zabawę, stanowi strukturę idealnej profanacji. Dzieci podczas gier i zabaw odrywają dany przedmiot z kontekstu jego

⁶⁵⁸ Tamże, s. 93.

⁶⁵⁹ Tamże, s. 95.

użycia: patyk może stać się mieczem albo karabinem, w danym momencie przestaje istnieć cały kontekst znaczeniowy, napełniany nową perspektywą. Tym samym uczestnicy gry rozdzielają nadane wcześniej znaczenie, które strukturalnie ma formę transcendentną, na rzecz konwencji, potrzebnej do zabawy.

Innymi słowy: profanacja byłaby oddzieleniem prawa od jego transcendentnych korzeni. Tym samym prawo czy ekonomia nie mają legitymacji Absolutu i stanowią jedną z wielu konwencjonalnych dziedzin, uwarunkowanych kontekstualnie i – co najważniejsze – możliwych do transformacji⁶⁶⁰. Dzięki profanacji ludzie rzeczywiście oderwą się od sfery *sacrum*, nie będą mogły istnieć instytucje, które w sensie funkcjonalnym mają transcendentny autorytet. Zgodnie z logiką profanacji, której działanie jest wręcz tożsame z zabawą, wszystko staje się tylko chwilowym ustaleniem, zależnym od kontekstu, w jakim występuje. Nie istnieje żaden odgórny cel czy określony sposób użycia/postępowania. Agamben stawia tym samym na epistemologiczny i etyczny sytuacjonizm, który odpowiada na to, co się dzieje. Otwiera to możliwość „używania” narzędzi – takich jak ekonomia, prawo czy polityka – swobodnie i w oderwaniu od opresyjnego gruntu (użyjmy to nomenklatury Heideggera), który jest legitymizowany przez pradawny, transcendentny rodowód.

Sekularyzacja w stosunku do profanacji była tylko ruchem pozornym, gdyż dokonywała wyłącznie translokacji pojęć i mechanizmu oddzielenia. Prawdziwą siłą unieważniania i neutralizowania funkcji typowej dla religii dysponuje wyłącznie profanacja. Gdy weźmiemy pod lupę system kapitalistyczny i spojrzymy na to z perspektywy Agambena, zauważymy ten religijny mechanizm produkujący naddatek, inaczej nazwany marksowską wartością ekspozycyjną. Produkty w tym systemie nie dzielą się na użyteczne w mniejszym lub większym stopniu, lecz oś podziału ich wartości oparta jest na efemerycznym dodatku: chodzi o jakąś duchową nadwartość, wyrażającą się poprzez markę, producenta, logo. Duchowa wartość dodatkowa uświęca produkt, oddzielając go tym samym od zwykłego użytkowania. Profanacja zdekonstruowałaby naddatek i przywróciła wartość użytkową jako nadrzędną, tym samym znosząc prymat transcencji i odgórnie przyjęte hierarchie wartości na rzecz zbiorowego i ekspresjonistycznego wyboru podyktowanego kontekstem, wiedzą oraz duchem dziejów. Ma to – zdaniem Agambena – pozwolić na nowe zastosowanie takich narzędzi, jak

⁶⁶⁰ Tamże, s. 96.

np. polityka, która nie będzie odtąd działać na podstawie podziału my/oni, lecz wytworzy wspólnotę opartą na zupełnie innych warunkach przynależności⁶⁶¹.

Włoski filozof snuje więc historiozoficzną narrację o przetrwaniu religijnych mechanizmów w mrokach prehistorii prawa, ekonomii czy polityki. Oczywiście oddzielenie jako jeden z głównych mechanizmów religijnych jest żywe w wielu sferach życia i wydaje się trudne do zneutralizowania. Agamben proponuje tutaj skorzystanie z zasobu pojęciowego i technicznego samej religii, a mianowicie z profanacji. Stanowi ona niejako wstęp do jego myśli, w jaki sposób uwolnić się spod teologicznego charakteru myślenia. Drogą do wyjścia nie jest sekularyzacja, nawet ta najbardziej wojownicza, gdyż dokonuje ona tylko translokacji lub w skrajnych przypadkach odrodzenia religijnego, jakie miało miejsce np. w Polsce w czasach reżimu komunistycznego.

Jeśli tropy wskazujące na to, co tkwi u źródeł opresyjności w XXI wieku, prowadzą do religii, tak też recepta znajduje się w religii, a dokładnie w jej chrześcijańskim, mesjanistycznym wydaniu Pawła z Tarsu. Profanacja należała do świata pojęć rodem z religii, a więc i wyjście znajduje się w jednej z religijnych historii, która wręcz dekonstruuje ontoteologiczną logikę.

Agamben, po pierwsze, sam profanuje tekst Pawła, interpretując go niczym instrukcję rewolucji i zmiany społecznej, abstrahując od jej klasycznego chrześcijańskiego wymiaru. Paweł jest dla niego myślicielem politycznym, któremu na sercu leży to samo, co włoskiemu filozofowi: zbudowanie wspólnoty opartej na nowych zasadach.

Po drugie, autor *Homo sacer* dostrzegł to, co wcześniej opisali Slavoj Žižek i Alain Badiou, a mianowicie źródłową siłę jednoczącą, która tkwi w religii i niepodobna jej zostawić teologom i instytucjom religijnym, lecz należy ją zbadać, sprofanować i przejąć. Taki cel przyświeca kontrowersyjnemu filozofowi z Włoch: chodzi o profanację i rewolucję, prowadzące do ustanowienie nowego porządku społecznego.

Nieprzypadkowe jest opisanie projektu politycznego w pozycji *Czas, który zostaje*, gdzie włoski filozof dokonuje oryginalnej interpretacji pism św. Pawła. Osoba Apostoła Narodów wpisuje się w długi ciąg pozakanonicznych interpretacji, często opisujących tę postać fundamentalną dla chrześcijaństwa jako myśliciela politycznego i rewolucjonistę. u samego Agambena usłyszymy echa prac Jacoba Taubesa, Martina Bubera, czy też Friedricha Nietzschego i Martina Heideggera, dla których Paweł

⁶⁶¹ Tamże, s. 110.

z Tarsu stanowił przedmiot zainteresowania. *Novum* w pracach włoskiego filozofa polega na zarysowaniu w oparciu o pisma Pawła projektu politycznego nie tyle odcinającego się od religii, co neutralizującego jej opresyjne mechanizmy. Mamy do czynienia z zarysowaniem teoretycznego rozwiązania problemu systemu jako opresji oraz pozytywnym aspektem budowy nowych wspólnot. Cały projekt jest możliwy wyłącznie dzięki specyficznemu ujęciu „religijności”. Czy tytuł jednej z książek Giorgio Agambena *Wspólnota, która nadchodzi*, nie brzmi niczym mesjańska przepowiednia?

Rozwiemy wątpliwości i ujawnimy tropy, prowadzące do takiego ujmowania pism Giorgio Agambena. Już sam wstęp – określenie charakteru Pawła jako rewolucjonisty religijno-politycznego oraz Jezusa jako immanentnego Mesjasza – świadczy o profanacji kanonicznej wykładni Listu do Rzymian. Po drugie, tekst religijny nie zostaje ośmieszony i sprowadzony do obskurantkiej bajki – jak czyni to np. prorok ateizmu Richard Dawkins – lecz przejęta zostaje z niego swoista energia religijna, dająca ludziom nadzieję oraz projekt fundamentów, na jakich może ukonstytuować się nowa, nadchodząca wspólnota.

Paweł dla Agambena to wzór rewolucjonisty; jest to zresztą intuicja już spotykana wśród zachodnich myślicieli, starających się wykonać nie teologiczną egzegezę pism Apostoła Narodów. Włoski filozof, świadomy tradycji interpretacyjnych, jakie ciążą na pismach Apostoła z Tarsu, kreuje go na protoplastę zachodniego rewolucjonisty⁶⁶². Nie sposób, przyjmując perspektywę Agambena, nie zgodzić się na ujmowanie postaci Pawła jako kontestatora. Czy to nie on odrzucił wszelkie purystyczne założenia pierwotnego chrześcijaństwa podczas pierwszego soboru w Jerozolimie? Czyż nie on w sporze o miejsce i wymogi wobec pogan zreinterpretował prawo zgodnie z przykazaniem miłości i obietnicą mesjańską? Było to swoiste wywrócenie wszystkich starożytnych marzeń o czystości krwi i puryzmu etnicznego. Paweł w perspektywie autora *Homo sacer* to założyciel nowej wspólnoty, która wychodziła od przykazania miłości i przemiany ducha nie przez pierwotne formy opresji i zarządzania na podstawie legitymizacji transcendencji. Jednak niepodobna, aby Szaweł stał się znanym już nam Pawłem bez figury Jezusa, którą Agamben wyjaśnia w dość niestandardowy lub niekanoniczny sposób.

Chcąc zrozumieć, kim naprawdę był Jezus i jakie znaczenie miał dla Pawła z Tarsu, należy odciąć się od tradycyjnej wykładni, która rozumie formułę „Jezus Chry-

⁶⁶² E. Geulen, *Giorgio Agamben*, dz. cyt., s. 89.

stus” jako imię własne. Zdaniem włoskiego filozofa, tradycja forsująca formułę „Jezus Chrystus” jako imię własne oddala nas od rzeczywistego znaczenia tego, kim był Jezus z Nazaretu. Termin „Chrystus” w toku historycznych zawieruch zatracił swoje pierwotne znaczenie i miejsce. Zapomniano, że „Chrystus” nie jest imieniem własnym, lecz greckim przekładem hebrajskiego pojęcia „Mesjasz”. Paweł nie pisze o boskiej postaci zwanej Jezusem Chrystusem, lecz o Mesjaszu Jezusie. Paweł nie pisze o konkretnej osobie, lecz o czasie mesjańskim i o mesjańskim nastawieniu, jakie przyniósł Jezus Mesjasz. Cieśla z Nazaretu stanowi dla niego ten moment mesjańskości i politycznej przemiany wspólnoty, który w skali dziejów był czymś wyjątkowym – i tylko specyficzna, sprofanowana interpretacja tego zdarzenia jest w stanie wydobyć rewolucyjny charakter, który za pomocą religijnej energii na nowo ma stworzyć wspólnotę ludzką⁶⁶³.

Agambenowska interpretacja mesjanizmu jest nader techniczna, ma wręcz wymiar politycznej rewolucji. Mesjanistyczna idea, jaka przyświeca włoskiemu filozofowi, kluczowa do zrozumienia jego ciągu myślowego, wpisuje się w nurt immanentnych mesjańskich ruchów bez Mesjasza, którego jednym z pierwszych przedstawicieli był Karol Marks. Ojciec socjalizmu naukowego, którego intencją było uznanie jego teorii za zgodną z zasadami ówczesnie panującej nauki, w istocie spłodził system synkretyczny, gdzie miesza się oświeceniowy racjonalizm z romantyzmem i żydowskim zimmantyzowanym mesjanizmem. u Marksa immanentnym zbiorowym Mesjaszem staje się klasa robotnicza, która pochwycona religijnym uniesieniem, dąży do *eschatonu*, jakim jest społeczeństwo komunistyczne – nowy Eden. Wszystko jest w pismach Marksa okraszane romantyczną tęsknotą i emocjonalnością, ukrytą pod płaszczykiem racjonalnej argumentacji.

Podobnie rzecz ma się z Agambenem: również wpisuje się w ten schemat, lecz odchodzi od oświeceniowego racjonalizmu na rzecz heideggerowsko-postmodernistycznego argumentowania. Mesjanizm polityczny, czyli nowa wspólnota oparta na nowym prawie ducha, jest dla włoskiego myśliciela *idée fixe*; podobnie jak u Karola Marksa ma być receptą na upadający świat, zmierzający do otchłani kompulsywnej konsumpcji zarządzanej przez międzynarodowy kapitał, stanowiący obecnie bóstwo. Czym jest więc mesjanizm w interpretacji Agambena?

Syntetycznie ujmując, jest to zmiana perspektywy, niczym religijne nawrócenie, które przekształca spojrzenie na świat i na to, kim się jest. w pewnym sensie jest to bu-

⁶⁶³ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 280.

dowanie świata na nowo, uchylenie znaczenia historii, podmiotowości, tożsamości i reinterpretacja ich w duchu mesjańskości⁶⁶⁴. Mesjanizm jest specyficznym rozumieniem czasu, jego przemianą, kiedy to istotą mesjanizmu jest reinterpretacja przeszłości i przyszłości. Tak naprawdę istota tego kluczowego dla Agambena pojęcia odsłania się w relacji między czasem a mesjanizmem⁶⁶⁵. Czym jest więc czas mesjański wedle autora *Homo sacer*? Przede wszystkim nie jest to czas eschatologiczny: na pierwszy rzut oka czas mesjański w jego rozumieniu nie różni się zbytnio od czasu świeckiego czy historycznego. Sens tego czasu i jego funkcje w optyce Agambena odsłaniają się paradoksalnie dzięki pracom z dziedziny językoznawstwa.

Chcąc dokładnie zobrazować, czym jest czas mesjański, musimy podążać tropem samego bohatera tego rozdziału, który uważał, że istotę tego zjawiska trafnie określają prace francuskiego językoznawcy Gustave'a Guillaume. Prace, na których swoją interpretację czasu mesjańskiego opiera Agamben, dotyczyły relacji czasu do języka. Mimo że każdy z nas doświadcza czasu, ma jednak problem z jego przedstawieniem. Aby czas został wyobrazony, potrzebne są konstrukty pomocnicze o charakterze przestrzennym, jak np. strzałki pokazujące kierunek płynięcia czasu, linie, które mają przedstawiać *continuum* czasowe etc. Ten typ obrazowania czasu Guillaume nazywa „czasoobrazem”. Jest to już czas skonstruowany przez nasz umysł, umiejscowiony, możemy nawet zaryzykować stwierdzenie: „spetryfikowany”. Jednak – jak zauważa francuski językoznawca – czasoobraz nie potrafi ująć czasu, w którym sam umysł konstruuje ten obraz⁶⁶⁶. Innymi słowy, jest czas operacji umysłowej, kiedy tworzy się czasoobraz, i jest szczelina czasu, której nie możemy zobrazować. Chodzi o proces myślenia o czasie przed jego graficznym/przestrzennym umiejscowieniem. Francuski językoznawca określa to „czasem operacyjnym”, rozumianym jako nadmiar wobec czasu chronologicznego. Gdybyśmy mogli go przedstawić graficznie na linii czasu, jest on jej bocznym elementem, który ten czas kreuje, i jest momentem, kiedy nasze rozumienie czasu się konstryuuje. To ujęcie czasu nie jest linearne, lecz trójwymiarowe, dzięki czemu możemy uchwycić czas w stanie potencjalnym, gdy jeszcze jest konstruowany.

Agamben przeniósł tę koncepcję czasu operacyjnego na czas mesjański – to czas, który dopełnia rozumienie naszego czasu. Chodzi o moment, kiedy nasz umysł „urabia” czas chronologiczny, wręcz go tworzy i przekształca, nadając mu formę i sens.

⁶⁶⁴ Tamże, s. 56.

⁶⁶⁵ E. Geulen, *Giorgio Agamben*, dz. cyt., s. 91.

⁶⁶⁶ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 82.

Mesjanizm jest procesem przemyślenia na nowo przeszłości, teraźniejszości i przyszłości⁶⁶⁷. Oto nasz czas – *Czas, który zostaje* – jak brzmi tytuł jednego z flagowych dzieł Giorgio Agambena. To jest właśnie ten prawdziwy czas, w którym żyjemy i aktywnie kształtujemy świat⁶⁶⁸. Wszystko z tej perspektywy staje się tymczasowe, a czas zostaje przywrócony człowiekowi. Stąd u Pawła, który zrozumiał, że żyje w mesjańskim okresie, pojawiła się idea efemeryczności powołań, słynne „jak nie”. Każde powołanie jest czasowe i wynika z konstruowania czasu, nic nie jest na stałe, wieczne, wszystko można przekształcić. Kiedy jest się pochwyconym w czasie mesjańskim, otwiera się szczelina, dzięki której możliwe jest przekształcenie tego, co jest, swoista reinterpretacja wszystkiego. Każde powołanie może zostać odwołane, nic nie jest uprzednio i wiecznie ustalone – tym jest mesjanizm z perspektywy Agambena: to swoista religijna przemiana, wręcz immanentna rekapitulacja. Nasze powołania – np. bycie kobietą, kierowcą, wykładowcą – w czasie mesjańskim są ulotne i mogą ulegać ciągłemu przekształceniu.

Agamben, reinterpretując przesłanie Pawła i oddając jego pierwotny sens, stara się obudzić energię religijną potrzebną do przekształcenia struktury społecznej opartej na nowej formie wspólnoty. Widzimy tu wyraźną zbieżność z pracami Alaina Badiou, który również w podobny sposób ujmuje ten moment przemiany: u niego nie chodzi o czas mesjański, lecz o zdarzenie. Podobnie jak u Agambena, także u Badiou pisma Pawła stanowią punkt wyjścia i model idealnego zdarzenia jako spontanicznej, podmiotowej formy reinterpretacji i otwarcia na nowe. Podobnie mesjański czas podsumowuje dotychczasowy czas – kończy z czasem rozumianym jako linia – chronologia, lecz pragnie wiecznego teraz, przemiany.

Czas mesjański kończy i podsumowuje rozliczanie przeszłości i prowadzi do otwarcia⁶⁶⁹. Innymi słowy, tamten czas się wypełnił, należy odczytać go na nowo z perspektywy mesjańskiej i skonstruować nowy świat⁶⁷⁰.

Teraz coraz lepiej rozumiemy, dlaczego filozof taki jak Agamben, sytuujący się w opozycji względem religii i również z takiej tradycji filozoficznej wyrastający, zauważa w chrześcijaństwie i jego mesjanistycznym wydaniu św. Pawła model, który dostaje nas z wszelkich okrucich transcencji, utrwalaonych schematów, wieczności

⁶⁶⁷ Tamże, s. 84.

⁶⁶⁸ Tamże, s. 85.

⁶⁶⁹ Tamże, s. 93.

⁶⁷⁰ Tamże, s. 95.

tradycji i nadrzędności prawa oraz ekonomii jako nauk fundamentalnych z prawami twardymi niczym w matematyce. Innymi słowy, wszelka opresyjność dzięki czasowi mesjańskiemu może zniknąć, ponieważ czas ten zawiesza nakazy teoretycznie pochodzące z transcendentnego źródła. Wszystko okazuje się płynne i możliwe do zmiany, ten czas otwiera możliwość reinterpretacji całej historii, jest otwarciem na to, co dopiero nadchodzi.

Agamben wiązał prawo z religią, a jego siłę z prehistorycznym związaniem religii oraz prawa. Wspólne źródło tych dwóch sfer życia doprowadziło do sakralizacji prawa, które nadal swoją legitymację czerpie z transcendentnego źródła. Św. Paweł, podejmując wątek prawa w kontekście religii, stanowi dla włoskiego filozofa wręcz modelową dekonstrukcję prawa, wskazuje na jego tymczasowość oraz ułomność i kładzie akcent na mesjański sytuacjonizm, wyrażający się w forsowaniu idei wewnętrznego prawa ducha w opozycji do zewnętrznego prawa litery, bazującego na aurytecie transcendencji. Paweł z Tarsu uświadamia sobie, że czas, w którym żyje, jest czasem mesjańskim: wszystko zostaje ustawione na nowo, to, co było, zostaje wzięte w nawias i zreinterpretowane.

Apostoła Narodów w szczególności interesuje reinterpretacja roli prawa oraz jego funkcji we wspólnocie. Uznaje on, że czas mesjański stanowi doskonałe wydarzenie, które pozwala na zrozumienie prawa na nowo, co w języku jego listów określono jako wypełnienie prawa⁶⁷¹. Gdy Paweł pisze w Liście do Rzymian:

„Nikommu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością. Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo. Albowiem przykazania: Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj, i wszystkie inne – streszczają się w tym nakazie: Miłuj bliźniego swego jak siebie samego” (Rz 13, 8–9)

– wedle intuicji Agambena moglibyśmy odczytać ten słynny fragment w pełni funkcjonalnie; tj. czas mesjański zmienia paradygmat rozumienia tego, czym jest prawo. Nie jest już ono zewnętrznym katalogiem praw i obowiązków, lecz wypływa z głębi, z ducha, i kieruje się wyłącznie zasadą miłości. Uczucie miłości – jeśli możemy tak powiedzieć – stanowi klucz do reinterpretacji prawa. Prawo nie zostaje odrzucone, lecz wypełnione i zreorientowane: z normatywnego charakteru prawa jako przepisu, który

⁶⁷¹ E. Geulen, *Giorgio Agamben*, dz. cyt., s. 88.

należy bezgranicznie przestrzegać, na nienormatywny charakter prawa jako czegoś wewnętrznego i kierującego się zasadą miłości⁶⁷².

Mamy tutaj do czynienia z przejściem z opresyjnej relacji jednostka – prawo na rzecz prawa jako relacji miłości pomiędzy podmiotami. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że czas mesjański funkcjonuje jako ten, który jest kreatywnym momentem naszego rozumowania i malowaniem obrazu świata, to kluczem reinterpretacyjnym w tym procesie jest miłość kształtująca relacje międzyludzkie. Wedle Agambena, czas mesjański stanowi więc operację, podczas której wszystko ulega zawieszeniu i ponownemu rozpoznaniu. Nie dochodzi jednak do całkowitej destrukcji poprzedniego systemu, lecz proces ten możemy uznać za tożsamy z heglowską kategorią *Aufhebung*. Prawo zostaje zarazem zachowane i zniesione w dialektycznym ruchu, którego syntezę możemy nazwać w języku religijnym wypełnieniem.

Św. Paweł w Jezusie Mesjaszu rozpoznał ten moment w eonie, który pozwala na nowo przemyśleć kształt i relacje międzyludzkie. Czas mesjański oznaczał koniec świata ukształtowanego na stałych rolach społecznych, opartych na opresyjnym i normatywnym prawie, prowadzącym do zguby, a nie do zbawienia. Analogia, jaką zauważa Agamben pomiędzy starożytnością, w której żył św. Paweł, a współczesnym światem, wydaje się uzasadniona, szczególnie gdy spojrzymy na to zjawisko z perspektywy narracji włoskiego myśliciela. Prawo, ekonomia, polityka – to wszystko funkcjonuje w oparciu o mechanizm zarządzania jako dzielenia, którego korzenie sięgają prehistorycznego związku religii, prawa i polityki.

Tak jak w Cesarstwie Rzymskim czy w starożytnym Izraelu teologiczna formuła zarządzania wspólnotą i jej konstytuowanie odbywa się wyłącznie za pomocą podziału, obecnie mimo przesunięcia akcentów na etniczność, przynależność rasową czy tożsamość płciową zasadę nadal stanowi zarządzanie poprzez podział. Wspólnota oraz relacje między podmiotami kształtują się poprzez wyodrębnianie nowych grup na podstawie oddzielenia jednej grupy od drugiej, wedle ustalonych w prawie „cech”. w efekcie dochodzi do sytuacji, kiedy podmiot zostaje oddzielony od możliwości działania i delfickiego poznania samego siebie. Zostaje on wrzucony w system skategoryzowany i przypisany do określonej wspólnoty, kierującej się danymi z góry prawami.

Techniczne możliwości, jakie rysuje wspomniany tekst *Czas, który zostaje*, będą ukierunkowane ku ponownemu przemyśleniu koncepcji czasu mesjańskiego jako pracy

⁶⁷² G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 114.

wspólnoty i jej refleksji nad rzeczywistością. Czas mesjański, który w sensie funkcjonalnym jest czasem operacyjnym, pozwala na ponowne przemyślenie przeszłości i przyszłości nie tyle je unieważniając, co przejmując i kreując nowe interpretacje tego, co było, i tego, co ma być, w myśl i zgodnie z duchem rozwoju Ducha.

Ten teoretyczny konstrukt, opatrzone historiozoficzną narracją o rewolucyjnym potencjale religii i koncepcji czasu mesjańskiego, nie jest tylko filozoficzną spekulacją, lecz ma przełożenie na rzeczywistość. Rozpoznanie przez wspólnotę lub podmioty czasu mesjańskiego powoduje napięcia w systemie, które podważają jego fundamenty. Tutaj tkwi potencjał do zmiany stosunków społecznych. Podobnie jak wspólnota chrześcijańska oparta była względem wcześniejszych organizacji społecznych nie na normatywnym prawie, tylko na prawie miłości, wychodzącym od wewnątrz, tak obecnie szczelina w czasie, przez którą przedostaje się mesjańskie wezwanie do przemiany, może zmienić kształt systemu społecznego.

Jak powiedzieliśmy, Giorgio Agamben nie tylko stara się spekulować, lecz odnosi swoją teoretyczną pracę do rzeczywistych problemów, jakie pojawiają się w XXI wieku. Jego zdaniem nadal tkwimy w systemie opartym na religijnych formach organizacji społeczeństwa. Jest to zarządzanie poprzez podział, wyrażony u Carla Schmitta przy pomocy dychotomii *my/oni*. Obecnie podziały przyjmują nie tyle formę przynależności religijnej, lecz ich linia przebiega przez podziały rasowe, etniczne czy ekonomiczne. Nowe formy wykluczenia nadal żywo czerpią swą legitymację z transcendentnego źródła. Czas mesjański jako techniczna metoda myślenia pozwala nam zawiesić odwieczne prawo podziału i wprowadzić – jak miało to miejsce w pierwotnych gminach chrześcijańskich – przykazanie miłości bliźniego. Owocuje to nową formą organizowania społeczeństwa. Zgodnie z duchem logiki wypełnienia/ *pleroma*, tożsamego co do istoty z heglowskim *Aufhebung*, podziały np. ze względów etnicznych nie zostaną zanegowane, lecz uznane za nieważne i drugorzędne. Nie będą stanowiły kryterium, wobec którego konstytuuje się wspólnota. Przykładem jest tu problematyka żydów i nie-żydów oraz ich praw i obowiązków w nowej organizacji społecznej, jaką jest chrześcijański zbor. Apostoł Narodów zmagający się z tą problematyką w nowo powstałych gminach naszkicował rozwiązanie zgodne z duchem mesjańskim, pozwalającym wyjść z dychotomicznego podziału na podstawie przynależności etnicznej. Nowa wspólnota nie konstytuuje się wedle ciała, lecz wedle ducha. Oznacza to przecięcie samego etnicznego podziału, zerwanie z nim przez wykształcenie w jego wnętrzu pęknięcia.

Oddajmy głos Apostołowi Narodów, który w Liście do Rzymian tak opisuje ducha idei, jaka przyświeca też Giorgio Agambenowi:

„Bo Żydem nie jest ten, który nim jest na zewnątrz, ani obrzezanie nie jest to, które jest widoczne na ciele, ale prawdziwym Żydem jest ten, kto jest nim wewnątrz, a prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery. i taki to otrzymuje pochwałę nie od ludzi, ale od Boga” (Rz 2, 25–29).

Paweł, pisząc o problemie obrzezania pogan przyjętych do wspólnoty chrześcijańskiej, nie tyle unieważnia sam podział etniczny, lecz pozbawia go znaczenie, przekierowując dyskurs na nowe prawo ducha. Tak więc w samym łonie żydów powstają żydzi i nie-żydzi, jak również nie-żydzi będący z ducha żydami. Wewnątrz podziału etnicznego konstytuuje się nowa grupa, która nie jest związana z przynależnością cieleśną czy też terytorialną, lecz duchową i uniwersalną. Opiera się ona na prawie ducha, przekraczającym fizyczne bariery. Powstaje tym samym nowa wspólnota, przekraczająca autorytarne formy polityki, w których figurą absolutną staje się suweren. Unieważniono pierwotną formę organizacji wspólnot, opartą na podziale na rzecz uniwersalnego prawa ducha⁶⁷³. Idea, jaka przyświeca Agambenowi, to stworzenie wspólnoty, która w momencie mesjańskiej iluminacji jest w stanie w szczelinie czasu operacyjnego wykreować takie warunki początkowe, fundamenty, na których ma opierać się wspólnota, by mogła neutralizować wszelkie formy opresyjnych rządów. w tym nowym utopijnym społeczeństwie podmioty są tym, czym są, nie będą związane z żadną tożsamością czy przynależnością. Nie oznacza to absolutnego zerwania z np. byciem muzułmaninem, lecz unieważnienie tego faktu. Podmioty jako byty są takie, jakie są, stają się pojedyncze, a predykaty określające przynależność mają efemeryczną wartość⁶⁷⁴. Prawem, jakie ustanawia relacje międzyludzkie, będzie – jak u św. Pawła – miłość, która nie zwraca się do konkretnych predykatów kochanego obiektu, lecz do jego całości i pojedynczości⁶⁷⁵.

Jak widzimy, Giorgio Agamben wpisuje się w tego samego ducha myślicieli postsekularnych, którzy w religii widzą ratunek i energię potrzebną do zbudowania no-

⁶⁷³ E. Geulen, *Giorgio Agamben*, dz. cyt., s. 132.

⁶⁷⁴ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, dz. cyt., s. 8.

⁶⁷⁵ Tamże, s. 9.

wej wspólnoty, bazującej na fundamentach przekraczających logikę religijną, opartą np. w przypadku Agambena na boskiej legitymacji suwerena jako prawodawcy.

Religia jako zjawiska jest tu brana pod uwagę tylko w sensie technicznym i funkcjonalnym, jej wartość epistemologiczna czy też merytoryczna schodzi na drugi plan. Mimo wszystko dochodzenie, jakie prowadzi włoski filozof, stara się również przenieść tę energię religijną, którą niegdyś scalała rozproszone jednostki pod jednym sztandarem, na pole walki rewolucyjnej.

Cel, jaki przyświeca Agambenowi, można streścić jako wykrycie religijnych podstaw nowoczesności, neutralizację ich oraz przejęcie siły, jaką ma wiara, by ukonstytuować nową wspólnotę. Odniesienia do religii w jego pismach nadal są przepełnione tęsknotą do mocy, jaka tkwi w oddaniu sprawie wiary. Jest to model gorliwego rewolucjonisty, walczącego o nową formę stosunków społecznych. Utopijny ton przejawia się nie tylko w spekulatywnym charakterze pracy, lecz także w formie, jaką miała by przyjąć „wspólnota, która nadchodzi”, a w mesjańskim czasie zdoła przekształcić opresyjny system ufundowany na metafizycznej koncepcji Absolutu o charakterze onto-teologicznym na rzecz społeczności żywych podmiotów – jednostek kierujących się prawem miłości. Tym samym ma nastąpić przełamanie m.in. podziałów etnicznych, opartych na fizyczności i zewnętrżności⁶⁷⁶.

Uniwersalizm, jaki proponuje Agamben, ma opierać się na miłości wobec każdej poszczególnej jednostki za jej indywidualny sposób bycia. Mamy więc tutaj do czynienia z nawiązaniem do postmodernistycznej teorii różnicy, która w perspektywie antropologicznej ceni jednostkową wyjątkowość na rzecz unifikującej siły dyskursu metanarracji⁶⁷⁷. Nie chodzi więc o kolejną kategorię ludzi – np. Indian czy homoseksualistów – lecz o jednostki, które (sięgając do religijnego języka Pawła) można nazwać „resztą”. Nie jest to jednak reszta rozumiana matematycznie, coś, co jest skazane na wymieranie. Chodzi raczej o ten typ usposobienie/nastrojenia, który w mesjańskiej optyce widzi ulotność kategorii tożsamościowych i przyjmuje perspektywę bycia takim, jakim jest, kierując swe spojrzenie ku poznaniu siebie i drugiego zgodnie z przykazaniem miłości bliźniego. Reszta jest *de facto* stanem epistemiczno-etycznym⁶⁷⁸.

Ten projekt Agambena ma nas uchronić przed wieszczonym już na początku XXI wieku przez Francisa Fukuyamę nowym Edenem w postaci końca historii

⁶⁷⁶ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 65.

⁶⁷⁷ Tamże, s. 68.

⁶⁷⁸ Tamże, s. 73.

i panowania nowego władcy, jakim jest kapitalistyczna gospodarka. Ta nowa religia rozpoznana już na początku XX wieku przez Waltera Benjamina jest opresyjnym systemem opartym na tych samych mechanizmach, co religia. Wyjście z tego systemu ma stanowić rewolucyjne w swojej historycznej roli chrześcijaństwo, które jest modelem rewolucji społecznej. Tylko przez wyłączenie mechanizmu podziału jako formy zarządzania i urządzania możliwe będzie wyjście z systemu kapitalistycznego, który doszedł do skrajności w wykorzystaniu tego mechanizmu, oddzielając produkt od jego pragmatycznej funkcji.

Szlachetna idea, jaka przyświeca włoskiemu myślicielowi, duchem przypomina tradycję lewicy heglowskiej z dużym obciążeniem myśli Karola Marksa. w pracach Agambena roi się od analogii z ojcem socjalizmu naukowego: od reszty, która ma stać się nowym proletariatem, do nowoczesnego ujęcie społeczeństwa bezklasowego jako społeczeństwa opartego na zasadzie miłości bliźniego. Ta praca nie jest li tylko spekulacją akademicką; jej tematyka dotyka palącego problemu globalizacji i coraz większej migracji ludzi. Czy nadal organizmy społeczne są w stanie przetrwać w oparciu o zasadę podziału, taką jak np. klucz etniczny czy tożsamościowy? Intuicja Agambena dotyka przede wszystkim odpowiedzi na dziejące się na naszych oczach przemiany, które możemy określić mianem rewolucji cyfrowej, zachodzące w sferze komunikacji ludzi i dóbr.

W toku tych przemian troska włoskiego filozofa skupia się na tym, aby nowe narzędzia – po pierwsze – nie trafiły w tryby opresyjnego systemu, który może segregować ludzi, po drugie – stara się wykorzystać technikę i zmiany, aby stworzyć społeczeństwa oparte na nowym paradygmacie organizowania się wspólnoty. Kluczem w tym nowym założeniu ma być miłość podobna do tej proponowanej przez św. Pawła z Tarsu. Tak więc prace takie jak *Czas, który zostaje*, czy *Wspólnota, która nadchodzi*, nie są wyłącznie analizą krytyczną kultury XXI wieku, lecz również receptą na dziejącą się na naszych oczach rewolucję technologiczną, którą należy humanizować i ukierunkować zgodnie z duchem rewolucji społecznej, opartej nie na podziałach, lecz na wspólnocie różnych podmiotów połączonych miłością.

Możemy zaryzykować stwierdzenie, że jest to próba ucieczki do przodu: tak jak rewolucja przemysłowa wzmocniła i stworzyła nowoczesny system kapitalistyczny, tak rewolucja cyfrowa nie może pozostać w rękach filozofii bytu, która opiera się na opresyjnym ontoteologicznym fundamencie. Nowa wspólnota wynurzająca się z przemian technologicznych nie może zostać stracona. w innym wypadku omnipotencja technolo-

gii może dostać się w ręce nowych systemów autorytarnych, które są w stanie stworzyć system absolutnej kontroli, nowoczesny panoptikon⁶⁷⁹, gdzie nie będzie już podmiotów, a tylko bio-polityczne ciała, wmontowane w maszynę systemu, który nadchodzi⁶⁸⁰.

Chcąc obronić wspólnotę przed nadchodzącą organizacją polityczną, technokratycznymi rządami absolutnej ekonomizacji i inwigilacji życia, Agamben wychodzi z projektem rewolucji. Paradoksem idei rewolucyjnej jest model, jaki ona przyjmuje, a mianowicie żywcem przejęty z religijnej myśli mesjanistycznej św. Pawła. w listach ze starożytności znajduje się klucz do wyrwania się z hegemonii myśli organizującej, dysponującej i sprowadzającej wszystko do jednego, swoistej ontologii, która nadal stanowi podstawę dla ważniejszych gałęzi działania, takich jak ekonomia, polityka czy prawo. Jeśli mesjanistyczny duch listów Pawła był w stanie około dwóch tysięcy lat temu poruszyć wspólnoty i stworzyć społeczność opartą na innych zasadach, stając u swych początków naprzeciwko Imperium Rzymskiemu, tak i teraz stanowi wzór, na jakim może opierać się rewolucja.

Właśnie ta niewiarygodna potrzeba wiary, o której pisze Julia Kristeva, tak bardzo pociąga myślicieli postsekularnych, skupionych wokół szeroko rozumianej myśli lewicowej. Niepodobna wzniecić żadnego rewolucyjnego żaru bez wiary. To ona napędza czas mesjański i umożliwia dojście do operacji przekształcenia przeszłości i przyszłości, aby moc napędzająca czasy, jaką ma być miłość do jednostki jako całości, stała się powszechnym paradygmatem myślenia. Tym, co zostaje z religii, jest jej struktura, co pozwala na poruszenie, które zawiesza etniczność i podziały, nie likwidując ich, lecz pozwalając im zejść na drugi plan. To możliwe tylko dzięki religijnej energii, która pozwala niczym nawróconym zmienić optykę i przewartościować hierarchię wartości. w duchu pism Agambena prawo przestaje odgrywać rolę absolutu moralnego, a akcent przeniesiono na prawo serca i miłości, które formalnie można określić etyką sytuacyjną, wydarzającą się między podmiotami.

Możemy oczywiście domniemywać, że jest to projekt utopijny i niemożliwy do zrealizowania. Jednak nie jest to głos odosobniony, nie jest to głos wołającego na pustyni, lecz żywe i często opisywane zagrożenie absolutnej kapitalizacji życia i uczynienia z polityki wyłącznie narzędzia do cyfrowego zarządzania ludźmi, wpływania przez media i ekrany na ich poglądy i obraz świata. Czy obecnie nie żyjemy

⁶⁷⁹ S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, tłum. A. Unterschuetz. Poznań 2020, s. 142–152.

⁶⁸⁰ T. Lemke, *Biopolityka*, dz. cyt., s. 34–36.

w świecie, gdzie wszystko stało się eksponatem i produktem pozbawionym podmiotowości? Czy każdy współczesny użytkownik *social mediów* w postaci portali takich jak Facebook czy Instagram nie staje się sam produktem przez wstawianie zdjęć i pozycjonowanie się w postaci obiektu do oceny?

Możemy zapytać, czy nowoczesne dyspozytywy, takie jak portale społecznościowe, w pełni nie zawładnęły naszą podmiotowością, czyniąc z nas tylko produkty pop-kultury, wystawiane niczym dobra na półki sklepowe tylko w wersji elektronicznej galerii. Współczesny człowiek coraz bardziej wyjaławia swoją istotę, stając się produktem do dyspozycji, w pełni uzależnionym od nowego suwerena. Innymi słowy, jednostka zatraciła swoją podmiotowość, jest teraz pustą formą, urabianą przez nowoczesne środki komunikacji, tęskniącą za pozytywnym oddźwiękiem na zdjęcia i publikacje w sieci.

Ten szereg problemów gorąco woła o nowy mesjanizm, z projektem którego wychodzi Giorgio Agamben, wpisujący się w krąg myślicieli lewicowych, szukających „nowej religii”, a w niej wiary i nadziei na rewolucję, a nie na zniszczenie się apokaliptycznego snu o hegemonii kapitalistyczno-technokratycznego w pełni kontrolującego ludzkość. Jeśli dodamy do tego moc, jaką daje technologia, która będzie w stanie inwigilować każdy ruch, prawo osiągnie swój szczytowy moment i stanie się wręcz absolutem, zostanie siłą wcielone w życie, a niepodporządkowanie kończy się zawsze nieuniknionym ukaraniem. Bez rewolucji, która przybrałaby kształt duchowej rewolucji mesjańskiego przesłania św. Pawła, włoski filozof wieszczy zapadnięcie mrocznej kurtyny absolutnej władzy i immanentnej teokracji. Nową drogą ma być religia bez religii, zachowana, lecz unieważniona.

Podsumowanie

W tej sekcji zmagaliśmy się z pracami trzech autorów: francuskiego filozofa Alaina Badiou, słoweńskiego popularyzatora filozofii Slavoj Žižka i włoskiego myśliciela Giorgio Agambena. Mimo pozornie dzielących ich różnic, które wynikają głównie z wyboru odmiennych metodologii i szkół filozoficznych, fundamenty ich teorii mają wspólny rdzeń oraz – co ważniejsze – ich wnioski na temat roli i miejsca religii w epoce postsekularnej są niemal tożsame.

Z perspektywy akademickiej mamy do czynienia z trzema różnymi podejściami metodologicznymi. Alain Badiou jest najbardziej zorientowany na klasycznie rozumianą filozofię w stosunku do dwóch pozostałych myślicieli. Po pierwsze, punktem wyjścia – jak przystało na wyrafinowaną filozoficznie myśl akademicką – jest ontologia, która stanowi tu bazę do wszelkich rozważań. w swoim projekcie, który ociera się wręcz o system filozoficzny, podejmuje kwestie metafizyczne, ontologiczne, etyczne, epistemologiczne czy nawet estetyczne. Możemy w przypadku Badiou mówić o dwóch fundamentach *quasi*-systemu: jednym z nich jest właśnie ontologia rozumiana jako ontologia mnogości, drugim – epistemologia, a główny punkt zainteresowania stanowi prawda jako proces. Na tych dwóch filarach zasadza się cała myśl francuskiego filozofa, co emanuje na dalsze jego rozważania. Dla nas od pierwszego poruszenia problematyki religii w pismach Badiou istotna była ontologia jako teoria matematyczna, gdzie poprzez operację liczenia tworzymy zbiory. Owe zbiory składają się z elementów, które możemy nazywać bytami. Dla Badiou w tym wypadku ontologia to matematyczna teoria mnogości lub zbiorów, która daje się⁶⁸¹ zaprezentować tylko jako aksjomatyka⁶⁸². Ontologia jest prezentacją mnogości, jak pisze Badiou⁶⁸³. Inaczej mówiąc, poprzez operację liczenia tworzy ona, po pierwsze, byty jako byty, które wyodrębnia oraz nazywa. Po drugie, ontologia jako procedura matematyczna tworzy zbiory, kreuje określone grupy bytów, stanowiące prezentację wyodrębnionych części rzeczywistości, które budują strukturę lub uporządkowany system⁶⁸⁴.

Filozofia bytu wpływa na charakter rozumienia religii oraz tego, co w religii interesuje francuskiego filozofa. Zgodnie z duchem swojej ontologii odrzuca on wszelkie systemy, które uważają jedno, jakiś byt absolutny, za fundament rzeczywistości.

⁶⁸¹ P. M. Karlsen, *The Grace of Materialism*, dz. cyt., s. 71.

⁶⁸² A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 69.

⁶⁸³ Tamże, s. 65.

⁶⁸⁴ Tamże, s. 33.

Wszelkie teologiczne implikacje zmierzające do monoteistycznych wniosków zostają uznane za błędne i sprzeczne z teorią zbiorów czy też stają się tylko matematycznym fortelem liczącym za jedno. w tym wypadku błędne są wszelkie hierarchiczne systemy teologiczne, gdzie istnieje byt absolutny, alfa i omega, który oznacza i kreuje świat. Jedyna myśl teologiczna czy też religijna, której Badiou poszukuje oraz którą ceni, to taka, gdzie nie tylko wielość jest tolerowana, lecz umożliwia tej wielości rozkwit. Nie chodzi jednak o złudną wiarę w tak popularną obecnie tolerancję, lecz o bardziej skomplikowany problem, jakim jest zarówno wielość bytów, jak i wielość ścieżek prowadzących do prawdy, która jest niczym religijne wydarzenie czy też doświadczenie.

Ducha swoich intuicji ontologiczno-epistemologicznych Alain Badiou odnajduje w pismach św. Pawła. Francuski filozof traktuje Apostoła Narodów jako myśliciela politycznego, który pokazuje na kartach swoich listów, jak powinna wyglądać rzeczywistość rewolucja wielości. Apostoł Narodów staje się wręcz przykładem rewolucjonisty. Badiou jako zdeklarowany komunista marzy o rewolucji, która zwróci podmiotowi jego indywidualne życie, lecz nie zlikwiduje również organizmu, jakim jest wspólnota. Zdaniem Francuza, model, jak dokonać rewolucji, gdzie w centrum byłby podmiot w jego indywidualizmie oraz wspólnota jako grupa wolnych jednostek, znajduje się w chrześcijaństwie pierwszych wieków, a dokładnie zostaje ujęty w pismach Pawła z Tarsu. Badiou dostrzega tam to, czego brakowało mu w innych przedsięwzięciach rewolucyjnych, a mianowicie równowagę między podmiotem a wspólnotą, kiedy to żadna ze stron nie dominuje. w sensie praktycznym to właśnie w religii, w jej zdolności do poruszenia człowieka do *menatoi*, tkwi klucz do rewolucji i zmiany stosunków społecznych.

Święty Paweł i jego pisma stanowią strukturalną podwalinę pod tak zarysowaną myśl Badiou. Aby rewolucja doszła do skutku i stosunki społeczne uległy zmianie, potrzebna jest przemiana podmiotu, który musi wyjść poza siebie i poza swoje umiłowanie siebie. Ten aspekt porusza pawłowe chrześcijaństwo, które nawołując do przemiany, wzywa podmiot do zrewidowania swojego życia, odczytania go na nowo i przemiany nastawiania z wsobnego i skupionego na prymarnych potrzebach, które tylko zasilają obecny system kapitalistyczny, na rzecz życia wspólnotowego oraz wychylenia podmiotu ku wydarzeniu, ku prawdzie jako procesowi.

Innymi słowy, w religii tkwi siła, która porusza podmiot dwojako: po pierwsze przemienia podmiot, po drugie wychyla go poza siebie, tym samą otwierając na relacje i tworzenie nowych form społecznych, jaką np. była wspólnota chrześcijańska nieoparta

na więzach krwi, lecz wspierająca się na miłości. Płynie z tego zaskakujący wniosek: bez wiary nie może zaistnieć żadna rewolucja ani żadna przemiana.

Analizując pracę Badiou, możemy zauważyć podobieństwo z pracami zarówno Žižka, jak i Agambena. Cała trójka za cel obrała sobie rewolucję, wyemancypowanie podmiotu z wszelkich form opresyjnych oraz stworzenie na podwalinach nowych wolnych podmiotów nowego społeczeństwa, specyficznie komunistycznego. Mimo że autor *Bytu i zdarzenia* wychodzi od ontologii oraz epistemologii w iście akademickim duchu, za swój cel obrał przemianę obecnego późnokapitalistycznego społeczeństwa – ludzi zniewolonych obsesją na punkcie „ja” i konsumpcji, na dnie której kryje się tylko rozpacz i kajdany, potrzeba nieustannego kojenia swych pragnień i lęków w nowych produktach.

Porażki poprzednich rewolucji mogły nasunąć myśl, że brakuje jednego elementu, który ukryty jest właśnie w odrzuconej przez lewicę heglowską obskuranckiej religii. Tym elementem jest swoista energia religijna, która popycha podmiot do wyjścia poza siebie i do wzniesienia wiary. Tylko wtedy podmiot może otworzyć się na życie jako wydarzenie i proces, podobnie jak czyni to religia, świat dla podmiotu staje się wydarzeniem, co radykalnie zmienia optykę. Pozornie podmiot fizycznie jest taki sam, lecz po nawróceniu jego percepcja będzie inna; dostrzega on coś, czego wcześniej nie był w stanie zauważyć. Recepta na rozbicie hegemonii ja i jednego oraz kultu monetaryzmu znajduje się w chrześcijaństwie jako empirycznej egzemplifikacji, że rewolucje w duchu są możliwe. Są to rewolucje, które na zawsze zmieniają charakter podmiotu oraz wspólnoty.

Tak więc francuski myśliciel jest głodny przemian i odnowienia niczym w religijnych rytuałach, jednak jego myśl mimo że wypływa z ducha akademickiego dyskursu – jest bliska celom, jakie formułują zarówno Slavoj Žižek, jak i Giorgio Agamben; oni również pragną rewolucji. Mimo że słoweński filozof w głównej mierze inspirował się Heglem, Marksem oraz psychoanalizą, to również dochodzi do podobnych wniosków, także w jego pracach chrześcijaństwo stanowi zaczątek rewolucji.

Slavoj Žižek, przez wielu akademików uważany za szarlatana, posługującego się wyłącznie wysublimowanym słownictwem, którego celem jest komercyjny sukces, niczym celebryta wśród filozofów prowadzi swój postsekularny dyskurs w podobnym kierunku, jak Alain Badiou. Oczywiście, jego refleksje płyną z zupełnie innych źródeł, jednak recepta jest tożsama, tj. jedynym ratunkiem jest rewolucja stosunków społecznych i nowa wspólnota, gdzie hierarchia wartości zostanie zrewidowana i oparta na no-

wych paradygmatach etycznych. Jeśli mielibyśmy opisać drogę myślową filozofa ze stolicy Słowenii, moglibyśmy ją streścić jako „Hegel i Marks po wizycie u Lacana”.

W porównaniu do francuskiego filozofa u Žižka mamy do czynienia z odejściem od akademickiego dyskursu z jego purystycznym podejściem do metodologii na rzecz synkretyzmu myślowego. Co prawda nie jest to nic nowego pod słońcem, a metody, jakie łączą psychoanalizę z idealizmem, możemy spotkać już w pismach m.in. myślicieli skupionych wokół szkoły frankfurckiej; jednak oryginalność Žižka tkwi właśnie w jego wywrotowych oraz antyakademickich tezach, które ostatecznie prowadzą do wniosków tożsamyh z akademickim wywodem Alaina Badiou. Psychoanalityczne podejście do prac Hegla czy Marksa ujawnia przede wszystkim, jak głęboko religia jest ugruntowana w życiu ludzkim. Nie chodzi tylko o religię rozumianą klasycznie, czyli powiązaną z religią instytucjonalną. Religia dla słoweńskiego filozofa to przede wszystkim stan psychiczny, który wedle jego perspektywy doskonale diagnozuje psychoanaliza ubogacona filozofią Hegla i Marksa. Fenomen wiary ma w jego analizie wyłącznie charakter funkcjonalny. Religia stanowi w jego myśli nieodzowny element ludzkiej psychiki, która wpisuje się w lacanowską strukturę ludzkiej *psyche*. Religia pełni funkcję swoistej zasłony dla pustki oraz nicości, jaką prezentuje realny świat: możemy powiedzieć, że zapewnia stabilizację poprzez możliwości sensotwórcze. w tej optyce każde zjawisko sensotwórcze podpada pod religijny charakter, tym samym wydaje się, że jest to fenomen, którego niepodobna się pozbyć.

Po drugie, religia ma również swój praktyczny charakter i wpisuje się w logikę strukturalizmu językowego, jaki proponował Ferdinand de Saussure. Mamy tu na myśli dychotomiczny podział zawarty w języku na znaczone i znaczące. Jest to wpływowa myśl, szczególnie w kontekście współczesnej filozofii języka. Pokazuje ona, że struktura społeczna oparta jest na hierarchicznym układzie, gdzie nadrzędną rolę odgrywa figura, która jest w stanie znaczyć, tj. określać sens jednostek. Mamy tu do czynienia ze wspomnianym Wielkim Innym, który jest znaczący, a w nomenklaturze religijnej możemy określić go jako Boga. Zgodnie z tą logiką nie jesteśmy w stanie w pełni odejść od figury znaczącego, czyli Wielkiego Innego. Jedynym wyjściem wydaje się zrewolucjonizowanie tej idei. Podobnie jak w przypadku Badiou, rewolucyjność i recepta na przekształcenie tej figury tkwi w chrześcijaństwie. Religia ta wedle Žižka modyfikuje opresyjną figurę Wielkiego Innego, a wręcz ją neutralizuje. Podobnie jak w myśli Badiou i Agambena, szczególnie istotne jest przesłanie Pawła, które łączy rewolucję na polu polityczno-społeczny z rewolucją egzystencjalną. Ludzkie istnienie nie jest już

skazane na odgórnie ustalone role społeczne; wręcz przeciwnie, figura Ducha Świętego jako wspólnoty wiernych wskazuje na nową formę społeczną równych sobie jednostek, które określają się same przez siebie, kierując się wyłącznie przykazaniem miłości.

To bardzo ciekawe zjawisko, gdy już drugi myśliciel pozornie zaangażowany w ruchy stojące w opozycji do religii jest w stanie zadłużyć się u jednej z jej odłog, a mianowicie w chrześcijaństwie. Oczywiście nie jest to ortodoksyjna interpretacja Ewangelii zgodna z duchem instytucji Kościoła, lecz nie jest to też blaga, mająca na celu wywołanie taniej medialnej kontrowersji i oburzenie religijnej części społeczeństwa, dotkniętej swobodnym podejściem do Objawienia. Wręcz przeciwnie, możemy powiedzieć, że prace tego pokroju to swoiste *signum temporis*, mówiące o palącej potrzebie wiary, szczególnie dla populacja świata zachodniego. Nie chodzi tutaj o wiarę religijną *sensu stricto*, lecz o przeniesienie energii religijnej, która pozwala przekraczać własne ego, transcenduje jednostkę w immanencji, dzięki czemu może ona stać się zaczątkiem nowej rewolucji duchowo-społecznej, zdaniem myślicieli nowej lewicy tak bardzo potrzebnej współczesnemu światu.

Jak widzimy na przykładzie opisanych powyżej myślicieli, wyłania nam się cel i kształt ich prac poświęconych religii, gdzie nie jest ona traktowana wyłącznie jako artefakt, który możemy swobodnie interpretować. z ich perspektywy religia czy też religijność jest czymś trwałym, jakby wpisanym w *conditio humana* i niezbywalnym. Jeśli nie jest ona stałym elementem naszej natury, to nawet taki proces jak sekularyzacja nie jest w stanie tego zmienić. Sekularyzacja – ich zdaniem – zneutralizowała siły instytucji religijnych, lecz nie religii, która w sensie funkcjonalnym występuje w pozornie świeckich zjawiskach. w tej teorii sekularyzacji widzimy m.in. echa psychoanalizy, tak ważnej dla środowisk skupionych wokół nowej lewicy. Często wskazują oni na przeniesienie się zjawiska religijności w inne sfery życia.

Możemy powiedzieć, że ludzkość, szczególnie zachodnia, w procesie sekularyzacji wyparła religię i przeniosła ją w świeckie środowisko, pozbawiona instytucjonalnej otoczki. Jednak w sensie funkcjonalnym takie przestrzenie, jak ekonomia, polityka czy kultura popularna nadal opierają się na typowo religijnych rytach. Punktem wspólnym zarówno dla Badiou, jak i Žižka staje się religijny charakter kapitalizmu i wszystkiego, co z nim związane. Kult pieniądza i kapitału jako wręcz czegoś boskiego ma znamiona teologiczne, a w optyce Badiou okazuje się ontoteologicznym fundamentem, konstytuującym byt ludzki i nadającym mu cel i kształt.

Współczesny system ekonomiczny i jego religijne konotacje dostrzega również włoski filozof Giorgio Agamben, dla którego również jest on jednym z największych zagrożeń, jakie czyhają na ludzkość w XXI wieku. System ten w perspektywie wszystkich trzech myślicieli spełnia funkcję podobną do opisaną przez Durkheima, a mianowicie strukturyzuje całą rzeczywistość społeczną, staje się Jednym, Wielkim Innym i nadaje sens oraz kształt wspólnocie i jednostkowej egzystencji. Oczywiście iskrą, co rozpałała myśl o religijnych konotacjach m.in. kapitalizmu, jest tekst Waltera Benjamina, którego echa są najwyraźniej słyszalne w pracach Agambena. Jednak opisywani w tej rozprawie myśliciele nie tylko powielili tę tezę, lecz rozwinęli ją na gruncie własnych metod, a także postarali się znaleźć paradoksalną receptę, czyli Objawienie chrześcijańskie.

Wspomniany włoski myśliciel, który uważnie prześledził pojęcia religijne za pośrednictwem swoistej metody genealogicznej, połączonej zarówno z hermeneutyką tekstów, jak i z egzystencjalizmem, dostrzegł omnipotentność zjawiska religii, które wydaje się zamieszane w niemalże każdą ludzką aktywność. z jego definicji wynika, że religia to przede wszystkim strukturyzacja rzeczywistości, jaka następuje przez podział my/oni. Religia stworzyła sfery *sacrum* i *profanum*, które stanowią bazę do krystalizowania się wspólnot w oparciu zawsze o podział dychotomiczny. Dla Agambena wszystko, co dokonuje podziału, jest genealogicznie powiązane z religią. Jest to rzecz jasna wielce dyskusyjna teza, jednak nie można jej odmówić kreatywności oraz funkcjonalności przy analizowaniu zjawisk społecznych. Na pewno jest ona pomocna w zrozumieniu rzeczywistej wartości religii, nie tylko jako artefaktu, lecz jako żywego elementu ludzkiej egzystencji, który w pewnym sensie wydaje się niezbywalny.

Podobny wniosek o trwałym funkcjonowaniu religii w świecie znajdujemy zarówno u Alaina Badiou, jak i Slavoję Žižka. Podobnie jak francuski i słoweński myśliciele, Agamben również nie chce unicestwić religii, lecz chce dokonać jej profanacji, tj. neutralizacji, w której nie tyle samo zjawisko zostanie wyeliminowane, lecz zostanie przejęta energia religijna, co pozwala wierzyć i wykonać kroki poza siebie. Ten ruch łączy całą trójkę; możemy śmiało zaryzykować stwierdzenie, że jest on bliski duchowi heglowskiego *Aufhebung*. Nie bez powodu pozycjonowaliśmy wymienionych filozofów jako lewicę postheglowską, ponieważ w ich pracach duch tej formacji wydaje się niezwykle żywy zarówno w sensie conceptualnym, jak i metodycznym. Religia nadal jest ważnym elementem współczesnego sekularnego świata, wręcz jej fundamentem w sensie funkcjonalnym.

Metodycznie Agamben również zgodnie z logiką *Aufhebung* pragnie zachować to, co istotne jego zdaniem w przesłaniu chrześcijaństwa, jako tej religii, która pozwala wyjść z logiki ontoteologii, uwalniając się spod opresji wszelkich fundamentów oraz nadrzędności. Ducha rewolucyjnego charakteru oddają pisma św. Pawła, które stanowią trzon inspiracji dla myśli lewicy postheglowskiej zaprezentowanej w tej pracy. Znajduje się tam recepta, w jaki sposób przezwyciężyć hegemonię systemów opresyjnych, jak przełamać dyktaturę prawa jako litery oraz wszelkich form panowania i dzielenia na rzecz wspólnoty opartej na miłości i indywidualności. Mesjański zwrot, o jakim mówi Agamben, może się odbyć wyłącznie na założeniach, jakie proponuje Apostoł Narodów, a mianowicie na zrewidowaniu i sprofanowaniu tego, co już było, co będzie opisane za pośrednictwem formuły czasu, który zostaje. Jest to czas mesjański zgodny z duchem heglowskiego pojęcia *Aufhebung*, który w dialektycznym ruchu dokonuje rekapitulacji historii.

Tak więc grupa lewicy postheglowskiej, która zwróciła się ku chrześcijaństwu, pragnie rewolucji, o której świat Zachodu marzy od czasu załamania się świata chrześcijańskiego. Przytoczeni autorzy starają się odpowiedzieć na pytanie, jaki powinien być nowy uniwersalizm, jeśli poprzednie sekularne projekty prowadziły na manowce, a rzeczywiście karmiły się religijnym duchem, gdzie główną rolę odgrywała instytucja nadrzędna, zarządzająca, a w ich optyce opresyjna, co ujmują w trzech kategoriach: Žižek jako Wielkiego Innego, Badiou jako dyktat ontoteologii, a Agamben jako konglomerat prawno-ekonomiczny. Wyjście, jakie znaleźli, jest paradoksalne, lecz zrozumiałe, ponieważ sekularne społeczeństwa poniosły klęskę. Nie uwolniły się spod myślenia w kategoriach panowania, więc tylko pozornie wyszły spod pręgię religii. Wyjściem spod tej logiki jest reinterpretacja samej religii, która nie powinna zostać unicestwiona, lecz zreorientowana i przejęta z tą niewiarygodną potrzebą wiary, jaka tkwi w człowieku i jest niezbędna w stworzeniu nowej wspólnoty. Tak więc XXI wiek powinien być stuleciem narodzin nowych immanentnych religii rewolucji, które będą nowymi formami duchowości. Obecnie występuje już wiele takich ruchów, jak np. zero-waste czy też transhumanizm etc.

Spójrzmy teraz na drugą stronę, która w religii widzi nie tylko funkcje i narzędzia rewolucji, lecz również zauważa jej miejsce w XXI wieku, nie rezygnując z transcendencji, lecz lokując ją poza instytucjonalnym odbiorem. Ducha tego nowego odrodzenia religijnego oddają z naszej perspektywy i w kontrze do trójki lewicy

postheglowskiej dwaj myśliciele: Charles Taylor i Tomáš Halík. Spójrzmy na ich analizę tego, co jest i co może się stać z religią w obecnym stuleciu.

B) Religia w czasach transformacji – duchowość nowej ery

Tomáša Halíka wizja miejsca religii w rzeczywistość postsekularnej

Niniejsza praca opisuje dwie perspektywy na rolę i miejsce religii w świecie postsekularnym. Świecie, w którym to śmierć Boga i przemiany w wielu sferach – poczynając od formy, jaką przybiera podmiotowość, a kończąc na ekonomii – zmieniły pozycję oraz znaczenie tradycyjnej religii w stosunku do miejsca, jaką zajmowała w dotychczasowej, znanej nam historii ludzkości. Ostatnie sto lat znacząco wpłynęło na siłę religii na masy. o ile elity intelektualne czy też polityczne tzw. świata zachodniego co najmniej od Oświecenia miały ambiwalentny stosunek do religii, o tyle masy nadal były z nią związane.

Ostatnie sto lat kompletnie zmieniło ten obraz. Obecnie stosunek przeciętnego obywatela świata północnoatlantyckiego do religii jest na pierwszy rzut oka obojętny: traktuje on ją jako artefakt z przeszłości, ciekawą, acz nieznaczącą tradycję. Masowe zaistnienie powszechnej ambiwalencji wobec treści tradycyjnej religii wypchnęło to zjawisko poza orbitę sfery publicznej, a na pewno dokonało pozycjonowania religii w roli obskurantycznej ideologii, stojącej na krawędziach nowoczesnego życia społecznego.

Jednak marginalizacja instytucji religijnych wcale nie dokonała prostego wyjścia z religii, odrzuciła tylko jedną z jej form. Przejawem tego jest spadek udziału w praktykach religijnych oraz nieidentyfikowanie się z tradycyjnymi formami wiary. Mimo to w sensie funkcjonalnym oraz psychologicznym, religia spełnia tzw. potrzebę duchową, a energia tego fenomenu nie zgasła i nadal jest istotną częścią ludzkiego dziedzictwa kulturowego.

Przełom wieków na nowo postawił pytanie o religię. Wiemy, że postsekularny czas nie oznacza świata wolnego od religii, lecz raczej nową formę czy też nowe miejsce, jakie ona zajmie zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Pierwszym wielkim akcentem świadczącym o powrocie kwestii religijnych był atak na World Trade Center. Ta pierwsza nuta nowej roli religii nie wybrzmiała z kultury europejskiej, lecz ze świata

islam. Na nowo wzbudziła zainteresowanie problematyką religii i sekularyzacji i uzmysłowiła, że proces zeświecczenia sfery publicznej i prywatyzacji kwestii religijnych nie ma wymiaru globalnego, nie dotyka całej planety i wszystkich kultur, ale jest zjawiskiem lokalnym – dotyka tylko krajów europejskich. Wielu myśliciel wraz z tym symbolicznym faktem uświadomiła sobie, że czynniki takie jak rozwój liberalnej demokracji, kapitalizmu jako globalnego systemu ekonomicznego czy nawet rozwoju techniki nie wyprowadza religii na obrzeża systemów społecznych, lecz wpływają na religię oraz nadają jej nowe formy, tym samym dokonując jej deprywatyzacji⁶⁸⁵.

Otworzyła się droga do ponownego przemyślenia, czym jest zjawisko sekularyzacji i czy rzeczywiście jest ono przeniesieniem religii do muzeum kultury i etnologii. Atak terrorystyczny motywowany religijnie był iskrą, która dała światu zachodniemu do przemyślenia na nowo kwestię religii. Ożywił – wydawać by się mogło – już martwą dyskusję o miejscu i roli religii, a w tym wypadku chrześcijaństwa w budowie nowoczesnego społeczeństwa zachodniego, które obejmuje cały kontynent europejski przez Amerykę Północną i również w pewnym stopniu Amerykę Południową wraz z rubieżami dawnej korony brytyjskiej, jakimi są Australia i Nowa Zelandia.

Ponowne przyjrzenie się kwestii religii miało dwojaki efekt. Jednym z nich jest – jak na intelektualistów przystało – powrót do myśli i prac, które dostrzegły związek nowoczesnego społeczeństwa z jej religijnym źródłem. Spowodowało to powrót do pism m.in. Ericha Voegelina, Jacoba Taubesa, Karla Löwitha czy Carla Schmitta. Nie jest to tylko zwrot ku historiozofii, lecz pierwszy akord nowego otwarcia kwestii religii. Do głosu dochodzą już nie tylko prace filozoficzne, lecz również dziedzictwo antropologii, lingwistyki, a nawet literaturoznawstwa. Pomagają one na nowo odkryć, jak mocno współczesny świat zachodni tkwi w religijnych oparach. Po raz kolejny zaczęto odczytywać teksty świętych ksiąg oraz pisma teologiczne, w których dostrzeżono strukturalne oraz ideowe zbieżności ze współczesnym postsekularnym światem, jako miejscem ufundowanym na logice religijnej.

To ponowne odkrycie mocy religii zawiązało dwie grupy, które wpisują się w myśl, że religia jako zjawisko również podlega procesom historycznym i przechodzi transformację zgodnie z całym kontekstem. Różnica tkwi w podejściu obu stron: o ile pierwsza z nich, nazywana lewicą postheglowską, dokonuje rewizji swoich poglądów na temat religii i widzi w niej przede wszystkim istotną funkcję systemu, która urząda

⁶⁸⁵ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 85–89.

nasz myślenie; o tyle druga strona widzi ciągly głód transcendencji, tej czystej substancji religii. Pragnienie transcendencji wydaje się z ich perspektywy permanentne, lecz nieabsolutne i przynależne każdemu, dostępne dla każdego, lecz zależne od transmisji kulturowej i jej treści. Wraz z multiplikacją źródeł wiedzy przekazowi kulturowemu, który opowiada o transcendencji, poszerzyło się pole alternatywnych sposobów konstruowania obrazu świata niż tylko taki, który za fundament ma siłę wyższą.

Z jednej strony myśliciele – tacy jak Agamben, Žižek czy Badiou – widzą religię jako czysto techniczny element systemu. Trzeba go przejść i zreinterpretować, ponieważ jest on pierwotnym nośnikiem opresyjnego jądra, które należy zneutralizować. Należy więc poprzez heretyckie wtargnięcie sprofanować tę funkcję i na nowo ją ukierunkować, tym samym umożliwiając zaistnienie nowej formy społecznej i nowych form relacji społecznych.

Z kolei druga grupa, której przedstawicielami są Halík i Taylor, dostrzega czas przemian, który już nie dopuści spetryfikowanej formy tradycyjnych religii, lecz w której nadal obecna jest potrzeba transcendencji jako pragnienia przekroczenia siebie. Halík i Taylor starają się zrozumieć proces oraz miejsce, jakie religia zajmie, a nawet już zaczyna zajmować w społeczeństwie postsekularnym. z perspektywy chłodnej nauki takie przewidywanie jest raczej zadaniem profety, lecz to zadanie brzmi tylko niczym widzenie w uniesieniu. Tak naprawdę jest to analiza procesu sekularyzacji jako transformacji i procesu i wskazanie potencjalnego miejsca religii w XXI wieku. w wyznaczeniu tego miejsca nasze spojrzenie będzie początkowo skierowane na wschód, gdzie wsłuchamy się w prorocstwo czeskiego duchownego i myśliciela Tomáša Halíka.

Wybór Halíka nie jest przypadkowy, ponieważ wpisuje się on w krąg myślicieli, którzy nie ujmują religii jako zestawu twierdzeń popartego szkołą filozoficzną o głębokich założeniach metafizycznych, czego dobrym przykładem jest przywiązanie Kościoła katolickiego do filozofii, popularnie określanej jako tomizm i stanowiącej fundament rozumienia rzeczywistości. Perspektywa czeskiego duchownego jest związana z rewolucją w myśleniu, jaka miała miejsce od czasu nowożytności w Europie. Szereg przemian dotyczących każdego aspektu życia – od przemian ekonomicznych, pierwszych taktów globalizacji, rozwoju technologicznego oraz odejścia od scholastycznego nauczania – spowodował odejście od mitycznego obrazu świata jako hierarchicznej wspólnoty, oczekującej paruzji pod wodzą Kościoła i pomazańca, jakim jest monarcha, na rzecz różnicującego się społeczeństwa.

Dało to intelektualny impuls do rozumienia świata jako systemu, który ewoluuje. Tomáš Halík, wyczulony na ducha czasu, odrzuca analizę religii i sekularyzacji jako procesu odchodzenie od instytucji religijnych, równoznacznego z zanikiem zjawiska wiary.

Rdzeń jego koncepcji oparty jest na inteligentnej syntezie spojrzenia substancjalnego na religię z funkcjonalistycznym ujęciem. Tak, religia ma rdzeń, którym jest bliżej nieokreślona forma transcendencji lub jej *ersatz*. Istotny jest jednak w jego koncepcji powód istnienia tego fenomenu, który ma podwaliny psychologiczno-socjologiczne. Intuicja wywodzi się od prac Durkheima, co zbliża Tomáša Halíka do Charlesa Taylora, a mianowicie do poglądu, że funkcją religii jest szeroko pojęta integracja, zarówno wspólnoty, jak i podmiotu jako jednostki. w koncepcji Charlesa Taylora mamy często do czynienia z pojęciem naczelnego dobra, które możemy rozumieć w podobny sposób: jako „obiekty”, wokół którego zawiązują się ramy postrzegania świata.

Innymi słowy, religia jest podstawową strukturą rozumienia rzeczywistości, jej klasyfikowania i różnicowania. To między innymi na jej podstawach w starożytności określano krąg przynależności do danej wspólnoty. w swoim pierwotnym stadium miała charakter polityczny, kiedy to transcendencja funkcjonowała jako element integrujący i podporządkowujący jednostki prawu legitymizowanemu przez boskie nadanie. Wraz z upływającym czasem i zmieniającym się kontekstem również religia zmieniała swoje położenie.

Tomáš Halík wyróżnił kilka etapów, jakie prowadziły przez rewolucję osiową, która reorientowała religię z jej polityczno-prawno-sakralnego charakteru na rzecz sprawy ducha, a więc skierowania się ku wnętrzu. To jeden z etapów ewolucji duchowej człowieka, której kolejnym etapem będzie rewolucja protestancka, zdaniem czeskiego myśliciela otwierającą drogę do religii rozumianej jako *confessio*. Objawia się to w erozji uniwersalistycznej misji Kościoła katolickiego jako jedynej siły integrującej wspólnotę ludzką. Wraz z narodzinami nowych odłamów chrześcijaństwa religia staje się w powolnym procesie swobodnym duchowym wyborem. Jest to ruch kulturowy, który formuje nowoczesny podmiot. We wczesnej fazie tego procesu swoboda w wyborze drogi duchowej możliwa była tylko w wyższych warstwach społecznych, takich jak arystokracja czy też pośród intelektualistów bądź artystów. Wraz z rozwojem technologicznym oraz świadomości społecznej stała się jednak dominującą formacją intelektualną, w której to duchowość nadal odgrywa rolę i wszelkie formy integrujące

osobowość pozostają w cenie, jednak wybór zależy tylko od nowoczesnego wolnego podmiotu. Współczesne formy komunikacji rozwinęły wielki rynek służący zaspokajaniu potrzeb duchowych. Produkuje się różne formy *quasi*-transcendencji czy też odpowiedniki transcendencji, wokół których ma ogniskować się podmiot i w oparciu o które ma rysować ramy swojej egzystencji, jej cele oraz sposób życia i interpretacji doświadczeń.

Tak więc w narracji Halíka współczesna forma duchowości ma rodowód wywodzący się z chrześcijaństwa, jest związana z religią jako swoistą antropologiczną stałą, którą jest pragnienie transcendencji jako instancji integrującej nas jako podmioty. Współcześnie to na podmiocie spoczywa ciężar odnalezienia tej siły i wykształcenia osobistej formy relacji z transcendencją. z perspektywy badań nad religią i jej przemianami istotne wydają się dwa elementy: pierwszym jest rewolucja osiowa, drugim – rewolucja protestancka, która prowadzi to zaistnienia prawa do wolności religijnej, będącego formalnym przedłożeniem wolności wyboru przez podmiot własnej drogi duchowej. Religia jest w tym wypadku tym, co ludzie uznają za *sacrum*: czymś przewyższającym ich jednostkowe życie, co zarazem może to życie zharmonizować⁶⁸⁶.

Wedle Halíka religię możemy definiować jako fenomen integrujący społeczeństwo lub rozbity nowoczesny podmiot, w relacji do *sacrum* determinującego formę i charakter tej integracji⁶⁸⁷. Wedle tej interpretacji zjawisko religii jest czymś podstawowym, wręcz wpisanym w naturę człowieka. Wszystko – nawet pozornie typowe świeckie czynności – może ulec sakralizacji. Ludzkie wyniesienie czegoś ponad zwyczajność nadaje charakter boski pozornie laickim przedmiotom, jak np. pieniądze, które w kapitalizmie nabrały atrybutów boskości, o czym wspomina Halík.

Innym wymiarem *sacrum* są szeroko rozumiane media, od telewizji zaczynając, a na Internecie kończąc, które nabierają cech opisanego przez Jacques'a Lacana „Wielkiego Innego”, wiążącego wspólnotę i zarazem legitymizującego wzorce oraz ludzi⁶⁸⁸. Zgodnie z tą logiką pojmowania religii jako zjawiska procesualnego, podatnego na zmiany kontekstu, lecz wpisanego w ludzką naturę jako potrzeba duchowa, sekularyzacja stanowi tylko jeden z etapów transformacji. Przemiany na polu religii dotyczą w dużym stopniu wyłącznie świata zachodniego, gdzie tradycyjne instytucje religijne tracą znaczenie, a w ich miejsce wchodzi nowe stanowiska duchowo-etyczne.

⁶⁸⁶ T. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 98.

⁶⁸⁷ M. Dobrzycki, *Tomáša Halíka rozumienie wiary*, dz. cyt., s. 100.

⁶⁸⁸ T. Halík, *Noc spowiednika*, dz. cyt., s. 159.

O charakterze procesualnym oraz ciągłości religii jako zjawiska zdaniem Halíka świadczy źródło, jakim jest chrześcijaństwo, z którego zrodził się nowoczesny podmiot. Przesłanie Ewangelii dokonało skoku antropologicznego. Wartość człowieka nie jest mierzona pochodzeniem, przynależnością etniczną czy inną zewnętrzną zmienną, lecz determinuje je nasze wnętrze. Charakter życia ludzkiego zostaje oceniany pod kątem jego etyki, określonej nie przez prawo, lecz sumienie. Jest to zwrot, który w długiej drodze dziejów zmierza przez protestancką rewolucję wolności wyznania i triumf stanowiska nominalistycznego, które od stuleci mają wpływ na filozofię i teologię, a także zmieniają kształt wizji antropologicznej.

W historiozofii Halíka wyróżnić można dwa punkty, w których dostrzegamy znaczne przemiany stosunku do religii. Pierwszym z nich jest Oświecenie, stanowiące (jak pisał Kant) mityczny moment wyjścia z niedojrzałości. Pozostałością religijną jest podmiot rozumiany jako wolna i rozumna istota, mająca możliwość rozsądzania dobra od zła oraz prawdy od fałszu. Ten optymizm poznawczy jest rzecz jasna oparty na metafizycznych fundamentach, nazywanych przez Heideggera ontoteologią. Wiara w rozum staje się strukturalną kliszą średniowiecznej metafizyki tomistycznej, gdzie miejsce Boga w drabinie bytów zajmuje rozum jako absolut.

Druga rewolucja wiąże się z dekonstrukcją tej figury jako absolutu. Fizycznym obrazem upadku autorytetu rozumu były II wojna światowa oraz rozpad ZSRR jako kraju opartego na marksistowskim projekcie mocy rozumu w poznaniu prawideł rządzących dziejami. Bankructwo rozumu prowadzi do narodzin ery postmodernistycznej, w której następuje pierwszy akt przemian na polu kulturowo-duchowym. Jego znakiem będzie rewolucja kontrkulturowa, która odrzuca i dekonstruuje wszystkie dawne bożki wraz z tradycyjną religią, ale otwiera się na nowe drogi doznań duchowych. Powstaje kultura nowoczesnego podmiotu, gdzie on sam jest wyrocznią⁶⁸⁹.

Nastąpiło ponowne otwarcie kwestii religii, która stara dostosować się do kontekstu. Taka religia nie może rościć sobie pretensji do prawdy absolutnej, a w przestrzeni medialnej została wdrożona w żywy spór społeczny na polu etycznym, kiedy musi bronić swoich racji i pozyskiwać odbiorców niczym przedsiębiorstwo handlowe na rynku. Współczesne podmioty, szukając doznań duchowych, starają się odnaleźć atrakcyjne dla nich same oferty doświadczeń duchowych. Nawet tradycyjne religie coraz częściej sięgają po środki znane ze świata rozrywki i handlu i oferują swoje

⁶⁸⁹ T. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 81.

„usługi” dopasowane do potrzeb indywidualnych odbiorców: od radykalnych tradycyjnych grup w łonach Kościołów różnych denominacji, nawołujących do powrotu tradycji (jak np. powrót do mszy trydenckiej), przez nowoczesnych wiernych wspierających inicjatywy będące kiedyś poza wyobrażeniami chrześcijaństwa (jako udzielanie ślubów w Kościołach protestanckich parom homoseksualnym).

Jak widzimy, oferta duchowa jest dostosowywana do potrzeb odbiorcy. Mamy do czynienia z masowymi festiwalami religijnymi, *quasi*-mistycznymi przedsięwzięciami na stadionach lub charyzmatycznymi telewizyjnymi pastorami rodem ze Stanów Zjednoczonych. Zwrot kontrkulturowy dokonał przewartościowania w sferze etycznej każdego podmiotu, którego wybory zależą wyłącznie od jego preferencji. Postępowanie jednostki jest determinowane przez imperatyw wolności i życie w zgodzie z samym sobą. Wedle takiego ideału, powinien to być czas ekspresji oraz odrodzenia na polu duchowym. Oczywiście ten ideał nowej duchowości jako wolności wyboru drogi etycznej uległ degeneracji. Rolę odpowiednika religii przejął nowy Wielki Inny, który stał się *ersatzem* transcendencji. Niezbywalna potrzeba integracji ja, która wedle Halíka opiera się zawsze na czymś względem nas transcendentnym, znalazła ujście w *quasi*-religiach.

Potrzeba oparcia się na czymś, co przynajmniej pozornie, często nie *explicite*, ma wymiar absolutny. Wymiar absolutu przyjmuje obecnie wspomniana wcześniej społeczność nowoczesnych *social mediów* oraz wszelkich innych nowoczesnych środków komunikacji i mediacji. Ich rola jest podobna: integrują społeczeństwo czy to poprzez tworzenie społeczności wewnątrz sieci, czy też ogniskując jednostki wokół przekazu medialnego. Tym samym definiują i moderują styl myślenia, dysponują własnym elementarzem etycznym oraz symbolicznym, tworząc jedną wielką polifoniczną opowieść medialną, gdzie za pośrednictwem *social mediów* każdy jest publiczny i widziany w oczach nowego tech-Boga. Każdy również może wydać opinię w przestrzeni medialnej wobec faktów, jakie podawane są na ekranach współczesnych urządzeń telekomunikacyjnych. Media są nową *biblia pauperum*, tworzącą „obiektywne treści”, uznawane jako naoczne i doświadczone. Nowe i klasyczne media są starożytnym świadkiem religijnym, którego świadectwo nie może mylić, ponieważ jest namaszczone przez boską technikę.

Intuicja Tomáša Halíka wiedzie nas do świata, w którym religia uczestniczy w wielkim polifonicznym występie na deskach świata, możliwym dzięki nowoczesnej technologii, dokonującej zwrotu w świecie ducha. Mamy do czynienia z procesem nie tyle sekularyzacji i uwiądu, ale zastąpienia dawnych form, stąd poczucie lęku typowe

dla społeczeństwa hipotetycznego, które przechodzi okres rewolucji technologicznej oraz globalizacji⁶⁹⁰. Możliwe, że wieszczą to nową epokę w dziejach duchowości, kiedy forma partycypacji oraz życia duchowego zostanie poddana technologicznej obróbce i skierowana do konkretnego odbiorcy za pośrednictwem nowoczesnych urządzeń. Duchowość stanie się częścią wirtualnego świata, gdzie odbywa się życie publiczne. Tak więc droga religijna będzie wybierana indywidualnie, lecz nie zostanie sprowadzona do sfery prywatnej, lecz będzie manifestowana w nowej sferze publicznej, jaką jest sieć⁶⁹¹.

Otwierają się nowe przestrzenie myślenia o tajemnicy, o transcendencji. Tradycyjna religia nie może opierać się już tylko na obrazach świata wywiedzionych ze starożytnego wyobrażenia kosmosu. Rozwój społeczny, ekonomiczny i technologiczny wykreował nowy obraz świata, gdzie metafory takie jak niebo czy piekło, mające określać przestrzeń religijną, tracą swoją moc, ponieważ bez odpowiedniej hermeneutyki nie odpowiadają na oczekiwania współczesnego człowieka. Jego wizja jest kosmiczna, ponadplanetarna. Współczesny człowiek nadal odczuwa tajemnicę i ogrom stworzenia, lecz jednocześnie poszukuje duchowości, która jest w stanie mówić językiem ducha czasów⁶⁹². Zagrożeniem, jakie może wypływać z nowego kontekstu oraz pluralizacji informacyjnej – zdaniem Tomáša Halíka – jest uwewnętrznienie⁶⁹³ religii i stworzenie z niej czegoś na wzór komunistycznej wizji Marksa, tj. immanentnej wersji raju. Odjęcie od religii transcendencji zuboża religię i prowadzi do karykatury żywej wiary i otwartości na tajemnicę. Mamy wtedy do czynienia z czymś takim, jak średniowieczne Państwo Boże, które *de facto* chciało odtworzyć raj na Ziemi, czy z sekularnym projektem nowego raju Marksa i Engelsa. Współcześnie bój toczy się pomiędzy uszanowaniem czegoś więcej, respektem przed transcendencją a omnipotencją człowieka, w której to on sam i jego świat zostaje uświęcony i podniesiony do rangi bóstwa wraz z całą naturą jako nową formą *sacrum*.

Obserwacje czeskiego duchownego nie są wcale bezpodstawne, kiedy patrzymy na zmiany, jakie zachodziły w łonie samego chrześcijaństwa: gdy prześledzimy dzieje chrześcijaństwa od jego początków, czyli apokaliptycznej sekty w ramach judaizmu, przez stopniowe rozprzestrzenianie się na terytorium Cesarstwa Rzymskiego, aż po stworzenie jednolitego świata chrześcijańskiego w średniowieczu, po jego upadek roz-

⁶⁹⁰ T. Halík, *Czas pustych kościołów*, tłum. T. Maćkowiak, Warszawa 2020, s. 18.

⁶⁹¹ Tamże, s. 98.

⁶⁹² Tamże, s. 184.

⁶⁹³ Tamże, s. 187.

poczynający się wraz z nadejściem protestantyzmu i mający swoje główne punkty w Oświeceniu oraz rewolucji kontrkulturowej, której intelektualnym odpowiednikiem jest filozofia postmodernistyczna. Jednak nie chodzi tutaj o proste zastępowanie. Mamy do czynienia z transformowaniem się treści religijnych. Samo chrześcijaństwo jest nie tyle w stanie agonii, lecz jego treści (szczególnie etyczne) zostały wcielone w kulturę świecką i stały się wręcz normami postępowania. Stąd nawet z tej perspektywy nie możemy mówić o zaniku przesłania religijnego na przykładzie chrześcijaństwa, którego dzieje i przemiany najlepiej można opisać heglowskim pojęciem *Aufhebung*. Historiozoficzne ujęcie dziejów przez Hegla wyposażyło nas w narzędzia intelektualne, które pomagają dostrzec głębokie procesy, kiedy nie tylko dochodzi do zastępowania starszych treści nowszymi, lecz do syntezy nawet sprzecznych tez. Humanistyczna etyka, która rozkwitała często w opozycji do Kościoła, również przejęła wiele norm moralnych od chrześcijaństwa.

Jest to klisza intelektualna o transmisji kulturowej idei oraz wzorców zachowania, jednak dla nas stanowi to *quasi*-empiryczny dowód na faktyczne funkcjonowanie kultury zgodnie z logiką *Aufhebung*, jeśli transmisja nie zostanie radykalnie zerwana – czego próby miały miejsce np. w ZSRR i innych państwach satelickich, ale nie przynosiły oczekiwanego rezultatu i wręcz nasiliły zwrot ku religii. Podobnie rzecz ma się w krajach Europy Zachodniej, gdy w chwilach kryzysu zauważalne są ruchy ludzi w kierunku religii lub sił nadprzyrodzonych. Specyfika religii w świecie postsekularnym powinna być badana właśnie w kontekście naturalnej ewolucji wszystkich części kultury, w tym religii. Nie można zaprzestać myślenia o antropologicznej stałej, jaką jest otwartość na transcendencję. Mimo wielu nurtów współcześnie obojętnych lub wrogich, nadal możemy zauważyć występowanie różnych form substytutów religii w sensie funkcjonalnym, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę definicję religii, jaką kreśli Halík, zgodnie z którą religia posiada efemeryczną substancję i spełnia przez to zasadniczą funkcję w kulturze, integrując wewnętrznie podmiot oraz wspólnotę skupioną wokół wspólnego dobra.

Nawet jeśli weźmiemy pod uwagę wszystkie znane powszechnie fakty, jakie miały miejsce w historii religii, to od rewolucji protestanckiej, a nawet od sekularyzującego potencjału chrześcijaństwa jako religii, która przekroczyła dawną sakralno-zewnętrzną formę wiary, nie jesteśmy w stanie w pełni odejść do nie do końca wyartykułowanego pragnienia czegoś więcej. To pragnienie czegoś więcej, to dobro nadrzędne, do którego dążymy, stanowi element konstytuujący zarówno podmiotu, jak

i wspólnoty. Mimo przewidzianej przez Friedricha Nietzschego śmierci Boga oraz przewartościowania wartości nie doszło do powszechnej ateizacji, lecz do załamania się świata opartego na klasycznej metafizyce i ontologii, gdzie fundamentem był Absolut⁶⁹⁴. Gdy runął ostatni bastion dawnej optyki świata, którym był w pełni racjonalny świat zdolny do poznania rozumowego, nastał czas poszukiwania nowych bogów.

Czas postsekularny jest czasem hipotez. w takim świecie pluralizacja poglądów powoduje nawrót „politeizmu”. Pojęcie wielobóstwa jest celowo zapisane w cudzysłowie, ponieważ podkreśla to jego nienormatywne użycie. Pod postsekularnym ujęciem politeizmu kryje się polifonia tego, co postrzegane przez jednostki jako dobro nadrzędne, cel i droga życia, jako coś, co integruje jednostkę ze społeczeństwem i ze sobą samym, konstytuując tym samym tożsamość. Nie mamy tu więc do czynienia z klasycznym wielobóstwem, ponieważ obiektem „absolutnym” może być nawet pieniąż jako symbol immanentnego raj. Tomáš Halík wspomina o religii „moneyizmu”. Pieniądze stają się siłą, przez którą ludzie podejmują szereg czynności; są zarazem celem oraz sensem życia. Wszystko, czego nie można sprowadzić do wartości wyrażanej w pieniądzu, traci swoją legitymację społeczną, trafia na obrzeża społeczeństwa niczym herezja czy innowierstwo⁶⁹⁵. w tym sensie mamy do czynienia z nowym „politeizmem”, w którym doszło do rozkwitu szeregu zjawisk parareligijnych, a mimo braku zewnętrznych oznak znanych nam religii, ludzie funkcjonują jakby była to dla nich religia z rzeczywistym *sacrum*. Zachowania typowo religijne mogą pojawiać w sferach zupełnie obcych temu zjawisku. Jeśli spojrzymy na to z perspektywy socjologii religii, która definiuje swój przedmiot funkcjonalnie, systemy ekonomiczne, polityczne, a także sztuka czy nawet szeroko rozumiany przemysł rozrywkowy przejęły rolę religii. Halík uzupełnia ten obraz dodaniem transcendencji jako elementu konstytutywnego dla funkcjonowania zjawiska religii, jednak sakralizowane i wynoszone do znamion Absolutu mogą zostać w czasach politeistycznych również przedmioty czysto świeckie. Wystarczy ich przedstawienie czy to za pomocą środków komunikacji i informacji, czy też w nowoczesnych mitach, na przykład produkcjach telewizyjnych, gdzie są pokazane jako obiekty pragnień, które wpisują się w idealny model życia⁶⁹⁶.

⁶⁹⁴ A. Grün, T. Halík, *Bóg zagubiony*, dz. cyt., s. 19.

⁶⁹⁵ T. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 30.

⁶⁹⁶ Tamże, s. 34.

Innymi słowy, w epoce postsekularnej Tomáš Halík przewiduje erupcję światopoglądów, stylów życia, dróg etycznych i duchowych⁶⁹⁷. Najprawdopodobniej będą to postawy synkretyczne, kolaż wielu tradycyjnych dróg uwspółcześionych oraz zgodnych z kontekstem technologii informatycznych. Znajdziemy w nich echa poprzednich prądów duchowych, jak gnozy, w spoglądaniu na technologię jako na możliwość wyzwolenia człowieka z ułomnego biologicznego ciała. Podobnie przebiegało również przejmowanie przez nowsze względem chrześcijaństwa prądy duchowe, intelektualne czy etyczne części założeń tej religii.

Oczywiście jest to już frazes, ale wiele współczesnych prądów etycznych, takich jak humanizm, racjonalizm etyczny czy nawet naturalizm etyczny, nosi w sobie spadek chrześcijaństwa⁶⁹⁸. Zgodnie z optyką Halíka mamy do czynienia z wręcz heglowską logiką dziejów, gdzie naczelną zasadą kreującą kulturę zawiera się w pojęciu *Aufhebung*. Całość dziejów jawi się jako proces, w którym jeden stan rzeczy przechodzi w drugi, jednak poprzedni nie ulega unicestwieniu, lecz zostaje zniesiony i zachowany. Gdy weźmiemy pod uwagę dzieje chrześcijaństwa, to jej instytucjonalno-monarchiczny charakter jako nadrzędnej instytucji zostaje zniesiony, a zachowana cała treść przesłania etycznego wcielonego w powszechne standardy moralne. Obecnie buduje się nowy świat powstały na gruzach świata pewności, ufundowany na metafizycznych fundamentach, w którym zawsze istniała ukryta ontoteologia gwarantująca prawdziwość założeń teorii. Wraz z upadkiem tego świata powstaje cywilizacja hipotetyczna, poszukująca i kierująca się zasadą wolności, gdzie do głosu dochodzą wszelkie możliwe głosy: od skrajnego spirytualizmu do mesjanistycznego scjentyzmu przez apokaliptyczne nurty ekologiczne żywo czerpiące z naturalizmu. w każdym z tych nurtów, nawet pośród tych najbardziej apateistycznych, czyli obojętnych wobec religii, istnieje forma dobra nadrzędnego, swoistego totemu, wokół którego ogniskuje się i konstytuuje egzystencja podmiotów⁶⁹⁹.

Wedle Halíka, religia jest zjawiskiem dynamicznym, przepływającym między różnymi sferami: od politycznej przez prywatną. Kryzys przeżywają tylko wybrane tradycyjne formy religii, które nie do końca dostosowały język oraz formę przekazu do cyfrowego społeczeństwa, mającego dostęp do dużej ilości informacji, a co za tym idzie, również alternatywnych form rozwoju duchowego, włączając w to triumf wolno-

⁶⁹⁷ Tamże, s. 69.

⁶⁹⁸ Tamże, s. 165.

⁶⁹⁹ T. Halík, *Cierpliwość wobec Boga*, dz. cyt., s. 123.

ści jednostki, który jest na tle historii sukcesem myśli zachodniej. Nowoczesna problematyka religijna zawsze będzie zaczynać się od podmiotu, który teraz niezależnie od tradycji religijnej, z jakiej pochodzi, sam dokonuje ostatecznego wyboru drogi duchowej⁷⁰⁰.

Tomáš Halík, starając się zrozumieć sytuację duchową XXI stulecia, wieku postsekularnego, kiedy upadł jeden obraz tego, czym może być Absolut, optuje za podziałem nie na teistów i ateistów, lecz na jednostki otwarte na doświadczenia duchowe oraz na umysły zamknięte, skupione na materialistycznym charakterze życia⁷⁰¹. Oczywiście nie wykluczamy, że nawet w perspektywie zamkniętej na duchowe doświadczenia i skupionej na tak zwanej doczesności występują zimmanentyzowane zachowania, specyficzne dla religii. w tej grupie często to obiekt materialny spełnia rolę Absolutu, jego ucieleśnienia lub emanacji i stanowi konstytuowany element egzystencji, niejako nadając jej cel.

W filozofii sekularyzacji autorstwa Tomáša Halíka pobrzmiewają przede wszystkim wątki heglowskiego rozumienia dziejów i hermeneutyki zbliżonej do propozycji Gianniego Vattimo. Dzieje świata, a nawet całego wszechświata, są drogą ku Absolutowi rozumianemu jako tajemnica, gdzie zgodnie z rozwojem i upowszechnianiem się wolności jako wartości podstawowej każdy ma prawo do indywidualnego wyboru ścieżek poznania najwyższego⁷⁰². w epoce postsekularnej osłabła siła metanarracji, prowadzonych przez takie instytucje jak Kościół katolicki. Stały się one tylko jednym z wielu przedstawicieli duchowości w nowoczesnym urynkowanym świecie⁷⁰³. Prowadzi to do powstania nowych syntez światopoglądowych, w których to duchowość łączy się z nauką oraz sztuką.

Jednym z przykładów jest intelektualna koncepcja religii bez Boga Ronalda Dworkina. w tej koncepcji problematyka teizmu nie jest istotna, stawia na doświadczenie pełni, które umożliwione zostaje przez naukę wskazującą na piękno i ogrom wszechświata, ale także na jego tajemniczą stronę napawającą grozą, uwielbieniem i fascynacją. Doświadczenie, jakie propaguje Dworkin, sytuuje się na skraju zachwyty

⁷⁰⁰ M. Koci, P. Roubík, *Searching the Altar of an Unknow God*, dz. cyt., s. 122.

⁷⁰¹ Tamże, s. 123.

⁷⁰² G. Vattimo, *Poza interpretacją*, dz. cyt., s. 69.

⁷⁰³ A. Grün, T. Halík, *Bóg zagubiony*, dz. cyt., s. 110.

estetycznego z mistycznym, a jego źródłem stają się odkrycia naukowe i filozoficzne spekulacje na ich temat⁷⁰⁴.

Proroctwo duchownego z Pragi na temat roli religii oraz jej miejsca w postsekularnym świecie brzmi optymistycznie i – jak widzimy – on sam stara się szukać raczej syntezy oraz wspólnych wątków niż różnicy, jakie dzielą reprezentowaną przez niego religię od nowych form duchowości i stylu życia. Można zarzucić Halíkowi zbyt optywizm oraz naiwność poznawczą, lecz na przestrzeni dziejów dochodziło już do podobnych syntez, na co wskazują dzieje chrześcijaństwa, które przeszło przez szereg transformacji aż do wcielenia jego podstawowych zasad etycznych do świeckiego prawa i moralności. Można również zarzucić naiwność względem heglowskiego rozumienia historii oraz jego idealistycznej epistemologii, jednak należy wziąć pod uwagę, że została ona przefiltrowana przez postmodernistyczną hermeneutykę, która podkreśla wagę transmisji kulturowej, będącą unaukowioną wersją filozofii dziejów prezentowanej przez Hegla.

Tomáš Halík wieszczy wiek spotykających się ze sobą wiar i postaw etycznych oraz duchowych. Świat staje się globalnym miejscem wymiany również treści duchowych, z których zgodnie z jego założeniami powinna powstawać coraz to nowa synteza wcześniejszych tradycji i prądów intelektualnych poddanych kontekstualizacji. Nie jest jednak jasne, czy mamy oczekiwać nowych form religii, z których jedna zacznie dominować, czy też powstanie wiele różnych indywidualnych postaw duchowych, niesprowadzalnych do wspólnego mianownika, lecz operujących na podobnych elementach systemów i tworzących emergentne zjawiska, mówiąc nowoczesnym językiem spersonalizowane religie. Wątek religii ery postsekularnej nie będzie rozwinięty w pracach czeskiego myśliciela religijnego. Możemy wnioskować, że zgodnie z jego optyką zaistnieje wspólnota jedna ludzka grupa zintegrowana pod jednym sztandarem nowego Boga lub wszystko ulegnie rozproszeniu i absolutnemu zindywidualizowaniu, w którym każdy na swój sposób będzie dokonywał syntez postaw duchowych i religijnych.

Tak więc wizja Halíka to również swoista synteza tradycji heglowskiej, głęboko zakorzeniona m.in. w chrześcijańskiej wizji historii. Jednak nie tylko ten wątek idealistycznej filozofii zaciążył na pracach duchownego z Pragi. Jest on wyłącznie inspiracją w rozumieniu historii, w dostrzeżeniu jej sensu i wyciągnięciu z występujących po sobie wydarzeń pewnego ciągu logicznego, który układa historię jako przechodzenie jed-

⁷⁰⁴ R. Dworkin, *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 51.

nych form w drugie poprzez syntezę często dwóch sprzecznych stanowisk. Oczywiście nie mamy tu na myśli naiwnego heglizmu, który wierzy w rozum mogący poznać prawdy historii, lecz raczej jest to wiara w niezupełność ludzkiego poznania. w tej aberracji tkwi logika, którą ujawnia hermeneutyczna strona myśli Halíka. Jego heglowskie nachylenie jest zreinterpretowane przez hermeneutykę, postmodernizm oraz wszelkie nurty, jakie wpłynęły na myśl przełomu wieków. Nieobca jest mu śmierć Boga w wersji Nietzschego i jej właśnie hermeneutyczno-heglowskie zreinterpretowanie, jako koniec Boga metafizyki, lecz nie jest to koniec Boga żywego, lecz początek poszukiwania nowych doświadczeń transcendencji.

Stąd też wynika otwartość Tomáša Halíka na wszelkie nowe myśli, a nawet pewna przychylność do postmodernistycznej narracji zwiastującej koniec prawdy i wieczną grę. Jednak widzi on w postmodernizmie nadzieję na koniec metanarracji, która zawsze ostatecznie dusiła Boga jako doświadczenie. Jeśli można zaryzykować stwierdzenie, narracja Halíka biegnie od historycznego unicestwienia świata chrześcijańskiego jako końca religii instytucjonalnej ku nowej formie religii jako indywidualnemu wyborowi, zgodnemu z duchem czasów. Używając terminologii gnostyckiej: Halík w swej nadto synkretycznej myśli skłania się ku twierdzeniu, że możliwe, iż czeka nas koniec instytucjonalnej religii, lecz nie jest to koniec religii samej w sobie. Jej siła widoczna jest coraz wyraźniej w świecie postsekularnym. z jednej strony, wybrzmiewa jako potrzeba, która szuka sobie wszelkiego typu odpowiedników, poczynając od kultu pieniądza, przez kult ciała i cielesności, kończąc na ekologii, która ubóstwiła naturę. Druga strona jego myśli widzi ogromną potrzebę duchową, realizowaną obecnie na rynku dostępnym dzięki sieci każdemu jej użytkownikowi. Świadczy to o ogromnej potrzebie doświadczenia duchowego, które obecnie kanalizowane jest w podobny sposób, jak inne potrzeby, tj. jednostka dokonuje wyboru niczym nowego sprzętu, tylko że w tym wypadku wybiera formę duchowości.

Ten kontekst jest ambiwalentny: z jednej strony może napawać smutkiem, że wszystko zmierza ku absolutnej pauperyzacji, a duch masowości święci triumfy – lecz spoglądając na to zjawisko z innej perspektywy, można dostrzec ogromną szansę przejścia od wsobnej egoistycznej konsumpcji ku celom znacznie wyższym. Wedle pism Halíka wszystko zostaje otwartym pytaniem, a na odpowiedź musimy czekać. Jednak czeski myśliciel stoi na stanowisku, że to dopiero pierwszy akord nowych, dotychczas nieznanych formy duchowości, które zgodnie z logiką dziejów ujawnią się po syntezie tego, z czego powstały. Tak więc postawy typu apateistycznego, ambiwalentne wobec

religii, stanowią tylko grupę, która zagubiła się materii i poszukuje w niej duchowego doświadczenia. Wszystko dopiero się otwiera.

Tak powinna nazywać się myśl Tomáša Halíka rozpatrywana w kontekście postsekularnych refleksji: „wszystko dopiero się zaczyna”. Podobnego zdania jest rzecz jasna druga postać zaszeregowana w tym nurcie, a mianowicie Charles Taylor, który również podąża podobnym ścieżkami myślowymi i jego heglowskie zacięcie również widzi w erze postsekularnej nowe otwarcie i syntezę poprzednich epok niż zerwanie. Spójrzmy więc, jakie drogi kreśli dla religii Charles Taylor.

Postsekularny pejzaż jako nowa droga dla religii. Charles Taylor – te- raźniejszość i przyszłość religii

Kanadyjski filozof w swojej książce a *Secular Age* kreśli bodajże jedną z najobszerniejszych współcześnie analiz zjawiska sekularyzacji oraz miejsca i przyszłości religii w XXI wieku. Jego publikacja stara się dotykać każdego szczegółu, który miał wpływ na obraz wiary, jaki jest nam obecnie dany. Dla Charlesa Taylora problematyka religii nie zamyka się wyłącznie w pytaniu, czy religia przetrwa, czy też całkowicie zaniknie i stanie się przedmiotem badań historyków, archeologów oraz kulturoznawców. Jego obraz zjawiska sekularyzacji stara się wyjść poza dwa popularne stanowiska. Jedno podąża m.in. za Hansem Blumenbergiem, twierdzącym, że religia już nie jest w stanie w sensie globalnym czy też masowym oddziaływać na jednostki, gdyż od nowożytności mamy do czynienia z epokami niezależnymi od treści religijnych, ponieważ wraz z rozwojem zarówno nauk przyrodniczych, jak i humanistycznych postawiono nowe pytania, oderwane od świata religii. Stawiano nowe pytania, na które teologiczne wizje świata nie potrafiły odpowiedzieć; tym samym religia zbankrutowała, gdyż nie miała odpowiedzi na pytania spoza jej rozumienia świata. Drugie stanowisko mówi o ciągłości i zakamuflowanej religii, możemy je odnaleźć w słynnej już pozycji Karla Löwitha *Historia powszechna i dzieje zbawienia*. Jednak Charles Taylor przeciwstawia się tezie o ciągłości polegającej tylko na prostych przekształceniach w obszarze języka, podczas gdy religijny rdzeń rozumienia miał pozostać nienaruszony.

Kanadyjski filozof stara się znaleźć trzecie stanowisko wobec dwóch wyżej syntetycznie przedstawionych. Ma być to droga do rozumienia, która nie tyle stara się odrzucić powyższe dwa stanowiska, lecz raczej ukazać je jako niepełne i dokonać reinter-

pretacji całej znanej nam narracji o zjawisku sekularyzacji i miejscu religii w XXI wieku.

Wrócimy na początek do definicji religii, jaką posługuje się Charles Taylor. Zgodnie z zamysłem tej pracy, określenie przedmiotu, jakim jest religia, determinuje zarówno samo rozumienie zjawiska, jak i percepcję procesu sekularyzacji. Dla autora a *Secular Age* istotą religii, jej *definiens*, jest istnienie czegoś poza fizycznym światem, zwykłym codziennym życiem. Może to być moc, siła, istota jak Bóg. Innymi słowy: religia to zjawisko, którego kluczowym elementem jest jakaś forma transcendencji. Nie jest ona ujęta z perspektywy Taylora ostro, raczej ma mglisty charakter, zrozumiały z uwagi na szeroki semantycznie zakres pojęcia religii, które nie ogranicza się do określonych religii, znanych z historii. Ma to być definicja otwierająca, co oczywiście można krytykować jako nieostre. Jednak gdy chcemy zbadać to zjawisko, musimy przyznać słusność kanadyjskiemu filozofowi, który stara się być wrażliwy na wszelkie możliwe przejawy religii oraz postrzega doczesne życie na tle tak historii, jak i terażniejszości. Bez tego wyczulenia lub – jak mawiał Jürgen Habermas – bez słuchu religijnego można popaść w skrajny socjologizm, który często ujmuje religię poprzez instytucje religijne i na tej podstawie wnioskuje na temat przyszłości tego zjawiska oraz samego procesu sekularyzacji.

Obraz socjologiczny, jaki wydaje się dominować w opisie procesu sekularyzacji, nie oddaje w pełni charakteru tego zjawiska i zawęża je do przemian zachodzących w instytucjach religijnych, nie sięgając do istoty tego, czym jest religia. Oczywiście, to nie zarzut wobec nauk społecznych, lecz raczej próba poszerzenia kontekstu badań nad tak złożonym i wielowiekowym zjawiskiem, jakim jest ludzki pęd do wiary i wierzeń. Nie da się go opisać wyłącznie w kategoriach statystyczno-opisowych. Potrzebujemy szerszej refleksji, a ta zaczyna się od definicji samego przedmiotu. Niepodobna określać konkretnego zjawiska tylko po zewnętrznej formie, jaką jest organizacja religijna – należy sięgnąć do podstaw, które budują tę instytucję. Tym fundamentem jest szeroko rozumiana przez Charlesa Taylora transcendencja, przejawiająca się w jego definicji określeniem religii jako fenomenu, który wskazuje człowiekowi na wychylenie się poza fizyczną i zwyczajną, codzienną egzystencję. Życie nie ma tylko wymiaru doczesnego i nie sprowadza się do przetrwania i zaspokajania podstawowych potrzeb fizjologicznych. Tak więc nie tylko instytucje religijne są świadectwem religii, ale samo doświadczenie czegoś poza jest źródłem i świadectwem żywej wiary.

W tym wypadku Taylor podąża za intuicją Williama Jamesa, który religię oparł właśnie na doświadczeniu mistycznym, na przeżyciu czegoś, co przekracza ramy codzienności⁷⁰⁵. Te inspiracje amerykańskim filozofem z przełomu XIX i XX wieku są zawarte w jednej z ważniejszych prac Taylora dotyczącej religii, zatytułowanej *Oblicza religii dzisiaj*. w publikacji poświęconej religii i jej miejscu we współczesnym świecie Kanadyjczyk dostrzega, jak trafnie William James w swojej refleksji przewidział ścieżki duchowe XX i początków XXI wieku, a mianowicie fakt, że religia nie będzie wybierana w oparciu o ograniczenia kultury czy wspólnoty. Głównym motywem konwersji na dane wyznanie będą wyłącznie wewnętrzne racje jednostki, która ze względu na swoje preferencje i doświadczenie opowie się za daną religią. Ten wątek wpisał się w refleksje Taylora na temat wiary w obecnym świecie. Niegdyś awangardowy stosunek do religii, jaki znajdujemy w pismach Jamesa, stał się obecnie wręcz imperatywem, jaki przyświeca każdej jednostce, która ma podjąć decyzję o przyjęciu jakiegoś wyznania. Taylor będący filozofem czułym na wszelkie akcenty kultury oraz ducha czasów nie do końca zgadza się ze skrajnym indywidualizmem Jamesa w kwestii wyboru religii. Czyni szerokie uwagi o wpływie uwarunkowań kulturowych, o ciągle obecnym i wartościowym dla decyzji o przyjęciu religii oddziaływaniu wspólnoty oraz o doświadczeniach wspólnotowego przeżywania, które również mogą mieć wymiar mistyczny i prowadzić do kontaktu z transcendencją⁷⁰⁶. Tak więc James jest istotnym myślicielem w kwestii religii i podejścia ludzi do tego zjawiska jako wolnego wyboru, zależnego wyłącznie od indywidualnych przekonań i uczuć. Jednak Taylor poszerza ten pogląd, opierając się między innymi na filozofii języka w dużej mierze inspirowanej Wittgensteinem, Dreyfusem czy Humboldtem, którzy – mówiąc skrótowo – stawiają tezę, że nie ma języka prywatnego, lecz jest on czymś wspólnotowym. Nie istnieją indywidualne wybory, zawsze są one zdeterminowane przez czynnik społecznościowy⁷⁰⁷.

Taylor decyduje się na syntetyczną substancjalną definicję religii: „religia to coś poza życiem”⁷⁰⁸. Człowiek jego zdaniem ma predylekcję do kierowania się ku czemuś, co potencjalnie może przekraczać zwyczajne życie – może to być np. relacja z bóstwem, indywidualne odczucie pełni, czegoś, co nas przekracza, czy też transformacja własnego życia, przekroczenie własnych biologicznych ograniczeń ku innej for-

⁷⁰⁵ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, dz. cyt., s. 8.

⁷⁰⁶ Tamże, s. 26.

⁷⁰⁷ Tamże, s. 27.

⁷⁰⁸ Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?*, dz. cyt., s. 20.

mie egzystencji niż dana w naturalnym kontekście. Ten wątek oraz droga do sekularyzacji zostały już przeanalizowane w rozdziale drugim niniejszej pracy. Teraz tylko nakreślamy te wątki, by perspektywa, jaką dla religii wyznacza Taylor, stała się wyraźna i zrozumiała.

Zarysowaliśmy już definicję religii, otwierającą nas na szereg doświadczeń religijnych, które stanowczo odbiegają od instytucjonalnego charakteru. Jak już podkreśliśmy, współczesny świat zachodni czy też północnoatlantycki wybiera wyznanie, bazując na preferencjach indywidualnych. Jest to ideał etyczny postępowania w każdej egzystencjalnej kwestii. Innymi słowy, tylko jednostka decyduje o tym, co porusza jej serce i duszę, i tylko od niej zależy wybór drogi. Możemy powiedzieć, że przyświeca jej myśl Bede Griffithsa: „Każdy dostaje swoją własną złotą nić i musi znaleźć własne wyjście z labiryntu”. Duch współczesnej kultury kładzie nacisk na wybór wychodzący z wnętrza. Oczywiście, to ideał iluzoryczny i nie do końca możliwy do spełnienia, lecz oddziaływanie uczyniło go w świecie zachodnim niemal obowiązującą zasadą etyczną. Charles Taylor nazywa to „etyką autentyczności”⁷⁰⁹.

Istotna będzie tutaj krótka rekonstrukcja drogi do tego etosu. Był on rzecz jasna już opisywany, wracamy do niego w celu uzyskania wglądu w to, jaka może być religia przyszłości i jakie może być jej miejsce.

W historii sekularyzacji, jaką kreśli Taylor, możemy mówić o dwóch kluczowych momentach przejścia. Pierwszym z nich jest przejście od religii organicznej, gdzie cała społeczność, w tym struktura państwa, była ontycznie związana z Bogiem i czasem wyższym⁷¹⁰. Przykładem takich struktur myślenia jest koncepcja żywa w średniowieczu, a powszechnie znana jako łańcuch bytów. Cała rzeczywistość była połączona z *sacrum*, to ono dokonywało podziału ról oraz charakteryzowało i legitymowało system władzy oparty właśnie na tym modelu, gdzie np. król był pomażanem Boga. Taylor określa ten model jako paleodurkheimowski. Jego przykładem może być też barokowy Kościół we Francji, tak blisko połączony z władzą i tworzący realnie całą strukturę organizmu państwowego na modłę teologiczno-filozoficzną, zgodną z zamysłem łańcucha bytów czy też mistycznego ciała rozumianego jako państwo⁷¹¹.

⁷⁰⁹ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, dz. cyt., s. 41.

⁷¹⁰ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, dz. cyt., s. 60.

⁷¹¹ Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 447.

Pierwsza rewolucja i zarazem rozpoczęcie procesu sekularyzacji zaczyna się wraz z odejściem od tego systemu. Taylor początek tego procesu datuje już na XI wiek i reformy papieża Grzegorza VII, które zostały rozwinięte na Soborze Laterańskim w 1215 roku⁷¹². Proces ten nabrał rozpędu wraz z pojawieniem się zjawiska reformacji, która zbudowała system alternatywny wobec drabiny bytów. Reformacja przyspiesza długi proces, który Taylor nazywa w swym pierwszym okresie czasem reform, a w drugim okresie wiekiem mobilizacji (*The Age of Mobilization*). Tło, jakie stało za tą rewolucją, nie jest tylko wynikiem rewolucji protestanckiej, pojawia się tu szereg czynników: poczynając od filozoficznych prądów, takich jak nominalizm i prace Franciszka Bacona czy Isaaca Newtona, którzy dali podwaliny metodologiczne pod współczesną empiryczną naukę niezależną od teologii. Ponadto przemożny wpływ na zmianę ram rozumienia świata oraz człowieka miało Oświecenie wraz z całą filozofią tej epoki. Oświecenie było punktem, w którym symbolicznie narodził się drugi etap po epoce reform, czyli wiek mobilizacji. To właśnie Oświecenie wraz z jego dziećmi – takimi jak romantyzm i szeroko rozumiane nurty postromantyczne, prezentowane częściowo m.in. przez Friedricha Nietzschego czy też scjentyzm oraz pozytywizm – zwiędziły dzieło wykorzenienia organicznego porządku społecznego, opartego na teologicznym oglądzie świata i paleodurkheimowskim rozumieniu religii⁷¹³.

Nie można również zapomnieć o zmianach zachodzących na polu technologicznym, takich jak industrializacja, czy też o eksploracji świata, symbolicznie datowanej od odkrycia Ameryki przez Krzysztofa Kolumba. Ten konglomerat czynników, z których każdy zasługuje na osobną dysertację, stwarza fundamenty do wieku mobilizacji, kiedy to nie z góry ustalona wizja świata tworzy struktury, lecz coraz więcej zostaje w rękach jednostki. Wiek mobilizacji jest okresem, gdy rozpada się jednolity świat, ustrukturyzowany według drabiny bytów. Wiążące wszystko teologiczne tło rozumienia rzeczywistości zaczyna się rozpadać. Dawne strukturą przestają mieć prawomocny charakter i stają się wręcz czymś powstrzymującym rozwój nauki, co zwiastuje zmianę jakości życia i powstawanie nowych form politycznych oraz społecznych. Ciężar egzystencji, roli, jaką ma odegrać jednostka, nie spoczywa już wyłącznie na z góry określonej hierarchii, lecz wszystko zaczyna powoli spadać na barki każdego żyjącego. To preludium narodzin epoki indywidualizmu.

⁷¹² D. Barnat, *Między wiarą a niewiarą: Charles Taylor o kulturze świeckiej świata zachodniego*, Toruń 2019, s. 94.

⁷¹³ Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 462–472.

Jednak powróćmy do zarysowania epoki reform i wieku mobilizacji, co miało przemożny wpływ na ukształtowanie się obecnej etyki, nazywanej przez Taylora etyką autentyczności.

Będziemy się skupiać teraz na określonych aspektach tych dwóch przebogatych treściowo etapach. Pierwszy z nich nazywany epoką reform jest głęboko powiązany z reformacją jako swego rodzaju symbolicznym i historycznym miejscem masowego wybuchu nowych form duchowości i podejścia do religii. Mówiąc w skrócie, protestantyzm z całą swoją siłą zwrócił się przeciwko zewnętrznym formom religijności, jak osławione odpusty, uważając je za naleciałości religii przedchrześcijańskich. Jego celem miało być oczyszczenie chrześcijaństwa z wszelkich naleciałości poprzednich religii, w tym szczególnie zewnętrznego i rytualnego charakteru religii i jej magicznych funkcji, jakie pierwotnie spełniała.

Charles Taylor, idąc za Maxem Weberem, określa ten proces jako „odczarowanie”. Przekłada się to na zmianę w pojmowaniu religii i jej miejsca w życiu. Kościół katolicki, który był przedstawicielem tej formy religii, traci swoje uprzywilejowane miejsce pośrednika Boga na ziemi i organu kształtującego rzeczywistość. Akcenty zostają przeniesione z mediacyjnej roli instytucji religijnych na bezpośrednią relację wierzącego z Bogiem. Wyraża się to szczególnie w podstawowej zasadzie protestanckiej brzmiącej *Sola fide*, która ciężar relacji z Trójcą Świętą nakłada na jednostkę, pomijając tym samym wszelkie elementy pośredniczące⁷¹⁴. Ma to szerokie implikacje w życiu społecznym: zrównanie wszystkich ludzi w kontekście relacji z Bogiem zapoczątkowuje myśl o wadze każdej funkcji społecznej. Potencjalnie wyższe stany, takie jak zakonny, tracą swoje uprzywilejowane miejsce. Dochodzi do idei, w której każdy ma wykonywać swoją pracę jak najlepiej, na chwałę Bożą, ponieważ zgodnie z ideą Ewangelii każdy jest powołany do życia w relacji z Bogiem. To życie ma być prawe i uporządkowane, stąd zjawisko nazwane przez Taylora afirmacją zwyczajnego życia⁷¹⁵.

Jak widzimy następuje tutaj proces indywidualizacji wiary przez nacisk na bezpośrednią relację z Bogiem, którą wyraża między innymi rzetelność w wykonywaniu obowiązków zgodnych ze powołaniem. Religia staje się czymś o wiele bardziej osobistym i kieruje się ku indywidualnej relacji z Bogiem. Najwyższy nie potrzebuje sakra-

⁷¹⁴ D. Barnat, *Między wiarą a niewiarą*, dz. cyt., s. 136.

⁷¹⁵ Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, dz. cyt., s. 104.

mentalnych, a zdaniem protestantów magicznych pośrednictw do kontaktu ze swoim ludem.

Oto pierwszy etap przemiany, który w erudycyjnej narracji Taylora stanowi punkt wiązający: przejście od religii pośrednictwa, zbudowanej na hierarchicznej strukturze, na rzecz wspólnoty jednostek posiadających ten sam dostęp do Boga. Akcenty zostały przeniesione z zewnętrznych form religii na wewnętrzny stosunek do Absolutu. Tym samym istotne stały się standardy moralne prezentowane przez wierzących – ich gorliwość w wierze oraz produktywność w zwyczajnym życiu, które im obfitsze, tym bardziej wskazywało na chwałę Bożą. Czas reform wpłynął na narodziny wieku mobilizacji, drugiego etapu zmiany warunków wiary, jak i miejsca religii. Obecnie akcenty przeszły z organicznej wspólnoty zarządzanej na modłę teologiczną ku wewnętrznej religijności i afirmacji zwyczajnego życia, a to zrodziło kolejne rewolucyjne zmiany. Właśnie ten nowy etap w historii kultury zachodniej cywilizacji Taylor określa mianem wieku mobilizacji. Podobnie jak poprzednio pochyliły się tylko nad jego zarysem i esencją.

Proces zdynamizowany przez reformy protestanckie zmierzał do pluralizacji duchowej mapy Europy oraz jej emanacji na świat północnoatlantycki. Rodzi się nowy porządek moralny oraz epistemologiczny, który wydaje się oddalony od pierwotnego organicznego porządku opartego na teologicznej wizji świata jako swoistej drabiny bytów, ustrukturyzowanej hierarchicznie. Dowartościowanie doczesnego życia oraz skierowanie się ku wnętrzu w celu zgłębienia relacji z Bogiem zapoczątkowuje proces immanentyzacji. Po pierwsze, źródłem prawdy nie jest już transcendentny względem nas porządek, lecz tkwi on we wnętrzu człowieka oraz w otaczającej naturze, którą zmieniamy na chwałę Bożą ku polepszeniu warunków życia. Ten proces prowadzi do zwrócenia się ku życiu doczesnemu, ku eksploracji natury jako źródła. Nie jest to jednak tak proste. Taylor opisuje tę zmianę jako wielopoziomową i składającą się z wielu, często pozornie niezależnych, czynników. Jednak na potrzeby narracji musimy dokonać pewnych uproszczeń i postarać się wydobyć istotną dla nas treść, nawet ze szkodą dla ciągłości narracji, jaką proponuje Taylor. Tak więc zwrot ku ziemi i własnemu wnętrzu prowadzi do poszukiwania prawdy o sobie samym, we własnej duszy, która początkowo była miejscem spotkania z Bogiem, a następnie stała się raczej miejscem eksploracji własnego „ja” i poszukiwania prawdy o sobie samym oraz tego, co dla nas jest dobre, a co pozwala nam wzrastać i osiągnąć pełnię własnej egzystencji.

Drugą stroną tego medalu jest eksploracja natury, wyrastająca z dowartościowania życia doczesnego, gdzie imperatywem na początku było biblijne zawołanie, aby czynić sobie ziemię poddaną jako tą, która jest dana człowiekowi; to człowiek jest dziełem Bożym i w nim zawiera się zamysł Boga o tym, jak świat jest urządzony. w następstwie wielu przemian na polu metodologicznym oraz filozoficznym natura nadal jest uposażona w boskie prawa, lecz sama ingerencja Najwyższego w świat nie wydaje się już możliwa. Teraz to człowiek ma sam odkrywać prawa natury i urządzać świat wedle ich logiki, a zarazem go eksplorować oraz przekształcać dla swoich potrzeb⁷¹⁶. Zadaniem człowieka pozostaje zrozumienie planu i projektu Boga, a można tego dokonać dzięki zgłębianiu swojego wnętrza oraz natury. To tam ukryty zostaje porządek i projekt świata.

Bóg wydaje się oddalać, co w konsekwencji kończy się takimi stanowiskami intelektualnymi, jak deizm czy panteizm, powoli dryfującymi ku ateizacji. Zjawiska te początkowo dotyczą warstw wyższych społeczeństwa, skąd emanują na mieszczaństwo⁷¹⁷. Powoli dokonuje się zwrot antropologiczny, dla którego *opus magnum* stają się *quasi*-mesjanistyczne prace np. Ludwiga Feuerbacha, głoszącego wyzwolenie człowieka spod jarzma opresyjnej figury Boga, alienującej człowieka od jego jestestwa, a kończąc na nowym immanentnym rajku wieszczonym przez Marksa i Engelsa, gdzie rolę Nowego Jeruzalem ma odegrać społeczeństwo komunistyczne. Droga prowadzi od uwewnętrznienia religii ku jej wyparciu i porzuceniu na marginesie życia kulturalnego, jako obskuranckiego narzędzia, które *de facto* miało służyć zarządzaniu ludźmi i organizowaniu społeczeństw. Ten krok ku immanentnym ramom, jakie zamykają człowieka w doczesności, nie jest tylko spłaszczeniem perspektywy, lecz drogą ku nowej formie egzystencji, ku humanizmowi, przez Charlesa Taylora nazwanemu „humanizmem wyłączonym”, ponieważ jego cele wraz z myślą o pełni ludzkiego życia orientują się tylko na doczesność. Podstawową troską staje się zminimalizowanie cierpienia, perspektywy rozwoju ludzkiego ducha w ramach tu i teraz oraz rozwój naukowo-techniczny, mający na celu systematyczne polepszanie jakości życia ludzi.

Należy jednak pamiętać, że zgodnie z narracją Taylora zakamuflowanym źródłem pozostaje religia. Być może ziarno religii obumarło, ale stało się jednocześnie przyczynkiem do rozkwitania wielu ruchów i postaw duchowo-światopoglądowych,

⁷¹⁶ Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 432.

⁷¹⁷ D. Barnat, *Między wiarą a niewiarą*, dz. cyt., s. 167.

które mają przemożny wpływ na współczesne postawy etyczne, w tym na etykę autentyczności.

Nie oznacza to zaniku religii: w kontekście przemian religia zmieniła swój charakter, przeszła transformację z paleodurkheimowskiej wersji, czyli od organicznej wizji świata jako emanacji teologicznej nauki na każdy aspekt życia do fazy neodurkheimowskiej, gdzie rolę Boga zredukowano do konstruktora, a ludzkość ma odczytać boski zamysł i odtworzyć go np. poprzez państwo. Teraz to organizmy wysoce zinstytucjonalizowane, takie jak państwo, oparte na rozumie instrumentalnym, będą depozytariuszem religii, a przynależność narodowościowo-polityczna staje się emanacją boskiego zamysłu⁷¹⁸. w tej konfiguracji ideowej to właśnie państwo jako organizm wydajniejszy i oparty na rozumie instrumentalnym, w którym przynależność nie zależy od wyznania, staje się miejscem organizacji wspólnoty. Państwo będzie nowym „kościółem”, który przejmuje część ideałów chrześcijaństwa, poddając je sekularyzacji oraz sprowadzając do czystej moralności. Tym samym stara się objąć wszystkie denominacje, nie wyróżniając żadnej z nich. Jednym z pierwszych historycznych przejawów takiego uformowania państwa są Stany Zjednoczone Ameryki, gdzie pod sztandarem jednego Boga połączono wiele różnych denominacji i preferencji religijnych⁷¹⁹. Ten krótki zarys ma na celu przynajmniej orientacyjne ukazanie punktu wyjścia do naszego współczesnego świata, gdzie religia nie jest czymś oczywistym, a stała się jedną z wielu możliwości rozumienia rzeczywistości oraz obrazu pełni, jaką może osiągnąć człowiek.

Obecny kontekst warunków wiary wyrastała na glebie, którą było połączenie idei prezentowanych przez czas reform i wieku mobilizacji. Skutki dla religii, jakie sprowadziły te dwie wielkie rewolucje, zdaniem Taylora wpłynęły po pierwsze na degradację roli religii w życiu publicznym; po drugie nastąpił spadek praktyk religijnych⁷²⁰. Potocznie przyjęto, że był to pochód ku wyjściu z religijnego obskurantyzmu i jawny dowód na sekularyzację społeczeństwa. Jednak ten powszechny pogląd zapomina o dwóch kwestiach: pierwszą jest istotna rewolucja trwająca od lat sześćdziesiątych XX wieku oraz natura religii, czyli jej wielowarstwowość i zdolność do transformacji, co prowadzi nas do pytania, jakie są warunki wiary obecnie. Taylor nie pyta o to, jak i kiedy religia umarła, tylko jak się zmieniła i jakie są obecnie ramy i warunki wiary. Innymi słowy: jaka jest współczesna duchowość i jej stosunek do transcendencji?

⁷¹⁸ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, dz. cyt., s. 61.

⁷¹⁹ Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 485–486.

⁷²⁰ Tamże, s. 423–424.

Religia – podobnie jak inne zjawiska kulturowe – podlega przemianom, które wpływają na jej kształt i wyraz⁷²¹.

Przejdźmy do punktu kulminacyjnego w historii, który jest odpowiedzialny za obecne ramy wiary: chodzi o rewolucję kontrkulturową lat sześćdziesiątych XX wieku⁷²². Ten kulturowy przewrót, symbolicznie zlokalizowany w 1968 roku, objął swym zasięgiem praktycznie całą cywilizację zachodnią i wytworzył wspomnianą już tu etykę autentyczności, którą Taylor uważa za wiążącą drogę życiową współczesnych ludzi Zachodu. Specyfika tej rewolucji polega na zakwestionowaniu większości zdobyczy myśli Zachodu, która – zdaniem krzewicieli idei kontrkulturowych – pozostaje zależna od źródła, jakim jest metafizyka zbudowana na fundamentach greckiej filozofii, szczególnie myśli Arystotelesa i Platona, oraz na chrześcijaństwie jako podstawie etycznej. Mimo reform i sekularyzacji ta kultura jest opresyjna i narzuca wzorce realizacji własnego potencjału wedle określonej tradycji, trwającej prawie 2500 lat. Jednostka powinna uwolnić się od tych więzów, jakie powstrzymują ją od realizacji pełni życia. Należy odrzucić wszelkie historyczne naleciałości, które mimo zmian są tą samą zakamuflowaną formą metafizycznego ciężaru, zrzuconego na barki jednostki⁷²³. Mimo głosu o nowości kontrkultury, jej podwaliny zostały położone w kontekście filozofii przede wszystkim przez Fryderyka Nietzschego, uważanego często za proroka nowoczesności, propagatora autentyczności i ekspresji jako właściwego celu ludzkiej egzystencji.

Myśli autora *Tako Rzeczy Zaratustra* zostały tutaj zreinterpretowane, a jego główne idee dotyczące metafizycznego zadłużenia kultury zachodniej w tym samym metafizycznym kluczu oraz prymatu ekspresywizmu zaistniały na sztandarach rewolucji kontrkulturowej. Drugim myślicielem, który dał pożywkę krytyce metafizyki, był Martin Heidegger i jego kontynuacje w filozofii egzystencjalnej. Szczególnie ważna była właśnie autentyczna egzystencja oraz krytyka ontoteologii jako intelektualnego fundamentu Zachodu. Jak widzimy, kontrkultura mimo kwestionowania wszelkiej tradycji i zdobyczy kultury sama jest wynikiem procesów kulturowych i posiada źródła intelektualne w historii. Należy również dodać, że wymienione tu nurty i postacie stanowią tylko niewielką część tego, co wpłynęło na powstanie rewolucji kontrkulturowej.

Kontrkultura stała się odpowiedzią na autorytarne formy rządów i ich skutki, które spowodowały olbrzymią hekatombę, jaką była II wojna światowa. Masowe

⁷²¹ Tamże, s. 426.

⁷²² Tamże, s. 436.

⁷²³ Tamże, s. 473.

zbrodnie były punktem zapalnym do intelektualnych poszukiwań źródeł zła i ludzkiej skłonności do przemocy. Głównym intelektualnym podłożem, wręcz matrycą myślową, która stała za aktami masowej przemocy, pragnieniem władzy i panowania, jest metafizyka, a raczej jej dzieje wyłożone m.in. przez Heideggera i Nietzschego. Każdy z nich dokonał swoistej dekonstrukcji metafizyki jako formy myślenia, gdzie celem jest pełne uprzedmiotowienie rzeczywistości. Mimo sekularyzacji, nadal powszechnie funkcjonuje wiara w obiektywny wymiar ludzkiego poznania oraz wiara w prawdę. Ten pogląd u swych fundamentów jest zakorzeniony w zewnętrznym wobec nas źródle, zapewniającym obiektywne możliwości poznawcze oraz harmonię. Rodzi to określone poglądy: zaczynając od teologicznych, w których dana grupa na mocy kontaktu ze źródłem, jakim jest Bóg, może głosić, jak ma wyglądać obiektywny porządek społeczny.

W tym samym sensie przez wieki, mimo – jak pisze Taylor – wykorzenienia elementu teologicznego ze sfery publicznej, dalej u podstaw leży możliwy do poznania obiektywny porządek. System komunistyczny, definiujący się jako ateistyczny, tkwił w sidłach autorytarnej myślenia, roszczonego sobie wyłączność w dostępie do prawdy o źródle, jakim jest wzór idealnego porządku. Takie odczytanie Heideggera i Nietzschego⁷²⁴, uzupełniane przez Freuda i krytyczną, dekonstrukcyjną lekturę Marksa, stanowi intelektualną legitymizację do zerwania z przeszłością jako matrycą myślową służącą do kreowania kolejnych form opresji. Masowa forma tego przebudzenia i odejścia od przeszłości rodzi nową formę egzystencji, jaką jest autentyczność. Niegdyś format życia i myślenia zarezerwowany dla artystów i filozofów staje się masowym fenomenem przekształcającym ramy dotychczasowego *imaginarium* społecznego.

Konsekwencją tego zerwania są narodziny indywidualizmu jako podstawowej formy myślenia o samym sobie. Ja staje się wolnym podmiotem, który zinternalizuje wedle ideału tylko te treści, które zechce, oraz funkcjonuje w przestrzeniach i społecznościach, które samo wybierze. Taylor określa to zjawisko jako „podmiot porowaty”, gdyż przepuszcza on tylko określone treści. Krótka analiza tej formy egzystencji rzuca światło na nasz cel, czyli miejsce religii i warunki wiary na początku XXI wieku. Taylor uważa, że współczesnym ideałem etycznym, dobrym i właściwym kierunkiem w życiu jest bycie autentycznym. To właśnie tę drogę życia określa mianem etyki autentyczności. Jest to obowiązujący model życia i ideał moralny. To, co dobre,

⁷²⁴ Tamże, s. 492.

jest tym, co sprawia, że człowiek stanie się tym, kim chce być. Pełnią życia ludzkiego będzie realizacja indywidualnego potencjału.

Tłem dla zaistnienia takiego ideału etycznego zdaniem Taylora są głównie trzy czynniki. Pierwszym z nich jest indywidualizm. Każdy ma prawo do wyboru własnego stylu życia. Mamy do czynienia z nieistniejącą w poprzednich stuleciach wolnością sumienia i kształtowania własnych poglądów. Głównym powodem, jaki zapoczątkował ten proces przemian i narodziny nowoczesnego wolnego podmiotu, jest odejście od definiowania świata oraz struktury społecznej przez metafizyczny obraz wielkiego łańcucha bytów. Hierarchiczny układ społeczny, który miał być odzwierciedleniem porządku kosmicznego ustanowionego przez Boga, petryfikował rolę i miejsce społeczne wraz z ramami świata. Rzadkością było wyjście np. poza rolę chłopca. Status społeczny określony był odgórnie wraz ze świadomością, kim się jest i jaki ma się cel. Odejście od tego schematu wytworzyło podmiot, który sam siebie tworzy, niezależnie od swojego pochodzenia⁷²⁵. Często indywidualizm bywa oskarżany o zamknięcie człowieka w ramach doczesnych celów i skupienia się na sobie i swoich przyjemnościach. Wedle wielu krytyków kreuje on pokolenia egoistów. To jednak obraz spłaszczony i pokazujący masową degenerację ideału indywidualizmu⁷²⁶.

W kontekście religii ma to wpływ na migracje wiernych z tradycyjnych wyznań, odgórnie zdeterminowanych przez kulturę, w jakiej ktoś się wychował, do nowych form duchowości lub realizacji siebie. Religia – podobnie jak inne elementy naszej tożsamości – również stała się indywidualnym wyborem. To zmienia zasadniczo status instytucji religijnych, które z jednej strony mogą być postrzegane jako element starego, opresyjnego systemu, a z drugiej jako element kultury, relikw przeszłości czy też folklor. Nowy indywidualny podmiot szuka doświadczenia duchowego, które będzie w pełni odpowiadało jego wrażliwości. Mamy więc do czynienia z załamaniem się tradycyjnych form religii jako niezgodnych z wyborem w granicach wolnego podmiotu; ciężar przenosi się ku duchowości i doświadczeniu czegoś poza, do pewnej formy „euforyczności”, która dopiero nabiera kształtu.

Drugim elementem wpływającym na zmianę warunków wiary jest racjonalizacja poznania, która u Maxa Webera przyjmuje postać odczarowania. Prowadzi to do prymatu efektywności i ekonomizacji myślenia. Świat, relacje oraz zjawiska w nim panujące

⁷²⁵ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, dz. cyt., s. 10.

⁷²⁶ Tamże, s. 11.

nie są postrzegane jako związane ze sobą magiczną boską mocą, lecz są rozpatrywane za pomocą rozumu instrumentalnego. Rzeczywistość staje się księgą złożoną z praw początkowo boskich, lecz w toku transformacji ideowych te prawa jawią się jako autonomiczne wobec Boga, a następnie nawet którakolwiek forma Absolutu jest zbędna⁷²⁷. Ludzki rozum okazuje się potężnym narzędziem, a metoda naukowa daje o wiele więcej efektu niż religijne modły do milczącej boskości. Technika i efektywność wpływają na kształt podmiotu i na jego postrzeganie religii i duchowości. Rozum instrumentalny wpłynął na nasze postrzeganie rzeczywistości.

Racjonalność staje się miarą rzeczy, a jej drugą stroną – pragmatyczność. Tylko te dwa aspekty stanowią o wartości, w pewnym stopniu nawet bezwzględnej. Religia często opiera się na innych fundamentach rozumowania i jest dyskredytowana przez instrumentalne podejście do zjawisk. Będzie raczej obskuranckim elementem kultury poprzednich epok niż częścią systemu, pasującą do technokratycznie zarządzanego świata⁷²⁸.

Racjonalizacja poznania wpływa na trzeci element tworzący etykę autentyczności, czyli na przemiany sfery publicznej oraz politycznej wedle reguł rozumu instrumentalnego. Wpłynęło to znacznie na zawężenie możliwości wyboru określonej drogi życia, ponieważ nasze funkcjonowanie w społeczeństwie uległo technokratyzacji. w większości momentów naszego poruszania w przestrzeni międzyludzkiej pośredniczy technologia. Kształtuje nasz obraz poprzez możliwości formatowania treści, począwszy od zagadnień polityczno-społecznych emitowanych w różnych formach na różnych typach nośników informacji audio-wizualnej, przez obecne kształtowanie się relacji prywatnych za pośrednictwem Internetu⁷²⁹. w ten sposób relacje społeczne czy też prywatne stają się tylko jednym z możliwych przedmiotów, co do których swobodnie, lecz wedle reguł rozumu instrumentalnego dokonujemy wyboru. Wpływa to na postrzeganie rzeczywistości, uprzedmiotowione przez podmiot. Każda decyzja, w tym droga życia, poddana jest dyktatowi poszukiwania technik, które umożliwią osiągnięcie życia jak najbardziej efektywnego i obfitującego w dobra materialne.

Na tych trzech fundamentach opiera się współczesny ideał etyczny, nazwany autentycznością. Indywidualizm, prymat rozumu instrumentalnego oraz instrumentalizacja

⁷²⁷ Tamże, s. 12.

⁷²⁸ Tamże, s. 15.

⁷²⁹ Tamże, s. 16.

przestrzeni publicznej oraz międzyludzkiej konstytuują rozumowanie współczesnego podmiotu.

Podmiot kierujący się etyką autentyczności zmierza ku ekspresji własnego ja, a drogą ma tutaj być instrumentalne zarządzanie życiem. Pełnia, czyli realizacja siebie, niczym ekstaza artysty ma być możliwa poprzez zastosowanie odpowiednich technik. Ten dość przewrotny obraz kreuje nam ramy, w jakich obecnie znajdują się duchowość i religia⁷³⁰.

We współczesnej etyce autentyczności, w stosunku do jej pierwowzoru, jakim była kontrkultura, pozostał tylko indywidualizm z imperatywem ekspresji ja. Zjawisko rewolucji kulturalnej lat sześćdziesiątych włączyło ekspresję własnego ja do koncepcji na temat rozumu instrumentalnego ekspresję. w początkowej fazie chodziło o bunt absolutny przeciwko racjonalizacji oraz konformizmowi. z czasem zapał słabł, lecz wolność jednostki w samostanowieniu w kontekście swojej tożsamości została włączona do współczesnego ideału etycznego i dodała mu duchowego wymiaru, z nowym rozumieniem, co oznacza pełnia ludzkiego życia. Ten ogień rozpałił pluralizację światopoglądową na skalę masową. Swoboda w decydowaniu o sobie objęła cały podmiot: od sfery fizycznej (rewolucja seksualna), po sferę metafizyczną (z powstaniem nowych form duchowości, jak New Age)⁷³¹. Sfera wyborów etycznych została uwolniona z wszelkich wyższych instancji. Droga życia ma służyć przede wszystkim rozwojowi własnego ja, jego szczęściu, a często przyjemności w bardziej przyziemnych formach współczesnych postaw moralnych.

Hasła kontrkultury zostały urynkowane, co należy rozumieć jako przejście od ich antykapitalistycznego nastawienia do skapitalizowania tych idei w postaci komercyjnej sztuki, produktów sygnowanych tą myślą czy nawet sprzedaży usług duchowych. Urynkowanie oraz indywidualizacja stworzyły osobną grupę odbiorców – to młodzież stała się docelową grupą odbiorców przesłania o kreowaniu siebie. Młodzieżowe ideały o kształtowaniu siebie przekładają się na całe społeczeństwo, które staje się grupą podmiotów poszukujących tożsamości i doświadczenia⁷³². Dzięki tym wcześniej zaszczepionym ideałom, ekspresji własnego ja i kultury konsumpcji powstaje rynek usług oferujących nam również tożsamość czy też duchowość. Od działania w ekologicznych grupach radykalnie walczących z zagrożeniami dla środowiska po przynależność do

⁷³⁰ Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 432.

⁷³¹ Tamże, s. 495.

⁷³² Tamże, s. 476.

skrajnych sekt jak amisy – rynek oferuje gamę stanowisk duchowych dla poszukującego, nomadycznego podmiotu⁷³³.

Podobnie jak w świecie reklam i masowego handlu, tak też religia musi przemówić do podmiotu, nie jest ona w obecnym czasie uprzywilejowana, gdyż kontekst nie wymusza już na podmiocie przyjęcia określonej tradycji religijnej. Teraz to człowiek szuka najbardziej odpowiadającej mu opcji realizacji swoich duchowych potrzeb⁷³⁴.

Na glebie etyki autentyczności wyrasta wiele nowych tożsamości, z których Charles Taylor wyróżnia trzy, lecz używa ich jako typów idealnych w Weberowskim sensie. Rzadko kiedy występują w postaci czystej, raczej krzyżują się i obraz, jaki rzeczywiście spotykamy na ulicach, przypomina *bricolage*. Jednak dla potrzeb teoretycznych warto je przytoczyć. Mają one wymiar przede wszystkim tła ideowego. Jednym z masowych światopoglądów jest humanizm. Jego korzenie sięgają Oświecenia. w formie masowej polega na spełnieniu się w doczesności, we wzrastaniu i realizacji własnych potencjalności. Istotne jest w nim podejście do cierpienia, które odbiega od chrześcijańskiego rozumienia cierpienia jako ubogacającej ascezy. Humanizm pochyła się nad cierpieniem i chce je za pośrednictwem nowoczesnej nauki minimalizować. Zło i cierpienie mają zostać pokonane za pośrednictwem nowoczesnej nauki, komunikacji oraz powszechnych praw człowieka. Reszta w kwestii światopoglądowej pozostaje do dyspozycji jednostki. Jej główny cel ma wymiar immanentny, jednostka chce się realizować tu i teraz, wzrastać i osiągnąć przez siebie ustalony sukces. Dla Taylora ten sposób postrzegania świata zamyka się na transcendencję.

Drugim światopoglądem, który wyrasta z etyki autentyczności, jest neonietzscheizm. Przewartościowanie wszystkich wartości i „nowa Ewangelia”, zawarta w dziele *Tako rzecze Zaratustra*, stanowią źródło rewolucji lat sześćdziesiątych XX wieku, która podobnie zrywała z poprzednią kulturą i jak Nietzsche wzywała do absolutnej ekspresji siebie oraz do kreacji. Kontynuowanie wątków dekonstrukcji systemu, zapoczątkowane ideowo na progu XX wieku, wykreowało postawę posthumanistyczną, w której to podmiot staje się płynny, jest niczym demiurg i stwarza siebie na nowo. Nurt neonietzscheński przejawiał się w historii także w jej ciemnych stronach, a mianowicie w nazistowskim reżimie opowiadającym o rasie nadludzi, która koresponduje z koncepcją Nietzschego, jaką był *Ubermensch*.

⁷³³ Tamże, s. 483.

⁷³⁴ Tamże, s. 487.

Ale trzeba zauważyć, że neonietzscheanizm wpłynął ożywczo na sztukę i religię oraz zdystansował podmiot od autorytarnych więzów systemu, które określały tożsamość ja. Wpływ tej myśli jest dwuznaczny: z jednej strony może kierować ku dzikiej woli mocy i działaniu w imię wyższego dobra, czyli własnego „ja”, z drugiej – stała się ożywym prądem, w wielu gałęziach sztuki wyzwalając artystyczny potencjał w młodych ludziach klasy średniej i niższej, jak np. kultura rockowa czy kultura hip-hop zapoczątkowana przez Afroamerykanów. Podobnie rzecz ma się z duchowością, gdzie wyzwoliła potencjał pragnień duchowych i skierowała go do nowych miejsc, jak galerie sztuki, nowe formy religijne czy duchowość Wschodu. w skrajnych przypadkach prowadzi to do coraz silniejszego ruchu transhumanistycznego, głoszącego przekroczenie obecnego stanu psycho-fizycznego za pomocą techniki. Neonietzscheanizm okazuje się nowym otwarciem, często krzyżującym się z dwoma pozostałymi ujęciami.

Trzecim i ostatnim ujęciem rzeczywistości stało się otwarcie na transcendencję. Jest ono najbardziej podejrzane dla etyki autentyczności, ale z jednej strony stanowi jej źródło, a z drugiej pogwałciłoby swoją ideę o wolnym samostanowieniu. Ostatni element, wypływający z współczesnego krajobrazu rzeczywistości, odwołuje się do transcendencji. Pod terminem transcendencji nie ukrywa się obecnie ostry termin tożsamy z Bogiem czy boskością. Mamy do czynienia raczej ze stanowiskami, które mają dość mgliste pojęcie transcendencji, wyraźnie dostosowane do swojej wizji i poszukują czegoś, co przekracza nasze codzienne doświadczenie. Przekroczenie codzienności, pragnienie tego przejścia jest w obecnym świecie znakiem łaknienia transcendencji.

Indywidualizacja i ideały etyczne autentyczności sprawiły, że duchowość i nasze religijne predylekcje stały się kwestią osobistego wyboru. Osłabienie instytucji religijnych przez podkopanie ich autorytetu pchnęło masy do realizowania potrzeby przekraczania własnej codzienności w innych, często pozornie świeckich sferach. Dochodzi do różnych indywidualnie skomponowanych synkretycznych wierzeń, gdzie Bóg zostaje zastąpiony bliżej nieokreśloną siłą⁷³⁵. Intelktualną emanacją tej intuicji może być koncepcja religii bez Boga, jaką głosi Ronald Myles Dworkin. Wszechświat staje się transcendentny względem nas, jest czymś, co nas wytrąca z codzienności i pokazuje, jak jesteśmy wpisani w kosmiczną symfonię życia⁷³⁶. Dla mas nowymi doświadczeniami przekroczenia codzienności stają się wielkie festiwalowe wydarzenia, które scalają jed-

⁷³⁵ Tamże, s. 526.

⁷³⁶ R. Dworkin, *Religia bez Boga*, dz. cyt., s. 74.

nostki w jedną grupę doświadczającą ekstazy religijnej, jak w przypadku masowych nabożeństw np. protestantów w USA czy Brazylii. Podczas takich festiwalowych wydarzeń masy doznają wręcz mistycznych doświadczeń i rozpływają się w misteryjnej komunii ze wspólnotą. Istotne nie będą tu słowa pastora, lecz samo wydarzenie – kontekst czegoś ponad, który konstytuuje doświadczenie transcendencji.

Można też pójść o krok dalej: czy masowe wydarzenia, jak koncerty czy kluby pełne tańczących w rytm muzyki techno, wprowadzającej w trans, nie mają wymiaru zsekularyzowanego doświadczenia czegoś przekraczającego życie? Podobnie rzecz ma się z wielkimi wydarzeniami sportowymi, gdy na stadionach zasiadają tysiące kibiców, którzy w momencie zdobycia punktu przez własną drużynę wpadają w euforię? Współczesne stadionowe wydarzenia sportowe również stanowią bazę do *quasi*-religijnego doświadczenia. Przekroczenia codzienności np. przez robotnika z brytyjskiego miasta, dla którego mecz podnosi jego egzystencję do innej sfery, nie tylko jako elementu systemu, ale również wiecznej wspólnoty swojego klubu, który trwa od wieków⁷³⁷. Wiele zjawisk jak sztuka czy sport spełnia nie tylko funkcję czysto pragmatyczną, czyli służy naszemu zabawianiu, zawiera również coś więcej, a przynajmniej niesie za sobą ten potencjał, mimo iż może on być tylko *ersatzem*, jednak stanowi przyczynek do rozważania nowych form duchowości w miejscach, gdzie w poprzednich wiekach nie występowały⁷³⁸.

Zarysowaliśmy obecnie tło, na jakim religia musi się odnaleźć: tym tłem jest etyka autentyczności, która rozchodzi się na trzy podstawowe stanowiska względem rzeczywistości. Możemy powiedzieć, że stanowią one matrycę rozumienia, czym jest życie i jego cel dla każdej jednostki. Religia, szczególnie jej tradycyjna odsłona (w przypadku świata zachodniego ta kwestia dotyczy szczególnie chrześcijaństwa i jego wszelkich denominacji), znalazła się w nowej dla siebie sytuacji, jaką jest wolność sumienia i wyboru religii. Tym samym religia ta w odsłonie tradycyjnej traci swoje uprzywilejowane miejsce, po pierwsze, przez odejście od ontycznej zależności od Boga, tak jak to miało miejsce np. w średniowieczu. Po drugie rozerwanie więzi nastąpiło też na poziomie społecznym, gdzie państwo czy kultura danego miejsca determinowały przynależność wyznaniową i stanowiły depozytariusza wiary.

⁷³⁷ Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 530.

⁷³⁸ Tamże, s. 535.

Teraz podmiot nie zależy już od niczego w wyborze swoich dróg duchowych⁷³⁹. Religia nie jest związana z człowiekiem lub nie wiąże się z nami poprzez organicznie rozumianą społeczność będącą mistycznym ciałem Chrystusa, ustrukturyzowanym hierarchicznie. Podobnie też wiara w daną religię nie jest związana na sposób cywilizacyjny. Określona cywilizacja nie oznacza już przynależności do konkretnej grupy wierzących. Nic nie jest już jednoznaczne, a na podstawie kultury czy historii nie można wyciągać wniosku o tym, że dany człowiek należy do określonej religii. Etyka autentyczności wymaga, aby podmiot był wobec wszystkiego zdystansowany i przebierał w możliwościach, niekoniecznie się do nich przywiązując. Rodzi to również zjawisko ciągłej transmisji z jednej denominacji do drugiej; mamy do czynienia z wieloma typami konwersji religijnych, apostazji czy zwracania się do alternatywnych i nowoczesnych form duchowości⁷⁴⁰.

Rewolucja kulturalna lat sześćdziesiątych, z głoszonym przez siebie ideałem autentycznego życia, zdestabilizowała poprzednie formy życia. Moralny imperatyw samookreślenia poza utartymi tradycjami wraz z rewolucją seksualną, która była fizycznym odbiciem rewolucji kulturowej, mówi, że nawet najbardziej podstawowe kwestie fizjologiczne i sposób ich realizacji zależą tylko od nas.

Zdekonstruowano połączenie polityki i religii, tym samym oddzielając religię od problemów natury politycznej. Ponadto sfera życia seksualnego została również odreligijniona, gdyż jej moralny związek z religią zdegradowano i uznano za autorytarny i w pewnym stopniu biopolityczny, czyli taki, który chce zarządzać ludźmi nawet w ich fundamentalnej, biologicznej sferze. Tak seksualność, jak i polityczność mają być sferami wolnymi od wpływów religii jako autorytetu wiążącego. w ten sposób tradycyjna religia jako związana z tymi sferami przez wieki, np. jako fundament systemu społecznego czy też twórca etyki seksualnej przez określanie, jaki stosunek jest moralnie uzasadniony, staje się symbolem obskurantckiego systemu, który zdaniem rewolucji kulturowej stoi na straży i stanowi legitymację dla opresyjnego zarządzania ludźmi⁷⁴¹.

Obraz świata po rewolucji kontrkulturowej sprzyja odrzucaniu tradycyjnych treści religijnych, które zdaniem współczesnego człowieka duszą jego rozwój i wzrost. To częsta przyczyna wzrostu znaczenia stanowisk, które ograniczają się do życia w świecie tu i teraz. Zdaniem Taylora, te propozycje kierują się przede wszystkim ku

⁷³⁹ Tamże, s. 582.

⁷⁴⁰ Tamże, s. 536.

⁷⁴¹ Tamże, s. 539.

immanencji i taki też świat przedstawiają. Dla tego typu optyki wszelkie transcendentne odniesienia w naszym życiu są niebezpieczne, gdyż odciągają nas od doczesnego życia i spełnienia się w tym życiu na rzecz zaświatowych wartości, które w perspektywie nauki i rozumu instrumentalnego oraz ideałów humanizmu wyłącznego trudno przyjąć i zweryfikować, ponieważ nie ma tła, gdzie autorytety mogłyby legitymizować jakąś formę transcendencji.

To nie oznacza zaniku opcji, gdzie istotą czy też dobrem najwyższym jest transcendencia; raczej dochodzi do sytuacji, kiedy wszelkie odniesienia do czegoś poza wymagają uargumentowania, ponieważ nie są już to stanowiska powszechnie akceptowane społecznie. Zdecydowanie w perspektywie etyki autentyczności najważniejsze są stanowiska związane z humanizmem wyłącznym oraz neonietzscheanizmem⁷⁴². Tak więc pod względem moralnym religia staje się tylko jedną z opcji wyboru i to nie tą powszechną. Taylor pisze, że jest to głównie wybór etyczny, a nie poznawczy, gdyż autorytety niektórych naukowców głoszących kolizję religii z nauką czy też humanistów mówiących o opresyjnym charakterze religii, która tłumi nasz wzrost, wynikają wyłącznie z uznania przez rzesze ludzi autorytetu danych dziedzin pod względem ich wartości.

Tak więc to nie kwestie natury epistemicznej wpływają na odrzucenie tradycyjnej religii, lecz względy etyczne, czyli uznanie, że jakieś dziedziny są dobre, *ergo* sądy wydawane z wnętrza tych dziedzin przez ludzi z nimi związanych muszą być też dobre i prawdziwie⁷⁴³. Rodzi to sytuację, kiedy religia staje się jedną z opcji. Wraz z nastaniem czasu autentyczności i wykorzenieniu przynajmniej pozornie autorytetu wszelkich tradycji dochodzi do rozkwitu wielu różnych stanowisk światopoglądowych, które nie tylko się ze sobą ścierają w debacie, ale również krzyżują, tworząc swoisty *bricolage*, gdzie neonietzscheanizm otwiera się na formy transcendencji szczególnie dostępne w ekspresji i ekstazie, jakie daje sztuka. w innych konfiguracjach neonietzscheanizm łączy się z nauką, śniąc o nadczołowieku i wizjach transhumanistycznych.

Podobnie rzecz się ma z humanizmem wyłącznym, który także wiąże się z neonietzscheanizmem, głosząc rozkwit i ekspresję ludzkiego jestestwa poza wszelki-

⁷⁴² Tamże, s. 609.

⁷⁴³ Tamże, s. 608.

mi kategoriami etycznymi. Obecnie stoimy przed gamą stanowisk, które możemy tylko modelować w oparciu o ich fundamenty filozoficzne⁷⁴⁴.

Współczesny człowiek to turysta, który przemieszcza się z jednego miejsca ideowego do drugiego, zgodnie z zasadą, że to on wybiera swoje postawy światopoglądowe wedle osobistych preferencji. Często łatwiej może sobie siebie wyobrazić w innym miejscu na ziemi czy nawet na innej planecie niż w relacji z Bogiem. To pokazuje, jakie ramy są obecnie wiążące: są to ramy zamykające w immanencji oraz konkretnym rozumieniu świata. Te immanentne ramy rozumowania Taylor nazywa *closed world structures*⁷⁴⁵: sprzyjają one współczesnemu podmiotowi, który jest zamknięty i szuka tylko własnej drogi do spełnienia. To oczywiście zdegenerowana etyka autentyczności, prowadząca do egoizmu i zamknięcia się na określone preferencje⁷⁴⁶ i do doświadczania świata w określony, immanentny sposób.

To pozwala uznać tezę o ramach kształtujących nasze myślenie jako o czymś prawdziwym i zgodnym z rzeczywistością. Gdy spojrzymy na środki komunikacji, które posługują się ekranami, nie sposób zaprzeczyć, że stanowią one obecnie ramy ideowe kształtujące naszą rzeczywistość. Protesty polityczne, moda, kultura, wartości kształtują się na podstawie tej ramy, tj. ekranu telewizora czy sieci. Na ulicy widzimy tylko odzwierciedlenie tego, co widzimy na ekranach: to one stały się ramami kształtującymi nasze doświadczenie świata, mody, polityki i religii, nawet nauki. Obecnie siła ekranu wraz z jego *quasi*-indywidualnym skierowaniem do odbiorcy (a taką formę przyjmuje większość materiałów emitowanych w sieci czy telewizji jako skierowanych personalnie, więc idealnie pasujących do etyki autentyczności) pełni funkcję ramy kształtującej nasze myślenie.

Ta krótka dywagacja pomaga zrozumieć, jak ważne są ramy kształtujące nasz światopogląd i kreujące nasze doświadczenie. Zamknięcie na immanencję nazwane przez Taylora „zamkniętymi ramami świata” (CWS) jest uważane obecnie za główny trend światopoglądowy. Podobnie jak Kant uważał Oświecenie za czas dorosłości rodzaju ludzkiego, tak tutaj mamy dojrzałość personalną: charakteryzuje się ona tym, że człowiek nie poszukuje pociechy w zaświatach, które mają nadać sens ziemskiej egzystencji, tylko on sam staje się kreatorem sensu, a jego celem jest własny rozwój⁷⁴⁷. We-

⁷⁴⁴ Tamże, s. 565.

⁷⁴⁵ Tamże, s. 571.

⁷⁴⁶ Tamże, s. 573.

⁷⁴⁷ Tamże, s. 575.

dle tej formy myślenia – tj. „humanizmu wyłącznego” – góruje on przede wszystkim nad religią pod względem moralnym. Nurt humanistyczny sprzyja ludzkiemu rozkwitowi, stawiając mu cele wyłącznie doczesne, a tym samym nie przenosi ludzkiego spełnienia w zaświaty jako do jedyne miejsce realizacji własnych potencjalności. Dzięki temu zmienia się też stosunek do konsumpcji, która nie jest uważana za złą czy też neutralną, lecz okazuje się czymś moralnie dobrym i sprzyjającym rozwojowi i szczęściu każdego człowieka. Konsumpcjonizm był przez religię traktowany negatywnie jako oddawanie się dobrom ziemskim, co było sprzeczne z ówczesną moralnością. Tym samym religia stała się obskurantycznym fenomenem, który blokuje ludzki wzrost, nakładając na masy katorżnicze prawo moralne, niesłużące nikomu oprócz panujących.

Ten moralny rys stanowi, zdaniem Taylora, istotę odwrotu od tradycyjnych religii i triumfu humanizmu wyłącznego jako najczęstszej formy myślenia o sobie i o najważniejszych dobrach w XXI wieku. Wszystko, co hamuje mój rozwój i możliwość używania i korzystania z przyjemności, ma wymiar opresyjny. Podobnie rzecz ma się z religijnymi sądami na temat nauki i rozwoju świata. z moralnego punktu widzenia tradycyjna religia stopuje rozwój, jak miało to miejsce w przypadku eksploracji świata, gdzie instytucja religijna stała na straży określonego obrazu świata i jego granic, tym samym powstrzymując możliwość poznania. Możemy zauważyć, że w podobny sposób są komentowane tezy bioetyczne prezentowane np. przez Kościół katolicki. Rzesze ludzi uznają je za moralnie złe, gdyż stopują rozwój ludzkości i odbierają jej możliwość lepszego życia⁷⁴⁸.

Wyzwolenie się przez rewolucję kontrkulturową z wzorców dawnego systemu, wręcz zakwestionowanie całej dotychczasowej historii jako historii opresyjnych systemów, które tłamsiły rozwój ducha ludzkiego, uwolniło siły konieczne do samostanowienia podmiotów o sobie, w tym też w kwestii duchowości. Tak więc współczesny podmiot szuka takiej religijności, która nie będzie dla niego opresyjna i nie będzie minimalizowała jego rozwoju czy też nakładała na niego ciężary moralne, sprzeczne z logiką tego świata⁷⁴⁹. Dobrem najwyższym jest wolność i realizacja własnych potencjalności lub droga do dobra nadrzędnego dla podmiotu. Władza ma tylko umożliwiać rozwój, sprzyjać rozwojowi gospodarczemu oraz poprzez prawo zapewniać swobodę w wyborze tego, co dla danej jednostki najważniejsze, oraz strzec jej przed zagrożenia-

⁷⁴⁸ Tamże, s. 584.

⁷⁴⁹ Tamże, s. 591.

mi. Zgodnie z ideą Habermasa, wszelkie spory mają być rozstrzygane za pomocą zasad racjonalnego dyskursu, a wedle wielu religia już nie jest zdolna do debaty w ramach racjonalizmu. Każdy jest równy wobec prawa i każdy ma takie same szanse we własnym rozwoju⁷⁵⁰.

Jednak, jak już pisaliśmy, humanizm wyłączny jest tylko jedną z opcji światopoglądowych wyrosłych z rewolucji kontrkulturowej, która zapoczątkowała upowszechnienie się etyki autentyczności. Drugą stroną tej rewolucji był wpływ myśli Fryderyka Nietzschego oraz prac, które kontynuowały ten typ myślenia o absolutnym zerwaniu. Myśl tę nazywa Taylor „neonietzscheańską”, a w jej skład wchodzi szeroko pojęta filozofia postmodernistyczna, egzystencjalizm czy też prace takich filozofów, jak Peter Sloterdijk. Była przyczynkiem nie tylko do krytyki religii, ale również wszystkich postaw skrajnie konsumpcjonistycznych czy też konformistycznych. Tym samym uderzyła również w humanizm wyłączny jako mający potencjał czynienia życia nieautentycznym. Stała się wręcz sposobem na wyjście z nihilizmu i zamknięcie na doczesność. Dwojaki oblicze zwrotu ku neonietzscheańskiej myśli przejawia się, z jednej strony, w zamknięciu drogi ku tradycyjnie rozumianej transcendencji, która w sensie masowym przejawiała się w wierności instytucjom religijnym czy ich depozytariuszom, jak np. państwo. z drugiej jednak strony, otwierając drogę ku ekspresji i ku doświadczeniu takim, które ma wymiar dotknięcia transcendencji, na nowo pozwoliła, aby dyskurs religijny był w pełni uprawniony w debacie publicznej.

Tym samym teoretycznie jeden z największych wrogów religii, jakim był Fryderyk Nietzsche, dał podwaliny pod jej ponowne narodziny, dowartościowując doświadczenie oraz jednostkowe przeżywanie drogi, jaką przebywamy przez życie. Rodzi to nowe formy pełni, nie tylko zamknięte w immanencji, jak np. rozwój w pracy czy bogactwo, lecz również formy wołające do transcendencji, mglistej jak w pracach Jacques’a Derridy, będącej tylko śladem jak u Emmanuela Lévinasa, lecz jednak otwierające poza immanentne ramy⁷⁵¹. Świat, jaki rysował humanizm wyłączny, nawet ze swoimi wizjami utopijnego raju na ziemi, jakim był np. system komunistyczny, nie zapełnił pustki czegoś, co nadaje sens egzystencji i napęłnia znaczeniem takie pojęcia, jak piękno, miłość czy dobro.

⁷⁵⁰ Tamże, s. 592.

⁷⁵¹ Tamże, s. 610.

W swych skrajnie materialistyczno-scjentyistycznych odsłonach humanizm wyłączony popada w nihilizm, w którym nie ma nic poza codziennością, i nie podaje drogi, która może prowadzić poza doświadczenie codzienności⁷⁵². Głód doświadczenia czegoś więcej niż codzienność i rozwój zawodowy objawiają się w chwilach zjednoczenia pod wpływem wydarzeń wyrywających nas z codzienności i jednoczących całe społeczeństwa. Przykładem takich wydarzeń jest np. pogrzeb papieża Jana Pawła II, gdy większa część świata stanęła, chcąc oddać mu cześć. Zatrzymano normalny bieg życia. Do podobnego zatrzymania czasu dochodziło, gdy świat Zachodu protestował przeciwko atakom terrorystycznym na cywili w miastach. Również te wydarzenia jednoczyły rzesze ludzi i skłaniały ich do formułowania przesłania o miłości bliźniego, które przekracza granice etniczne czy religijne. Ten głód żywy stał się w pewnym sensie otwarciem na coś więcej, co pozwala na przekroczenie codzienności i nihilizmu. Tak więc niebezpieczna stała się odpowiedź nurtów neonietzscheańskich na nihilizm i przekroczenie beznadziei codzienności, poczucia rychłej porażki, jaką daje koniec życia i śmierć. Ten prąd myślowy staje się ponownym otwarciem na coś więcej, na nowe doświadczenie. w tym również tkwił sukces poruszenia kontrkulturowego, które chciało wyjść poza ramy zwyczajnego życia. Mieszcząńska moralność humanistyczna zamyka na ekspresję i na absolutny rozwój podmiotu. Posługując się terminologią samego Fryderyka Nietzschego, można powiedzieć, że tłumienie ducha dionizyjskiego, nie pozwala rozkwitać życiu i jego woli, woli mocy i tworzenia. Ten ruch pozornie wrogi również wobec religii, jak już wcześniej powiedzieliśmy, stał się w pewnym sensie szczególnie wśród myślicieli późnej nowoczesności głosem do ożywienia myśli religijnej i doświadczenia duchowego jako istotnego elementu naszego życia⁷⁵³. Ten masowy ruch kontrkulturowy otwiera immanentne ramy etyki autentyczności na możliwość wiary; nie jest jednak to prosty powrót do świata religii sprzed sekularyzacji, lecz umożliwienie nowej/starej opcji wierzenia, że życie nie kończy się tu i teraz i jest coś więcej niż codzienność. Oznacza to raczej asumpt, pozwalający myśleć poza ramami czysto scjentyistyczno-materialistycznymi.

Można zaryzykować stwierdzenie, że wraz z nadejściem pluralizmu światopoglądowego na Zachodzie w sensie masowym dochodzi do sporu, czym powinna być ludzka pełnia⁷⁵⁴. Dochodzi do kolizji światopoglądowych w przestrzeni publicznej,

⁷⁵² Tamże, s. 606.

⁷⁵³ Tamże, s. 612.

⁷⁵⁴ Tamże, s. 613.

o czym mogą świadczyć liczne masowe protesty, debaty bioetyczne etc., w których to religia jest jedną ze stron lub inaczej w których pogląd o istnieniu czegoś poza codziennością staje się jednym ze stanowisk włączonych w debatę publiczną o wartościach.

Problemem współczesności okazuje się samo określenie tego, co jest tym dobrem, które konstytuuje sens egzystencji. Wyeliminowanie i zdekonstruowanie wielu propozycji tego, czym ma być Dobro nadrzędne – takich jak Bóg, zbawienie, państwo etc. – doprowadziło do stanu indywidualizacji postaw etycznych, w którym każda jednostka stara się sama określić dobro prymarne. Jednak nie wydaje się, by było możliwe utrzymanie takiego stanu. Obecnie już pojawiają się napięcia społeczne zderzających się ze sobą koncepcji światopoglądowych, które destabilizują społeczeństwo. Jest tylko kwestią czasu pojawienie się ruchów rewolucyjnych, postulujących powstanie nowej wspólnoty skupionej wobec nowego Dobra nadrzędnego, jak np. wspólnoty ekologów, głoszących, że tym dobrem jest planeta Ziemia, która bywa przedstawiana jako obiekt wobec nas transcendentny⁷⁵⁵. To ciekawy przykład otwarcia, jakie dokonało się w epoce postekularnej: otwarcie na coś więcej niż doczesność. Ekologia i wszelkie kwestie z nią związane można nazwać transcendencją w immanencji, to jest spojrzeniem wykraczającym poza spełnienie indywidualne, ale raczej dążące do wyjścia poza siebie i swoje „czasy”, dostrzeżenie siły i mocy w planecie, która w skrajnych poglądach może nabierać cech bóstwa⁷⁵⁶.

Można w tym dostrzec problematykę współczesnych stanowisk światopoglądowych czy też orientacji wobec tego, co ma być Dobrem Nadrzędnym. z jednej strony, dochodzi do tzw. presji krzyżowej, czyli zarówno ze strony nowych form religijnych, jak i koncepcji immanentnych następuje kwestionowanie tradycyjnych form religii na Zachodzie. z drugiej strony – powstają alternatywne formy duchowości. Stanowi to zarazem zagrożenie dla tradycyjnej religii, jak i możliwość współegzystowania w przestrzeni publicznej⁷⁵⁷.

Obraz, jaki kreśli Taylor, dotyczący naszej głównej tezy, czyli charakteru i miejsca religii w świecie postsekularnym, wydaje się nieostry. Pejzaż świata, namalowany przez Kanadyjczyka, ma charakter wielopiętrowy. Nie możemy na jego podstawie mówić o absolutnie zsekularyzowanym społeczeństwie, znajdującym się w fazie zapomnienia o religii i transcendencji. Jednak również nie możemy orzekać o powrocie reli-

⁷⁵⁵ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 957.

⁷⁵⁶ P. Beyer, *Religia i globalizacja*, dz. cyt., s. 346–348.

⁷⁵⁷ Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 667.

gii szczególnie w jej tradycyjnej formie. z pism Taylora wynika, że jesteśmy w fazie przejściowej, z której dopiero wyjdą na światło dzienne nowe formy duchowości oraz relacji z transcendencją. Długi rys historyczny, jaki stara się przedstawić w swoich pracach Taylor, ma wskazać na akcent, jakim jest transformacja samego zjawiska religii. Rewolucja osiowa również była czymś, co wywracało ówczesny porządek społeczny. Chrześcijańska miłość bliźniego, która miała przekraczać zarówno granice etniczne, jak i kastowe, była sprzeczna z masowym odbiorem moralności. Wskazuje to na przejście od religii o charakterze etnicznym na rzecz uniwersalizmu. Podobnym punktem rewolucji stała się reforma protestancka i jej skutki, które doprowadziły do dowartościowania życia wewnętrznego oraz codzienności, zrywając z hierarchicznym porządkiem społecznym. Następowały dalsze przemiany, które czy to za pośrednictwem religii, czy też w dialektycznym sporze wytwarzały nowe środowisko życia, nowe ramy, kiedy to religia przybierała coraz to nowe formy i zajmowała inne miejsce w przestrzeni społecznej.

Obecnie znaleźliśmy się w miejscu, gdzie do głosu dochodzi wiele różnych stanowisk światopoglądowych, skupionych wokół ideału autentyczności, z którego wypływa kilka podstawowych modeli rozumienia rzeczywistości. Każdy z nich operuje własnym pojęciem dobra nadrzędnego czy też tego, co oznacza pełnia ludzkiego życia, która wedle nowoczesności jest dla każdego zapisana indywidualnie. Tym samym każdy sam musi poszukiwać własnej duchowej drogi⁷⁵⁸. Część stanowisk zatrzymuje się w pół drogi lub – zdaniem Taylora – nie do końca pojmując swoje powołanie do spełnienia się w życiu, tym samym zamykając się w ramach immanencji. Jest to dość powszechne stanowisko, lecz nie stanowi ono jednej formy rozumienia świata.

Na drugim biegunie wyrastają interesujące nas nowe drogi do transcendencji, często niezależne od Kościołów czy też związków wyznaniowych znanych z przeszłości. Współcześnie nowe formy wiary starają się odżegnywać od religii kojarzącej się z tradycyjnymi instytucjami i nazywają siebie „duchowościami”. Ich cechą charakterystyczną jest kształt, odpowiadający ramom myślowym etyki autentyczności. Duchowość jest subiektywistyczna, koncentruje się na jaźni i wglądzie w siebie, co ma na celu poszukiwanie w sobie „pierwiastka boskości”, który doprowadzi nas do pełni. Często te nurty mają charakter sprywatyzowany. w dobie powszechnej komunikacji za pośrednictwem środków cyfrowych duchowy kierownik może łączyć się ze swoim po-

⁷⁵⁸ Tamże, s. 782.

dopiecznym o ustalonych porach dnia ze specjalnym programem dostosowanym do jego potrzeb. Sieć oraz wszechobecna logika rynku kapitalistycznego, która sprzyja etyce autentyczności, rozwinęła duchowość dopasowaną do potrzeb konsumenta, na wzór nowoczesnej produkcji dóbr⁷⁵⁹.

Inaczej niż w przeszłości na tej glebie wyrastają alternatywy niechrześcijańskie, wszelkiego typu synkretyczne nonteizmy (nieteizmy), związane ze Wschodem, nurty deistyczne zahaczające o naukę czy nawet panteistyczne w skrajnych wersjach ekologicznych. Szereg przemian społeczno-kulturowych wywołał destabilizację obrazu świata opartego na chrześcijaństwie. Wykorzenione zostało poczucie związku religii z człowiekiem. Współczesny podmiot nie czuje zależności od tradycji, z której się wywodzi. Nie jest związany na mocy jakiegś ontycznej relacji z państwem, kulturą czy religią. Sam decyduje o swoim losie. Stara się istnieć poza determinacjami kulturowymi. Skutkiem tego jest pluralizm światopoglądowy, którego immanentnym elementem jest stanowisko niewiary. Oczywiście dotyczy to głównie tradycyjnych religii obecnych na Zachodzie. Drugą stroną pluralizmu są nowe formy religii, duchowości czy też wiary, otwarte na coś więcej niż tylko doczesność⁷⁶⁰.

Dla Taylora czas postsekularny oznacza przede wszystkim czas przemiany i transformacji religii oraz jej miejsca w świecie. Długotrwałe przemiany społeczno-kulturowe wytworzyły zupełnie inną strukturę społeczną niż ta znana nam nawet sto lat temu. Jeśli dodamy do tego rozwój środków komunikacji oraz cyfryzację sfery publicznej, wtedy obraz rysowany przez Taylora wyda nam się adekwatny do sytuacji religii na początku XXI wieku.

W okresie postsekularnym religia na nowo sytuuje się w przestrzeni publicznej. Nie jest to – jak wieszczono – jej zanik w tej domenie życia, ale nie jest to też jej powrót⁷⁶¹. w nowoczesnym społeczeństwie dochodzi do wielogłosu w sferze publicznej. Zgodnie z duchem autentyczności każda strona ma równe prawo do zabrania głosu w debacie. Dla religii oznacza to zarówno szansę, jak i powód do strachu o atrofię. Tradycyjne religie są postawione w nowej dla siebie sytuacji i muszą zabiegać o wiernych. Dotychczas korzystały z zespolenia się z kulturą danego kraju. Obecnie mają ten sam status, co inne drogi duchowe, stąd muszą na nowo zacząć ruch „ewangelizacyjny”. Ten żywy ruch idei najlepiej oddaje współczesny Internet, który stał się rzeczywistą sferą

⁷⁵⁹ Tamże, s. 522.

⁷⁶⁰ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, dz. cyt., s. 83.

⁷⁶¹ D. Barnat, *Między wiarą a niewiarą*, dz. cyt., s. 354.

publiczną. w popularnej sieci dochodzi do wymiany poglądów. Powstają serwisy, rodzą się autorytety i społeczności. Również w sferze religijnej dochodzi do tworzenia społeczności sieciowych, żywo zaangażowanych w dyskusje światopoglądowe. w Internecie mamy do czynienia z konstytuowaniem się grup wyznaniowych, dla których transmitowane są nabożeństwa, Eucharystia czy nawet nowoczesne rytuały. Post-sekularny pejzaż sfery publicznej stanowią miliony wspólnot, które zrzeszają się pod sztandarem niewiary, ale również skrajnej ortodoksji.

Pluralizacja sfery publicznej wskazuje, że koncepcja wywodząca się ze statystycznego oceniania poziomu sekularyzacji na bazie praktyk czy deklaracji nie oddaje ducha zachodzących przemian. w klasycznie przyjętej interpretacji socjologicznej spadek wiernych oznaczał ich przejście na drugą stronę rzeki, czyli na ateizm. Ta dycho-
tomia nie ma obecnie tak jasnego przełożenia na rzeczywistość. Jak już zauważyliśmy, mamy do czynienia raczej ze zjawiskiem płynnych konwersji od stanowisk niewiary, przez stanowiska pośrednie, aż do skrajnego neofickiego zachłystnięcia się religią⁷⁶². w obecnym płynnym świecie ciągłej transformacji, którą przyspiesza sieć przez szybki przepływ informacji, dochodzi raczej do ciągłych transformacji postaw względem duchowości. Obecnie w ciągu życia dany człowiek może wyznawać kilka religii, kończąc ostatecznie jako ateista. Na pozór konfiguracji etycznych, jakich dostarcza nam obecny świat, jest tyle, ilu ludzi zamieszkuje naszą planetę. w tym potocznym sformułowaniu tkwi nieco prawdy: jeśli naszą matrycą jest autentyczność, to naszą drogą jest dążenie do prawdy o tym, kim się jest, i do wyrażenia siebie. z konieczności współczesny podmiot przechodzi przez wiele stanowisk światopoglądowych, poszukując tego właściwego, umożliwiającego mu rozwój.

Warunki, w jakich obecnie kształtuje się doświadczenie wiary i religii, są czymś wyjątkowym. Religia nie jest już niezbędna, by podtrzymać porządek społeczny. Nie wszyscy ludzie odczuwają potrzebę relacji z transcendencją, a pełnię odkrywają w immanencji. Religia jako wiara w coś poza stanowi jedną z opcji. Sekularyzacja nie jest tylko triumfem wulgarnego materializmu i technokracji. Pod wpływem relacji z religią wytworzyły się autonomiczne światopoglądy, niezależne od transcendentnego źródła. Jednym z nich jest np. humanizm wyłączny, który również ma formę duchową, głoszącą rozwój w tym życiu człowieka, mającego własną moralność. Humanizm ten

⁷⁶² Tamże, s. 356.

pełni tutaj doskonałą funkcję zamiennika religii, która wpisuje się w kryteria nowoczesnej autentyczności⁷⁶³.

W optyce Charlesa Taylora religia w postsekularnej epoce stała się jedną z opcji światopoglądowych do wyboru w drodze refleksji. Nie jest to coś immanentnego, danego nam przez kulturę czy tradycję, lecz stanowi wolną decyzję nas samych. Religia nie tyle została wyparta, lecz stała się jedną z wielu możliwości. Alternatywę dla niej stanowią humanistyczne stanowiska głoszące spełnienie w życiu doczesnym. Zdaniem ducha myślowego wywodzącego się od Nietzschego, również w immanencji możemy doświadczyć czegoś, co wyrывa nas z codzienności, wręcz pozwoli na jej przekroczenie, co współcześnie nazwano transgresją. Współczesny człowiek stoi przed wyborem między immanencją a transcendencją, rozumianą jako cel i sens życia. Sam dokonuje wyboru zgodnie z duchem indywidualizmu i poszukuje duchowej drogi odpowiedniej dla siebie samego. Jedną z nich dla wielu nadal może być i będzie tradycyjna religia. z drugiej strony, obudzą się nowe stanowiska z transcendencją jako istotą wszechrzeczy. Dzięki cyfrowej rewolucji, która przyspiesza komunikację, wymianę informacji oraz możliwości zrzeszania się, możemy spoglądać w przyszłość jako na miejsce starć wielu stanowisk, zarówno wychodzących z immanentnego porządku, jak i tych, które legitymizują się poprzez odniesienie do transcendencji. Potencjalnie możemy być świadkami nowych synkretyzmów religijnych, technologicznych koncepcji gnozy i nawrotu pogańskiego wielobóstwa.

Praca Charlesa Taylora otwiera kwestię religii i jej miejsca; nie daje może pełnego kształtu, lecz naświetla drogę, jaka jest przed nią, oraz sam proces, w jakim kształtuje się religia, a jest nim ciągła transformacja.

Podsumowanie

Stojący po stronie transcendencji jako istoty religii Charles Taylor i Tomáš Halík rysują wręcz tożsamy obraz miejsca religii oraz jej charakteru w XXI wieku czy też w postsekularnej rzeczywistości. Fundamentem jest dla nich definiowanie religii za pośrednictwem odniesienia do jakiejś formy transcendencji. Nie jest to ostra definicja, lecz stara się ona objąć swym zasięgiem jak najwięcej zjawisk, które mogą w przyszłości nosić miano religii. Po drugie, nie są to tylko definicje *stricte* substancjal-

⁷⁶³ Tamże, s. 356–363.

ne, tworzone w duchu metafizyki realistycznej. Mają raczej charakter fenomenologiczny, który sięga czasem do uzasadnień typowych dla funkcjonalizmu. Jednak służy to wyłącznie poszerzeniu definicji religii, która będzie zgodna z duchem całej konstrukcji intelektualnej.

W teoriach wymienionych wyżej myślicieli religia – podobnie jak inne zjawiska kultury – podlega transformacjom, zmieniając swój charakter zarówno pod wpływem wydarzeń zewnętrznych, jak i również przez wewnętrzne przemiany. Nie sposób odmówić takiemu obrazowi racji i tym samym nie uznać takiego rozumienia religii za słuszne. Już w pracach Marcela Gaucheta, poświęconych historii religii i jej związkom z polityką, widzieliśmy, że francuski historyk wskazuje na to, w jaki sposób zmiany religii przekształcały całe struktury społeczne. w przypadku badania zjawiska sekularyzacji i postsekularyzmu taka optyka wydaje się w pełni akceptowalna w ramach modelowania teorii oraz wręcz wskazana, gdyż nie mamy szukać tylko tego, co pozostało z dawnych tradycji religijnych, lecz również naszym zadaniem jest „odkrywanie” nowych form religii.

Transformacyjny charakter religii jest wynikiem badania procesu sekularyzacji jako wielopiętrowego zjawiska. Niepodobna wskazać na jeden determinujący czynnik. z perspektywy omawianych autorów sekularyzacja nie jest odejściem od religii, ale jej przekształceniem, drogą w nową stronę, zgodną z duchem nowoczesnej podmiotowości. Stąd częste w ich pracach podejście do religii jako do indywidualnej duchowości. z kolei sekularyzacja nie jest drogą do wyzwolenia się z religii, lecz raczej pluralizacją oglądów świata. w tym długim procesie nie tyle wyeliminowano religię, co raczej usunięto ontyczny związek między religią a podmiotem czy też między Bogiem a człowiekiem. w sensie religijnym dokonał się rozdział *sacrum* od *profanum*. Sfera *profanum* stała się niezależna i sama o sobie decyduje, bez legitymacji ze strony czegoś z zewnątrz. Tym samym przynależność religijna nie jest czymś oczywistym i z góry danym, ale kwestią wyboru, rzeczą refleksji, nie tradycji.

Ta zmiana wprowadza nową formę duchowości rozumianej jako poszukiwanie drogi, która pomoże nam rozkwitać. Tak więc sekularyzacja widziana w takiej optyce to koniec jednej dominującej religijno-metafizycznej narracji na rzecz multinarracji w duchu autentyczności. w historii wiąże się to z końcem świata chrześcijańskiego jako dominujących ram rozumienia rzeczywistości. w następstwie tego początkowo wyrastały nowe formy metanarracji, która po kataklizmach, jakie wprowadziły, zastąpiono ideą autentyczności i wolności.

Poza rozumieniem religii, miejscem, gdzie spotyka się myśl Tomáša Halíka i Charlesa Taylora, jest właśnie rozumienie procesu sekularyzacji. Zarówno Czech, jak i Kanadyjczyk widzą to zjawisko jako niejednorodny proces, niebędący wynikiem nacisku jednej siły czy idei, pozbawiony też jasnego celu. w analizach sekularyzacji obaj podkreślają jej ewolucyjny charakter, który wyrasta z chrześcijańskiego pnia. Widzą w tej religii zryw, który doprowadził, po pierwsze, do rozdziału religii od struktur państwowych, a przynajmniej dał ku temu impuls. z drugiej strony to chrześcijaństwo skierowało się ku wnętrzu człowieka, jego serce jest (przynajmniej w teorii) najważniejsze. Dokonała się przemiana z zewnętrżności ku wewnętrżności.

Ziarno chrześcijaństwa zaczęło kiełkować i spór w jego łonie był drugim krokiem ku następnemu etapowi sekularyzacji. Mianowicie chodzi o rewolucję protestancką, która stanowiła kolejny krok ku współczesnemu miejscu i charakterowi religii. w optyce Taylora i Halíka jest to czas, kiedy religia będzie coraz bardziej odarta ze swoich pierwotnych magicznych predylekcji, a zarazem czas odczarowania oraz kierowania się ku pielęgowaniu własnego sumienia i wewnętrznej duchowości. Protestantyzm wedle tej narracji rozpoczął czas wielkich reform i przemian, które ostatecznie sprawiły, że religia stała się tylko jednym ze zjawisk kultury, często odartym z jej transcendentnego pochodzenia.

Zdaniem omawianych myślicieli, kulminacyjny moment w przemianach w sferze religii miał miejsce wraz z zaistnieniem rewolucji kontrkulturowej. Zmieniła ona podmiot i skierowała się ku indywidualizmowi, który głosi, że sami wybieramy sobie religię i drogę etyczną. Wedle Halíka i Taylora wytworzyło to nowe warunki wiary, wiary, która odtąd nie może liczyć na wsparcie ze strony rodzimej kultury czy państwa. Obecnie to człowiek sam musi wybrać drogę, którą podąża. Halík, podobnie jak i Taylor, przewiduje, że czeka nas wiek duchowości, wielu zjawisk mających charakter religijny, ale nieprzypominających w pierwszym kontakcie tradycyjnych religii. Będzie to czas poszukiwań, konwersji, duchowości o charakterze *bricolage*. Religia jest teraz jednym z wielu zjawisk kultury, nie pierwszego wyboru, lecz może być podejmowana przez podmiot na drodze refleksji.

Podobnie rzecz ma się w ich optyce z relacją religii i sfery publicznej. Sekularyzacja nie oznaczała zaniku głosu religii w debacie publicznej, lecz sprawiła, że jej stanowisko stało się jednym z wielu i jest tak samo narażone na krytykę, jak jej adwersarze. Pejzaż, jaki zarysowują nam Taylor i Halík, to świat wielu nowych form duchowości, w którym tradycyjne religie muszą odnaleźć na nowo swoje miejsce. Oczywiście

można zarzucić omawianym filozofom zbytne skupienie się na chrześcijaństwie, swoistą „plemienność”, lecz to właśnie ta religia przeszła przez ten proces sekularyzacyjny. Można powiedzieć, że została zalana deszczem historii, więc stanowi doskonały materiał, na podstawie którego można zobaczyć religię w procesie oraz jej przemiany w obliczu nowoczesnych ram myślenia. Jeśli weźmiemy pod uwagę budowanie nowych efemerycznych społeczności poprzez Internet, który sprzyja wytwarzaniu takich zjawisk, w tym nowych duchowości, kierunek poszukiwań wyznaczony przez Charlesa Taylora i Tomáša Halíka wydaje się słuszny.

Miejsca religii oraz jej charakteru w rzeczywistości postsekularnej należy szukać, nakładając filtr indywidualizmu czy też etyki autentyczności jako paradygmatu myślenia, z którego wyrasta pluralizm i synkretyzm światopoglądowy. Wydaje się, że tylko dzięki takiemu nastawieniu poznawczemu jesteśmy w stanie dostrzec przemiany na tym polu oraz miejsce religii w pluralistycznym społeczeństwie. Syntetyczny wniosek, jaki może wynikać z przytaczanych badań, mówi, że sekularyzacja to przede wszystkim wielka transformacja społeczna, w której tradycyjna religia straciła swoje prymarne miejsce i dlatego stała się jedną z wielu propozycji duchowych. Postsekularny świat oznacza świat wielości oraz chaosu na polu ideowym, z którego dopiero wyłania się nowy porządek duchowy.

Zakończenie

Dotarliśmy już do końca wywodu, którego celem było ustalenie miejsca, jakie zajmuje w przestrzeni społecznej oraz prywatnej religia oraz jaki jest jej charakter w kontekście myśli, ale też i świata postsekularnego. Na pierwszym etapie badań, których się podjęliśmy, wykonaliśmy pracę pojęciową, a dokładniej rzecz ujmując, skupiliśmy się na dwóch rodzajach definicji religii, które wydają się dominować w debacie o tym zjawisku⁷⁶⁴. Oczywiście, nie są to jedyne koncepcje religii, lecz stanowią one współczesne fundamenty w rozumieniu tego zjawiska. Podzieliliśmy definicje na substancjalne oraz funkcjonalne. Ten podział zdeterminował dalszy tok pracy, gdzie analizowaliśmy zjawisko sekularyzacji, postsekularyzmu i losu religii w dwóch prądach myślowych.

Jeden nurt jest zakorzeniony w tradycji definicji funkcjonalnych, a jego tłem intelektualnym stały się nurty filozoficzne wywodzące się z lewicy heglowskiej, określone tutaj jako „lewica postheglowska”. Nie jest to nurt jednorodny, jednak w szerokim znaczeniu tego słowa „duchowo” związany z lewicą heglowską. Istotą tej myśli staje się krytyka zastanego porządku społecznego/relacji międzyludzkich i wola jego odmiany w formie przewrotu/rewolucji. Każdy z omówionych tu myślicieli – Alain Badiou, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek – kontynuuje tradycję tej filozofii w krytyce współczesnego świata, ale również stara się w duchu tego postmłodoheglizmu skonstruować intelektualną podwalinę pod rewolucję.

Z drugiej strony, mamy do czynienia z definiowaniem religii na sposób substancjalny. Nie jest to – rzecz jasna – droga, której celem jest realizowanie założeń klasycznej metafizyki. z perspektywy tej pracy przedstawicielami tego nurtu zostają Tomáš Halík oraz Charles Taylor, którym bliżej do fenomenologicznego ujmowania esencji religii. Wedle tej optyki religia winna być definiowana w oparciu o istotę, coś, co sprawia, że jest tym, czym jest. Jednak nie jest to wymiar pokroju metafizyki klasycznej, gdzie można było wręcz traktować substancję jako *quasi*-empiryczny element bytu. Substancja w duchu Halíka czy też Taylora jest bardziej efemeryczna i zależy od szeroko pojętego doświadczenia religijnego, za pośrednictwem którego dotykamy Absolutu. Mgliste pojęcie substancji oraz jej zależność od podmiotowego doświadczenia „czegoś więcej” obecnie staje się podstawą do definiowania religii w sensie substancjalnym.

⁷⁶⁴ K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, dz. cyt., s. 100–102.

Innymi słowy, substancjalna definicja religii nie może się opierać na znanych nam tradycjach religijnych, gdyż są one w stanie zaciemniać obraz rzeczywistości i ich rekurcja będzie wtórna. Dla kanadyjskiego filozofa i czeskiego duchownego substancja jest ujmowana fenomenologicznie. Podstawą staje się doświadczenie poznawcze podmiotu. Istotne jest w tym wypadku poczucie podmiotu, że istnieje siła/moc/istota absolutna, która jest ponad i konstytuuje świat. w pewnym sensie kreśli metafizyczny obraz świata, zarazem jest jego *spiritus movens*, jak i domyka ramy, nadając im sens.

Tak więc w tej perspektywie religia, a raczej jej definicja, skupia się nad tym, co jest dla podmiotu czymś zewnętrznym, przekraczającym rzeczywistość, jaką napotyka i której zarazem nadaje sens. w tym wypadku dla Taylora i Halíka religia zakłada istnienie czegoś ponad nami, czegoś, co przekracza nasz codzienny świat. Tym samym droga przez nich prezentowana dąży do ustalenia, co obecnie można uznać za religię, jaką formę przyjmuje po przemianach na polu filozofii podmiotu oraz kontekstu życia we współczesnym, zindywidualizowanym oraz technokratycznym świecie.

Praca składa się z dwóch dróg, których punktem wyjścia stała się definicja religii. z jednej strony mamy blok, który zaszeregowaliśmy jako szeroko rozumianą kontynuację ducha lewicy heglowskiej (powtórzmy: celowo określona jako „lewica postheglowska”), oczywiście przepracowanej przez dokonania dwudziestowiecznej filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem Martina Heideggera, Jacques’a Lacana, Karola Marksa, szkoły frankfurckiej; w przypadku Alaina Badiou dochodzi do inspiracji pracami matematyka Georga Cantora. Dla tej grupy punktem wyjścia staje się rozumienie religii w kategoriach funkcjonalnych. w tej optyce religia stanowi jakąś stałą systemu społecznego oraz jest elementem naszego aparatu psychicznego czy też kognitywnego. Główny akcent pada jednak na rolę, jaką religia odgrywa w systemie, oraz sposób, w jaki jej funkcja przenosi się na inne gałęzie życia.

Innymi słowy, religia stanowi dla nich rdzeń systemu społecznego, coś, co integruje jednostki i tworzy z nich wspólnotę skupioną wokół jakiegoś nadrzędnego dobra. Każdy z tych myślicieli stwierdza, że obecnie funkcję religii spełnia ekonomia w postaci kultu pieniądza, posiadania czy też konsumpcji. Cały system polityczno-społeczny jest zbudowany wedle modelu religijnego, który za cel stawia sobie integrację oraz ujednoczenie wszystkich wobec jednego paradygmatu. z ich perspektywy sekularyzacja była tylko odejściem od tradycyjnej religii, jaką było chrześcijaństwo, natomiast jej funkcje przejęły inne sfery życia. Na szczególną uwagę w przypadku tych myślicieli zasługuje system ekonomiczny zwany kapitalizmem, który stał się prawdziwym

spadkobiercą religii, wręcz powieliła jej struktury oraz funkcje. Krytyczne stanowisko wobec kapitalizmu oraz jego *quasi*-religijnego charakteru łączy Agambena, Žižka oraz Badiou, którzy wskazują na kapitalizm jako rzeczywistą religię XXI wieku.

Sekularyzacja w tym wypadku była tylko zmianą wyznania z chrześcijaństwa na kapitalizm. Na przykład Giorgio Agamben widzi fundamenty religijne również w prawie i w jego funkcji i w autorytecie, jaki ma w społeczeństwie. z kolei Slavoj Žižek zauważa echa religii w kulcie technologii, której transhumanistyczne predylekcje ciążą ku nowoczesnemu gnostycyzmowi – tak zwanej tech-gnozie, głoszącej wyzwolenie „ducha” przez technologię. Natomiast dla Alaina Badiou nowoczesną religię stanowi postmodernistyczny kapitalizm z jego płynnym podmiotem. Idea postmodernizmu głosząca absolutną transgresję jest wedle Francuza służką kapitału, który za pomocą przekraczania siebie, czyli tworzenia nowych tożsamości, kreuje nowe grupy konsumencie i dla nich tworzy nowe produkty. Tak więc kapitalizm dalej korzysta z rytualnej formy przejścia i przemiany tożsamości, co ma umożliwić „świętą” konsumpcję.

Każdy z trzech przedstawicieli sklasyfikowanych przez nas jako lewica postheglowska zgadza się co do tego, że kapitalizm wraz z całym systemem kulturowym, w prawie czy sferze rozrywki/popkultury, w swoich głębokich strukturach spełnia funkcję religii, *ergo* jest religią współczesnego świata. Dla myślicieli, którym blisko do szeroko rozumianego politycznego ruchu nowej lewicy, religia jest stałą antropologiczną i nie da się jej w łatwy sposób wyeliminować. Próby podjęte przez oświeceniową krytykę religii, triumfalny pochód nauki oraz etyki humanistycznej nie tyle wyeliminowały religię, co przeniosły ją w inne sfery, ukrywając głęboko pod sekularną powierzchnią. Ostatnie dwieście lat przemian kulturowych nie było w stanie wykorzenić tak głębokiej struktury, jaką jest religia. Jest to struktura, która – ich zdaniem – nadaje ton funkcjonowaniu społeczeństwa.

Dla Giorgio Agambena prawo u swego źródła ma charakter religijny. Jego kształt oraz nasz nabożny wobec niego szacunek wpływa na strukturyzowanie społeczeństwa podług religijnego charakteru. Nadal mamy do czynienia z opresyjną instancją, za jaką włoski filozof uważa wszelką formę transcendencji względem podmiotu czegoś, co uprzednio stara się mu autorytatywnie narzucić narrację tożsamościową. Dlatego Agamben zadłuża się w myśli św. Pawła, który jest dla niego protoplastą uniwersalizmu. Głos Apostoła Narodów, wybrzmiewający z jego listów i mówiący o drugorzędności tożsamości etnicznej, jest punktem wyjścia do rozważań o nowej for-

mie wspólnoty. Przykładem może być znany cytat z Listu do Galatów: „Nie ma Żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety; wszyscy bowiem jedno jesteście w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28).

Tak tworzy się społeczność oparta nie na podziale wedle ciała, tj. pochodzenia, lecz ducha. Agamben szuka podwalin dla nowej formy wspólnoty, która u swych korzeni nie będzie nadal tą samą ontoteologią, skupioną wobec substancjalnej siły jakiegoś transcendentnego przedmiotu/podmiotu. w jego optyce religia nie została zneutralizowana przez sekularyzację, dokonało się tylko przejście funkcji z instytucji religijnych na państwowe, korporacyjne czy też tkwiące w systemie ekonomiczno-społecznym. Religia jako funkcja w systemie, jako jego część odpowiedzialna za stworzenie podwalin społecznych, nie powinna być sekularyzowana, ale profanowana – innymi słowy, pozbawiana siły, która uzdalnia ją do konstruowania zasad funkcjonowania na rzecz nowej formy konstytucji społeczeństwa. Religii nie powinno się sekularyzować, lecz profanować, zawłaszczając jej energię i przekształcać w formę, która wydaje się odpowiednia.

Włoski filozof uważa, że należy przejąć religię jako strukturę, jako współczesną część systemu społeczno-ekonomicznego, i dokonać na niej aktu profanacji, tj. zneutralizowania jej mocy jako systemu wiążącego i kreującego opresyjne relacje między podmiotami. Innymi słowy, Agamben pragnie reinterpretacji całego świata znaczeń i relacji, podobnie jak głosiło to chrześcijaństwo wraz z jego mesjańskim przesłaniem, w tym przemyśleniem czasu na nowo. Ta nowa religia wspólnoty ma przewyciężyć treści tradycyjnej religii przez neutralizację wiążących dla niej „artykułów wiary”, które w głębokich strukturach kryją transcendentne źródło, *ergo* są korzeniami opresji. Tak więc w optyce włoskiego myśliciela religia jest narzędziem, które ma wznieść rewolucję, zmienić strukturę społeczną oraz jej priorytety. Podobnie miało to miejsce podczas rewolucji osiowej, o której pisze Karl Jaspers.

Agamben w swoich pragnieniach rewolucyjnych nie pozostaje osamotniony. Dlatego też został przyporządkowany jako swoisty przedstawiciel lewicy postheglowskiej, której zwrot ku religii oznacza spojrzenie na kwestię wiary jako istotny czynnik budujący wspólnotę, bez czego nie mogłaby zaistnieć rewolucja, tj. zmiana dotychczasowych stosunków społecznych. Slavoj Žižek, podobnie jak Agamben, również w religii postrzega iskrę, która ma rozniecić rewolucyjny żar. Słoweński filozof określa religię funkcjonalnie. w jego optyce funkcja, jaką spełnia religia, jest konstytutywna dla kształtowania się naszej jaźni.

Religia przede wszystkim kreuje zewnętrzny wobec nas autorytet, w języku Lacanowskiej psychoanalizy nazwany „Wielkim Innym”. Ma on moc sensotwórczą oraz kreuje teorię wartości. Religia w sensie funkcjonalnym jest niezbywalną cechą ludzkiego myślenia i doświadczania świata. Jak przystało na zdeklarowanego marksistę, Žižek lokuje przemieszczenie się funkcji, jaką miała dotychczas tradycyjna religia, na system ekonomiczny. Owszem, sekularyzacja przetoczyła się przez świat zachodni, lecz dotknęła tylko zewnętrznych przejawów religii, czyli form instytucjonalnych, tak naprawdę nie naruszając struktury społecznej. Zdaniem Slavojana Žižka, nastąpiła zmiana tego, kto obecnie odgrywa rolę Wielkiego Innego. Miejsce Boga zajął system kapitalistyczny wraz z jego sakramentaliami, jakimi stały się pieniądze. Możemy zgodnie z wywodem Žižka powiedzieć, że religia ma się bardzo dobrze, lecz nie dostrzeżemy jej obecnej żywotności w kościołach, lecz w galeriach handlowych, gdzie kult konsumpcji i posiadania stał się rzeczywistym rytuałem nowej religii – religii pieniądza. Wielki Inny, jakim jest system kapitalistyczny, określa wartość za pomocą wartości pieniężnej. Nadal mamy do czynienia ze strukturyzowaniem społeczeństwa i jednostek na podstawie transcendentnego względem nich podmiotu, który określa miejsce i wartość każdego człowieka. Problemem nie jest więc w tym wypadku sama religia, jaką znamy, lecz system, który przenosi, to znaczy legitymizuje zewnętrzne wobec nas źródła aksjologiczne. Ostatecznie te formy zdaniem filozofia z Lublany budują system opresji.

Tak więc każda forma transcendencji zgodnie z tą optyką może prowadzić do autorytarnego systemu, gdzie będzie istniało coś wyższego, coś, co ma moc nadawania znaczenia. Tym samym podmioty staną się tylko wykonawcą woli Wielkiego Innego, tracąc jednocześnie dostęp do samych siebie i do tworzenia wspólnot opartych na innych fundamentach niż nadrzędne wobec nich prawo. Droga do wyzwolenia się spod hegemonicznego panowania Wielkiego Innego, którego religijną egzemplifikacją staje się transcendencja, nie wiedzie przez sekularyzację, lecz przez samą religię – zdaniem słoweńskiego filozofa przez treść, jaką niesie chrześcijaństwo.

Ten paradoks, który polega na wyjściu z religijnego uścisku opresyjnych sił nadrzędnych wobec podmiotu właśnie przez religię, jaką jest chrześcijaństwo, ma jednak sens. Nie jest to retoryczne ujęcie: w przepowiadaniu chrześcijańskim, w Listach i Ewangeliach, Wielki Inny zostaje unicestwiony przez ofiarę Jezusa na Krzyżu. To rzeczywista śmierć Boga, śmierć Wielkiego Innego jako istoty autorytarnej. Męka i śmierć Jezusa odsłaniają prawdę o Wielkim Innym: on nie istnieje, sam się unicestwił w goście *kenozy* i ofiary na krzyżu. Wedle Žižka chrześcijaństwo jest teoretyczną pod-

stawą do utworzenia nowej wspólnoty, które nie zostaje oparta na czymś poza, czymś, co przekracza podmiot i zarazem go z wyżyny określa. Wraz z wydarzeniami paschalnymi nadchodzi nowa wspólnota, oparta na zasadzie wzajemnej miłości. Nie istnieją już przykazania, prawa pochodzące z „niebios”. Nowa wspólnota oparta na zreinterpretowanym przez słoweńskiego filozofia chrześcijaństwie ma być nowym mitem założycielskim – jego celem jest wyparcie innych, nowoczesnych narracji tech-gnozy⁷⁶⁵ czy kapitalistycznego kultu pieniądza i konsumpcji. Tym samym podmiot uwalnia się od partykularnych więzi i tworzy uniwersalną wspólnotę.

Chrześcijaństwo neutralizuje opresyjny charakter religii, ponieważ znosi konieczność odwołania się do czegoś poza. Bóg/Wielki Inny nie istnieje, został ogołcony na krzyżu. Wszelkie nawet pozornie zsekularyzowane filozofie czy systemy polityczne opierają się na Wielkim Innym, czymś spoza, transempirycznym. Ofiara Chrystusa jest ostatecznym zniesieniem takiego porządku. Zostaje tylko Inny rozumiany jako bliźni – podmiot miłości. Ostatecznie chrześcijaństwo to dla Žižka ateistyczna religia. Tak więc podobnie jak u Agambena, religia nie dotyka tylko sfery ducha, lecz ma być narzędziem rewolucji, a jej niezbywalny charakter niewiarygodnej potrzeby wiary powinien zostać przejęty i przeniesiony ze sfery relacji z transcendencją na rzecz rewolucji. Energia, jaką daje religia, wiara w „coś więcej” to idealne podłoże pod rewolucję, która ma stworzyć nowy porządek społeczny, wolny od mechanizmów wiodących do autorytarnych struktur. Kluczem staje się dekonstrukcja figury Wielkiego Innego. Pozwala ona dostrzec, że porządek społeczny nie jest w żadnym wypadku czymś obiektywnym i z góry ustalonym/zaprogramowanym. Wszystko jest tylko konstruktem, który przy odpowiedniej świadomości jesteśmy w stanie jako ludzkość zmienić. Nic nie jest stałe i raz na zawsze dane, ponieważ nie ma nikogo ponad człowiekiem. To daje swoiste przyzwolenie do kreowania nowych form relacji międzyludzkich i kształtu tego, co nazywamy społeczeństwem, wraz z etyką, jaka za nim stoi.

Fundamentem, na jakim pragnie postawić swoje rewolucyjne przesłanie słoweński filozof, jest chrześcijaństwo. Stanowi ono dla niego model, pomagający wyjść poza opresyjną figurę Wielkiego Innego. Po pierwsze, ofiara Chrystusa na krzyżu w sensie mitycznym raz na zawsze zrywa z wszelką transcendencją, ponieważ Jezus sam się unicestwia w imię miłości do człowieka. Pozostaje już tylko wspólnota wiernych, gdzie

⁷⁶⁵ E. Davis, *TechGnosis. Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*, New York 2004, s. 5–6, <https://www.are.na/block/2992925>.

każdy jest równy sobie: to wspólnota natchniona Duchem Świętym, wspólnota ducha etycznego i miłości. Już w tym punkcie myśli Žižka widzimy interpretację chrześcijańskiego przesłania zrodzoną z ducha psychoanalizy i filozofii Hegla. Po pierwsze, Bóg (czy też wszelka transcendencja) jest rozumiany w kategoriach psychoanalitycznych jako symboliczne przedłużenie figury Ojca przeniesionego w przestrzeń transcendentną względem nas. Po drugie, Ewangelia zostaje wpisana w dzieje powszechne jako moment przełomowy, kiedy człowiek wyzwala się z opresyjnych form zarządzania, a kroczy ku wolności. Świadomość zarówno podmiotów, jak i wspólnot dochodzi do idei, w której figura Wielkiego Innego znika, a jego miejsce zajmuje wspólnota, w Ewangelii zwaną wspólnotą w Duchu Świętym. Jest to jawne nawiązanie do ujmowania dziejów w duchu Hegla: Duch Absolutny urzeczywistnia się w wolności, tak też ludzkość ma urzeczywistnić swoją wolność i potencjalność we wspólnocie wolności, której modelem staje chrześcijańska *communitas* w Duchu Świętym.

Žižek buduje więc swoją narrację o sekularyzacji w dwóch aktach. Pierwszym jest uświadomienie sobie fałszu sekularyzacji i wręcz apokaliptycznej sytuacji człowieka XXI wieku – człowiek nie tylko nie odszedł od religii i nie zbudował nowego sprawiedliwego świata, lecz dokonał w pewnym sensie regresu. Współczesny świat nie tylko nie uwolnił się od religii, a nadal ją praktykuje – rzecz jasna, nie jest to w opisie słoweńskiego filozofa ortodoksja, lecz ortopraksja, opierająca się na funkcjonalnym rozumieniu religii. Zgodnie z opowieścią, jaką kreśli, jesteśmy owładnięci religią kapitału i technologii. Kapitał, ekonomia, pieniądze są emanacją Wielkiego Innego, transcendentnego wobec nas kryterium wartości oraz modelu struktury społecznej. Są one wobec nas niezależne oraz nie do zniesienia przez swoje umocowanie w transcendentnym źródle. To nowa forma religii, religia ekonomiczna, która charakteryzuje się kompulsywną konsumpcją, gdzie najbliżej Pana jest ten, kto posiada najwięcej środków.

Drugą popularną formą religii jest religia technologii, która obiecuje nam zbawienie w kategoriach horyzontalnych – sama nowoczesna technologia uchroni nas od śmierci i przeniesie naszą świadomość na bliżej nieokreślony cyfrowy nośnik. Ten gnostycki sen, wzmocniony przez technologię, stanowi drugą stronę medalu nowoczesnych form religii, które nadal opierają się na zawierzeniu w nowego Wielkiego Innego, jakim może być zarówno ekonomia kapitalistyczna, jak i technologia informatyczna. Wyjście z tej zamkniętej strategii myślenia, w której zawsze musi istnieć tylko zewnętrzne źródło

dło, nadające nam kształt i miejsce, jest jedno: należy dokonać rewolucji. Ta nie może obyć się bez wiary. Jednak jest to wiara/religia zaklęta w immanencji.

Slavoj Žižek chce wykorzystać chrześcijaństwo – a dokładniej jego ewangeliczną opowieść – jako mit założycielski rewolucji lub jako model działania rewolucyjnego. Żadna rewolucja nie obejdzie się bez wiary w swoje założenia i w swój cel; jeśli tego elementu nie będzie, nie uda się całe przedsięwzięcie, jak również nie jest możliwe zaistnienie żadnego zorganizowanego działania. Niemożliwe jest też ukonstytuowanie się wspólnoty. Tak więc wiara w sensie ortopraksji i ortodoksji jest niezbędna do zmiany panujących stosunków społecznych i samego charakteru społeczeństwa. Mitem założycielskim ma stać się Ewangelia głosząca śmierć wszelkich form Wielkiego Innego, czyli czegoś nadrzędnego wobec nas. Wspólnota ma się opierać na zasadach miłości równych sobie jednostek.

W perspektywie, jaką kreśli Žižek, religia, którą należy pozbawić wszelkich konotacji z transcendencją, jest niezbędna, by wzniecić rewolucję, przemianę stosunków społecznych i ekonomicznych. Podobnie jak chrześcijaństwo u swych początków przekształcało ontologicznie podmiot, czyniąc go bytem otwartym, pełnym nadziei oraz wychylonym w przyszłość, tak obecna rewolucja ma uczynić podmiot otwartym, który jest w stanie myśleć o rzeczywistości poza schematami racjonalistyczno-ekonomicznymi. Podmiot ten ma wyjść poza ustalone odgórnie schematy rozumowania, które pozwolą otworzyć się na nową formę wspólnoty. Nie będzie ona już oparta na relacji feudalnej, w której to dobra są dystrybuowane odgórnie wedle zaleceń Wielkiego Innego. Dojdzie do redystrybucji dóbr, która nie musi opierać się na ciągłej wymianie, lecz ma prowadzić do ekonomii daru i sprawiedliwości. Jeśli nie ma nic nadrzędnego, nikogo ponad nami, to ekonomia nie powinna być feudalną zapłatą namiestnikowi Boga, lecz zbalansowanym rozwojem i społeczeństwem na wskroś komunistycznym⁷⁶⁶.

Žižek za pośrednictwem religii – wcześniej ze strony myśli lewicowej uznanej za hamulec w rozwoju – chce wzniecić duchową rewolucję. Ma ona doprowadzić do powstania uniwersalnej wspólnoty ludzkiej, gdzie głównym celem nie będzie już konsumpcja i pasożytniczy rozwój, który ma na celu wyłącznie zbawienie, a w sekularnej odsłonie przetrwanie w jak najwygodniejszym stopniu, lecz zrównoważony rozwój podmiotów dążących do stworzenia struktury społecznej, opartej na zasadach sprawiedliwości oraz miłości. Słoweński filozof serwuje nam religię immanentną, która stara

⁷⁶⁶ S. Žižek, *Pandemia! Covid-19 trzęsie światem*, dz. cyt., s. 101–105.

się naśladować chrześcijaństwo jako przykład modelowej podmiotowej rewolucji zrywającej z transcendencją i wkraczającej na ścieżkę budowania nowej wspólnoty. Nie byłoby to możliwe bez wiary. Žižek chce przenieść tę niewiarygodną potrzebę wiary w immanencję i użyć jej do rozniecenia rewolucyjnego żaru, który ma zburzyć poprzedni świat na rzecz nowego porządku. Sam filozof nie pisze zbyt wiele o tym, jaki kształt ma mieć to „nowe Jeruzalem”: ma na pewno odejść od założeń kapitalizmu oraz od wszelkich predylekcji, które mogłyby zmierzać do ustanowienia nowych opresyjnych form zarządzania. Stąd ta walka z wszelkimi formami transcendencji jako źródłami autorytaryzmu.

Sama idea, że jest coś ponad nami, jednostkami czy wspólnotami, coś, co nas kształtuje, może rodzić demona autokracji. Religia, a raczej jej funkcjonalny charakter, staje się w rękach słoweńskiego filozofa narzędziem rewolucji, która ma przynieść nowe społeczeństwo. Czy zgodnie z jego myślą niepodobna nawet w postsekularnej epoce uciec od religii? Czy czekają nas tylko jej *ersatz*? Wydaje się, że tak, jeśli podążymy taką ścieżką filozoficznych dywagacji.

Dla grupy określonej tu jako lewica postheglowska religia ma stanowić materiał, mit oraz narzędzie rewolucji. Zarówno Žižek, jak i Agamben postrzegają ten fenomen jako trwały element ludzkiej kultury oraz „natury”: jest on nieodzowny do zbudowania jakiegokolwiek społeczności. w niemal identycznym tonie temat religii i sekularyzacji podjął również ostatni z opisywanych w tej pracy przedstawicieli lewicującej myśli filozoficznej – Alain Badiou. Francuski myśliciel mimo wielu rozbieżności metodologicznych wydaje się najbliższy Slavojowi Žižkowi, lecz program jego filozofii jest również tożsamy z celem, jaki przyświeca Giorgio Agambenowi.

Autor *Bytu i zdarzenia* również postrzega religię przez pryzmat jej społeczno-twórczego charakteru oraz siły, jaką dysponuje, aby zjednoczyć rozproszone jednostki pod jednym sztandarem. To pierwszy krok właściwy dla każdego z przedstawionych tu myślicieli – pozwala on dostrzec funkcjonalną stronę religii, dzięki której możliwe jest zaistnienie trwałych struktur społecznych. To przywodzi na myśl sposób, w jaki trzeba rekonfigurować ten fenomen, aby pełnił teraz funkcję służalczą wobec rewolucji. Innymi słowy: jak sprowadzić religię do narzędzia, które można wykorzystać podobnie jak podczas epoki osiowej, kiedy doszło do przebudzenia podmiotowości i pierwszych przejawów indywidualizmu?

Dla Badiou istotne będzie przejście tej siły/energii religijnej, by przemodelować podmiot, a tym samym porządek społeczny. Religia jest dla niego fenomenem otwiera-

jącym na prawdę, na coś, co jest poza podmiotem – i nie dotyczy to transcendencji. Wiara religijna wznieca energię do oddania się wydarzeniu prawdy i celu, który ma się zmaterializować w przyszłości. Tak więc dla francuskiego filozofa sprawy mają się podobnie. Religia nie jest rozpatrywana od strony treści i substancji (tj. transcendencji), lecz od strony funkcji. Jednak jest to element nieodzowny, aby rozpaść żar przemian i aby podmiot wykonał krok poza siebie, poza swoje prywatne sprawy i codzienne troski i oddał się czemuś więcej: kwestii dobra, które może zaistnieć dopiero w przyszłości. w języku Badiou nazywa się to oddaniem wydarzeniu. Modelowe oddanie czemuś więcej niż codzienności, czyli wydarzeniu prawdy, procesowi ciągłego dochodzenia do niej możliwe jest tylko dzięki wierze religijnej lub raczej poprzez charakterystyczne dla religii schematy funkcjonowania. Religijny model życia stanowi dla Badiou antidotum, umożliwiające wyjście poza niekończące się wirowanie kapitału, który buduje płynny podmiot, związany wyłącznie efemerycznym celem, często zindywidualizowanym i odrzucającym wszelkie roszczenia do uniwersalizmu, a wręcz karmiącym się różnicowaniem jako idealnym polem do mnożenia samego siebie. Innymi słowy, Badiou chce zerwać z potęgą kapitału i całej kultury postmodernistycznego partykularyzmu na rzecz uniwersalizmu i transcendentnego celu, jakim ma być budowa świata opartego na innych formach redystrybucji dóbr oraz stosunków społecznych. Wzorem zarówno ideowym, jak i strukturalnym staje się dla francuskiego myśliciela chrześcijaństwo.

Po pierwsze, za tą religią stoi historyczny sukces, jakim było przełamanie porządku moralno-społecznego zarówno starożytnego Rzymu, jak i ówczesnego judaizmu. Chrześcijaństwo stało się modelowym przykładem wydarzenia. Otworzyło to ówczesnych na nowe ramy rozumienia rzeczywistości, co przejawiało się w uniwersalistycznej etyce, w której pochodzenie czy przynależność etniczna nie stanowiły o charakterze społeczeństwa, lecz miłość stała się elementem kształtującym relacje we wspólnocie. Jest to jedna z ważniejszych zdaniem wielu rewolucja, która widziana z dłuższej perspektywy wykreowała współczesny zindywidualizowany podmiot⁷⁶⁷. Poszukując środków i narzędzi do rewolucji. francuski myśliciel dostrzegł, że w historii już miał miejsce taki przypadek, który stał się modelowym przykładem jego kluczowego pojęcia, jakim jest wydarzenie. w optyce Badiou chrześcijaństwo ma w sobie energię rozbijającą dawną plemienną perspektywę na rzecz niezależnego kultu-

⁷⁶⁷ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 913–915.

rowo podmiotu, wychylonego w przyszłość, na którym można budować nowe formy społeczności. Odnajduje tu model, którego poszukuje, czyli balans pomiędzy jednostkowością jako zdobyczą nowoczesności a wspólnotą, która dostrzega potrzebę czegoś więcej niż tylko jej egzystencji i jest w stanie wyjść poza siebie i skierować się ku większemu dobru – mówiąc językiem Taylora: nadrzędnemu dobru lub też dobru społecznemu.

Projekt rewolucji, jaki stara się nam przedstawić Badiou, ma być odpowiedzią na apokalipsę kapitalizmu jako systemu, który doprowadza do ciągłych antagonizmów i wojen. Obecnie do konfliktów dochodzi na tle etnicznym, tożsamościowym czy też w kontekście walki o dobra m.in. o surowce. Bezwzględnie wymagana jest rewolucja, która ma uchronić przed apokaliptycznymi wizjami technokratycznych rządów. w tym układzie politycznym międzynarodowe korporacje osiągną poziom władzy godny cesarza, a reszta pozostanie ich niewolnikami; będzie to nowy system feudalny (neofeudalizm)⁷⁶⁸.

Zdaniem Badiou ucieczką od tej ponurej wizji przyszłości, a może nawet już terazniejszości, ma stać się wydarzenie. To enigmatyczne pojęcie z filozofii Francuza zostaje rozjaśnione, gdy zinterpretujemy je niejako w sensie funkcjonalnym, w duchu religijnego nawrócenia. Bez tego elementu każda rewolucja zamienia się w to, co chciała zniszczyć. Dlatego bez elementu wiary i wychylania w przyszłość niepodobna zmienić świata. Przemiana ma zacząć się od podmiotu: tak jak nawrócenie przemienia podmiot do cna, nie niweluje jego tożsamości etnicznej, ale oddala ją na drugi plan, tak też podmiot rewolucyjny ma być nacechowany religijnym charakterem. w chrześcijaństwie znajduje się taki model podmiotu rewolucyjnego, który nie uznaje określonego miejsca w kosmosie, wręcz przeciwnie: rozbija jego całość i ukazuje względność tego położenia w danym systemie, jego kontekstualność i czasowość.

Pierwszym krokiem Badiou jest więc przemienienie człowieka na wzór religijnej *metanoi*, otwarcie go na przemianę siebie i świata, wyjście poza strefy komfortu. Podmiot, przyjmując formę określoną przez Francuza jako rozszczepioną, jest zawsze w drodze, uczestniczy w procesie stawania się, jest istotą wychyloną w przyszłość. Badiou stara się wyciągnąć lekcję z przesłania chrześcijaństwa, które stanowi modelowy przykład przerwania hegemonii imperialnej myśli pochodzącej z Rzymu. Podobnie

⁷⁶⁸ J. Kotkin, *Coming of Neo-Feudalism: a Warning to the Global Middle Class*, New York 2020, s. 10–11.

rzecz ma się ze współczesnym postmodernistycznym społeczeństwem kapitalistycznym, które bazuje na podmiocie płynnym, opartym na fundamencie, jakim jest pieniądz – symbol jednego. Aby rozbić ten kapitalistyczny porządek, potrzebny jest podmiot, który unika wszelkich kategoryzacji, pielgrzym kroczący ku prawdzie. Tylko on jest w stanie uwierzyć w rewolucję, w idee rewolucyjną, która ma przynieść nowy raj, czyli nową formę komunizmu.

Podobnie jak Žižek i Agamben, Alain Badiou kreśli świat, w którym nadal w spadku intelektualnym dziedziczymy religię w postaci *quasi*-transcendentnych instytucji czy kryteriów, jak państwa, korporacje, ekonomia kapitalistyczna itd. Każda z tych sfer jest dziedzicem religijnego myślenia o Absolutie jako o czymś nadrzędnym wobec jednostek i strukturyzującym społeczeństwo. Jest więc on czymś, co warunkuje nasze możliwości poznawcze, kształtuje je niczym kantowskie transcendentalne warunki poznania. Jediną drogą, aby wyjść poza te schematy, jest wydarzenie, lecz wiara w jego zaistnienie nie jest możliwa bez religijnej iskry. Taką lekcję komunizm wyniósł ze swojej porażki, jaką był Związek Sowiecki. Bez wiary żaden projekt polityczny nie ma racji bytu, a w szczególności ten, który został wykreowany w oparciu o wydarzenie rewolucyjne.

Pierwszym krokiem w filozofii Francuza stało się wykazanie religijnych korzeni nowoczesnej gospodarki kapitalistycznej, jako tej, w której ulokował się nowoczesny absolut. Droga do jego destrukcji wiedzie przez religię, a dokładniej mówiąc: przez swoiste heretyckie uderzenie, które rozbija dotychczasowe „denominacje” i warianty wiary. Religia stanowi więc brakujący element w behawiorze zarówno jednostkowym, jak i społecznym. Nie mamy tu na myśli przyjęcia treści religijnych wraz z pojęciowym inwentarzem religii w postaci bytu absolutnego, różnych form transcendencji jako pozaświatowości czy też mitycznych narracji. Badiou skupia się na energii religijnej, która dokonuje *metanoi* „Ja” – do duchowej metamorfozy z jednej strony budzącej do życia autentyczną subiektywność, wykraczającą poza doznania natury hedonistycznej, a z drugiej – otwierającą na dobro wspólne. Proste mechanizmy, jakimi dysponuje religia, są w stanie rozbić partykularyzmy i stworzyć siłę społeczno-twórczą, zdolną przekształcić relacje społeczne wraz ze społecznym *imaginarium*⁷⁶⁹. w tym materiale mitologicz-

⁷⁶⁹ A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 113.

nym francuski filozof dostrzega potencjał, który należy Zimmermanizować, a wtedy może stać się on załącznikiem do czynu rewolucyjnego⁷⁷⁰.

Jeśli weźmiemy pod uwagę rozważania trzech filozofów sklasyfikowanych jako lewica postheglowska, zauważymy, że ich głównym celem jest rewolucja, która ma zmienić dotychczasową strukturę świata. Motyw jest dwojaki. Po pierwsze, sekularyzacja wykonała tylko pierwszy krok – pozbawiła mocy tradycyjne instytucje religijne, lecz pozwoliła, by siła religii, która opisywana jest przez metodę funkcjonalistyczną, przeniosła się na inne sfery życia, takie jak prawo, ekonomia, polityka. Krokiem, jaki należy zrobić, jest demaskacja religijnych źródeł nowoczesnych pozornie zsekularyzowanych sfer życia. w tym miejscu ich myśl byłaby zgodna z logiką mistrzów podejrzeń. Jednak drugi krok może napawać zdumieniem, ponieważ każdy z nich na pragnie przejąć systemowe funkcje religii oraz jej egzystencjalną siłę do budowy nowego świata. Tutaj nie chodzi o proste przeniesienie, lecz o wykreowanie nowej, immanentnej religii, religii społecznej, w której istotą ma stać się jednostka oraz wspólne wszystkim dobro społeczne.

Ten projekt wydaje się zbyt mocno osadzony w efemerycznych kategoriach, które niosą tylko prąd rewolucyjny, nie dając jasnej odpowiedzi o kształt tej nowej religii immanentnej oraz charakter nowej komunistycznej wspólnoty. Jednak należy zauważyć, że optyka, jaką prezentuje wyżej opisywana trójka myślicieli, ma swoje rzeczywiste przełożenie. Nowe immanentne religie, które nie są tak obecnie klasyfikowane, zyskują na wartości. Jednym z przykładów może być szeroko rozumiany ruch ekologiczny, który na rzecz dobra planety głosi potrzebę przemiany podmiotowej, czyli nowych nawyków żywieniowych (weganizm, wegetarianizm), ograniczonej konsumpcji, swoistej *metanoi* stylu życia (*lifestyle*), a wszystko to jest czynione w imię wyższego dobra, jakim jest Ziemia. Ten ruch pod pewnymi względami spełnia kryteria nowej immanentnej religii, w której tę transcendencję przeniesiono w immanencję, a miejsce Absolutu zajmuje przyszłość naszej planety oraz przyszłe pokolenia i ich forma życia wspólnotowego. z tej perspektywy religii nie powiedziała ostatniego słowa, należy tylko pożegnać się z wszelkimi jej formami, które głosiły zaświaty, co zdaniem tej grupy myślicieli miało konotacje autorytarne i opresyjne. Wyjściem z tego nie jest likwidacja zjawiska religii, lecz jej reorientacja i uczynienie z niej religii wewnątrzświatowej, która odpowie

⁷⁷⁰ Tamże, s. 77.

na kryzys myśli społecznej oraz budowania wspólnoty w skrajnie indywidualistycznym społeczeństwie zachodnim.

Czy tak ma wyglądać przyszłość religii: ma zostać zaklęta w służbie immanentnego porządku jako narzędzie do realizacji dalekosiężnych celów oddalonych w przyszłości? Czy ma być tylko narzędziem, które nawraca podmiot na dobrą ścieżkę i pozwala mu na wyjście poza siebie? Ta narracja wydaje się niepełna i należy ją uzupełnić, jak to też uczyniliśmy w tej pracy, o drugą stronę, definiowaną w oparciu o inne rozumienie religii. w postsekularnym pejzażu nie może zabraknąć również miejsca dla religii, która wciąż odwołuje się do transcendencji.

Bohaterami tej sekcji, którzy stoją na straży substancjalnego rozumienia religii, stali się Charles Taylor i Tomáš Halík. Zarówno dla Czecha, jak i Kanadyjczyka religia jest definiowana przez swój przedmiot, jakim jest relacja/odniesienie do czegoś, co przekracza codzienny porządek rzeczywistości. Coś poza tu i teraz, co stanowi rdzeń religii. Jest to fenomenologiczny opis tego zjawiska, choć opis wydaje się tu dużym nadużyciem, lecz wrażliwość rozumienia religii w taki sposób przywodzi od razu na myśl koncepcje fenomenologiczne. Zjawisko doświadczenia czegoś, co przekracza naszą codzienność, stanowi rdzeń religii. Na tej też kanwie zarówno Charles Taylor, jak i Tomáš Halík snują narracje o religii w świecie postsekularnym. Ich perspektywa cechuje się przede wszystkim procesualnym ujęciem zjawiska religii. Innymi słowy, religia jest zjawiskiem, które ciągle się przekształca, zmienia swój charakter, treść, miejsce, a nawet wyraz.

Sam Taylor wyróżnia na przestrzeni dziejów trzy modele religijności: paleodurkheimowski, neodurkheimowski oraz postdurkheimowski. Mają one świadczyć o zależności kształtu religii od czasu, w jakim występuje. Ta uwaga pozwala na świeże spojrzenie na kwestię sekularyzacji oraz miejsca religii w postsekularnym pejzażu współczesności. Broni to przed popadnięciem w socjologizm, w którym dominują metody empiryczne, mówiące o ciągłym regresie praktyk w Kościołach i innych instytucjach religijnych. Petryfikacja tego, czym jest religia, prowadzi do błędnych wniosków, które przesłaniają obecny los interesującego nas fenomenu. Po pierwsze, zdaniem Taylora i Halíka, instytucjonalna religia przeżywa ogromny kryzys spadku wiernych, jednak jest to przede wszystkim kwestia długiego procesu, w którym to sama religia, głównie chrześcijaństwo, odegrała wielką rolę, tworząc wspólnie z innymi „filozofiami” nowoczesny autonomiczny podmiot. Już sam fakt ukonstytuowania się nowego podmiotu w pełni wolnego stworzył dla religii nowy kontekst funkcjonowania. Tym no-

wym tłem współczesnego świata stał się pluralizm światopoglądowy i poprzez ten aspekt należy rozpatrywać rzeczywisty los religii. Każdy ruch, przemiana w *Lebenswelt*, kreuje nowe warunki dla fenomenu religii, który poniekąd ten świat życia tworzy. Doskonałym przykładem zarówno tych przemian, w których religia była przedmiotem, jak i gdzie sama stała się zaczynem jest reforma protestancka, stanowiąca pierwszy etap przemian w środowisku religijnym Zachodu. Był to pierwszy akord pluralizacji w kontekście duchowości.

Dalsza droga, co do której zgodni są zarówno Halík, jak i Taylor, wiedzie przez Oświecenie i racjonalizację wiary ku ostatniej wielkiej rewolucji społecznej, jaką był ruch kontrkulturowy, głoszący autonomię i realizację potencjału tylko na warunkach, jakich zechce jednostka. To punkt zwrotny, który zarazem uderzył w tradycyjne instytucje religijne, lecz również otworzył na nowe formy duchowości i transcendencji. Zarówno dla kanadyjskiego filozofa, jak i czeskiego duchownego symboliczny rok 1968 stanowi moment narodzin nowoczesnych ram myślenia. Zdaniem Taylora, jest to moment narodzenia się nowoczesnej podmiotowości. Proces przemian, zapoczątkowany przez samą religię w czasie osiowym, co w przypadku Zachodu dotyczy chrześcijaństwa, wieńczy swój pochód ku autonomicznemu podmiotowi w rewolucji kontrkulturowej, jaka miała miejsce w latach sześćdziesiątych XX wieku. Dzieckiem tego długiego procesu, którego kontrapunktem była kontrkultura, jest współczesny podmiot. To właśnie on stanowi zarówno dla Halíka, jak i Taylora punkt wyjścia w rozważaniach na temat współczesnej duchowości, miejsca religii oraz przyszłości tego fenomenu.

Podmiot stał się początkiem i końcem, wyznacza granice poznania i działania. On obecnie kreuje rzeczywistość. Egzemplifikacją dyktatury filozofii podmiotu staje się umiejscowieniem wolności jako wartości najwyższej. Wolność stała się czymś absolutnym, nic nie może obecnie stanąć jej na przeszkodzie, w tym nawet Bóg. Stąd kryzys tradycyjnych instytucji religijnych, które z reguły były pozycjonowane ponad jednostką, wręcz stały na straży: to właśnie one same powinny formować człowieka od jego narodzenia aż po śmierć. Dla współczesnej filozofii podmiotu taka perspektywa jest jednym z najcięższych grzechów, gdyż rości sobie prawo o stanowieniu o jednostce, a tym samym dokonuje zamachu na wolność. Oto jeden z głównych powodów awersji, szczególnie wśród ludzi młodych, w stosunku do instytucji religijnych: gdyż przywodzą one na myśl obskuranckie strategie myślenia, w których to górę brała opresyjność i autorytaryzm. Współczesny podmiot w drodze powolnego procesu odejmowania od siebie wszelkich opresyjnych systemów i instytucji dotarł do miejsca, gdzie to on staje

się demiurgiem świata wartości i idei. Następuje transformacja nieznana dotąd w dziejach ludzkości, a mianowicie każdy w świecie zachodnim zyskuje wolność w wyborze drogi życiowej, etyki oraz duchowości. Kontrkulturowy przełom zrywa z ciągłością wszelkich tradycji, ostatecznie stawiając je w stan oskarżenia o predylekcje totalitarne, tłamszące wolność i rozwój jednostek.

Ten bezprecedensowy krok w dziejach doprowadza do ukonstytuowania się podmiotu refleksyjnego, to znaczy takiego, który decyzji z zakresu światopoglądu czy duchowości nie traktuje mechanicznie i bezrefleksyjnie, kopiując duchowe i kulturowe zachowania swoich przodków, lecz przepuszcza je przez filtr własnego ja, doświadczenia, wrażliwości oraz racjonalizmu/scjentyzmu. Dopiero po głębszej refleksji jest on w stanie wybrać odpowiednią dla siebie drogę duchową. Konsekwencją płynącą z tych nowych ram rozumienia świata stał się pluralizm światopoglądowy. Na masową skalę dochodzi do triumfu ideałów autentyczności i autonomiczności. w tych ramach to podmiot decyduje, kim chce być i dokąd zmierzać. Rodzi to świat, w którym tradycyjna religia okazuje się jedną z wielu opcji na rynku usług duchowych. z jednej strony osłabia to siłę „klasycznych” religii i otwiera drogę do narodzin nowych ruchów religijnych czy też postaw duchowych. Zarówno Halík, jak i Taylor są zgodni co do tezy, że religia nie przestała istnieć czy też że jej losy nie są już z góry skazane na zapomnienie. Paradigmat, na którym opierają swoją tezę, wiąże się z procesualnym ujmowaniem zjawisk kultury. Religia jako składowa kultury również ulega przemianom w czasie. Utrzymują oni, że jest ona transmitowana w jakiejś formie lub też *quasi*-formie, jak wspominał przez Taylora festiwale czy wydarzenia sportowe. Na podstawie analizy dziejowej, przypominającej akcentami Hegla⁷⁷¹, ustalają, że nigdy nie mamy do czynienia z jakąś trwałą formą religii. Jest to zjawisko dynamiczne i czułe na zmiany w kontekście, w jakim funkcjonuje.

Często sama religia powoduje zmiany strukturalne w społeczeństwie. Wspomniany już Marcel Gauchet również podkreśla znaczenie tego fenomenu w kształtowaniu społeczeństwa. Francuski historyk dochodzi do podobnych wniosków, jak Taylor i Žižek. Religia jest zjawiskiem, które podlega permanentnym przemianom, a świadczy o tym pluralistyczny charakter tego zjawiska zarówno obecnie, jak i w historii religii. Zgodnie z tą perspektywą religii nie można zamknąć w jakiejś określonej formie czy modelowym wyznaniu. Tak więc także w tym wypadku absolutna

⁷⁷¹ Ch. Taylor, *Hegel*, dz. cyt., s. 3–10.

ciągłość religii nawet w jej zsekularyzowanych odsłonach – jak np. państwo czy teoria proponowana przez Hansa Blumenberga, zgodnie z którą religia ze względu na swoje umocowanie w innych strategiach myślenia nie jest w stanie przemówić do współczesnego człowieka – jest wyłącznie częścią obrazu świata postsekularnego. Zarówno ciągłość, jak i zerwanie znajdują odzwierciedlenie w pismach Halíka i Taylora.

Ciągłość wyraża się w ciągłej żywotności zarówno pokiereszowanych przez historię tradycyjnych religii, jak i w jej nowoczesnych odsłonach, zwanych duchowością. Podobnie rzecz ma się z zerwaniem. Nie sposób odmówić racji twierdzeniu, że siła oddziaływania religii spadła i nie ma ona wpływu na wszystkie sfery życia. Wiele sfer stało się całkowicie autonomiczne względem religii, co wpłynęło na wzrost postaw ateistycznych czy ambiwalentnych wobec religii. Jednak nie zmienia to faktu, że siła duchowości nadal przyciąga ludzi i niepodobna zamykać całości nawet świata zachodniego w perspektywie nadchodzącej absolutnej ateizacji i traktowania religii jako artefaktu.

Obraz, jaki wypływa z pism Halíka i Taylora, mówi nam o pluralizacji postaw: od skrajnego ateizmu, przez obojętność wobec religii, aż na odrodzeniu skrajnej ortodoksji i tradycjonalizmu kończąc⁷⁷². Jest to założenie wstępne zarówno kanadyjskiego filozofa, jak i czeskiego duchownego. Proces historyczny wiedzie nas do punktu, gdzie podmiot zyskuje autonomię w sferze duchowej, co rodzi pluralizm postaw etycznych, a tym samym nowych dróg duchowych. Taylor słusznie określa to etyką autentyczności z jej naczelną zasadą bycia sobą. Indywidualizm stanowi wedle zarówno Kanadyjczyka, jak i Halíka klucz do zrozumienia miejsca religii i jej rzeczywistej sytuacji.

Jednak nie jest to też – rzecz jasna – skrajna forma indywidualizmu, która popada w solipsyzm. Istotą tego pluralizmu staje się refleksyjność wobec wspólnoty i tradycji, z której wywodzi się podmiot. Innymi słowy, społeczność czy tradycja nadal mają wpływ na jednostkę, lecz obecnie ma ona możliwości i społeczne przyzwolenie na kwestionowanie swoich korzeni, co przejawia się właśnie w refleksyjnym podejściu do całego kulturowego inwentarza. Nie jest on już przyjmowany bezrefleksyjnie jako coś nieodwołalnego, lecz coś, co można kwestionować, reinterpretować, a nawet odrzucić. Tak więc krajobraz, jaki wynika z pism zarówno Taylora, jak i Halíka, podsuwa nam

⁷⁷² Dobrym przykładem są tutaj prace nadwornego filozofa Kremla, a mianowicie Aleksandra Dugina. Rosyjski filozof, geopolityk czy też ideolog głosi idee radykalnej konserwatywnej rewolucji, której podporą ma być tradycyjna ortodoksyjna cerkiew prawosławna. Wpisuje się on i jego prace w pluralizm postaw duchowych od skrajnie antyreligijnych po ruchy głoszące powrót do tradycji. Zob. K. Karczewski, *Tradycja, imperium, geopolityka. Eurazjatyzm w ujęciu Aleksandra Dugina jako alternatywa wobec liberalizmu i demokracji liberalnej*, Toruń 2017, s. 427–429.

intuicje, że nie tyle wspólnota nie ma znaczenia, jej wpływ nadal jest znaczny – lecz treści przez nią niesione mogą zostać poddane przez podmiot krytyce. Jest to podwalina pod współczesne rozumienie pejzażu światopoglądowego, który nie ma charakteru jednorodnego, lecz stanowi *bricolage* wielu odmiennych stanowisk, przefiltrowanych przez podmiot i poddany krytycznej refleksji.

Możemy więc powiedzieć, że specyficzną cechą współczesnego świata, nieznaną dotąd na taką skalę, stała się masowa heterogeniczność w kwestii dróg duchowych i światopoglądowych. Na tej glebie wyrasta nowoczesna duchowość, która nie ma jednej formy czy też nie przynależy do określonej tradycji religijnej. Wachlarz współczesnych form duchowości rozpościera się od wszelkich typów non-teizmu, przez swoisty panteizm rodem z prac Rolanda Dworkina⁷⁷³, a kończąc na ortodoksji prezentowanej przez Bractwo Kapłańskie św. Piusa X. Bogactwo współczesnych treści religijnych nie kończy się na znanych już światu religiach, lecz wykracza poza te treści. Podążając za tą intuicją, możemy stwierdzić, że obecnie jesteśmy w trakcie kreowania nowych form religijnych, a nurty tradycyjne na nowo szukają swojego miejsca i przechodzą kontekstualną transformację.

Religia nie ma już obecnie uprzywilejowanego miejsca w modelu społeczeństwa, jaki kreśli Taylor. Wiara w rzeczywistość względem nas transcendentną musi teraz zająć miejsce między święcącym triumfy na Zachodzie humanizmem oraz neo-nietzscheanizmem. Religia stanowi jeden z trzech podstawowych modeli czy też ram myślenia o świecie. Nowoczesne *imaginarium* społeczne rodzi nowy świat duchowości, który nie jest już uzależniony od tradycji, lecz staje się światem refleksyjnych podmiotów, przynajmniej w stanie idealnym samotnie wybierających drogę, jaką chcą podążać. Jednak rodzi to też nowe trudności. Zarówno Halík, jak i Taylor swoimi pracami zwracają uwagę, że stan permanentnego pluralizmu rodzi niepokój oraz potencjalny chaos, w którym dochodzi do zderzenia światopoglądów. Pytanie, jakie należy sobie postawić po analizie prac rozpatrywanych myślicieli, powinno brzmieć następująco: czy wkraczając w nowy wiek, wiek globalny, którego cechą charakterystyczną wydaje się pluralizm światopoglądowy, nie powinniśmy znaleźć odpowiedniej formy funkcjonowania i relacji dla nowej globalnej wspólnoty, która będzie w stanie się zjednoczyć pod sztandarem dobra nadrzędnego nowej generacji?

⁷⁷³ Zob. R. Dworkin, *Religia bez Boga*, dz. cyt.

Prace Taylora i Halíka krążą ostatecznie wokół tego samego tematu, jak prace Žižka, Agambena czy Badiou. Jak zbudować nową wspólnotę, co ma być jej fundamentem? Religia wydaje się idealnym modelem budowy społeczności, w której jednostki są w stanie przekroczyć swoje prywatne interesy.

Koncepcjom Taylora czy Halíka można zarzucić skupienie się tylko na wycinku świata, jakim jest tak zwany świat zachodni czy też północnoatlantycki, lecz sami autorzy zastrzegają, że znana nam sekularyzacja i postsekularyzm to w rzeczywistości problem typowy dla tej części świata, niewystępujący w takiej skali nigdzie indziej. Badanie wykraczające poza teren północnoatlantycki mogłoby być nieuprawomocnioną ekstrapolacją pojęć i procesów na miejsca, gdzie takie zjawiska nie zachodzą, przez co analiza mogłaby się okazać sztuczna oraz niedostosowana technicznie do innych kultur.

Drugim zarzutem może być sama przynależność autorów do określonej religii, czyli chrześcijaństwa wyznania katolickiego. Jednak ten zarzut plemienności ma janusowe oblicze, ponieważ twierdzenie, jakoby do ustalenia obiektywnych wniosków zdolny był tylko badacz spoza określonej denominacji, przeczy naukowym standardom. Uznanie predyspozycji danego badacza na podstawie jego przynależności religijnej wiązałoby się z argumentowaniem na poziomie moralnym/etycznym, a nie epistemologicznym. Innymi słowy, moralne określenie tego, kto jest dobrym badaczem z powodów osobistych czy predysponowany etycznie, określa poznawcze możliwości badacza, a nie jego merytoryczne przygotowanie. Oczywiście, na taki typ rozumowania nakłada się kilka błędów natury logicznej i poznawczej, jak np. projekcja, dowód społeczny, atrybucja etc. Można formułować zarzuty co do samego definiowania religii jako definicji nieostrej, pozbawionej treści i realnego przedmiotu. Jednak przy problematyce tak płynnej i wielowarstwowej, jaką jest religia, nie sposób posługiwać się precyzyjnymi pojęciami, gdyż zacieśniają one obraz samego zjawiska.

Nakreślanie tak szerokiego zjawiska, jakim jest proces sekularyzacji i miejsce religii w nowoczesności, wymaga pewnych niedookreśleń i uproszczeń, mają jednak one charakter modeli w weberowskim sensie, które pozwolą nam wyraźniej dostrzec mapę współczesnych postaw duchowych oraz rolę i miejsce religii w świecie postsekularnym. Taylor i Halík wieszczą świat wielości, który staje się faktem: jego szczególną egzemplifikacją będzie sieć, gdzie mieszczą się setki, jak nie tysiące rozmaitych postaw

religijnych – świat, w którym dopiero wykluwa się nowy porządek społeczny⁷⁷⁴. Religia rozumiana jako coś poza życiem dopiero szuka swojego miejsca w obliczu nowych wyzwań i urynkowania świata wartości i potrzeb niematerialnych. Jej przyszłość dopiero zaczyna nabierać kształtu. Nieodzownym wydaje się jednak funkcjonowanie religii w przeróżnych formach jako elementu niezbędnego do zaistnienia wspólnoty nawet w świecie, który składa się z zamkniętych podmiotów – jak mawia Charles Taylor: podmiotów porowatych.

Ten punkt łączy zarówno perspektywę immanentną, która religię traktuje jako narzędzie rewolucji, jak i widzących religię przez pryzmat transcendencji i umieszczających ją pośród innych stanowisk światopoglądowych. W niniejszej pracy staraliśmy się zarysować perspektywę, jaką dla religii kreślą dwa istotne stanowiska w debacie dotyczącej sekularyzacji i jej następstw. Problematyka zeświecczenia przez ostatnie dwa wieki była wielokrotnie analizowana: w części prac wieszczono ostatecznie rozwiązanie tej kwestii i koniec religii. Jednak jak widzimy, we współczesnym świecie tematy – takie jak wiara, Bóg, zbawienie – nadal są treściami, które elektryzują miliony, a głos religii, nawet tej tradycyjnej, jest jednym z wielu przy stole debat publicznych. Tak więc poglądy o końcu religii muszą zostać przynajmniej czasowo zawieszane, podobnie jak tezy Francisa Fukuyamy o końcu historii i triumfie liberalnej demokracji. Historia trwa, a proces przemian i chaosu ideowego w żadnym wypadku nie wyhamowuje. Podobnie rzecz ma się z religią, a z perspektywy lewicy posthegłowskiej, jak np. w przypadku Žižka czy Agambena, religijne struktury nadal trzymają się doskonale, a wiara w ich trwałość nie została w żadnym wypadku zachwiana. Możemy raczej powiedzieć, że zgodnie z ustaleniami tej pracy postsekularny pejzaż przewiduje żywotność religii w najróżniejszych formach.

Obecne pytanie nie powinno brzmieć: czy religia przetrwa? – lecz: jaką formę przybierze i gdzie znajdzie swoje miejsce w obliczu erupcji stanowisk światopoglądowych?

⁷⁷⁴ w sieci spotykamy setki kanałów tematycznych dotyczących nowoczesnych form duchowości. Stają się one nowymi związkami wyznaniowymi, które nie mają już tak ścisłego charakteru, lecz są płynne i wyznawcy są w stanie dokonywać konwersji. Nowe formy duchowości obecne w sieci mają charakter synkretyczny. Jednymi z przykładów takich form są kanały prowadzone na platformie YouTube, takie jak np. Klaudia Pingot, SpecBabka czy Małgorzata Mostowska. Są one poświęcone medytacji, afirmacji życia, rozwijania swojego potencjału czy nawet kontaktowi z bliżej nieokreśloną pełnią/kosmosem. Powyższe kanały gromadzą miliony odbiorców, którzy poszukują nowych form duchowości i religii. Sieć staje się teraz miejscem spotkań, a konkretne kanały nowymi związkami wyznaniowymi.

Strona lewicy postheglowskiej, pod którą sklasyfikowaliśmy w tej pracy Giorgio Agambena, Alaina Badiou i Slavoj Žižka, nie tylko twierdzi, że z funkcjonalnej perspektywy ten fenomen ma się dobrze, ale dalej stanowi fundament struktury społecznej oraz tego, jak rozumiemy naszą egzystencję i jaką hierarchię wartości przyjmujemy. Zdaniem tych myślicieli, nasz aparat badawczy wręcz stał się przesiąknięty religijną perspektywą – choć głęboko ukrytą, to jednak nadal aktywną. Religia z tej perspektywy nie wiąże się z transcendencją, lecz jest czymś w rodzaju siły duchowej, siły immanentnej człowiekowi, niezbędnej z jednej strony do wykreowania stabilnego organizmu społecznego, a z drugiej – bez tej siły, siły wiary, niepodobna wzniesić rewolucję, wychylić podmiot ku przyszłości, ku nie do końca zmaterializowanej idei. w tej orientacji intelektualnej religię nie tyle należy pokonać, lecz przeorientować – jak chce tego Giorgio Agamben, sprofanować jej wszelkie autorytarne/opresyjne mechanizmy, bo to one wzmacniają więzy niewoli, gdzie podmiot zostaje z góry określony czy to przez ekonomię wyzysku kapitalistycznego, czy też przez boski charakter prawa i suwerena, który to prawo pisze.

Apologeci lewicy postheglowskiej widzą w sekularyzacji niedokończony projekt. z jednej strony nie potoczył się on pomyślnie, ponieważ nie osłabił tego, co religia niosła ze sobą, czyli opresyjnej siły, legitymizowanej przez transcendentne źródło. Doszło jedynie do uderzenia w tradycyjne ruchy religijne, które stały się przedstawicielami tej formy myślenia. Chrześcijaństwo zostało dość znacznie osłabione czy też nawet znajduje się w defensywie. Jednak jego rolę oraz energię przejęły systemy ekonomiczne, polityczne i prawne, same w sobie stając się źródłem struktury społecznej i naszej tożsamości, którą określają odgórnie. Tak więc wraz z sekularyzacją nie został zneutralizowany aparat segregujący, rachujący oraz określający podmiot. Nastąpił transfer z tradycyjnych religii ku sferom pozornie świeckim, które pełnią funkcję religii. Takimi sferami jest system kapitalistyczny, ze swoim bogiem, czyli niewidzialną ręką rynku. Pieniądz stał się tym, czym kiedyś był Bóg, a mianowicie określa wartość i rolę jednostki w systemie, a może nawet stanowić *quasi*-przepustkę do zbawienia.

Podobnie rzecz ma się w analizie prawa poczynionej przez Giorgio Agambena, który stwierdza, że nabożny stosunek do prawa, jego moc stwórcza kontekstu społecznego za pomocą słowa oraz sama figura suwerena świadczą o religijnych korzeniach Temidy. z kolei Slavoj Žižek w analizach kultury stwierdza, że w swych głębinach nadal spogląda na Wielkiego Innego, ulubioną figurę psychoanalityczną słoweńskiego filozofa, pod którą kryje się Bóg. Cała nasza popkultura, jego zdaniem, to jeden wielki

rytuał, kiedyś odgrywany w świątyniach, teraz ma miejsce w kinie, galerii handlowej czy reklamie.

Cała trójka jest zgodna co do tego, że religii nie da się pokonać, likwidując konkretne wyznania, należy raczej przejąć siłę religii, by wykonać heretycki gest w łonie społecznym. Religia ma stać się punktem zapalnym – a raczej należy odebrać religii to, co istotne, dokonać gestu w stylu heglowskiego *Aufhebung* i zneutralizować wszelkie predylekcje, które mogą ciążyć ku formom opresji. Ma to być religia immanentna, wzywająca do wychylenia ku przyszłości, ku nowemu porządkowi społecznemu poza transcendentnymi formami. Jest to religia ludu, dążącego ku sprawiedliwшему społeczeństwu, które nie wykorzystuje podmiotu do swoich systemowych celów, jakimi najczęściej staje się nieorganiczny wzrost i moc.

Wzorem takiej wspólnoty i takiej religii okazuje się dla nich chrześcijaństwo. głoszące zerwanie więzów z prawem, jak pisze Giorgio Agamben. Wspólnota konstytuuje się, wykraczając poza czynnik etniczny czy tożsamościowy. Najwyższym dobrem będzie teraz miłość, to ona ma rodzić wspólnotę wolnych podmiotów, dla których wszelkich kwestie pochodzenia, zamożności etc. mają stać się drugorzędne. w tym duchu wspólnotę przyszłości widzi także Alain Badiou, który również dostrzega, że chrześcijaństwo podłożyło fundamenty intelektualne pod tego rodzaju społeczności. Przyszłość poprzez rewolucję, do której zaprząć należy religię, ma wygenerować społeczeństwo wolnych podmiotów, swobodnego pluralizmu, w którym żadna forma opresji nie ma mieć racji bytu. Dla Slavoj Žižka byłaby to wspólnota bez odniesienia do Wielkiego Innego. Taką proto-wspólnotę stanowiło chrześcijaństwo, które w ofierze Chrystusa symbolicznie ogłosiło, że Bóg umarł, *ergo* Wielki Inny nie istnieje. Teraz każdy jest sobie bratem i tworzy jedną wspólnotę w duchu: wspólnotę wychyloną ku miłości przekraczającej egoistyczne zachcianki woli.

Wykład na temat miejsca religii w świecie postsekularnym, jaki wygłaszają nam lewicujący posthegliści, może budzić wątpliwości. Punkt wyjścia, czyli definiowanie religii funkcjonalnie, jest dyskusyjny, gdyż ten typ rozmywa *definiendum*. Mimo wątpliwości, ten rodzaj definicji pomaga jednak dostrzec złożoność zjawiska, jego procesualność oraz poszerza zakres semantyczny. z drugiej strony, możemy skierować zarzuty w stronę instrumentalnego traktowania religii i swobodnej interpretacji. Jest to jednak w przypadku myślicieli tego ducha zabieg zamierzony, odrzucają oni transcendentne źródło religii, a jej treści są tylko materiałem, na podstawie którego wysnuwa się teorię. Sam zarzut o „nieortodoksyjność” mija się z celem, gdyż samych autorów nie interesuje

określenie religii, lecz jej zagarnięcie do własnych projektów dotyczących przekształcenia społeczeństwa.

Ostatni zarzut, jaki możemy postawić, dotyczy braku empirycznego potwierdzenia, że w danych sferach występują zachowania czy relacje na wskroś religijne, a z drugiej – czy ich idealistyczna wizja wspólnoty, która ma być immanentną religią, ma jakiegokolwiek odniesienie do rzeczywistości.

Pierwsza część zarzutów wydaje się łatwa do odparcia, gdy tylko pozbedziemy się kalki, każącej nam uznawać za religię tylko zachowania, jakie mają miejsce w tradycyjnych wyznaniach. Jeśli jednak spojrzymy na współczesną kulturę przez pryzmat analiz Žižka, Agambena czy Badiou, dostrzeżemy jej zadłużenie w religijnych formach myślenia czy rozumienia rzeczywistości. Czy współczesnymi bogami nie możemy określić gwiazd popkultury, którzy przemawiają do nas z ekranów niczym bóstwa niegdyś z niebios? Omdlenia, krzyki czy wręcz histeryczne zachowania, gdy tzw. szary obywatel spotyka kogoś ze świata show-biznesu – to wszystko rodzi analogię ze spotkania z bóstwem, prorokiem czy mesjaszem. Fani gwiazd kina, muzyki czy innej sfery rozrywki, gdy spotykają swoich idoli z ekranów, potrafią dostać ataków hysterii czy wręcz mistycznego uniesienia. Podobnie zdarza się podczas wielkich festiwali filmowych czy muzycznych gdy gwiazdy schodzą ze swojego Olimpu, którym mogą być wzgórza Hollywood, tłum zostaje odgradzony barierkami, zza których dochodzą piski, płacz, krzyki błagające choć o dotyk czy uśmiech idola. Mimo że całe zajścia z histerycznym uwielbieniem wobec postaci ze świata rozrywki rozgrywa się w sferze skrajnie świeckiej, to czy zgodnie ze strategią myślenia opisaną przez nas za pośrednictwem lewicy postheglowskiej zachowanie tłumów nie zakrawa na nowoczesny kult? Nadal mamy więc do czynienia z rytuałami czy nabożnym podejściem do osób, którym przypisuje się jakąś nadludzką moc, podobną do tej znanej nam ze świata religii. Ten przykład tylko obrazuje, że intuicje, jakie podnoszą Žižek, Agamben czy Badiou, są uzasadnione.

Religia w sensie tradycyjnym znajduje się w stanie kryzysu, lecz powstałi nowi bogowie, narodził się nowy politeizm, który doskonale radzi sobie w warunkach rynkowych, idealnie wpasował się logikę postmodernizmu i stał się religią zakłęta w immanencji. Mamy do czynienia z nowym Wielkimi Innym, który może przybrać rolę gwiazdy kina, dziennikarza czy publicysty z sieci. Powstają nowe mity, opowieści

tłumaczące świat wraz z nowymi bogami⁷⁷⁵. Czas postsekularny to czas nowych mitów i reinterpretacji starych mitów. Żyjemy w czasie, który zapewne pochwalaby Odo Marquard: nie ma już monomitu, lecz polimityczność, ziemię obecnie zamieszkuje wielu bogów. Mimo starań sekularyzacji, tak naprawdę ci nowi bogowie tworzą immanentną religię, której główną cechą staje się ortopraksja⁷⁷⁶.

Celem zarówno Žižka, Agambena czy Badiou jest nie tyle likwidacja polimityczności, lecz doprowadzenie do sytuacji, kiedy pluralizm nie stanie się przeszkodą do realizacji większych celów, jak zmiana stosunków społecznych czy też wyzwania ekologiczne. Ich celem jest praca nad świadomością, że mój osobisty mit nie jest absolutny. Drogą do osiągnięcia tego celu będzie reinterpretacja starego chrześcijańskiego mitu, w którym tkwi energia gotowa poruszyć serca i głowy do rewolucji czy skruszyć mury zastanej struktury społecznej i stworzyć nową wspólnotę – jak pisze Agamben, wspólnotę równych sobie, lecz różnych jednostek, dla których idea najwyższą stanie się miłość i dobra nadrzędne, jak np. wyzwania ekologiczne.

Wydaje się, że właśnie w ruchach ekologicznych należy szukać wspólnoty, którą chcą ożywić nasi rewolucyjni myśliciele, pragnący zmiany relacji społecznych oraz samego społeczeństwa. w tych ruchach widzimy odejście od własnych przyzwyczajień na rzecz dobra wspólnego, czyli ekologii, natury, jako czegoś ponad nami, lecz zawartego w immanencji. Wielu członków ruchów ekologicznych odrzuca spożywanie produktów odzwierzęcych w celu, z jednej strony, ograniczenia cierpienia drugiej istoty, a z drugiej – w celu uchronienia planety, którą ma niszczyć nadmierna hodowla. w skrajnych przypadkach planeta staje się ważniejsza niż życie ludzi i rozwój ludzkości; jest to typowe dla ruchów antynatalistycznych, wyrażających pogląd o nadmiernym rozroście naszego gatunku, który szkodzi Ziemi. w ich narracji dobro planety powinno stać ponad życiem ludzkim, należy więc ograniczyć rozmnażanie.

Tak więc immanentna nam natura zostaje podniesiona do rangi bóstwa – oczywiście nie jest to wyjaśnianie religijnym językiem mitycznym, lecz często popierane tzw. badaniami czy nauką, zgodną z nowoczesną hierarchią autorytetów, gdzie sfera *science* stała się wyrocznią absolutną. Głosi się nowy mit, napisany w języku moralno-scjentystycznym i przepowiadający rychłą apokalipsę, jeśli nie dojdzie do przemiany

⁷⁷⁵ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 96.

⁷⁷⁶ Tamże, s. 101.

w sercach ludzkich. Jest to swoista religijna *metanoia*⁷⁷⁷. z tej perspektywy wspólnota ekologiczna wydaje się idealnym modelem, który pokazuje, jaki jest zamysł prac Žižka, Agambena czy Badiou. Chodzi o rewolucję, która ma mieć znamiona religijne, ma powstać nowy mit, zrzeszający rozproszone podmioty pod sztandarem wspólnego dobra.

Możemy więc powiedzieć, że lewica postheglowska kreuje religię przyszłości, podobną do tak zwanej religii obywatelskiej⁷⁷⁸. Jej celem jest poruszanie serc monad żyjących w chaotycznym pluralistycznym świecie, by były w stanie wyjść poza siebie i swoje prywatne potrzeby. Będzie to religia immanentna. z drugiej strony, problem religii w postsekularyzmie rozpatrywany przez Taylora i Halíka nie stara się uczynić z wiary narzędzia przemian, raczej rekonstruuje drogę do obecnego stanu, tj. odejścia znacznej grupy ludzi ze społeczeństwa zachodniego od chrześcijaństwa, które przez prawie dwa tysiąclecia było religią dominującą. Pośród mas chrześcijaństwo stanowiło całościową wizję świata, swoistą metafizykę dla ludu, która kreśliła drogę życia od poczęcia aż po śmierć. Charles Taylor i Tomáš Halík początek procesu sekularyzacji widzą w chrześcijaństwie, które swoją treścią zapoczątkowało myślenie o podmiocie, rewolucyjne względem świata, w jakim się narodziło. Rola chrześcijaństwa w ich piśmactwach jest tożsama z refleksjami na temat epoki osiowej, które zmieniło *imaginarium* człowieka starożytności i podkreśliło podmiotowy związek człowieka z Bogiem. Uzmysłowało to wartość cierpienia każdego ludzkiego istnienia, niejako dając podwaliny pod odejście od koncepcji hierarchicznego czy też kastowego charakteru społeczeństwa⁷⁷⁹.

Reforma, która raz na zawsze porzuciła feudalny system, rozpoczęła się wraz z nadejściem rewolucji francuskiej, jednak chrześcijaństwo stanowiło intelektualno-duchowe podłoże, na podstawie którego wyrosło społeczeństwo już niepotrzebujące wyższych stanów czy instancji, aby egzystować. Teza o wpływie chrześcijaństwa na przemiany i rewolucje, które doprowadziły do narodzin nowoczesnej podmiotowości, jest również szeroko opisywana przez Marcela Gaucheta. Francuski historyk podziela pogląd, że wpływ tego wyznania oddziaływał na kształtowanie się współczesnego człowieka oraz na strukturę społeczną⁷⁸⁰. Tak więc historyczny proces, który doprowa-

⁷⁷⁷ P. Beyer, *Religia i globalizacja*, dz. cyt., s. 345.

⁷⁷⁸ R. Proszak, *In WHAT we trust? Jak religia obywatelska dzieli Amerykanów*, „Znak” 2-11, nr 11, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/6792011rafal-prostakin-what-we-trust-jak-religia-obywatelska-dzieli-amerykanow/>.

⁷⁷⁹ K. Jaspers, *o źródle i celu historii*, dz. cyt., s. 66.

⁷⁸⁰ M. Gauchet, *Apogeu i śmierć Boga*, dz. cyt., s. 61.

dził do współczesnego pejzażu, nosi w sobie matrycę religijną. Ostatecznie ten proces doprowadził do upadku hegemonii chrześcijańskiego świata, lecz na gruzach tej religii, często nawet w opozycji do niej, narodziło się wyjątkowe w skali świata *imaginarium* cywilizacji zachodniej, które charakteryzuje się pluralizmem etyczno-metafizycznym.

Przyjmując optykę Taylora i Halíka, w procesie sekularyzacji możemy wyznaczyć trzy węzłowe punkty, które kreowały ten proces. Pierwszym z nich stają się narodziny chrześcijaństwa jako religii rewolucyjnej i uniwersalistycznej, kładącej szczególny nacisk na sumienie i osobistą relację z Bogiem. Kolejnym krokiem ku nowoczesnym ramom myślenia był wybuch reformacji protestanckiej, co w dłuższej perspektywie doprowadziło do teologicznych oraz filozoficznych przemian, rodzących Oświecenie wraz z jego następstwami, jakimi było szerzenie się postaw deistycznych oraz ateistycznych w kręgach intelektualistów. Zwieńczeniem dzieła jest rewolucja kontrkulturowa lat sześćdziesiątych XX wieku. Stanowiła ona zarazem zaprzeczenie i odrzucenie porządku poprzednich epok na rzecz pełnej autonomii i ekspresji, co uderzyło szczególnie w tradycyjne nurty religijne, lecz z drugiej strony było zaproszeniem dla nowej duchowości oraz mozaik współczesnych stanowisk światopoglądowych.

Zgodnie z tym procesem, jaki kreślą nam zarówno kanadyjski filozof, jak i czeski duchowny, gleba, na jakiej obecnie rośnie religia, to ziemia wielu gatunków, zarówno tych skierowanych ku transcendencji, jak i tych skupionych na życiu tu i teraz.

Wizja, jaką snują Halík i Taylor, obejmuje szerokie spektrum postaw etycznych współczesnego świata. Postsekularny obraz nie jest prostym powrotem do tradycyjnych religii czy też ostatecznym rozwiązaniem problemu wiary, lecz pluralizacją postaw: od zamkniętych na wszelkie formy transcendencji zwanych humanizmem wyłącznym, przez skrajne, wieszczące realizację się w ekspresji własnego ja, poprzez nowoczesne formy indywidualnej duchowości, a na tradycyjnych religiach kończąc. Przyszłość religii, jaką rysują Halík i Taylor, wydaje się świetlana, to znaczy nie możemy się spodziewać wielkiego odrodzenia np. chrześcijaństwa, ponieważ jednolity świat chrześcijański upadł i jest to prawdopodobnie główny owoc sekularyzacji. Obecnie wkraczamy w fazę, kiedy religia wchodzi w proces transformowania się i dostosowywania do świata rozumianego jako rynek potrzeb, towarów i usług, gdzie sama duchowość musi zacząć się pozycjonować. Globalizacja i cyfryzacja wzmagają narodziny nowych trendów w duchowości: możemy spotkać synkretyczne religie, powroty pogańskich wierzeń czy

medytacje rodem z Dalekiego Wschodu, służące tylko własnemu rozwojowi⁷⁸¹. Jest to etap religijnego *bricolage*, z którego dopiero lepi się nowy kształt i miejsce religii w XXI wieku.

Wraz z nastaniem ery technologii informatycznych na nowo ożyły marzenia Nietzschego o nadczłowieku z gnostyckim pragnieniem uwolnienia się z naszej upadłej cielesnej powłoki. Rodzą się nowe, tym razem technologiczne religie, widzące w nauce potencjał zbawienia. Ich przejawy słyszymy i widzimy w głosach zabieranych przez transhumanistów czy tech-gnostyków. Możliwości inżynierii genetycznej rozpalają wiele umysłów, które uważają, że teraz człowiek dzięki możliwości ingerowania w stworzenie przejmie rolę dotychczas należną tylko Bogu⁷⁸². Przekroczenie ludzkiej natury w immanencji, możliwe dzięki technice, jest pożywką dla ruchów transhumanistycznych czy też tech-gnostyckich, wieszczących przeniesienie naszej świadomości do „maszyny”⁷⁸³.

To tylko przykłady wciąż narastających nowych poglądów duchowych, pojawiających się we współczesnym świecie. Wraz z rozwojem sieci będziemy mogli obserwować wzrost kolejnych stanowisk. Nadal są żywotne i zyskują na sile skrajne opcje religijne, takie jak Bractwo Kapłańskie św. Piusa X czy Bractwo Muzułmańskie. Globalizacja wraz ze swoim technologicznym przyspieszeniem umożliwiającym migrację znacząco zmienia strukturę demograficzną, etniczną oraz społeczną. Do tej gamy zmian dochodzi jeszcze popularna sieć informatyczna, która bezustannie przesyła, przetwarza i produkuje nowe typy „oglądów” świata. Wieńczy to dzieło pluralizacji, a co za tym idzie – nowego rozdziału w dziejach religii, która nie będzie już scentralizowana i osadzona na konkretnym terytorium, lecz punktowa i zależna od podmiotu.

Nastaje czas konwersji, przemian odrodzenia i spadku zainteresowania duchowością. Wchodzimy w czas płynnych przejść, które niczym magma muszą poczekać, nim nastanie czas petryfikacji i zastygnięcia.

Zarówno droga lewicy postheglowskiej, której głównym celem jest rewolucja przez religię, jak i strona stojąca przy transcendencji jako pełni życia dostrzegają, że religia jest matrycą nieodzowną w tłumaczeniu świata, nawet w swojej immanentnej

⁷⁸¹ Popularna autorka kanału na platformie YouTube gromadzi ponad milion widzów ze swoim *quasi-religijnym* przesłaniem, które nawiązuje do religii Dalekiego Wschodu m.in. do buddyzmu. Jednak głównym celem jest osiągnięcia jak najlepszej wersji samego siebie – pełni swojego jestestwa popularnie zwanego rozwojem. Zob. www.youtube.com/user/KlaudiaPingot.

⁷⁸² D. F. Noble, *Religia techniki. Boskość człowieka i duch wynalazczości*, tłum. K. Kornas, Kraków 2017, s. 255.

⁷⁸³ R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań 2011, s. 182.

formie. Ludzkość potrzebuje nowych mitów, o czym świadczy rosnące znaczenie mediów produkujących seriale czy filmy, takich jak serwis streamingowy Netflix, czy też środków przekazu i mediów społecznościowych, jak Facebook, YouTube etc., serwujących opowieści, które tłumaczą nam świat. Mimo pozornych presji ze strony nauki i humanizmu, uważających religię za symbol zniewolenia, z tej perspektywy mit i religia są stale wpisane w naturę człowieka, a podobnie jak inne fenomeny kulturowe podlegają transformacji i transmisji kulturowej. o ile rewolucja w imię immanentnej religii, niezależnie od przykładu ruchów ekologicznych, wydaje się mimo wszystko złudną nadzieją, to światło religii może zabłysnąć na niebie postsekularyzmu.

Pluralizacja i nowoczesny wolny podmiot stanowią punkt wyjścia w rozważaniach o drodze i roli religii obecnie i w przyszłości. z obu wizji wyłania się obraz stałej predylekcji do religii, która będzie się przejawiała w różnych formach, lecz nadal będzie podtrzymywać tę niezwykłą potrzebę wiary. Na początku drugiej dekady XXI wieku zauważamy ruchy w świecie ducha czy też duchowości. Rodzą się nowe prądy religijne i ideowe; w żadnym wypadku nie możemy mówić o jednowektorowym rozwoju świata, zmierzającym ku bezideowemu społeczeństwu technokratycznemu, opartemu wyłącznie na naukowych kalkulacjach. Obecny obraz to raczej chaos pluralizacji. Wyłaniają się nowe formy ideologiczne i duchowe, które rysują przed nami czas sporów, wojen i walk na polu ideowym.

Wedle ducha tej pracy możemy się zastanowić, czy czeka nas – jak chcą tego przedstawiciele lewicy postheglowskiej – rewolucja duchowa podobna do tej, jaka miała miejsce wraz z narodzinami i rozprzestrzenianiem się chrześcijaństwa. Czy podobnie jak wtedy ma ona wykreować nową etykę, nowy podmiot i nową architekturę społeczną? Czy też jesteśmy skazani na dekady sporów i walk w świecie pluralizmu, gdzie religia i duchowość wszelkiego kolorytu będą stanowiły ważny element całego społeczeństwa?

Odpowiedź na to pytanie jest niezwykle trudna: stoimy dopiero na progu świata, w którym dokonuje się wielka przemiana. Rozwój technologii umożliwiający wymianę myśli oraz szeroki dostęp do informacji otworzył drogę dla nowych form wyrazu ludzkiego ducha i jego potrzeb religijnych. Wyłania się nowy ład, a może to dopiero pierwsze słowa chaosu, z którego za kilka dekad powstanie nowa metanarracja o charakterze panreligii czy też zaistnieje „świat wielu biegunów”, gdzie spotkamy okultystyczny

imperializm rodem z pism Aleksandra Dugina⁷⁸⁴, przyjmujący drogę tradycji z ducha bizantyjskiej, czy też apokaliptyczną wizją ekologów o śmierci planety i przeorientowaniu celów z rozwoju na harmonijne funkcjonowanie zgodne z duchem przyrody.

Dyskurs postsekularny to narzędzie otwierające, a przedstawione tu dwie drogi stanowią modelowe przykłady tego, jak istotną kwestią staje się duchowość na początku XXI wieku i jak wielki może mieć wpływ na przyszłość.

⁷⁸⁴ K. Karczewski, *Tradycja, imperium, geopolityka*, dz. cyt., s. 417–419.

Bibliografia

- Abbey R., *Charles Taylor*, New York 2004.
- Agamben G., *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak Warszawa 2009.
- Agamben G., *Czym jest urządzenie?*, tłum. J. Majmurek, w: *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010.
- Agamben G., *Nagość*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2010.
- Agamben G., *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006.
- Agamben G., *Stan wyjątkowy. Homo sacer II*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2008.
- Agamben G., *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*, tłum. L. Chiesa, M. Mandarini, Stanford 2011.
- Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008.
- Atran S., *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. M. Kolan, Kraków 2013.
- Aubenque P., *Czy należy dekonstruować metafizykę?*, tłum. K. Mrówka, Tarnów 2013.
- Badiou A., *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2010.
- Badiou A., *Manifesty dla filozofii*, tłum. A. Wasilewski, Warszawa 2015.
- Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007.
- Bainbridge W.S., Stark R., *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Kraków 2007.
- Barnat D., *Między wiarą a niewiarą: Charles Taylor o kulturze świeckiej świata zachodniego*, Toruń 2019.
- Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Kraków 2009.
- Beckford J.A., *Teoria społeczna a religia*, tłum. M. Kunz, T. Kunz, Kraków 2006.
- Bellah R.N., *Religious Evolution*, „American Sociological Review” 1964, vol. 29, nr 3.
- Benjamin W., *Anioł historii. Eseje, szkice fragmenty*, tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996.
- Benjamin W., *Fragment teologiczno-polityczny*, tłum. A. Lipszyc, „KRONOS” 2007, nr 1, s. 34–39.

Benjamin W., *Kapitalizm jako religia*, tłum. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 11– 12.

Berenskott K., *Techgnoza i sacrum cyberkultury. Przydatność postsekularyzmu w badaniach nad horyzontem metafizycznym technotwórczości*, w: *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów. Szkice*, red. M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake, Kraków 2018.

Berger P.L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. Wł. Kurdziel, Kraków 2005.

Berger P.L., *The Social Reality of Religion*, Middlesex 1967.

Beyer P., *Religia i globalizacja*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.

Bielik-Robson A., *Cogito albo narodziny nowoczesności z ducha gnostyckiego paradoksu. Hansa Blumenberga lektura Kartezjusza*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Warszawa 2013.

Bielik-Robson A., *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012.

Bielik-Robson A., *Na drugim brzegu nihilizmu: filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Warszawa 1997.

Bielik-Robson A., *Uśmiech Widma bez Ciała: kabalistyczna baśń z Derridą w tle*, „Teksty Drugie” 2016, nr 2, s. 15–37.

Blumenberg H., *The Legitimacy of the Modern Age*, tłum. R.M Wallace, London 1985.

Bocheński J.M., *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa 1990.

Bocheński J.M., *Sto zabobonów*, <http://100-zabobonow.blogspot.com/2008/04/wiara.html>

Böhme H., *Fetyszyzm i kultura. Inna teoria nowoczesności*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2012.

Branicki W., *Tożsamość a wirtualność*, Kraków 2009.

Brejdak J., *Cień w ciele: myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Kraków 2010.

Brol M., Czetwertyński S., *Sieciowa sfera publiczna a media społecznościowe*, „Studia Ekonomiczne” 2015, nr 209.

Bronk A., *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1996.

- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.
- Chwedeńczuk B., *Przekonania religijne*, Warszawa 2000.
- Czerniak S., *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną. Filozofia Maxa Horkheimera*, Wrocław 1990.
- Davis E., *TechGnosis. Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*, New York 2004.
- Davis E., *TechGnoza. Mit, magia i mistycyzm w wieku informacji*, tłum. J. Kierul, Poznań 2002.
- Dennett D.C., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008.
- Derrida J., *Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu*, w: *Religia*, red. J. Derrida i inni, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1999.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2019.
- Dobbelaere K., *Sekularyzacja: trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Kraków 2008.
- Dobbelaere K., *Socjologiczna analiza definicji religii*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2012.
- Dobrzycki M., *Tomáša Halika rozumienie wiary*, Siedlce 2015.
- Draguła A., *Powrót wiary, religii czy duchowości? Teolog wobec postsekularyzmu*, w: *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów. Szkice*, red. M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake, Kraków 2018.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 2010.
- Dworkin R., *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014.
- Eliade M., *Sacrum a profanum. o istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2009.
- Evans S., Baronavsky Ch., *How do European countries differ in religious commitment? Use our interactive map to find out*, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment/>
- Frankfurtczyk [Johannes de Francfortia], *Teologia niemiecka*, tłum. P. Augustyniak, Warszawa 2013.

- Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2013.
- Freud Z., *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, tłum. M. Poręba, R. Reszke, Warszawa 1997.
- Fromm E., *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, tłum. K. Kosior i inni, Lublin 1992.
- Fromm E., *Psychoanaliza a religia*, tłum. J. Karłowski, Kraków 2017.
- Fromm E., *Rewolucja nadziei. w stronę uczłowieczonej technologii*, tłum. A. Kochan, Kraków 2013.
- Gauchet M., *Apogeuem i śmierć Boga. Chryścijaństwo i rozwój Zachodu*, tłum. M. Warchała, „Kronos” 2019, nr 2.
- Geertz C., *Religia jako system kulturowy*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2012.
- Geulen E., *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, tłum. M. Ratajczak, Warszawa 2012.
- Gilson É., *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963.
- Górnisiewicz A., *Nominalizm, narodziny nowoczesności i problem jej legitymizacji w „Die Legitimität der Neuzeit Hansa Blumenberga”*, w: *Mit, metafora, sekularyzacja. Wprowadzenie do filozofii Hansa Blumenberga*, red. R. Marszałek, Warszawa 2013.
- Grün A., Halík T., *Bóg zagubiony: wiara w objęciach niewiary*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2017.
- Gutowski P., *Czym jest „nowy ateizm”?*, w: *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012.
- Habermas J., *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, tłum. M. Pańków, Warszawa 2012.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa 2007.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9.
- Halík T., *Cierpliwość wobec Boga: spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2011.
- Halík T., *Czas pustych kościołów*, tłum. T. Maćkowiak, Warszawa 2020.
- Halík T., *Drzewo ma jeszcze nadzieję: kryzys jako szansa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010.

Halík T., *Europe after Secularisation: What Future has Christianity on the Continent?*, „ABC Religion & Ethics” 2014, <https://www.abc.net.au/religion/europe-after-secularisation-what-future-has-christianity-on-the-/10099014>

Halík T., *Hurra, nie jestem Bogiem*, tłum. A. Klich, Warszawa 2013.

Halík T., *Noc spowiednika: paradoksy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, tłum. A. Babuchowski, Katowice 2007.

Halík T., *Teatr dla aniołów: życie jako religijny eksperyment*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 201.

Halík T., *The Return to Ancient Traditions After the Death of God*, „Church Life Journal”, <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/the-return-to-ancient-traditions-after-the-death-of-god/>.

Halík T., *Wzywany czy niewzywany: Bóg się tutaj zjawi: europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006.

Halík T., *Życie w dialogu: impulsy do rozmyślań nad wiarą*, tłum. A. Babuchowski, J. Zychowicz, Kielce 2015.

Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz, Warszawa 2007.

Horkheimer M., *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987.

Horkheimer M., *Zmierzch: notatki z Niemiec 1931–1934*, tłum. H. Walentowicz, Warszawa 2002.

Ilnicki R., *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań 2011.

Januszkiewicz M., o *postsekularyzmie z perspektywy hermeneutycznej*, w: *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów. Szkice*, red. M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake, Kraków 2018.

Jarzyńska K., *Postsekularyzm. Wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2, s. 294–307.

Jasiński K., *Relacja między religią a sferą publiczną w filozofii społecznej i politycznej Charlesa Taylora*, Olsztyn 2017.

Jaspers K., o *źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006.

Karczewski K., *Tradycja, imperium, geopolityka. Eurazjatyzm w ujęciu Aleksandra Dugina jako alternatywa wobec liberalizmu i demokracji liberalnej*, Toruń 2017.

Karlsen M.P., *The Grace of Materialism. Theology with Alain Badiou and Slavoj Žižek*, Copenhagen 2010.

Kłosowicz S., *o wierności wydarzeniu. Studium na temat etycznych poglądów Alaina Badiou*, Warszawa 2016.

Koci M., Roubík P., *Searching the Altar of an Unknow God: Tomáš Halík on Faith in a Secular Age*, w: *a Czech Perspective on Faith in a Secular Age*, red. T. Halík, P. Hosek, Washington DC 2015.

Kołąkowski L., *Filozoficzna rola reformacji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1969, t. 15, s. 159–176.

Kołąkowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków 2014.

Konarski J., *Wojciech Giertych OP i ks. Tomáš Halík: dwie perspektywy filozoficzne i teologiczne. Jakie możliwości dialogu?*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2012, t. XXV, cz. 1, s. 47–56

Koneczny F., *o wielkości cywilizacyj*, Warszawa 2015.

Koneczny F., *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, red. Wł. Lewandowicz, Warszawa 1938.

Koneczny F., *Bizantyzm niemiecki*, Krzeszowice 2005.

Kotkin J., *Coming of Neo-Feudalism: a Warning to the Global Middle Class*, New York 2020.

Kristeva J., *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2010.

Kubiński G., *Alain Badiou. Onto-logia mnogości*, Kraków 2009.

Kubiński G., *Figury i wydarzenia. Filozofia liminalna: Agamben, Badiou, Negri*, Warszawa 2011.

Kuźniarz B., *Pierwszy krok w chmurach: o teorii siedliska wydarzeniowego Alaina Badiou*, „Diametros” 2013, nr 37, s. 69–84

Laeyendecker L., *Sekularyzacja z perspektywy socjologii*, tłum. W. Kurdziel, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Kraków 2011.

Lemke T., *Biopolityka*, tłum. T. Dominiak, Warszawa 2010.

Łojek S., *Co ujawniają nastroje? Heidegger o zdziwieniu i trwodze*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2015, t. XLIII, z. 3, s. 37–52

Lordon F., *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*, tłum. M. Kowalska, M. Kozłowski, Warszawa 2012.

Lovejoy A.O., *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybysławski, Gdańsk 2009 .

Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.

Luckmann Th., *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2011.

Lyotard J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

MacIntyre A., *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2013.

Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa 2010.

Marion J.L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007.

Marks K., *Wstęp. Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1843/krytyka-hfp/index.htm>

Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

Mauss M., *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2009.

Michalik G., *Nieznośna lekkość realnego – próba Lacanowskiej (para)ontologii*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS” 2019, nr 45, s. 107–129

Micklethwait J., Wooldridge A., *Powrót Boga. Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat*, tłum. J. Grzegorzcyk, Poznań 2009.

Moskal P., *Koncepcja filozofii religii*, „Roczniki Filozoficzne” 2008, t. 56, nr 1, s. 221–238

Nietzsche F., *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996.

Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Kraków 2010.

Noble D.F., *Religia techniki. Boskość człowieka i duch wynalazczości*, tłum. K. Kornas, Kraków 2017.

Nowak W.M., *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*, Rzeszów 2008.

Obirek S., *The Challenge of Postsecularism*, „Journal of Nationalism, Memory & Language Politics” 2017, <https://sciendo.com/article/10.2478/jnmlp-2019-0009>

Otto R., *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.

Panasiuk P., *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*, Warszawa 1979.

Pawelec A., *Odpominanie języka: Charles Taylor o językowej naturze człowieka*, „Konteksty Kultury” 2017, z. 3, nr 14, s. 360–365

Pesch O.H., *Zrozumieć Lutra*, tłum. A. Marniok, K. Kowalik, Poznań 2008.

Pieniążek P., *Historia i nowoczesność. Nietzsche wobec historiozofii i wczesnoromantycznej (F. Schlegel, Novalis)*, w: *Nietzsche i romantyzm*, red. M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki, Wrocław 2013.

Piwowarski W., *Socjologia religii*, Lublin 1996.

Prokopiuk J., *Gnoza i gnostycyzm*, Kraków 2019.

Prostak R., *In WHAT we trust? Jak religia obywatelska dzieli Amerykanów*, „Znak” 2011, nr 11, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/6792011rafal-prostakin-what-we-trust-jak-religia-obywatelska-dzieli-amerykanow/>

Pucydłowski M., *Religia i sekularyzm: współczesny spór o sekularyzację*, Kraków 2017 .

Radwan M., *Rodowód sekularyzacji*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Kraków 2011 .

Remisiewicz Ł., *Definicja funkcjonalna w socjologii religii jako błąd logiczny*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2014, vol. 9, fasc. 3, s. 95–101

Remisiewicz Ł., *Jak filozofia empirystyczna zmienia myślenie socjologa na temat religii*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2011, vol. VI, <https://wuwr.pl/spwr/article/download/4778/4614/>

Romanowicz W., *Instytucjonalny charakter religijności studentów Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Białej Podlaskiej*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny” 2005, t. 3, s. 183–195

Różanowski R., *Garbaty karzeł. Teologiczne aspekty myśli Waltera Benjamina*, http://www.nowakrytyka.pl/pl/artykuly/Nk_online/?id=490/Garbaty_karzel_Teologiczne_aspekty_mysli_Waltera_Banjamina

Rudziński R., *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980.

- Saussure F. de, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Warszawa 1961.
- Savonarola G., *Medytacje więzienne. Komentarze do Psalmów 51 i 61*, tłum. Wł. Olszaniec, Warszawa 2010.
- Scattola M., *Teologia polityczna*, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2011/
- Schmidt-Lux T., *Peter L. Berger: religia jako święty kosmos*, w: *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, red. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, tłum. L. Łysień, Kraków 2008.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Warszawa 2012.
- Schnädelbach H., *Próba rehabilitacji „animal rationale”*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Schneider J., *Rudolf Otto: religia jako spotkanie ze świętością*, w: *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, red. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, tłum. L. Łysień, Kraków 2008, s. 75, https://www.katechizmy.pl/sites/katecheza/files/38776_skrot.pdf
- Siebert R.J., *The Critical Theory of Society: The Longing for the Totally Other*, Leiden 2005.
- Sochoń J., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.
- Sosnowska P., *Spór o prawomocność epoki nowożytnej*, w: *Mit, metafora, sekularyzacja. Wprowadzenie do filozofii Hansa Blumenberga*, red. R. Marszałek, Warszawa 2013.
- Southwold M., *Buddhism and the Definition of Religion*, „Man” 1978, New Series 13, nr 3, s. 362–379
- Spaemann R., *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2009.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu: zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2014.
- Spinoza B., *Etyka: w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1954.
- Suzuki D.T., *Wprowadzenie do buddyźmu Zen*, tłum. M. Grabowska, A. Grabowski, Warszawa 2016.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.

- Świrsek K., *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*, Warszawa 2018.
- Szyjewski A., *Człowiek w drodze do życia sakralnego. Sacrum, rytuał i symbol w koncepcji Victora Turnera*, w: V. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, Kraków 2006 .
- Taubes J., *Zachodnia eschatologia*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2016 .
- Taylor Ch., *a Catholic Modernity?*, New York 1999.
- Taylor Ch., *a Secular Age*, Cambridge, Massachusetts 2007.
- Taylor Ch., *Uniwersalność idei sekularyzmu*, w: *Oświeceniowe źródła idei sekularyzmu*, red. A. Tomaszewska, D. Barnat, Kraków 2017.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 2002.
- Taylor Ch., *Hegel*, Cambridge 1975.
- Taylor Ch., *Moralna topografia jaźni*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie*, wybrał i wstępem opatrzył P. Śpiewak, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Warszawa 2004
- Taylor Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010.
- Taylor Ch., *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2002.
- Taylor Ch., *Teoria znaczenia*, tłum. A. Orzechowski, W. Jach, w: *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*, red. L. Rasiński, Warszawa 2009.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001.
- Toscano A., *Boskie zarządzanie: krytyczne uwagi na temat „Il regno e la gloria” Giorgio Agambena*, tłum. J. Krzeski, A. Piekarska, „Praktyka Teoretyczna” 2015, nr 3 (17)
- Turner V., *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, Kraków 2006 .
- Turner V., *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dzurak, Warszawa 2010.
- Unamuno M. de, *Agonia chrystianizmu*, tłum. P. Rak, Kęty 2002.
- Vattimo G., *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011.
- Waligóra M., *Wstęp do fenomenologii*, Kraków 2013.

Warchala M., *Postsekularność nowoczesna, nowoczesność postsekularna*, w: *Literatura a religia – wyzwania postsekularności*, red. T. Garbol, Lublin 2017.

Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Protestanckie „sekty” a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Warszawa 2011.

Weber M., *Główne cechy religii światowych*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2012.

Weber M., *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1995.

Welte B., *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996.

Widengren G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Białek, Kraków 2008.

Woźniak R., *Wiara ponowoczesna. Przypadek Slavoja Žižka*, „Teologia i Człowiek” 2013, nr 23, s. 91–105

Zahorodna K., *Materializm eliminacyjny w ujęciu Paula M. Churchlanda*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2009, vol. 4, fasc. 2, s. 241–271

Zaluski W., *Przeciw rozpaczcy. o tragicznej wizji świata i sposobach jej przezwyciężania*, Kraków 2014.

Zdybicka Z., *Religia a religioznawstwo*, Lublin 2013.

Zielińska K., *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Kraków 2009.

Žižek S., *Kruchy absolut czyli Dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009.

Žižek S., *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz 2006.

Žižek S., *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Kutyla, Warszawa 2010.

Žižek S., *o wierze*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.

Žižek S., *Pandemia! Covid-19 trzęsie światem*, tłum. J. Maksymowicz-Hamann, Warszawa 2020.

Žižek S., *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 2001.

Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001.

Žižek S., Milbank J., *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, red. C. Davis, Cambridge 2009.

Zuboff S., *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, tłum. A. Unterschuetz, Poznań 2020.

Zwierzdzyński M., *Gdzie jest religia? Pięć dychotomii Thomasa Luckmanna*, Kraków 2009.

Źródła internetowe

Dostępny sprawdzony 30 kwietnia 2022.

17th Century Theories of Substance, Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/substanc/#SH2b>.

Biografia Tomáša Halíka: <http://halik.cz/pl/o-halikovi/zivotopis/dlouhy-zivotopis/clanek/152>

Functionalism, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/functionalism/#FunHol>

Nagroda Templetona, https://pl.wikipedia.org/wiki/Nagroda_Templetona

Pew-Templeton Global Religious Futures, http://www.globalreligiousfutures.org/explorer#/?subtopic=15&countries=Worldwide&chartType=map&year=2020&data_type=number&religious_affiliation=23&age_group=all&gender=all&pdfMode=false

Substance, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/substance/#MedAccSub>

The Future of World Religions: Population Growth Projections 2010-2050. Why Muslims Are Rising Fastest and the Unaffiliated Are Shrinking as a Share of the World's Population, Pew Research Center 2015, <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>

Zombie, Britannica, <https://www.britannica.com/topic/zombie-fictional-creature>

Oświadczenie

Niniejszym wyrażam zgodę na udostępnianie przez Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie mojej pracy doktorskiej.

Kraków, dnia

.....

czytelny podpis autora

Oświadczenie kierującego pracą

Niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i może być podstawą postępowania o nadanie jej autorowi tytułu zawodowego.

Data

Podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy (przedstawiona do obrony) jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną

Data

Własnoręczny podpis autora pracy

