

Stefan Klemczak

Instytut Religioznawstwa UJ

**ORDO TEMPORIS
„SEKULARYZACJA” JAKO KATEGORIA
HISTORIOGRAFICZNA**

Ludzie przyzwyczajają się do słów, kręcą się pośród nich w codziennej krzątaninie, a kiedy są problematyzowane, bronią ich jak własności, z której nie pora jeszcze rezygnować. Pojęcia teoretyczne pochodzą często z obcych, klasycznych języków. Są niekiedy stare, zapożyczone i wielokrotnie adaptowane, sprawiają jednak wrażenie rodzimej mowy. Poprzez nawykowe użycie, upodobnione brzmienie i liczne konteksty, w których występują, zyskują status domowników – dobrze poznanych i rozumianych. Niektórzy, również teoretycy, sądzą, że wyrażają się „jasno”¹ gdy mówią o: naturze, rzeczywistości, faktach, historii, umyśle, materii, wolności, symbolu, prawie, wartościach lub prawdzie etc. bez uwzględnienia analizy samych pojęć, historycznej zmienności znaczeń, nie wspominając o historii debaty nad ich rozumieniem.

Szczególnie kłopotliwe są pojęcia „ujmujące” procesy społeczne, epoki historyczne lub prawa rządzące ludzkim światem: porządkujące rozległe połacie tematów należących do licznych fakultetów². Ich poręczna, abstrakcyjna moc posiada pewną cenę: niesie wiele założeń. To koszt wygody obsługi, pozwalający zaprowadzić porządek dziejowy, ująć przełom historyczny, rozpoznać swoje własne miejsce w czasoprzestrzeni, określić przyszłość rodzaju ludzkiego lub wyjaśnić zasady, jakim powinni być wierni wszyscy ludzie bez względu na kulturowe okoliczności życia (*Lebensstil*). Problem staje się poważniejszy, kiedy zdamy sobie sprawę, że na tych często „podstawowych” pojęciach budujemy kolejne konstrukcje teoretyczne pretendujące do wyjaśnienia reguł gry ludzkiego świata. Jak gdyby na trwałych podstawach

¹ „Pojęcie jasności jest kłopotliwe, ponieważ zawiera pewną normę semantyczną i poznawczą dla innych pojęć oraz zdań i myśli” i dalej: „pojęcie jasności samo nie jest jasne” zob. R. Piłat, *Doświadczenie i pojęcie*, Warszawa 2006, s. 104. W kolejnej pracy autor konkluduje: „o jasności zdań orzekamy nie tylko przy użyciu kryteriów semantycznych, lecz także poznawczych, kryteria jasności zdań nie są wystarczające dla orzekania o jasności wypowiedzi wielozdaniowych i o jasności myślenia; jasność pojęć zawiera zarówno komponent językowy, jak i naoczny; naoczny komponent pojęć ma postać odpowiednich modeli umysłowych, których własność wiąże się z dojrzwaniem indywidualnych umysłów, a ściślej mówiąc z rozwojem osobistych modeli świata”, s. 115. Zob. R. Piłat, *O istocie pojęć*, Warszawa 2007, s. 227–258.

² „Jak łatwo porusza się człowiek w tym, co wielkie i dalekie, a jak trudno ująć to, co bliskie i pojedyncze”. F. Grillparzer, za: L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalewska, Warszawa 2000, s. 30.

wznoszą się rozbudowane teorie, niekiedy pozbawione na wszystkich szczeblach naoczności lub opierające się w całości na etymologii, psychoanalizie albo po prostu przynależące „ciałem” do innej epoki, na przykład języka i obrazu świata średniowiecza³, poza którą „wiedną w oczach” (choć, jak się okazuje, nie wszystkich filozofów). Życie pojęć ma także własne, miejscowe przyzwyczajenia, które niekiedy warto respektować. Kiedy indziej zaś, wyjęte z pierwotnego środowiska odżywają w innym kontekście, zyskując nowe zaskakujące znaczenia, tak jak stało się w wypadku pojęcia: „sekularyzacja” (zeświecczenie).

Problemy, w które się wikłamy, szukając sposobu na ujęcie długotrwałych procesów, epokowych zmian lub też okresowych tendencji wraz z odpowiednimi narzędziami do ich namierzenia i zdiagnozowania, ujawnia jeden ze współczesnych hermeneutycznych sporów o metodę: pomiędzy „pojęciami” a „metaforami”: historią pojęć a metaforologią⁴. Gdy mówimy o „sekularyzacji”, zaraz wyrasta z niej, metafora „odczarowania świata”.

Co to właściwie znaczy: „odczarować świat”? Jak wygląda „odczarowany świat”, skoro możemy rozpoznawać tak wiele ochronnych warstw, zewsząd otaczających nasze życie szczelnymi „sferami”? Czy „odczarowanie” nie oznacza dyskretnego nawiązania do Kantowskiego hasła ujmującego oświecenie, jako wyjście z niepełnoletności, „w którą popadł człowiek z własnej winy”? Być może „odczarowanie” oznacza odstąpienie („już”, „teraz”⁵) od mitycznego lub magicznego sposobu pojmowania siebie i otoczenia, charakteryzującego przednowoczesne dzieje ludzkie? „Racjonalne” zerwanie z emocjonalnymi i intelektualnymi nawykami towarzyszącymi człowiekowi od wielu dziesiątek tysięcy lat

³ Język filozoficzny średniowiecza powstawał, przesuując znaczenia języka greckiego lub tworząc nowe. Zanim został zastąpiony przez języki narodowe, które podobnie jak łacina nie powstały z prostego przedłużenia „starych” pojęć, pozornie tylko tworzył jednolity system. Naturalizm awerroistów i personalistyczna metafizyka tomistów, realizm transcendentálny i nominalizm – korzystały z tego samego aparatu językowego. Wydaje się, że tezy sekularyzacyjne odwołują się często do mitologii średniowiecza, zamiast do wiedzy na temat zróżnicowanej historycznie epoki.

⁴ Spór rozpoczął się w latach sześćdziesiątych w Niemczech, jego stronami byli: nieświadom wyzwania M. Heidegger i umiarkowany nim zainteresowany H.-G. Gadamer. Nową metodę, którą nazwał „metaforologią”, precyzyjniej zdaniem autora, ujmującą przełomy dziejowe oraz główne tematy filozofii europejskiej, zaproponował H. Blumenberg. Temat sekularyzacji w ramach sporu o Nowożytność był jedną z inspiracji do prześledzenia historii „metafor absolutnych” jako probierza przekraczania progów dziejowych. Szczegółowego oznaczenia historycznych przemian znaczeniowych, narosłych wokół topicznych, powtarzających się obrazów. Blumenberg nawiązywał do fenomenologii, tworząc coś w rodzaju osadzonej antropologicznie fenomenologii historycznej, podkreślając epistemologiczne znaczenie istotowych tematów-obrazów i ich wariacji. Nie podważał znaczenia *Historischebegriff*, ale wskazywał konsekwentnie na jej ograniczenia w: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960, oraz wydanych pośmiertnie szkicach: *Teorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt am Main 2007. Jego głos w sporze o sekularyzację jest także głosem metodologicznym. Dobrym przykładem posłużenia się metodą Blumenberga, są prace m.in. H. Weiricha, włoskiego filozofa E. Melandriego oraz ostatnia książka francuskiego historyka filozofii P. Hadota, *Le voile d'Isis*, Paris 2004.

⁵ W oczekiwaniu na „natychmiastową” odmianę sytuacji poznawczej pobrzmiewa echo „odwróconego” (chodzi o epifanie „rozumu”) *Jetztzeit*. Wtedy gdy Weber artykułuje swoją wielką metaforę, która obecnie konstytuuje koncepcję społeczeństwa postsekularnego (określenie społeczeństwa ponowoczesnego za pomocą dialektyki: *sacrum-profanum*), powstają dzieła nie mniej metaforycznie nośne, w recepcji nowoczesnego świata. W roku 1922, dwa lata po śmierci Webera, Kafka rozpoczyna pracę nad *Zamkiem*, „traktatem” na temat racjonalności, będąc już autorem niedokończonego *Procesu* (według G. Scholema zsekularyzowanej Kabały, dokładnie halachy). Rozdział dziewiąty *Procesu* może uchodzić za kontrmetaforę „odczarowania”, odsłaniając nowe „zaczarowane” obszary rzeczywistości nowoczesnego społeczeństwa.

poprzedzających „nowoczesność”⁶? Metafora „odczarowania” jak i kontekst jej powstania prowadzą do innego obrazu: – „świata jako jaskini” – metafory absolutnej, zatrzymującej, jak niektóre bursztyny, owady, zapisy prób wydostawania się z jej wnętrza ku: „światłu prawdy”, „rzeczywistości samej”. Gdy mówimy o „sekularyzacji” lub o „odczarowaniu świata”, to co właściwie desygnują: to pojęcie (słowo) i ta metafora (obraz)?

Rzeczywistość językowa, nie tylko w obrębie filozofii, wymaga co najmniej rozważań i nie chodzi tutaj o arystotelesowską „cnotę” (*arete*), lecz o wiedzę o języku, jego genezie i funkcji, a co najważniejsze – na temat naszych sposobów posługiwania się nim. Poza łowieniem ostrych znaczeń, rekonstrukcją gry: pytanie-odpowiedź⁷, filozofów zajmuje również przyglądanie się założeniom ukrytym w pojęciach-teoriach. W ten sposób mogą się zmierzyć z daną koncepcją, gdyż obok (empirycznej) falsyfikacji, rozpoznanie założeń i ich konsekwencji to jedna z nielicznych metod „sprawdzania” tego, co ktoś głosi (obok kryterium spójności, logicznym wynikiem kolejnych twierdzeń etc.). W każdym wypadku osadzenie filologiczno-historyczne tematu podpowiada nam, czym dokładnie się zajmujemy. Zwłaszcza kiedy mamy do czynienia z tematem granicznym (horyzontalnym).

Filozofowie, od czasu gdy rozwinęły się nowoczesne badania nad językiem, umysłem i wzajemną relacją tych rzeczywistości z „twardą rzeczywistością” świata, zapuszczają się również w podświadome światy. Już nie sam język, ale każdy z wymienionych elementów (na dodatek potraktowany historycznie) problematyzuje naszą wiedzę, rodząc nowe aporie, które piętują się, gdy próbujemy składać wszystko razem w całość. To nie Kartezjusz „przeciął” rzeczywistość na *res extensa* i *res cogitans*, lecz jako jeden z pierwszych dostrzegł, dzięki rozwojowi nauk, paradoksy utrzymywania obu „porządków” razem⁸. I jeśli dzisiaj próbujemy je łączyć w sporze o „naturę ludzką”, to nie jest to bynajmniej powrót do przedkartezjańskiej wizji człowieka. Wbrew pozorom wcale nie odchodzimy od głównego tematu.

Od Sokratesa po L. Wittgensteina filozofowie stawiali pytania, problematyzując, zdawałoby się „jasne”, kwestie (kwestionowanie pozornie „oczywistego” jest jednym

⁶ Za początek nowożytności przyjęć można (za H. Blumenbergiem) podwójnie wymowną datę: 1543, czyli ukazanie się: *De revolutionibus orbium coelestium* M. Kopernika i *De corporis humani fabrica*, A. Vesaliusa, „Nowoczesność” rozumiana jako akceleracja nowożytności rozpoczęła się, jak sądzi Koselleck, w drugiej połowie XVIII stulecia. Zob. R. Koselleck, *Nowożytność* [w:] *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kuciński, Poznań 2001, s. 305–358.

⁷ Każda teoria jest odpowiedzią na jakieś postawione pytanie. Rekonstrukcja związku pytanie-odpowiedź oraz jego funkcji pozwala dokładniej rozpoznać problem, miejsce tematu w historycznym procesie zaspokajania ciekawości teoretycznej.

⁸ Bez Kartezjusza nie byłoby Newtona, który przejął kartezjański obraz wszechświata i uczynił go matematycznie ścisłym. Kartezjanizm, jak i fizyka newtonowska przyczyniły się do zmiany ludzkiego widzenia rzeczywistości, która ze społeczności statycznej, oczekującej na to, co się wydarzy, stopniowo przeszła w dynamiczną, dążącą do zrozumienia zjawisk i ich kontroli. Wspomniane rozróżnienie, jeden z ważniejszych katalizatorów emancypacji nauk, wpłynęło na dziewiętnastowieczny podział na „nauki o duchu” i „nauki o przyrodzie”. Próby historyczno-filozoficznego (po religijnych) odebrania prawomocności myśli kartezjańskiej podjął się między innymi E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930. Często powraca sugestia, jakoby, z jednej strony, „grzech kartezjański” tkwił u podstaw nowożytnego „kryzysu”, a filozofia przed Kartezjuszem trafniej opisywała świat, lub z drugiej, że jedynie zniesienie kartezjanizmu zapewniłoby filozofii „właściwy” rozwój (np. S. Toulmin, *Kosmopolis*). Interesujące są źródła deprecjacji kartezjanizmu jako „zerwania z tradycją myśli” lub „odwrócenia porządku w dziedzinie filozofii”, która „staje się nauką czystego myślenia” etc. W wielu krytykach (E. Gilson etc.) kartezjanizmu słychać echo koncepcji sekularyzacji.

z głównych toposów wszelkiej refleksji filozoficznej): co właściwie „wiem”, gdy na przykład jestem przekonany: że ktoś zachował się racjonalnie? Lub gdy słuchamy sonaty a-mol, *arpeggione* F. Schuberta⁹ (D.821), słyszymy „to samo”? Naiwne pytania, które szybko uruchamiają następne, prowadzą w kierunku różnych dziedzin wiedzy, tworząc rozszerzającą się przestrzeń (filozoficznych z genezy) poszukiwań, wymagających coraz więcej zachodu. Stąd też bierze się metafora filozofa jako kaskadera¹⁰. W wypadku tematu sekularyzacji, filozof staje się kaskaderem dublującym ekspertów ze świata: teorii polityki, teologii, socjologii, teorii historii, historii prawa i religioznawstwa. Przy okazji wchodzi też w stare, ciągnące się od starożytności, spory filozoficzne o: naturę czasu, substancji (*ousia*), porządek dziejów etc. Sporo ryzykuje, jak na „jeden” temat. Ale czyż nie za to mu płacą?

Dlatego, przynajmniej niektórzy, filozofowie stali się ostrożniejsi, po tym jak w drugiej połowie XVIII wieku postawiono krytyczny próg (był jak pojawienie się rafy, która powinna oddzielić ocean wyobrażeń od wyłaniającego się z wolna archipelagu wiedzy).

Możemy wątpić („czy można powiedzieć: gdzie nie ma wątplenia, nie ma też wiedzy?”) i mamy podstawy („czy nie trzeba podstaw do wątplenia?” – to nadal Wittgenstein), by wątpić – po tym, co wydarzyło się wraz z „rewolucją kopernikańską”, jak i z powodu naszej kontyngentnej natury nieustępliwie ograniczającej możliwości poznawcze.

Sceptycyzm¹¹ („kognitywny kopernikanizm”¹²), z powodów już wspomnianych, postuluje nie poddawać się bezkrytycznie dominującym na rynku koncepcjom (*idola the-*

⁹ Czy muzyka F. Schuberta lub D. Szostakowicza jest „zsekularyzowana” w stosunku do J.S. Bacha lub muzyki wokalne średniowiecza? Czy możemy za pomocą pojęcia „zeświecczenia” interpretować dzieje muzyki, malarstwa lub literatury, odbierając nurtem lub poszczególnym dziełom autonomię, skoro ich geneza sięga sztuki pojmowanej religijnie? „Szostakowicz w dużym stopniu opiera się na skalach kościelnych. Przede wszystkim stosuje skale: frygijską, lidyjską i miksolidyjską, a oprócz nich niektóre skale plagalne oraz własne utworzone z modyfikacji powyższych”, podkreśla znawca tematu: K. Meyer, *Szostakowicz*, Kraków 1986, s. 284–285. Z kolei „teksty Kafki można rozumieć jako centrum dysputy, która na swój sposób toczy się w kabale”. Czy twórczość F. Kafki to „zsekularyzowana” kabala, jeśli podążymy tropem interpretacyjnym Grözingera i Scholema? (K.E. Grözinger, *Kafka i Kabala*, tłum. J. Günther, Kraków 2006, s. 19.) Co zrobimy, jeśli przyjmiemy „perspektywę sekularną” dla wszelkich nowoczesnych procesów, jak czyni to Ch. Taylor, z wierszem *Psalms* P. Celana lub innym: *In Ägypten*? Jeśli literatura, muzyka, malarstwo etc. mają jakieś znaczenie dla wiary (religii), polityki, życia indywidualnego etc., to tylko dzięki zachowaniu odrębności, inności wystrzegającej kontyngencję porządków, której zniesienie lub redukcja do innych systemów, w imię stabilizacji znaczeń, jest próbą zapanowania nad twórczą arbitralnością sztuki. Próby wprowadzenia „władzy symbolicznej” mogą odbywać się także poprzez kategorię „sekularyzacji”, godząc w estetyczną autonomię dzieł.

¹⁰ O. Marquard twierdzi tylko na wpół żartobliwie, że filozof jest kaskaderem, kaskaderem eksperta, jego dublerem w sytuacjach niebezpiecznych (na przykład na przecięciu granic dyscyplin) [w:] *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemienia, Warszawa 1994, s. 39.

¹¹ Sceptycyzm nowoczesny, w przeciwieństwie do klasycznego i nowożytnego, charakteryzuje się „wycuciem podziału władz”; jest wycuciem tego, co zwyczajowe, nieodzowności utartych praktyk, nie żyjemy bowiem dostatecznie długo, by przyjmować absolutne orientacje; jest „gotowością zaakceptowania własnej kontyngencji” i świadomości, że „my ludzie jesteśmy bardziej dziełem przypadku niż własnym dziełem”, a życie z tym, co przypadkowe, nie jest „nieudaną absolutnością, ale naszą historyczną normalnością”, stąd też „sceptyczny” w oczekiwaniach postulat „poniechania wysiłku pozostania głupim”. Zob. O. Marquard, *Sceptyk: mowa dziękczynna* [w:] *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemienia, Warszawa 1994, s. 3–7.

¹² Sceptyczna teza, głoszona przez N. Reschera, zakłada, że nasza pozycja w czasie nie jest poznawczo uprzywilejowana. Przekładając ją na spór o sekularyzację, brzmiałaby: nie możemy w ramach nauk historycznych wiele wiedzieć na temat relacji historia – *sacrum*, zwłaszcza że kategoria *sacrum* jest podobnie kłopotliwa jak kategoria sekularyzacji.

atri), zarówno z powodu ich językowej konstrukcji¹³, kryterium mody, które nie oszczędza filozofów¹⁴, łatwości w zasiedzeniu przesądu w świadomości zbiorowej, statystycznej zgodzie na „oczywistość”. (To ostatnie zagrożenie jest najpoważniejsze o czym przekonują niektóre filozoficzne i socjologiczne studia dotyczące naszego tematu).

Samo pojęcie „sekularyzacja” nie jest tak stare jak greckie pojęcia: „teologia” lub „dusza” (*psyche*), ale wystarczająco długo powtarzane, tzn. przetwarzane w najróżniejszych wariantach, by wrosło w powszechną świadomość jako „faktyczny opis” lub „wyjaśnienie” procesów charakterystycznych dla: *modernity*. Stało się jej cieniem, który rzuca, jeśli odpowiednio naświetlimy gwałtowne przemiany ostatnich czterech stuleci zachodniego świata. Jedną z zastanawiających właściwości użycia kategorii sekularyzacji jest pojawianie się poczucia odprężenia teoretycznego, zadomowienia poznawczego w nowoczesnym świecie. Poprzez „wskazanie” na jego główne cechy, genezę i logikę rozwoju „nowych czasów”, a nawet przyszłość, usytuowaną w epoce postsekularnej.

Chwilami protekcyjny ton powinien wzbudzać nieufność, w momencie gdy mamy wyjaśnić proces tak złożony, jakim jest pojawienie się i rozwój nowej epoki. Poza tym każdy ze wspomnianych tematów, z akcentem na genezę i przyszłość jest problematyczny. Na dodatek, założony kategorią „sekularyzacji” porządek czasów (*ordo temporis*) jest anachroniczny w każdym sensie tego słowa. Osobną kwestią są empiryczne próby badania już nazwanego zjawiska, które istotnie rejestrują dynamiczne przemiany zachodzące w obrębie nowoczesnych społeczeństw¹⁵, ale czy uczynienie

¹³ „Wiedza użytkownika języka jest znajomością gramatyki tego języka. Musi on zatem opanować określony asortyment skonwencjonalizowanych jednostek językowych oraz wiedzieć, w jaki sposób może tworzyć konstrukcje, czyli które jednostki mogą wchodzić w skład organizacji. Jednostka [...] to struktura w pełni opanowana przez użytkownika języka, a więc niewymagająca już od niego świadomej analizy jej wewnętrznego składu. Jest więc strukturą rutynową [...]: fonologicznie, semantycznie i symbolicznie”. E. T a b a k o w s k a, *Gramatyka i obrazowanie*, Kraków 1999, s. 93.

¹⁴ Jednym z modnych tematów dotyczących naszego zagadnienia (wątków teologii politycznej w refleksji nad historią) jest komentowanie tekstów św. Pawła w nadziei odkrycia w tekście apostoła kluczy do rozpoznania istoty nowożytności. Kończy się to zazwyczaj różnymi wariantami teologii politycznej. Obok A. Badiou, E.P. Sandersa, J.A. Fitzmyera, J. Taubesa filozoficzny komentarz sporządził G. Agambena, polemizując m.in. z tekstem K. Bartha. Obok modnych tematów są modni autorzy. Niestety, wiele uwag zawartych w książce A. S o k a l a i J. B r i c m o n t *Modne bzdury (Impostures Intellectuelles)* jest trafnych, a lista modnych autorów, wciągających niekiedy w wir pomieszania teoretycznego, znacznie by się wydłużyła, gdyby badać nie tylko użycie pojęć zapożyczonych z nauk ścisłych, lecz „humanistyczne” szczegóły zaproponowanych teorii. Być może rację miał A. Schopenhauer, gdy sądził, że prawdziwi luminarze ludzkości dzielają los gwiazd stałych, których światło potrzebuje wielu lat, by zostać dostrzeżone przez ludzi.

¹⁵ O. Marquard, kondensując kwestię, twierdzi, że: „świat nowoczesny bowiem: to racjonalizacja plus pluralizacja – tak było i jest” [w:] *Aesthetica i anaesthetica*, tłum. K. K r z e m i e n i o w a, Warszawa 2007, s. 3. Z kolei H.R. Jauss, szczegółowo rekonstruując kategorię, sądził, że: „świadomość nowoczesności, która w historycznej samowiedzy romantyzmu sięga aż do średniowiecza, jako suwerennie ustanowionego własnego początku, i tym samym obejmuje największy w dziejach obszar czasu, w XIX wieku zaczyna się osobiście zmieniać. [...] Pojawia się nowa świadomość nowoczesności, która chce być nowocześniejsza niż romantyczność, a ponadto dochodzi coś, z czym dotąd w dziejach pojęcia się nie zetknęliśmy. Otóż zakres słowa „nowoczesny”, zrazu obejmujący epokę chrześcijańską, stopniowo zawęża się do czasu życia jednego pokolenia i wreszcie kurczy do aktualnej mody w dziedzinie smaku literackiego, a zarazem nowo ukute pojęcie modernie nie przeciwstawia się już w sensie epoki jakiejś określonej przeszłości. [...] W refleksji nad tym procesem przyspieszonych przemian sztuki i smaku wykształca się świadomość nowoczesności, która ostatecznie odcina się już tylko sama od siebie”. *Historia literatury jako prowokacja*, tłum. M. Ł u k a s i e w i c z, Warszawa 1999, s. 33–34.

perspektywy teologicznej probierzem głębokich przemian kulturowych jest zasadne, jeśli chcemy dowiedzieć się, a nie uwierzyć, co rzeczywiście charakteryzuje „nasz” czas? Czy powinniśmy rozpościerać pojęcie „sekularyzacji” poza obszar eklezjalny, obejmując z jego pomocą tak liczne procesy modernizacyjne? Jednocześnie, poza ideologicznym szermowaniem kategorią, obserwujemy zagubienie, bezradność w posługiwaniu się terminem, na skutek wielości interpretacji, skłębienia teoretycznych pozycji, które doprowadziło do jego „ściemnienia”¹⁶.

Dlatego z uwagi na rozpiętość tematu, pomimo wszystko krótko, w trzech częściach, rozpoznamy znaczenia pojęcia „sekularyzacji”, następnie zwrócimy uwagę na problem: czasu i jego zmiennych porządków. Niniejsze uwagi zakończymy dygresją na temat: „pojedynku karłów”.

Jeśli nadal powstają tak wszechstronne analizy problemu, jak *The Secular Age* Charlesa Taylora¹⁷, które próbują całościowo zmierzyć się z nowoczesnym światem w jego wymiarze historycznym, politycznym, narodzin indywiduum, przy użyciu kategorii „sekularyzacji”, to wypada się zastanowić, co to pojęcie dokładnie oznacza i o co tak poważnie się spieramy, gdyż kolejny głos w dyskusji, zapisany na niemal tysiącu stronach, budzi ciekawość, ale i podejrzliwość, a nawet zmęczenie przeciążaniem kategorii¹⁸. Najważniejszą sprawą dla odzyskania lub odrzucenia danej teorii

¹⁶ G. Guizzardi charakteryzuje debatę jako „teoretyczny pasztet”, G. Guizzardi, *Sekularyzacja a ideologia eklezjalna*, tłum. J. Chrapka, w: *Socjologia religii*, red. W. Piwoński, Kraków 1998, s. 336.

¹⁷ Drobny odprysk monumentalnego studium przedrukowany w tygodniku idei „Europie” (8 XII 2007, tłum. T. Bieroń) już pozwala rozpoznać niektóre tezy powracające w refleksji, kanadyjskiego myśliciela. Taylor wyróżnia trzy typy sekularyzacji: twierdzi, że w społeczeństwach przednowoczesnych organizacja polityczna ufundowana była na wierze w Boga, podczas gdy, zdaniem Taylora, nowoczesne państwo wolne jest od takich powiązań: „w naszych świeckich społeczeństwach można w pełni angażować się w politykę, ani razu nie spotykając Boga”; drugie znaczenie: sekularyzacja to obumieranie wiary i praktyk religijnych w krajach zachodnich, trzecie: to przejście od społeczeństwa, w którym wiara w Boga jest niekwestionowana i nieproblematyczna, do społeczeństwa, w którym „wiara w Boga jest tylko jedną z opcji, często nie najłatwiejszą”. Punktem przełomowym wizji Taylora jest pojawienie się „samowystarczalnego humanizmu”, jednego ze źródeł „nowoczesnej świeckości”. Taylor zarzuca owej epikurejskiej z genezy opcji dążenie do szczęścia jako pomyślności człowieka, bez „pośrednictwa Boga”. Jego rozważania bliższe są w wielu miejscach teologii niż filozofii.

¹⁸ Dyskusja toczy się na wielu polach. Istnieją warianty *soft* debaty, sugerujące, że sekularyzacja to specyficzna cecha społeczeństwa europejskiego. Zob. D. Hervieu-Léger, *Rola religii w integracji społecznej*, tłum. A. Lipszyc, „ResPublica” 1/2006, s. 42–52. Tekst D. Hervieu-Léger jest przykładem nieostrego użycia kategorii „sekularyzacji” teoretycznie i historycznie. Sekularyzacja, rozumiana jako osłabienie „religijnego fundamentu Europy”, rodzi więcej pytań niż odpowiedzi. Wspomniany już Taylor w krótkiej pracy z roku 2002 rozumie sekularyzację jako „odejście” lub „wyjście” społeczeństw ze stanu: „w których obecność Boga była nieunikniona; sama władza pozostawała w związku z tym, co boskie, i rozmaite odwołania do Boga łączyły się nierozdzielnie z życiem publicznym. W przeszłości istniało jednak więcej takich powiązań. Pomiędzy wiekiem XVI i XIX przeszliśmy od modelu wyjściowego, który obowiązywał w średniowieczu, a także wielu innych kulturach poza obszarem Zachodu, do modelu zupełnie odmiennego. Wcześniejszy powiązany był z tym co można określić mianem »świata zaczarowanego«. Jest to oczywiście zapożyczenie od Maxa Webera, wprowadzamy tu bowiem antonim od jego terminu »odczarowanie«. W zaczarowanym świecie istnieje ostry kontrast pomiędzy *sacrum* a *profanum*”, Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2002, s. 52. Przytoczona formuła sekularyzacji może uchodzić za wzorcową konstrukcję teoretyczną zakładającą dialektykę: *sacrum* łamane przez *profanum*, pojętą jako substancjalne napięcie historyczne (choć nie wszystkie społeczeństwa rozpoznają ową dychotomię, także w średniowieczu istniały grupy (ludy) nieznające owego rozróżnienia, twierdzi na przykład K. Modzelewski), wskazującą na nowożytny przełom, jako wyjście z „zaczarowanego” przez „świętość” świata. Zakłada „obcowanie” ludzi średniowiecza z Bogiem oraz „obecność” Boga w przednowożytnym życiu publicznym. Charakterystyczne w rozważaniach Taylora jest także przytaczanie konstrukcji wspierających seku-

jest określenie jej granic i założeń. Wyznaczenie granic danego problemu: zapobiega wyszukiwaniu pozornych regularności, pokusie budowania zbyt śmiałych schematów kulturowych. Szczególnie gdy temat stał się już „strukturą rutynową”, „koleiną teoretyczną”, z której trudno się wydobyć bez pomocy wzmocnionej historycznie i teoretycznie (tzn. filozoficznie) refleksji. Pytanie brzmi więc: czy kategoria „sekularyzacji” opisuje „odczarowanie” nowoczesnego świata? A jeśli go niekiedy zaczarowuje? Czy sekularyzacja jest utajoną istotą nowożytnego epoki? A jeśli jest jedną z jej licznych cech, której wyróżnianie pełni często inne niż deklarowane przez użytkowników funkcje?

1. Pojęcia sekularyzacji, próba ustalenia podobieństwa rodzinnego

Definiowalne jest tylko to, co nie ma historii, głosił F. Nietzsche. Być może nie jest tak źle, jednak przybliżenie znaczenia „w podobieństwie rodzinnym”¹⁹, wraz z historią pojęcia wydaje się wygodnym dołkiem startowym dla rozpoznania założeń metafory „odczarowania”. Odslonięcie gry pytań i odpowiedzi, w jaką uwikłane jest pojęcie teoria „sekularyzacji”, wymaga wstępnego historycznego zwiadu.

Skąd się więc wzięło pojęcie, po przełożeniu tak swojsko brzmiące jak „zeświecczenie”? Na początku było słowo łacińskie: *saecularis*, z którego rozwinął się temat sekularyzacji. Pochodzi ono od nie mniej łacińskiego *saeculum* oznaczającego wiek²⁰, pokolenie, a nawet chwilową modę. Pisarze chrześcijańscy, dziedzicząc słowo, używali go często w tym ostatnim sensie i nazywali tak upływający nam ziemski czas, śmiertelne życie ziemskie, życie „tu-światowe”. Sens pojęcia sprowadzić można do „czasu świata”, odróżnionego od tego, co do „świata” nie przynależy.

Jednak kategoria „sekularyzacji” (*secularisatio*), która nas zaprzęta, pojawiła się w nowożytności. Dokładnie w wieku XVI, jak sądzi G. Marramao w studium poświę-

laną tezę historiozoficzną, opartą na wizji Hegla, autorstwa: E. Kantorowicza, M. Eliadego i już wspomnianego D. Hervieu-Léger. Można mnożyć historyczne i teoretyczne trudności, jakie napotykają tezy głoszone przez Taylora, z których najpoważniejszą sformułował już Schopenhauer pod adresem Hegla (a powtórzył Nietzsche), powątpiewając w bliższe informacje na temat Boga i dogłębną znajomość jego planów (zob. *O religii w epoce sekularyzmu*, „Europa” 22 XII 2007, s. 10–13). Poza problemem uproszczonej recepcji średniowiecza zwraca uwagę już bezpośrednia polemika problematyzująca metodę i założenia teorii Taylora: C. G e e r t z a, *Niepojęte oziębienie stosunków. Ch Taylor i nauki przyrodnicze* [w:] *Zastane światło*, Kraków 2003 s. 180–199.

¹⁹ Posługuję się Wittgensteinowskim pomysłem na ustalanie znaczenia, po to, by uniknąć zarzutu, który można postawić większości koncepcji sekularyzacji: substancjalnego rozumienia pojęć. Wydaje się, że możemy odgadywać wspólne elementy, sposoby użycia, funkcje, znaczenia, nie sprowadzając sensu do pierwotnej „esencji” (lub „substancji”) znaczeniowej. Możemy badać etymologię, kolejne recepcje pojęcia, rozpatrując historyczne gry znaczeniowe, w jakich concept uczestniczy, lecz nie zakładając jego nieziennej historycznie istoty. W ten sposób rekonstruujemy znaczenia bez odwołania do „grzechu pierworodnego”. Stosując „podobieństwo rodzinne”, unikamy pokusy „konfiskaty słów”, co czyni wielu spośród miłośników naszego tematu.

²⁰ Osobnym tematem są rzymskie dzieje słowa, uroczystości „wiekowego świata” (*ludi saeculares*) lub święta „złotego wieku” (*saeculum aureum*) oraz inne religijno-społeczne (mityczne) konteksty występowania pojęcia *saeculum* w przedchrześcijańskim Rzymie. Zob. P. Z a n k e r, *August i potęga wizerunków*, tłum. L. O l s z e w - s k i, Poznań 1999.

conym historii pojęcia²¹. Niewątpliwie, jest to pojęcie wywodzące się z języka prawnego Kościoła.

„Z punktu widzenia ściśle rozumianej historii pojęć trzeba stwierdzić, że termin ten ma jednoznaczny punkt odniesienia (jako *saecularisatio*) w kodeksie prawa kanonicznego (*Codex Juris Canonici*)”,

twierdzi włoski filozof²². Zastosowany w innych kontekstach, stopniowo przekraczał granicę prawa kanonicznego²³, aż osiągnął status: „wytrycha”, otwierającego niemal wszystkie główne problemy nowoczesnego świata. Jak do tego doszło?

„Wedle panującej do niedawna powszechnej opinii (podzielanej również przez niektóre cieszące się uznaniem leksykony), zwrot *séculariser* został użyty po raz pierwszy w Münster, 8 maja 1646 roku, przez francuskiego posła nazwiskiem Longueville, podczas rokowań nad pokojem westfalskim, na oznaczenie przejścia dóbr kościelnych w ręce świeckie²⁴. Neologizm miałby więc oznaczać przejście dóbr kościelnych przez książeństwa lub zreformowane Kościoły narodowe. Podobny punkt widzenia był z pewnością bardzo sugestywny ze względu na chronologiczny i symboliczny związek, jaki wprowadzał między powstaniem nowego hasła a narodzinami nowoczesnego państwa, którego »wewnątrzświatowa« (jak określił ją później Max Weber) suwerenność kładła w Europie kres długiemu i krwawemu rozdziałowi religijnych wojen domowych. W rzeczywistości przekonanie to – jego jedyna podstawa filologiczna opierała się na wskazówce Johanna Gottfrieda von Meiern z wydanych przez niego w roku 1734 *Acta Pacis Westphalicae Publica* – było, jak niedawno udowodniono, błędne²⁵.

Jak sugeruje, modyfikując tezę wcześniejszych badaczy²⁶, Marramao:

„[...] odniesienie do *saecularisatio* pojawia się już w ostatnich dziesięcioleciach szesnastego wieku we francuskich dyskusjach dotyczących prawa kanonicznego (szczególnie u prawników, takich jak Jean Papon i Pierre Grégoire), lecz w zupełnie innym sensie: oznacza *transitus* od *regularis* do *canonicus*, czyli przejście »regularnego« duchownego do stanu świeckiego; lub ogólniej, na co wskazują inne dokumenty²⁷: »przeniesienie do życia świeckiego tego, kto otrzymał święcenia duchowne lub żyje zgodnie z regułą zakonną«. Już od momentu pierwszego pojawienia się

²¹ G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Bari 1994.

²² Ibidem, s. 15.

²³ „Tym bowiem, co czyni je obecnie atrakcyjnymi [pojęcia], często jest nie to, co one – w aktualnym kontekście – aktualnie znaczą, ale to, co one ponadto – najczęściej nieświadomie – zarazem znaczą. O tym ukrytym, ale doniosłym w skutkach znaczeniowym potencjale pojęć dowiadujemy się z reguły tylko dzięki temu, że śledzimy ich historię, historię pojęć. Czym dla ludzi jest pierwsza miłość, tym dla pojęć jest ich pierwsze zastosowanie: Przeciera pojęciom drogę lub nawet odciska na nich swoje piętno”. O. M a r q u a r d, *Aesthetica i anaesthetica*, s. 123–124.

²⁴ Pokój westfalski nie kończył dziejów wojen religijnych, ale był precedensem otwierającym możliwość prowadzenia ładu politycznego (po pokoju augsburskim), poprzez nadanie autonomii poszczególnym księstwom, sankcjonując pluralizm religijny. Podobnie jak teoria Kopernika nie opisywała poprawnie ruchu planet, jej znaczenie polega na możliwości wprowadzenia nowego matematyczno-fizycznego modelu w miejsce „obrazu świata”, umożliwiającego udoskonalanie kolejnych modeli kosmosu.

²⁵ G. M a r r a m a o, op.cit., s. 15.

²⁶ Z powodu rozległości tematu pomijamy szczegóły historyczno-źródłowe rekonstrukcji, dążąc do uchwycenia możliwie wszechstronnie zasadniczych rysów problemu. Bibliografię, poza cytowaną książką, zawiera także hasło G. M a r r a m a o, *Säkularisierung* [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. R i t t e r i K. G r ü n d e r, t. VIII, Basel 1993.

²⁷ Np. Bergantini 1745. Zob. również hasło *secolarizzare* [w:] Devoto-Oli 1990, s. 1747: „Przeniesienie duchownego z kleru regularnego do świeckiego; zw. przejść z pierwszego z tych stanów do drugiego, prosząc o unieważnienie ślubów religijnych (którym podlegają należący do kleru regularnego)”.

termin »sekularyzacja« wydaje się zatem naznaczony *antytetycznym schematem*: dualizmem *regularności* (stanu »regularnego« duchownego) i *sekularności* (stanu duchownego »świeckiego«), który zawiera już w sobie, choć na razie tylko potencjalnie, nowoczesną metamorfozę pawłowych dychotomii: niebiański – ziemski, kontemplacyjny – aktywny, duchowy – światowy²⁸.

Termin „sekularyzacja” formował się w ramach retoryki prawa kanoniczego, którego pozostałości widoczne są także po dokonaniu się transformacji znaczeniowej. Poza znaczeniem prawnym, „zawiera” w swojej historii „polityczność”, związaną z przekazywaniem dóbr władzy kościelnej na rzecz tworzącego się świeckiego, nowoczesnego państwa. Aż po rok 1803 w użyciu kategorii dominuje obszar polityczno-prawny, do momentu, gdy dekrety napoleońskie poszerzają przestrzeń państwową (*séculariser* – 1586 i *sécularisation* – 1567) na większość obszarów życia nowoczesnego społeczeństwa, opanowując między innymi sferę edukacji.

Pokój westfalski²⁹, graniczny dla naszej kategorii, zamykał przestrzeń historyczną, która otworzyła się w roku 313 wraz z edyktem mediolańskim (konstantyńskim), przyznającym kościelnej *auctoritas* cesarskie przywileje, które wykorzystane zostały do szerzenia doktryny chrześcijańskiej. Od czasu proklamacji Teodozjusza I w 380 roku, chrześcijaństwo mogło stawać się prawowitą, w końcu zaś dominującą religią cesarstwa. Być może fakt ten stanowi główny węzeł łączący dynamicznie rozwijającą się *ecclesię* z upadającym imperium rzymskim.

Już w późnym antyku narodził się „archetyp teologiczno-polityczny” wiekowego (sekularnego) napięcia pomiędzy władzą „świecką” i „duchowną”. Doktryna „dwóch mieczy”, sformułowana przez papieża Gelazego I w 494 roku, zakładała podział: na święty autorytet (*auctoritas*) papieża i władzę (*potestas*) królewską. Odtąd ową metaforę traktowano dosłownie. „Dwa miecze” ze zmiennym szczęściem walczyły z sobą o władzę aż do momentu zawarcia pokoju westfalskiego, od kiedy to Kościół zaczął tracić pozycję umożliwiającą uprawomocnienie władzy politycznej. Już znacznie wcześniej, zanim nastąpił ów historyczny przełom, niektórzy autorzy, jak np. Dante Alighieri, postulowali rozdzielenie obu porządków, licząc na zaprowadzenie ziemskiego pokoju (polemizując między innymi z *De ecclesiastica potestate* Idziego Rzymianina). W traktacie politycznym³⁰, który szybko trafił na indeks kościelny, gdzie pozostał do XIX wieku³¹, poeta projektował „światowość”, trzymając się dychotomicznego podziału na doczesność (czasowość) i wieczność:

„Monarchia doczesna, która zwie się też Cesarstwem (*Imperium*), jest więc jednowładztwem rozciągającym się na wszelkie istoty żyjące w czasie lub na wszelkie rzeczy podległe władzy czasu”³².

Trzeba było stuleci, by doceniono „nowoczesność” rozważań florenckiego poety, zapatrzonego w rzymski wzorzec³³. Konsekwentnie niegodzącego się z decyzjami

²⁸ G. M a r r a m a o, op.cit., s. 16.

²⁹ Były dwa traktaty westfalskie podpisane w Münster i w Osnabrück. Zob. Th. M u n c k, *Europa XVII wieku*, tłum. R. S o d ó ł, Warszawa 1998, s. 37.

³⁰ E. M a l a t o, *Dante*, Roma 1999, s. 179–200.

³¹ Jak drażliwej kwestii władzy dotknął poeta, świadczy wypisanie *Monarchii* z indeksu ksiąg zakazanych dopiero w 1881 roku, gdy główne dzieło Kopernika już w roku 1835 mogło być czytane przez wiernych bez lęku.

³² D a n t e, *Monarchia*, tłum. W. S e ñ k o, Kęty 2002, s. 30 (*Mon.* II,2).

³³ *Monarchia perfecta* Augusta.

politycznymi i moralnymi ówczesnego papieża, za co zapłacił cenę, gdy próbował wymierzyć sprawiedliwość w dziele³⁴.

Szale wagi: kościół – państwo, niegdyś mocno wychylone w jedną ze stron (co nie oznacza, że świat był opromieniany łaską *sacrum*), zaczęły stopniowo przechylać się w drugą, prowadząc do procesu „upaństwowienia” Kościoła i „ukościelniania” państwa.

Pojęcie sekularyzacji w sensie prawa kanoniczego, jak i w sensie prawa państwowego, odzwierciedla opozycję pomiędzy: duchowym (święty) a świeckim. Odbija podział, który zarysował św. Augustyn pomiędzy dwiema *civitas*. Wynikał on z potrzeby konstrukcji historyzoficznej (teologiczno-politycznej), użytecznej dla zbudowania teleologicznego *ordo temporis* rozumianego, jako *ordo amoris*.

Po narodzinach nowej koncepcji czasu w XVIII wieku, redukującej porządku do jednego czasu historycznego, wszczepiono kategorię „sekularyzacji” w historię, nazywając zsekularyzowanymi procesy charakterystyczne dla nowoczesnych przemian, tj. emancypację, industrializację, rozwój kapitalizmu, autonomię nauk, sztuk, narodziny nowoczesnego państwa, prawa etc. Sugerując, że są one skutkiem „odstępstwa”, a ich geneza kryje się w „obrazie średniowiecza”. Wskutek owego ruchu koncepcji czasu nastąpiło „obsunięcie się” znaczenia kategorii na opozycję: duchowy – światowy³⁵.

Gdy w XIX stuleciu nastąpiło „ostateczne” uhistorycznienie świata (*Welt-geschichte*), kategoria sekularyzacji została włączona w czas historyczny, tworząc „opis” zdarzenia progowego, konstytuującego genezę nowożytności. Historia światowa, jak i „czasowa” została „zsekularyzowana”, „dystansując się” rzekomo od transcendencji, między innymi poprzez utratę możliwości widzenia (w ramach historii) takich „stałych” punktów odniesienia, jak: *eschaton*³⁶.

Od tego momentu sekularyzacja zaczęła przybierać różne maski teoretyczne, jak i kategoriale często, występując jako synonim „światowości”³⁷. *Verweltlichung* zyskała znaczącą filozoficzną rangę w dziele G.W.F. Hegla (silnie nasyconym teologicznie³⁸). Powracała następnie wielokrotnie już w innych konstelacjach, w filozofii

³⁴ Dante nie mógł wybaczyć papieżowi m.in. zduszenia rewolucji franciszkańskiej.

³⁵ G. M a r r a m a o, op.cit., s. 26.

³⁶ *Eschaton* to pojęcie biblijne, oznaczające możliwość zaprowadzenia przez Boga pokoju wiecznego na ziemi. Zapanowanie królestwa niebiańskiego oznacza przejście od czasu teraźniejszego do wiecznego (w codziennym lub apokaliptycznym czasie). W tym sensie *eschaton* współkonstruuje „porządek czasów”. Interesujący jest ruch tej kategorii – w chrześcijaństwie, jak i w judaizmie – która w końcu rozdwa się w pojęcia „czasu przyszłego”: „zbawienia w czasie” lub „zniesienia czasu” w wieczności Boga.

³⁷ Problem założenia, jakie niesie „światowość”, stawia H. Blumenberg na samym początku rozprawy (o której jeszcze wspomnimy) na temat „uprawomocnienia nowożytności”. Sugestia, że świat w miarę rozwoju stawał się „coraz bardziej światowy”, zamiast, jak powinno być, coraz mniej, aż do osiągnięcia stanu „czyste” światowości, od razu prowadzi w kierunku teorii sekularyzacji. Tym samym pojawia się też problem finalności pewnego procesu, z którego perspektywy oglądamy przeszłość. Interesująca jest również leksyka przypisywana „nieświatowemu światu”. Ostatecznie, twierdził niemiecki filozof, „światowość” to klątwa rzucona na to, co nastąpiło po średniowieczu już jako „historia”, podkreślająca „separację”. H. B l u m e n b e r g, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1985, s. 11–19.

³⁸ Niektórzy autorzy twierdzą, że filozofia Hegla jest największym chrześcijańskim systemem filozoficznym, porównywalnym jedynie z filozofią św. Tomasza. *Geist* Hegla „wykazuje cechy Ducha Świętego”. Historia świata to proces pojednania (*Versöhnung*) w miłości, pomiędzy absolutem a tym, co przygodne, jako konsekwencja eksterioryzacji, powstania pierwotnej „różnicy” przy jego stworzeniu. Podstawowa „figura spekulatywna” Hegla ma charakter teologiczny i odnosi się do Trójcy Świętej. Zob. H. S c h n ä d e l b a c h, *Hegel*, tłum. A. N o r a s, Warszawa 2006, s. 40–45.

L. Feuerbacha i K. Marksa, teologii F. Overbecka i niemal całej tradycji teologiczno-filozoficznej XX wieku.

Wspomniana konstrukcja – uświatowiony *ergo* zeświecczony – zaakcentowana w systemie Hegla, zadecydowała o dalszej recepcji pojęcia. Definiując filozofię jako teodyceę, której zadaniem jest pojednanie (*Versöhnung*) ducha ze światem³⁹, otworzył na oścież przymknięte przez Kanta wrota teologiczno-metafizycznych spekulacji.

Rozumienie filozofii jako jednej, koniecznej drogi w rozwoju „odślaniania się” Boga⁴⁰, uniwersalnego i racjonalnego Jego „samopoznania”, powodowało dwuznaczne użycie poszukiwanego przez nas „w podobieństwie rodzinnym” znaczenia terminu. Z jednej strony, jeśli logika rozwoju ducha doprowadziła po powstania *Neuzeit*, oznaczało to dla Hegla, że *Zeitgeist* potrzebował „uświatowienia” i uhistorycznienia, rodzącego między innymi państwo (pruskie) i prawo. Z drugiej strony Hegel podkreśla, że na początku *Geist* próbował wypełnić zadanie w ramach Kościoła, ale następnie znalazł inną, lepszą drogę, przez uświatowienie (*Weltlichkeit*), poza katolicyzmem. Tym samym Hegel, co spostrzegł m.in. K. Löwith, próbował pokonać sprzeczność pomiędzy wiedzą absolutną i jej objawieniem światowym, „wpuszczając” (na pewnych warunkach) absolut w świat historyczny⁴¹.

Chrześcijaństwo tak rozumiane, wchodziło w konieczną fazę „rozwoju”: *Verweltlichung*, spełniając się, zgodnie z *Nauką Logiki* w *Weltgeschichte*⁴². Filozofia rozumiana jako historia, zdaniem Hegla, odślania czasowy ruch, w którym tkwi nieusuwalny z logiki dziejów zarodek: sekularyzacji. Burza, jaką rozpętali następcy filozofa, głoszącego „koniec historii”⁴³ (który w 1831 roku spoczął obok Fichtego, na cmentarzu *Dorotheen*), nie rozproszyła nadziei na rozpoznanie ukrytej „logiki” dziejów. Bez względu na to, czy dzieje pojmowano materialistycznie lub spirytualistycznie, sekularyzacja zaszczerpiona przez Hegla w dzieje światowe, „ujawniała” swoje owoce, witane z radością – jako przejaw „postępu” potwierdzający oświeceniowe nadzieje – bądź z obawami – jako wyraz „kryzysu” i „końca”.

Wiara w „racjonalność” (racjonalistyczny determinizm) filozofii Hegla, pozwalająca rozpoznać położenie w ramach procesu dziejowego za pomocą dialektycznego kompasu lub „figury spekulatywnej”, żarzy się do dziś. Wraz z sekularyzacyjnym wektorem *ordo temporis* wyznacza niektórym orientacjom położenie w „roz magnesowanym” (po)nowoczesnym świecie. W końcu to pod wpływem Hegla wszystkie kategorie związane z nowoczesnością, np. demokrację, interpretowano jako wyraz sekularyzacji,

³⁹ G.W.F. H e g e l, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. N o w i c k i, Warszawa 2002, s. 648–649.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 651.

⁴¹ „Zepsucie panujące w Kościele zrodziło się z niego samego”. I dalej: „Od tej chwili Kościół pozostaje w tyle za duchem świata. Duch ten wyprzedził go już, ponieważ doszedł do świadomości, że zmysłowe jest zmysłowym, zewnętrzne – zewnętrznym, że w świecie skończonym trzeba działać jak w świecie skończonym”. G.W.F. H e g e l, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. G r a b o w s k i, A. L a n d m a n, t. 2, Warszawa 1958, s. 296 i następane na temat sekularyzacji (uświatowienia ducha) w nowożytności.

⁴² G. M a r r a m a o, *op.cit.*, s. 34–37.

⁴³ Heglowski *topos* „końca historii” powraca często w nowoczesności, oznaczając: zamknięcie w sensie „wyczerpania” tematu, zakończenie jakiegoś rozdziału historycznego, wyczerpanie paradygmatu, spełnienie ewolucyjnego rozwoju etc., za każdym razem, w dziełach J. Derridy, J. Baudrillarda, F. Fukuyamy etc., konstruuje „logikę dziejów” lub jej fragment. Sytuuje autora w roli świadka przełomu, poprzez rozpoznanie charakterystycznego dla „końca” jakiegoś *signum temporis*. Zob. E. D o m a Ń s k a, *Dyskusje o końcach historii* [w:] *Historia niekonwencjonalna*, Poznań 2006, s. 35–51.

niekiedy rozumianej jako przejaw emancypacji politycznej lub po prostu udoskonalanie państwa chrześcijańskiego, abstrahującego od religii (tak pisał K. Marks), wskazując na uniwersalną sprzeczność światową, z której wyjściem jest „rewolucja”⁴⁴.

Nowego projektu filozofii i próby jej ukonstytuowania, po utracie prawdy „z tamtego świata”, na prawdzie „z tego świata” (zadaniem historii miało być stworzenie podwalin „prawdy ziemskiej”), podjęli się K. Marks i F. Engels (także L. Feuerbach w przejściu od teologii do antropologii) oraz liczni filozofowie, podążający heglowskim tropem⁴⁵. Owocowały one dychotomicznymi opozycjami, które wyliczył już K. Marks: „krytyka nieba” przeobraża się w „krytykę ziemi”, po „krytyce religii” następowała „krytyka prawa” i dalej po „krytyce teologii” możliwy był zwrot do „krytyki polityki”⁴⁶. Binarna konstrukcja imitowała i przesuwiała w nowe obszary teologiczną wizję, ciągnąc za sobą „sekularyzację”.

W teologicznych wizjach z końca XIX wieku i początku XX pojawia się koncepcja dziejowego przejścia od „epoki katolicko-chrześcijańskiej” do „epoki protestanckiej”, rozumianej jako „światowa” (*weltlich*), tzn. „etycznej i politycznej”. Podstawowym rezultatem procesu także tym razem miała być: sekularyzacja Kościoła i odsekularyzowanie państwa (*Entsäkularisierung des Staates*). Konkurencyjna teologiczna opozycja (dialektyczna) pomiędzy chrześcijaństwem pierwotnym (*Urchristentum*) a chrześcijaństwem uświatowionym (*verweltetes Christentum*) kształtowała koncepcję alternatywnej „logiki czasu”. (Obie konstrukcje, na co wskazują dzisiejsze studia historyczne, mają charakter ahistoryczny). Dwa czasy, pierwotny, poprzedzający reformację, i poreformacyjny, który jest uświatowiony, prowadziły ku „trzeciemu czasowi”, który miał się dopiero rozpoczynać w nowoczesności. Wariacje kategorii sekularyzacji organizowały teoretycznie niemal każdy *ordo* bez względu na apokaliptyczny, mesjanistyczny lub fundamentalistyczny akcent, kontestując zachodzące nieubłagane przemiany.

Metafora „odczarowania świata” (*Entzauberung der Welt*) pojawiła się jako poszerzenie kategorii sekularyzacji⁴⁷. Demitologizacja świata miałaby opisywać nowoczesne procesy społeczne, jednocześnie legitymizując uwolnienie świata od wiary. Kolejne

⁴⁴ Między innymi czwarta teza o Feuerbachu, Marksa, zawiera zapis owej „sprzeczności”, polegającej na samorozdarcu i samozapreczeniu ziemskiej postawy poprzez podwojenie świata na świat religijny (wyobrażony) i rzeczywisty. Pojednanie obu porządków (sprzeczności) powinno się odbyć poprzez praktyczną rewolucję. W krytyce (teza 6, 7) następuje też przesunięcie antropologicznych wątków refleksji Feuerbacha w kierunku religii rozumianej jako „wytwór społeczny”, a co za tym idzie – podatnej na zmianę dzięki przemianie „formy społeczeństwa”.

⁴⁵ L. K o ł a k o w s k i, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Poznań 1998, s. 100–312.

⁴⁶ Tezy K. M a r k s a z: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa* [w:] K. M a r k s, F. E n g e l s, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1960, s. 457–473.

⁴⁷ Zanim „odczarowanie świata” stało się główną metaforą nowoczesnych przemian, występującą paralelnie lub zamiennie z pojęciem sekularyzacji, było używane przez Webera w sensie: „wykluczenie magii jako środka osiągnięcia zbawienia, (które) nie zostało w katolicyzmie doprowadzone do końca tak konsekwentnie, jak w religii purytańskiej (a przed nią żydowskiej)” [w:] M. W e b e r, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. M i - z i Ń s k i, Lublin 1994, s. 103. W wąskim znaczeniu „odczarowanie świata” oznacza jego demagizację. W szerszym – proces historyczno-religijny „odczarowania świata” rodzi się, według Webera, wraz z prorokami starotestamentowymi, przechodzi w naukową myśl grecką, by ukonstytuować się, po fazie chrześcijańskiej, w kapitalizmie. Zasadnicze dla rekonstrukcji kategorii jest prześledzenie opozycji: proroka i kapłana jako jednego z „historycznych” źródeł racjonalizującego napięcia. M. W e b e r, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. L a - c h o w s k a, Warszawa 2002, s. 354. Wyraźny historiozoficzny kształt tezy o sekularyzacji został rozproszony metodami empirycznymi u następców Webera, którzy zasiedli na jego barkach, „by widzieć dalej i więcej”.

przesunięcie znaczeniowe kategorii sekularyzacji nastąpiło na początku XX wieku i zawdzięczamy je głównie Maxowi Weberowi. Określenie: proces sekularyzacji (*Säkularisationsprozess*) miało podsumowywać XIX-wieczne przemiany społeczne, rozpoczęte w dziejach historyczno-biblijnych, tworząc nową „filozofię dziejów”.

Weber zerwał z XIX-wieczną filozofią historii w wersji idealistycznej i materialistycznej⁴⁸. Wiązał proces sekularyzacji z racjonalizacją⁴⁹, jego zdaniem, sprzyjającą „opanowywaniu” świata (uświatowieniu). Kapitalizm jako wyraz zachodniego racjonalizmu pozwalał rejestrować empiryczne zmiany techniczno-prawne, zachodzące w obrębie społeczeństwa, zmieniające życie praktyczno-racjonalne jego uczestników. Kapitalizm rozpoznany jako „gospodarka pieniężna”⁵⁰, system ekonomiczny „neutralizujący dwuznaczności”, zorganizowany racjonalnie system pracy, wydał z siebie charakterystyczny owoc, niespotykany w innych społecznościach: sekularyzację wszystkich składowych życia. Między innymi sekularyzację prawa i władzy. Wraz z Weberowskimi, analizami zakrojonymi na najszerszą teoretycznie skalę, następuje rozszczepienie kategorii, a jednym ze skutków owej *diairesis* pozostało socjologiczne badanie miejsca religii w nowoczesnym świecie. Wydaje się, że koncepcja Webera i Hegła to dwa główne „ośrodki myśli” nadal generujące temat sekularyzacji⁵¹.

⁴⁸ G. M a r r a m a o, op.cit., s. 59.

⁴⁹ „Nikt nie może zaprzeczyć, że nasza nauka, technika i sztuka organizowania rozmaitych działań zbiorowych są bardziej rozwinięte niż analogiczne umiejętności Eskimosów lub Buszmenów. Nie widzę jednak żadnego uzasadnienia dla twierdzenia, że nasza kultura i nasz porządek społeczny – ujęte jako całość – są bardziej racjonalne niż ich” (s. 88). I dalej: „jednym z czynników wyjaśniających niefrasobliwość, z jaką Weber przypisywał nieracjonalność obcym wierzeniom, było to, że pisał on jeszcze przed okresem wielkiego postępu badań tzw. kultur pierwotnych”. S. A n d e r s k i, *Maxa Webera oślnienia i pomyłki*, tłum. K.S. S o w a, Warszawa 1992, s. 93. Wysiłek zapanowania nad kategorią „racjonalności” tworzy paralelną do sekularyzacji i estetyki, nowożytną debatę, na temat „samostanowienia”.

⁵⁰ „Racjonalna gospodarka związana jest bowiem z realnym przedsiębiorstwem, uwzględnia ceny wyrażone w pieniądzu, powstające na rynku i będące wynikiem walki interesów między ludźmi. Bez tej walki, a więc bez wyceny pieniężnej, niemożliwa jest żadna kalkulacja. Pieniądz jest rzeczą najbardziej abstrakcyjną i bezosobową w życiu człowieka, dlatego też kosmos nowoczesnej racjonalnej kapitalistycznej gospodarki stawiał się tym bardziej wyobcowany od wszelkich relacji, jakie niesie ze sobą religijna etyka braterstwa”. M. W e b e r, *Rozważania między tekstami* [w:] *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. H o l o n a, Poznań 2004, s. 105. Wielkość odkrycia, jakie dokonał M. Weber, dotyczącego pochodzenia i rozwoju kapitalizmu, pisał Blumenberg, polega na ukazaniu mechanizmów aktywności skierowanej na samego siebie, troski oraz zainteresowania zmianą własnej pozycji w świecie kosztem alienacji od świata (dystansu) i procesem zbliżenia (odwrotnie jak twierdził Marks) ze sobą. To, co Weber nazywa „racjonalną kapitalistyczną gospodarką”, to jeden z najważniejszych elementów nowożytnego dojrzewania do samostanowienia wraz z rozwojem autonomicznych nauk.

⁵¹ Różnicę pomiędzy olbrzymami, na których barki wspinają się teoretycy sekularyzacji, można uchwycić, śledząc interpretację problemu, który obaj podejmują, np. judaizmu i pojawienia się chrześcijaństwa. Hegel przeciwstawia wertykalny, niewolniczy judaizm pozbawiony „duszy i własnej potrzeby wolności”, charakteryzujący się całkowitym panowaniem Boga nad narodem, horyzontalnemu chrześcijaństwu, opartemu na „miłości”, „wolności” i „etyczności”. „Jezus sam zatem wzniósł się ponad żydowski los i starał się wznieść ponad niego swój naród” – twierdził Hegel – dialektycznie „napinając” porządek dziejów (s. 321). G.W.F. H e g e l, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. S o w i n s k i, Kraków 1999, s. 278–408. Weber, już w innej epoce teoretycznej, interpretuje judaizm jako wytwór historyczny, którego „przeznaczeniem było ustąpić ponownie miejsca stanowi naprawdę pożądanemu przez Boga. Cały stosunek starożytnych Żydów do życia wyznaczony był przez to wyobrażenie, prowadzonej pod boskim przywództwem, przyszłej rewolucji politycznej i społecznej”. M. W e b e r, *Etyka gospodarcza religii światowych. Starożytny judaizm*, tłum. D. M o t a k, Kraków 2000, s. 12. M. Weber sytuuje zacyzn sekularyzacji (racjonalizacji) znacznie wcześniej w dziejach od Hegła, przenosząc ciężar „odpowiedzialności” (i znaczenia) na naród wierny *Jahwe*, „bogu historii polityczno-militarnej”, jak definiuje (s. 210). Obie różne, konkurencyjne, ahistoryczne wizje spaja koncepcja „sekularyzacji” wyjaśniająca historyczne procesy.

Warianty tematu powracały słabiej (W. Dilthey) lub silniej obecne (E. Troeltscha: sekularyzacja państwa jako najważniejsze wydarzenie dla nowoczesności, sekularyzacja indywidualizmu religijnego⁵²) w myśli początku XX wieku, wyrażając obawy o przyszłość moderny. Obok lęku pojawiały się nadzieje na „odczarowanie świata”, ale obie emocje miały jedno źródło teoretyczne. Historiograficzną konstrukcję, zakładającą rozpoznanie porządku czasów, która wydaje się przynosić owoce „pozytywne” lub „negatywne”, zależnie od potrzeb jej projektanta.

Poza źródłem Heglowskim i Weberowskim, koncepcjami teologów, postacią, która bez zbędnej pruderii filozoficznej (jakiej nabawiła się filozofia na skutek myśli krytycznej – co tak irytowało m.in. Nietzschego) użyła z rozmachem kategorii sekularyzacji do analizy dziejów, był Carl Schmitt. Jego słynna teza głosząca, że: „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”, stała się paradygmatyczna dla wielbicieli zaprowadzenia ładu (przywrócenia centrycznego *kosmosu*) – myślicieli odmawiających nowożytności prawomocności: „z prawa” lub „z lewa”, bez względu na wyznawaną ideologię lub uprawianą filozofię. Powyższej zasady dowodziła, zdaniem Schmitta,

„[...] nie tylko historyczna ewolucja tych pojęć, które zostały przeniesione z teologii do nauki o państwie – w ten sposób na przykład wszechmocny Bóg stał się wszechmocnym prawodawcą – lecz świadczy o tym również ich systemowa struktura, której znajomość konieczna jest do ich socjologicznego ujęcia”⁵³.

C. Schmitt (którego refleksja polityczno-teologiczna przeżywa drugą młodość⁵⁴) sądził, że pojęcie sekularyzacji stanowi wzorzec dla pojęć prawnych powstałych z pojęć teologicznych i świadczy o źródle kategorii, historycznym przejściu od prawodawcy boskiego do prawodawcy ziemskiego. Historyczna metamorfoza pojęć teologicznych w prawne, chrześcijańska koncepcja człowieka oraz konstrukcja teologiczno-polityczna dziejów stanowiły podstawy jego myśli, które doprowadziły autora *Das Nomos von der Erde* do koncepcji władcy jako decydenta zdolnego wprowadzić stan wyjątkowy (*Ausnahmezustand*).

Władca, w wizji Schmitta, znajduje się poza porządkiem prawnym i zachowuje się tak, że może naruszać „prawa natury”, a dokładniej „naturę prawa”, pozostając jednocześnie w ramach prawa. Podobnie jak „cud” w teologii, stan wyjątkowy w polityce jest najwyższym granicznym aktem „prawnym”. Rozwój nowoczesnego państwa, zdaniem Schmitta, uderza w tę naczelną zasadę władzy, pozbawiając władcę owej quasi-nadprzyrodzonej mocy. Ów proces, zdaniem niemieckiego prawnika, wskazuje na deistyczny charakter przemian, którego podwaliny filozoficzno-prawne ustanowili

⁵² Do największych osiągnięć zaliczał powstanie „prawdziwie nowożytnego świata duchowego, który zrodził się z wewnętrznego rozwoju średniowiecza, z ruchu, jakim był renesans, oraz z protestantyzmu etc.”. Nowoczesne państwo „zracjonalizowało i zsekularyzowało cały etos i religię, sprowadzając je do postaci obiektywnego rozumu, do postaci organizacji wszelkich wartości rozumianych w ogóle”. E. T r o e l t s c h, *Religia, kultura, filozofia*, tłum. A. P r z y ł ę b s k i, Poznań 2006, s. 129.

⁵³ C. S c h m i t t, *Teologia polityczna*, tłum. M.A. C i c h o c k i, Kraków 2000, s. 60–61.

⁵⁴ Zwraca uwagę recepcja w wydaniu G. A g a m b e n a (zob. *Homo sacer*, Torino 1995 oraz *Il Regno e la Gloria* (*Homo sacer* II, 2) Neri Pozzi Editore, 2007). Włoski filozof poświęcił również dużo miejsca innemu, przeciwstawiającemu się Schmittowi teologowi politycznemu, E. Petersonowi, przejmując niektóre schematy teoretyczne.

J. Locke i I. Kant. Liberalizm (liberalne mieszczaństwo, emancypacja mniejszości) i pozytywizm prawny państwa, prowadzą je w kierunku ustrojowej degradacji, której historycznym wyrazem jest sekularyzacja. Mieszczaństwo, ustanawiając władcę bez władzy, prawo bez jednego suwerena, „zdegenerowało” średniowieczną konstrukcję, która dla Schmitta stanowi wzorzec relacji wewnątrzpaństwowych. W myśli Schmitta decyzyjonistyczna koncepcja władcy łączy się ściśle z pojęciem „sekularyzacji”, co podkreśla także nasz Cicerone w podróży przez meandry historii recepcji kategorii – G. Marramao⁵⁵.

Rozróżnienie pomiędzy prawnym a normatywnym (decyzja władcy jest ponadnormatywna, lecz nie ponadprawna według podziału Schmitta, gdyż władca ma monopol na ostateczne decyzje, podobnie jak Bóg) prowadzi do paradoksu, zasady normy „ufundowanej na nicości” (*auf Nichts gestellt*), gdyż suweren nie potrzebuje prawa, by tworzyć prawo (to także, zdaniem G. Agambena, podstawa prawa). Innym wyróżnikiem polityczności, poza podkreśleniem ginącego prawa do „samoobrony”, jest dla Schmitta klasyczna opozycja: *amicus-hostis*. Również dla niego, podobnie jak dla Webera, kultura Zachodu jawi się jako przejaw „woli sekularyzacji”, przechodząc od „teologicznego” do „metafizycznego” i od „moralnego” do „ekonomicznego” porządku, kończąc swój nihilistyczny marsz „erą techniki”. W wyniku tego procesu, to, co polityczne, normatywizuje się, rozmywa się podstawa wspomnianej opozycji: przyjaciel – wróg, wyznaczająca zasadę „polityczności”.

Neutralizacja polityczności jest tylko jednym z elementów procesu migracyjnego, po którym nastąpi podbój „nowego”, by następnie po kolejnym przesileniu, poszukiwać neutralnego gruntu. Dialektyka Schmittowska (momentami cyrkularna) zostaje rozpisana na wydarzenia „historyczne”: „w centrum”, w punkcie wyjścia jest teologia, następnie na skutek wojen religijnych następuje przesunięcie punktów ciężkości ku metafizyce, której wyrazem są konflikty naukowo-polityczne XVII wieku, by wejść na teren moralności podczas oświecenia, aż po ekonomiczność i państwo neutralno-agnostyczne XIX stulecia. Następnym etapem ma być „globalny czas”, który zniesie ostatecznie państwowość. Charakterystyczny dla konstrukcji koncepcji sekularyzacji porządek dziejów i czasów, pozwala przy okazji wypatrzeć „logikę” rozwoju kultury „Zachodu”. I próbować, w jakim stopniu potrafił autor *Die Diktatur* zapobiec liberalnej destrukcji, również poprzez „prawdziwe umacnianie katolicyzmu (przeciw zubożeniu, estetycznym dekadentom, zwolennikom aborcji, kremującym zwłoki i pacyfistom)”⁵⁶.

Odpolitycznienie, neutralizacja, decentralizacja, technika, są według owego wpływowego w kręgach politycznych prawnika z ambicjami filozoficznymi, zsekularyzowaną pochodną klasycznej metafizyki⁵⁷. Objawami procesu rozwoju racjonalizmu

⁵⁵ Marramao, op.cit., s. 79.

⁵⁶ M. Lilla, *Lekkomyślny umysł*, tłum. J. Margañski, Warszawa 2006, s. 67. Apologeta siłowego rozwiązania w kwestii „polityczności” pisał: „człowiek jest wiecznym wojownikiem”. Dlatego „świat bez wojny byłby światem bez polityki; świat bez polityki byłby światem bez wrogości; a świat bez wrogości byłby światem bez ludzi”. Zob. M. Lilla, op.cit., s. 54.

⁵⁷ „Sekularyzacja”, pojęta jako oddzielenie teologii od polityki, Kościoła od państwa, rozpoczęła się wraz z naruszeniem podwójnej, opozycyjnej „natury” władzy. „Dwa ciała króla”, naturalne śmiertelne i polityczne imitujące podwójną naturę Boga (Boga-człowieka), gwarantowały władcy, zdaniem E. Kantorowicza, zachowanie poczucia relacji z boskością (*sacrum*) oraz *continuum* instytucji. Schmitt pragnął analogicznego stanu w nowoczesności, jego zdaniem, skutecznie gwarantującego legitymizację władzy. Przełomowym dziełem dla dalszych losów

zachodniego nastawionego na postęp, którego motorem byli tacy myśliciele, jak B. Spinoza „pierwszy liberalny Żyd”⁵⁸. Filozof, za którym, zdaniem C. Schmitta, podążyli inni, poszukując liberalnego pokoju, będącego przejawem buntu przeciw Bogu⁵⁹. Wpływ C. Schmitta odnajdujemy między innymi w refleksji estetycznej wczesnego E. Jüngera i M. Heideggera, do którego filozofii, w nowej postaci, przenika model sekularyzacyjny dziejów, sytuując substancjalny punkt odniesienia w presokratycznej Grecji.

Konkurencyjne warianty „polityczności” traktowanej (dyskretna teologia) w duchu heglowskim, optując za sekularyzacją, tworzyli przedstawiciele szkoły frankfurckiej i myśliciele nawiązujący do tej tradycji. Przeciwny wobec C. Schmittowego projekt zaproponował H. Plessner. Przy rozpatrywaniu spraw politycznych przyjmował za punkt wyjścia, zamiast teologii, rozważania antropologiczne⁶⁰. Debata posiada znacznie więcej nowoczesnych rozgałęzień, które pozwalają, zasłaniając bogactwem wątków, łatwo zapomnieć o „pniu” dyskursu.

Rekapitułując, można stwierdzić, że proces polegający na przeciągnięciu języka teologicznego i prawnego na cały proces wyłaniania się *modernity*, w którym metafora *Entzauberung* staje się *opisem* historycznego przejścia pomiędzy „doświadczeniem religijnym” a „doświadczeniem światowym”, rozumiano często jako „demitologizację”⁶¹. Kategorię sekularyzacji zaczęto też na początku XX wieku stosować do wyjaśniania pojawiających się ideologii, wskazując na ich pierwotne, jak sądzono, teologiczne źródło pochodzenia.

Karl Löwith, który wyszedł ze szkół (dwóch jakże odmiennych historiozofów) M. Webera oraz M. Heideggera, podjął temat sekularyzacji, analizując ważny nowożytny nurt filozofii: filozofię dziejów (*Geschichtsphilosophie*). Teza postawiona przez Löwitha brzmi następująco: filozofia dziejów, której wektorem jest „postęp”, pochodzi w prostej linii od teologii historii powstałej w ramach chrześcijaństwa⁶². Zakładała ona, że

teorii legislacyjnych był *Lewiatan* Th. Hobbesa, fundujący podstawę państwa i prawa w przestrzeni antropologicznej (nominalistycznej), ukonstytuowanej przez ludzkie „umowy”. Wydaje się, że spór, posługując się formułą E. Cassirera, dotyczy w istocie historii: mitu państwa, wyraźnego przekraczania „cienkiej czerwonej linii” mitu przez C. Schmitta i kontynuatorów refleksji nad podstawami prawnopañstwowymi władzy.

⁵⁸ Charakterystyczny dla Schmitta jest wybór B. Spinozy na „czarny charakter” dziejów nowożytnych, najbardziej bezkompromisowego z filozofów nowożytnych, zamiast tradycyjnie obwinianego „o zepsucie” filozofii – Kartezjusza.

⁵⁹ Ibidem, s. 66.

⁶⁰ Antropologia, „wychodząc z ducha polityki, zamierza poruszyć filozofię w jej najgłębszych warstwach po to, by zrozumieć politykę w jej ludzkiej konieczności, a nie boskiej (teologicznej), jak proponował C. Schmitt”. Zob. H. Plessner, *Władza a natura ludzka*, tłum. E. Paczko w ska-Lagowska, Warszawa 1994, s. 6–7. Mitologie antropologiczne, obsługując nie tylko tak różne koncepcje, jak C. Schmitta, J. Lacana, J. Graya lub R. Girarda. Jeśli punktem wyjścia teorii uczynimy historiozoficzną tezę trzymającą się na zawiasach sekularyzacji lub koncepcję człowieka zakładającą chociażby jedno z klasycznych metafizycznych założeń, możemy spodziewać się oczekiwanych, a nie rozpoznanych rezultatów.

⁶¹ „Historia procesu demitologizacji sama – jak sądzę – jest mitem: to zaś, że śmierć mitu sama staje się mitem, trochę dowodzi względnej nieśmiertelności mitu”. O. Marquard, *Pochwała politeizmu* [w:] *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 95.

⁶² „Fakt, że chrześcijańskie *saeculum* stało się świeckie, stawia historię nowożytną w paradoksalnym świetle: jest ona chrześcijańska z pochodzenia i antychrześcijańska w rezultacie”. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 196.

„[...] nowożytny człowiek wymyślił filozofię dziejów, sekularyzując zasady teologiczne w sensie postępującego marszu ku jakiemuś wypełnieniu i stosując je do wciąż rosnącej liczby poznań empirycznych, które kwestionują zarówno jedność historii powszechnej, jak i jej postęp”.

Następnie twierdził Löwith:

„Wydaje się, jak gdyby obie te wielkie koncepcje antyku i chrześcijaństwa, cykliczność i eschatologiczna linearność, wyczerpały już podstawowe możliwości rozumienia historii”.

Konkludował: „także najmłodsze próby interpretacji dziejów są po prostu wariantami tych dwu zasad lub ich mieszanką”⁶³. „Sekularyzacja” historii jako „poznawanie czasu” jest, jego zdaniem, futurocentryczna⁶⁴. Nowoczesny fenomen uczasowienia wszystkiego zdaniem niemieckiego filozofa, ma swoje źródła judeochrześcijańskie. Historyzm (*Historismus*), jak również filozofia egzystencji (*Existenzphilosophie*) są pochodnymi sekularyzacji chrześcijaństwa. Klucz „sekularyzacji”, podobnie jak „gnostycyzmu”, można dopasować do genezy wszystkich teoretycznych i historycznych procesów. Tylko za jaką cenę?

„Na skutek włączenia jej do pojęć z zakresu filozofii historii, »sekularyzacja« stała się dziś równie powszechnym, co nieostrym i spornym hasłem: dzięki swej ogólności może być stosowana zarówno do polityki, jak i »nauk o duchu«, teologii, jak i historii kultury, filozofii, jak i socjologii”.

Dlatego ustalenie znaczeń kategorii jest żmudnym obowiązkiem, bez którego dalsze rozważania byłyby skazane od razu na porażkę, a tak pozostaje nadzieja, że jednak coś ustalimy.

„Niemożność ogarnięcia tego pojęcia z jednego tylko punktu widzenia nie zależy jednak, jak to się dzieje z innymi charakterystycznymi dla nowoczesności pojęciami, od zwykłej wieloznaczności i wielofunkcyjności semantycznej (w przeciwnym razie znaczenie terminu zmieniałoby się w zależności od kontekstu)”.

Zależy raczej od *strukturalnej ambiwalencji znaczenia*, podkreśla Marramao, „pozwalającej na antytetyczne, czy w każdym razie krańcowo odmienne konotacje”⁶⁵.

Interpretowana raz jako *dechrystianizacja* (czyli rozbicie i profanacja zasad *Christianitas* w nowożytności), raz jako *desakralizacja* (jej istotna część była od początku obecna w chrześcijańskiej nauce o zbawieniu), kategoria sekularyzacji dostarcza argumentów zarówno chrześcijańskiej, jak i antychrześcijańskiej krytyce społeczeństwa. Może zostać nacechowana (pozytywnie lub negatywnie) zarówno przez perspektywę świecką, jak i religijną. Może w końcu równie dobrze służyć formułowaniu optymistycznego, jak i pesymistycznego sądu na temat teraźniejszości, towarzysząc często tym samym dowodom i przykładom. Gra w sekularyzację polega na sprowadzeniu do wspólnego mianownika „średniowiecza”, procesów charakterystycznych dla nowoczesnego świata, rozumianych jako skutek ich historycznego transferu⁶⁶. Przykładowo, perspektywa buntu przeciw Bogu, jako źródło genezy moderny, głoszona między innymi przez K. Bartha, oskarżała oświecenie o „deklarację niepodległości” względem

⁶³ K. L ö w i t h, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 22.

⁶⁴ G. M a r r a m a o, op.cit., s. 108.

⁶⁵ Ibidem, s. 14.

⁶⁶ Ibidem, s. 55.

teologii średniowiecza, była znamiennym elementem dyskusji toczonej w ramach teologii. Rejestrujemy obecnie całą paletę wariantów sekularyzacyjnych⁶⁷, akcentujących antropologię bądź dziejowość, etykę (*social ethics* jako wytwór sekularyzacji etyki teologicznej) lub dialektykę: *sacrum* przez *profanum*, transcendencji i immanencji, następnie teologię śmierci Boga oraz teologię nadziei (poprzez sekularne oczyszczenie wiary powinno nastąpić jej wzmocnienie i uszlachetnienie)⁶⁸.

Jeśli nurt heglowski, w wariacie prawicowym lub lewicowym, spłodził niezwykle rozległą, historiozoficzną przestrzeń debaty sekularyzacyjnej, to tradycja weberowska zaowocowała równie szczerze w recepcji socjologicznej, tworząc podstawy: *Sociology of Secularization*.

Sekularyzacja rozumiana jako przejście do wspólnoty (*Gemeinschaft*), do społeczeństwa (*Gesellschaft*), zakładała przejście od woli istotowo-substancjalnej (*Wesenswille*) do woli elekcyjnej (*Kürwille*). Z analizy tego ruchu, zdaniem Marramao, powstało pięć głównych tematów teorii „sekularyzacji” poruszanych przez socjologów. Sekularyzacja: 1) rozumiana jako zmierzch religii, 2) jako uświatowienie, osadzenie w świecie, dowartościowanie doczesności, 3) jako desakralizacja świata, 4) prywatyzacja religii, 5) przeniesienie modeli religijnych ze sfery religijnej do świeckiej (geneza religii niewidzialnej)⁶⁹. Każdy ze wspomnianych tematów inicjuje kolejne debaty i pytania, tworząc ożywiony spór na temat położenia religii w nowoczesnym świecie, najczęściej zakładając w punkcie wyjścia jako „daną”: „sekularyzację”.

Problem z „sekularyzacją” polega między innymi na tym, jak będziemy rozumieć ową transformację społeczną. Czy jest ona prostym przeniesieniem praktyk religijnych judeochrześcijańskich w sferę „racjonalizacji”, do prawa i państwa świeckiego, czy też mamy do czynienia jedynie z funkcjonalnym podobieństwem, ale istotowo różną treścią, co sprawia tylko wrażenie ciągłości. Sami socjologowie dostrzegali trudności w szeroko rozumianym modelu sekularyzacyjnym nowoczesności, wskazując na wewnętrzne ograniczenia procesu, jakim jest na przykład indywidualna lub grupowa potrzeba sensu (P. Berger⁷⁰). Poszukiwanie poczucia tożsamości lub obserwowana w nowoczesności skłonność do „herezji”, fundamentalizmu jako oznaki żywotności religij-

⁶⁷ Pośród samych teologów pojawiają się doktryny antysekularne, zakładające, że „człowiek jest nieuleczalnie religijny”; tym samym: „sekularyzacja religii nie zwycięży”, wnioskuje na przykład G. Weinrich, powołując się m.in. na religijne teorie C.G. Junga i M. Bierdiajewa. Zob. *Praeceptores*, red. E. Piórowski, T. Węclawski, Poznań 2005, s. 732–736.

⁶⁸ G. Marramao, s. 128–129.

⁶⁹ Ibidem, s. 142.

⁷⁰ Przypadek P. Bergera jest znamienny dla współczesnej debaty sekularyzacyjnej. Niegdyś orędownik tezy: nowoczesność = sekularyzacja, obecnie podkreśla jej lokalny wymiar. Fenomenem typowo nowoczesnym okazał się dla niego, po wielu latach brnięcia w koleinie „empirycznej teorii”, „pluralizm”, a nie „świeckość”. Berger zwraca uwagę na brak „jednomyslności” (mnogość światopoglądów) w ramach nowoczesnych społeczeństw i podkreśla, że dziś większość świata jest silnie religijna. Twierdzi, że ateizm stał się europejskim „wyznaniem wiary”, osłabiając tym samym swoją tezę o sekularyzowanej istocie europejskości. „Eksplodują religijności” (islam, ewangelicy – zielonoświątkowcy, Kościół katolicki w krajach Trzeciego Świata) nie dotyczy, jego zdaniem, jedynie Europy Zachodniej. Wprowadza za C. Lévi-Straussem metaforę *bricolage’u*, którą francuski antropolog zbudował dla opisanego „pracy mitu”. Berger charakteryzuje z jej pomocą nowoczesne formy religijności („prywatyzacji religii”). Na naszkicowanej globalnej mapie dynamicznych procesów społecznych o charakterze religijnym pozostała zagadkowa biała plama „eurosekularności”. Zob. debatę P. Bergera z T. Szawielem *Wojna religii z nowoczesnością*, „Europa”, 22 XII 2007, s. 2–5. Berger zdołałby ją częściowo wypełnić, pogłębiając refleksję nad mitem i jego funkcją (*bricolage*).

nej⁷¹. Pluralizacja świata religii nie oznacza jego zaniku, ale zmianę sposobu występowania religii i religijności, która stała się bardziej plastyczna. Hasła politeizmu (pluralizmu) wartości, relatywizmu etycznego, prowizoryczności „stylów życia” – wszystko prowadziło ku mniej labilnej teoretycznie podstawie, za jaką przyjęto problem: kontyngencji.

Sytuacja ryzyka, charakterystyczna, zdaniem nie tylko socjologów, dla nowoczesności⁷², ograniczona: z jednej strony, pluralizmem „światów życia”, z drugiej – ujednoczonym modelem racjonalności, stanowi punkt wyjścia dla kilku wariantów koncepcji sekularyzacji m.in. J. Habermasa, N. Luhmanna i A. Gehlena. Ostatni spośród wspomnianych autorów głosił koncepcję „posthistorii”, która uwikłana została w spór sekularny. A. Gehlen twierdził, że znajdujemy się w epoce, w której nastąpiła sekularyzacja idei postępu⁷³ (druga sekularyzacja, po pierwszej oświeceniowej), prowadząc do „krystalizacji kultury”, która objęła także stabilizację religii. Rozwijające się nauki, bez których pomocy nie można już zaproponować żadnego sensownego „obrazu świata”, a także ewolucja techniki doprowadziły w nowoczesności, zdaniem A. Gehlena, do historycznego zerwania, zmuszając do ograniczenia „wielkich narracji” filozoficznych. Tyle że końcowy wniosek z tak opisaney teorii sekularyzacji doprowadził go do zaskakującego wniosku. Nastąpi, zdaniem Gehlena, wzmocnienie religii jako jednej z nielicznych instytucji unifikujących koncepcję świata, konstruujących moralność. Gdyż owych, najbardziej „odciążających” elementów życia, już nie zapewni ani filozofia, ani nauki. Religia, jako siła stabilizująca kulturę poprzez instytucjonalną etykę, była przez niemieckiego filozofa postrzegana jako jedyne „wyjście” z powszechnego kryzysu instytucji. Odpowiedzialna za nadawanie sensu, jest jednocześnie siłą, która w dobie pluralizmu etyk potrafi ustabilizować podstawowe ludzkie potrzeby. Problem rozpoznany przez Gehlena daje się sprowadzić do nowożytnego przejścia pomiędzy: substancjalnym a nominalnym (w jego interpretacji technicznym) pojmowaniem świata. Religia miałaby zaspokajać utraconą substancjalną, „jakościową” w języku Gehlena, potrzebę, której nie wypełni „ilościowa” matryca nowoczesnego świata. Na tym z grubsza opiera się koncepcja posthistorii, zawierając ukrytą tezę historiozoficzną, która czai się także w znanej koncepcji Herdera, rozwiniętej przez Gehlena: *Mängelwesen*.

Nie sposób jednoznacznie zdefiniować pojęcia sekularyzacji, poza obszarem szczegółowych teorii, w ramach których pokrewne sobie znaczenia pełnią określone funkcje. Historia pojęcia ujawnia rodzinę znaczeń, która wywodzi się historycznie i teore-

⁷¹ D. M o t a k, *Nowoczesność i fundamentalizm*, Kraków 2002, s. 50–66.

⁷² Podobnie kłopotliwe, jak wydobycie znaczenia pojęcia sekularyzacji, jest uchwycenie pojęcia nowoczesności, przejawiające się głównie w wieloimienności. „Nasze czasy nie mają nazw. Uchodzą za »wiek przemysłowy« lub »późny kapitalizm«, »epokę cywilizacji naukowo-technicznej« lub »wiek atomu«; uchodzą za »wiek społeczeństwa pracy« albo »społeczeństwa czasu wolnego«, albo »społeczeństwa informacyjnego«, nazywa się je wiekiem »funkcjonalnych zróżnicowań«, »epoką epokowych przełomów« lub »wiekiem posteuropejskim«, bądź po prostu moderną czy nawet postmoderną”. Zob. O. M a r q u a r d, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. K r z e m i e n i o w a, Warszawa 1994, s. 77. Skromny katalog nazw uświadamia wielowektorowość epoki, którą próbuje się sprowadzać do jednego, „twardego” tzn. substancjalnego „rdzenia” sekularyzacji lub informatyzacji etc.

⁷³ „Postęp” oznacza dla Gehlena narastający brak w odczuciu osobistym człowieka, trwałego porządku społecznego.

tycznie ze wspólnego źródła, by następnie rozlać się w szeroką i wartką rzekę kategorii. Bagnisty, czasami malaryczny teren⁷⁴, który powstał na skutek rozlewiska znaczeniowego, powoduje, że mamy często jedynie wrażenie, co jest przedmiotem sekularyzacyjnych sporów. Przykładowo, N. Luhmann, broniąc się przed niebezpieczeństwem teorii bez granic, zawężał pojęcie sekularyzacji (by uniknąć, dyskwalifikującej teorie z ambicjami, ambiwalencji znaczeń) do badania stanu systemów religijnych, a w ich ramach – konsekwencji wysokiego stopnia różnorodności, jaką osiągnęło współczesne społeczeństwo⁷⁵. Definiował sekularyzację jako „socjostrukturalną relewancję prywatyzacji religijnych wyborów”⁷⁶, podkreślając, że sekularyzacja jest perspektywą systemu religijnego, z której to obserwowane społeczeństwo może się jawić jako „zsekularyzowane”. Od kategorii tej dystansował się Th. Luckmann, podkreślając, że sekularyzacja jest przede wszystkim dyskursem mitologicznym, to znaczy opowiadaniem historycznym, które zawiera wiele elementów fikcyjnych⁷⁷.

Socjologowie zmagają się obecnie z problemem sekularyzacji głównie poprzez gromadzenie globalnych danych, by przekonać się, czy i jak zjawisko jest uchwytnie „empirycznie”.

Stosowanie „pomiarów sekularyzacji”⁷⁸ wskazuje raczej na bezradność teoretyczną lub prowadzi zgoła w kierunku innym niż sądzono. Przykładowo, nowe i zasobne dane zebrane przez amerykańskich uczonych wskazują, że: „siłą napędową religijności jest potrzeba poczucia bezpieczeństwa w świecie, gdzie życie jest pełne zagrożeń i niepewności”⁷⁹. Tak się składa, iż po zapanowaniu nad jednymi niebezpieczeństwami pojawiają się inne. Stąd następujące wnioski sumujące dwudziestoletnie gromadzenie danych. Jak piszą P. Morris, R. Inglehart:

⁷⁴ Jeśli wsłuchamy się w niektóre dyskursy sekularyzacyjne, zwraca uwagę ideologiczne wyostrenie retoryki, wymierzone przeciwko wrogom (różnych) religii lub samego Kościoła. Jednocześnie triumfalizm apologetów, ich zdaniem, wyzwalaającego się z przesądów mitów społeczeństwa, odkrywa „pracę w micie”, której śladem jest koncepcja sekularyzacji, używana jako *malleus maleficarum*.

⁷⁵ N. L u h m a n n, *Funkcja religii*, tłum. D. M o t a k, Kraków 1998, s. 230.

⁷⁶ Ibidem, s. 224.

⁷⁷ Cyt. za G. G u i z z a r d i, *Sekularyzacja a ideologia eklezjalna*, tłum. J. C h r a p e k [w:] *Socjologia religii*, red. W. P i w o w a r s k i, Kraków 1998, s. 349.

⁷⁸ P. M o r r i s, R. I n g l e h a r t, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. B a b i Ń s k a, Kraków 2007, s. 66–92. Kłopoty z „pomiarom” procesu występują na każdym kroku: trendy „długofalowe” obejmują w niniejszej pracy okres około 20 lat, badania „wartości” wnikają się w trudności teoretyczne poważniejsze niż kłopoty z pojęciem sekularyzacji. „Miary” sekularyzacji biorą pod uwagę dwa wskaźniki: udział w praktykach oraz analizę „wartości religijnych”, które mają potwierdzić proces „erozji podstawowych wierzeń charakterystycznych dla różnych systemów teologicznych świata”. Współczesne badania socjologiczne na ogół nie uwzględniają kategorii mitu i jego dynamiki, możliwości cichej „transmisji” z tradycyjnych systemów do nowych ruchów religijnych. Ujęcie globalne procesu, zanik religii tradycyjnych na skutek wymierania „małych” kultur, powstawanie nowych wierzeń, nakładanie się systemów religijnych, to niektóre z przyczyn trudności pomiarowych. Wydaje się, że socjologiczne rejestracje nie ujmują, wbrew deklaracjom, erozji „duchowości” (s. 297) – czy człowiek niewierzący nie może być „uduchowiony”?, a konkluzja badań: „społeczeństwa zamożne stają się bardziej świeckie, podczas gdy świat jako całość(?) staje się bardziej religijny” (s. 299), rodzi dalsze pytania o relację ekonomii i religii etc. Możemy tłumaczyć zachodzące zmiany kategorią kontyngencji: „dorastanie w społeczeństwach, gdzie przeżycie nie jest pewne, sprzyja przywiązywaniu dużej wagi do religii i odwrotnie” (s. 303). Ale to pojęcie zdaje się samo nie wyjaśniać tak złożonego zjawiska. Poza tym dialektyka *sacrum* i *profanum* oraz kategoria „sekularyzacji” wkleja empiryczne badania, nie tylko amerykańskich uczonych, w dyskretne historiografie.

⁷⁹ Ibidem, s. 317.

„Ogrom danych empirycznych prowadzi jednak do zupełnie innego wniosku [niż założony]. W wyniku przeciwstawnych trendów demograficznych w krajach bogatych i biednych na całym świecie, żyje obecnie więcej osób o tradycyjnych poglądach religijnych niż kiedykolwiek przedtem i stanowią one coraz większy odsetek ludności świata”⁸⁰.

Czy fakt, że na ziemi przybywa ludzi religijnych (uważających się za takich), pozwala podważać podstawy sporu, odwołując się do „twardych” danych? Czy badania wskazujące na to, iż w większości krajów świata religie się umacniają, obalą konstrukcję wyjaśniającą „prawo” rozwoju nowoczesnych społeczeństw, podważając stronę empiryczną teorii? Wydaje się, że nie, gdyż w tym sporze problemem jest prawdopodobnie coś innego⁸¹.

Konkludując przegląd historii pojęcia oraz wybranych stanowisk, można – jak zauważa Marramao – stwierdzić, że:

„[...] pojęcie sekularyzacji stanowi jaskrawy przykład przemiany terminu o konkretnym odniesieniu w jedno z najważniejszych słów-kluczy współczesności. Pojawiwszy się początkowo jako *terminus technicus* prawa kanonicznego (*saecularisatio* od *saecularis*, *saeculum*), doznało następnie niezwykle rozszerzenia znaczeniowego: najpierw na obszar polityczno-prawny, później na dziedzinę filozofii (i teologii) historii, a w końcu etyki i socjologii. Na skutek przeniesień i rozszerzeń znaczenia stopniowo osiągnęło rangę kategorii genealogicznej, będącej w stanie streścić, czy też samodzielnie oznaczyć historyczny rozwój nowoczesnego społeczeństwa Zachodu, począwszy od jego korzeni judeochrześcijańskich”⁸².

Po opuszczeniu terenu historii pojęć pora na poszukiwanie znaczenia metafory „odczarowania” oraz głównych założeń niezatapialnej – z powodów, które spróbujemy teraz przybliżyć – kategorii.

2. Czas i jego zmienne porządki

Usytuowanie się w historii, czasie odmierzonym „po ludzku”, jest jednym z elementów decydujących o własnym samorozumieniu⁸³. Historyczna lokalizacja siebie, własnej społeczności, pozwala mówić: my jesteśmy „tacy”, gdyż staliśmy się „tymi” dzięki „naszej” historii⁸⁴. I jeśli nie dzieje się tak tylko za sprawą historii, to jej „re-

⁸⁰ Ibidem, s. 329.

⁸¹ Jednym z nielicznych socjologów, który to podejrzewał, jest Th. Luckmann. „Często nie widzi się faktu, że związek między uprzemysłowieniem a sekularyzacją jest pośredni. Stąd też odpowiednie schematy wyjaśniające są albo zbyt wąsko strukturalne, wywodząc zmianę w jednej instytucji ze zmian w innej, przypuszczalnie bardziej „fundamentalnej”, lub pozostają ograniczone do historii idei, interpretując ten proces jako zastąpienie jednego systemu wartości przez inny „przypuszczalnie silniejszy”. Sugerując, że „związek pomiędzy uprzemysłowieniem a sekularyzacją nie jest bezpośredni, osiągamy odmienną perspektywę w widzeniu procesu”. Th. L u c k m a n n, *Niewidzialna religia*, tłum. L. B l u s z c z, Kraków 1996, s. 73 i dalej.

⁸² M a r r a m a o, op.cit., s. 15.

⁸³ Zagłębianie się w problem samopoznania, konstytucję świadomości siebie, to jak otwarcie puszek Pandory. Dlatego, oszczędzając nieprzyjemnych konsekwencji, zwracamy jedynie uwagę na jeden z głównych tematów samorozumienia, który akurat omija M. F r a n k, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Z w o l i Ń s k i, Warszawa 2002, przybliżając inne zagadnienia.

⁸⁴ Obok W. Diltheya i tradycji hermeneutycznej, uwagi historycznemu samostanowieniu indywiduum poświęcił G. Simmel, podkreślając „antropologię tworzenia pewności” poprzez historię. Wskazywał m.in. na „syntezę

konstrukcja” pełni zasadniczą rolę, również egzystencjalną⁸⁵. Z powodu swojej funkcji rozumienie historyczne współtworzące tożsamość, powoduje, że historiografia (podobnie jak biografia) jest wyjątkowo narażona na ideologiczne interpretacje. Przesady, deformacje, konfabulacje, mity są nieodłącznym elementem prób odtworzenia przeszłości⁸⁶. Jak wiadomo, od czasu wystawienia w 409 roku p.n.e. *Filokteta* Sofoklesa, „nie ma kroków w tył”. Dlatego, „rekompensując” ponoszone straty, piszemy historię sprzyjającą wzmocnieniu naszej kruchej pozycji. Upraszczając, to, kim chcemy być, decyduje o tym, czym (kim) byliśmy. Gdyż, jak napisał W. Faulkner w *Requiem dla zakonnic*, „Przeszłość nigdy nie umiera. Nie jest nawet przeszłością”. Przeszłość trzeba ustanawiać, by stała się na tyle trwałą, aby po niej można było „teraz” mocno stąpać⁸⁷.

W procesie autointerpretacji „zapośredniczonym” w interpretacji historii, jak pisze M. Sommer⁸⁸, szczególne znaczenie zyskuje problem granic, definicji epok, przekraczania progów epokowych. Także w indywidualnej autointerpretacji stawiamy „nasze” cezury, oddzielając okresy życia, zaprowadzając czasowo-topograficzny ład, poprzez przyporządkowanie adresów: miast, ulic, mieszkań etc. Szczególnie istotną kategorią w owych konstrukcjach jest rozumienie „nowego”⁸⁹ jako „właśnie obecnego”, które jest możliwe tylko poprzez „graniczne” odniesienie do przeszłości.

fantazji”, konstytucję „wartości” i „znaczenia sensów”. Wysiłek filozoficznego zapanowania nad relacją historia – indywiduum w późnych pracach podjął niedawno zmarły francuski filozof P. Ricoeur w trylogii: *Temps et Récit* (1983–1985) oraz w: *Pamięć, historia, zapomnienie (La mémoire, l’histoire, l’oubli)*, 2000, Kraków 2006, które kończy, otwierającym na powrót temat, wierszem: „Pod historią, pamięć i zapomnienie. Pod pamięcią i zapomnieniem, życie. Lecz pisanie życia to inna historia. Niedomknięcie.”, tłum. J. Margasiński.

⁸⁵ Robinson Crusoe nie urodził się na bezludnej wyspie, na którą rzuciła go morska katastrofa. Posiadał pamięć przeszłości, która nie była fantazjowaniem, ale pozwalała na rekonstrukcję świata znanego i utraconego. Za pomocą środków, które odnalazł na wyspie, oraz tego, co pamiętał, zrekonstruował miejsce do życia i wypatrywania. Żył w nim, w oczekiwaniu na ocalenie, „wydarzenie”, którego by nie oczekiwał, gdyby urodził się na wyspie. H. Blumberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main 1986, s. 97.

⁸⁶ „Życie jest procesem rozkładu i nieustannej odnowy oraz nigdy nie kończącej się walki z niebezpieczeństwami – pisał Bradley – dlatego też, jeśli chcemy pozostać przy życiu, to nasze myśli muszą być skierowane na nasze oczekiwania”, a dalej kontynuuje narrator, streszczając wywód Bradleya z roku 1887 i odnosząc go również do pamięci historycznej: „to, co się wydarzyło w przeszłości, ma znaczenie tylko w tym sensie, w jakim umożliwia nam antycypację tego, co stanie się z nami później. Widziana w ten sposób pamięć ukierunkowana jest nie na to, co minęło, lecz na to, co nadejdzie, i dlatego również przypominanie sobie jest zwrócone w kierunku przyszłości. Zapamiętywanie pełni służebną funkcję wobec oczekiwania”. Cyt. za D. Draisem, *Dlaczego życie płynie szybciej gdy się starzejemy*, tłum. E. Jusiewicz-Kalter, Warszawa 2006, s. 75 (analizy Draaisma są pouczającym studium przyczyn i skutków „kłopotów z pamięcią”).

⁸⁷ Możemy mówić o „dynamice uprawomocnienia” jako formie umożliwiającej każdy akt formowania tożsamości, indywidualnej lub społecznej, oraz o „woli politycznej”, która w wypadku kategorii „sekularyzacji” odgrywa istotną rolę. Konstytucja „czasów historycznych”, „porządku czasów”, może być, a nawet najczęściej bywa, konstruowana w ramach ideologii, mitu. Niewątpliwie spór sekularyzacyjny jest także sporem o „władzę”.

⁸⁸ M. Sommer, *La secolarizzazione come metafora in Blumenberg*, „Fenomenologia e Società”, XII, nr 2, Milano 1989, s. 27 i n.

⁸⁹ Pouczające są spory na temat *rinascita*; już od samego początku, gdy termin pojawił się jako opozycja do „ciemnego upadku”, „czasów średnich”, poruszał się w przestrzeni mitu powrotu do epoki, „złotego wieku”. W tym duchu przedstawiał to już Marsilio Ficino w jednym z listów do Paola di Middelburg. Opozycja upadek – odnowa, która tkwi u podstaw mitologii renesansu, wyrażana jest w „propagandowej” sztuce tego okresu w postaci światła jako *renovatio*, pojawiające się po wiekach ciemności zza chmur średniowiecza. Podobnie jak konstrukcja średniowiecza jako wieków ciemnych zaczyna się w renesansie, po to, by nazwać nową epokę na starym „historycznym” tle, rekonstrukcje „dobrego” średniowiecza „definiuje” negatywnie nowożytność. Bez

„Nowy” to „czas”, który przypada nam teraz w udziale. Nasza epoka nazywa się epoką „nowo-żytną”, w ramach której wyróżniamy jej późną fazę jako „nowo-czesną” (lub „po-nowo-czesną”), gdyż już wcześniej dokonano zasadniczego historycznego rozróżnienia pomiędzy wiekami średnimi a nowożytnością⁹⁰. W ten sposób średniowiecze stało się głównym punktem odniesienia dla nowożytności i dla wszelkich konstrukcji historiozoficznych tworzonych w jej ramach. Pytanie o relację pomiędzy nowożytnością a średniowieczem wyłoniło problem „sekularyzacji” jako próbę odpowiedzi na pytanie: kim jesteśmy, poprzez wskazanie źródeł naszej „identyczności”.

Położenie człowieka wobec („płynnej”, jak twierdzą socjologowie) „teraźniejszości” przemienia się na wiele sposobów w relację wobec historii. Upraszczając, w naszym sporze możemy zauważyć występowanie postawy negującej średniowiecze i przytakującej z entuzjazmem nowoczesności lub odwrotnie⁹¹. Zaczyn pierwszej postawy obserwujemy w renesansie. Druga, negująca „cywilizowaną” nowożytność, wyłania się wyraźnie w oświeceniu. W ten sposób utworzyła się, paralelnie do apologetycznej, konstrukcja odrzucająca *Neuzeit*. Dlatego próby definiowania nowoczesności jako „ponowoczesności” w sensie jej przewyciężenia, łatwo nakładają się na próby „powrotu do średniowiecza”. Konstrukcja modelowa „postmodernizmu” (postsekularyzmu) jako ucieczki „do przodu”, posiada wspólne punkty negacji nowożytności (nowoczesności) podobnie jak „ucieczka w średniowiecze”. Często łączy je kategoria sekularyzacji. Negacja nowożytności (nowoczesności) może być skierowana zgodnie lub niezgodnie ze „strzałką czasu”.

Co tak bardzo pociąga krytyków w stronę idealnego typu, jakim w tej narracji jawi się średniowiecze? Okazuje się, że była to epoka, w której „cała rzeczywistość” niekierowana była na Boga. Unifikując wszystko jako *téolos*, w którym spełnia się każdy sens, Bóg jako *causa exemplaris omnium rerum*, gwarantował wszelkie ziemskie i niebiańskie *ordo*. Świat średniowiecza, pojęty jako teleologiczny i teocentryczny, wyposażał każdą rzecz w istotę (*essentia*), tym samym czynił ją racjonalną, inteligibilną, dostępną poznawczo rozumowi ludzkiemu. Relacja pomiędzy *intellectus humanus* a *essentia rerum* zakładała opatrnościowy, sprawczy *intellectus divinus*, pisze Sommer.

Rozpad owego porządku w czasach nowożytnych polegał na podważeniu wszystkich składowych średniowiecznej konstrukcji „obrazu świata”⁹². Nie ma już poznawal-

metaforycznych koncepcji: upadku, powrotu, odnowy, postępu, przejścia, wyjścia, rewolucji, wstąpienia, zejścia etc. trudno czasoprzestrzennie się „samoumiejszcować”.

⁹⁰ W XV i XVI wieku świadomość *rinascita* oznaczała percepcję głębokiego pęknięcia pomiędzy obecnym „odradzaniem się” a przeszłym „średniowieczem”. Przyszłość kreślona za pomocą takiego usytuowania się w dziejach zakłada rozwój, postęp na skutek coraz intensywniejszego przewyciężenia stagnacji czasów średnich. Władcy owego czasu, Juliusz II, Leon X, Karol V, Franciszek I, liczne rody na czele z rodem Este etc. reprezentują nowy augustowski wiek, a ich słabości łagodzą zapręgnięta do tego celu retoryka klasycystyczna. Ocena momentu historycznego jest wyrazem tęsknoty, a zarazem zaspokaja konserwatywne troski, odrzucając możliwość potencjalnych rewolt, zrównując w „harmonii” czas obecny z antycznym. Jednocześnie apologia myślicieli, literatów i artystów „renesansowych” zawiera, pomimo chęci powrotu, embrionalny ładunek pojęcia „postępu” historii, ujawniony wyraźnie dopiero w XVII-wiecznej: *querelle des anciens et des modernes* [w:] *Il Rinascimento italiano e l'Europeo*, vol. 1, *Storia e storiografia*, red. M. Fantoni, Vicenza 2005 s. 28.

⁹¹ Zob. A. Bielik-Robson, *Dwie nowoczesności: z lekiem i bez leku* [w:] *Duch powierzchni*, Kraków 2004, s. 54–106.

⁹² H. Blumenberg, *Weltbilder und Weltmodelle* [w:] *Nachrichten der Gissener Hochschulgesellschaft*, t. XXX, Gießen, 1961, s. 67–75.

nych istot rzeczy, lecz są ich przedstawienia, ludzkie reprezentacje⁹³. Rzeczy nie posiadają w sobie ostatecznego celu, a relację pomiędzy nimi określa się bezpośrednio, stosując nauki matematyczno-fizyczne. Bóg nie odgrywa już roli decydującej w relacji człowieka z rzeczami⁹⁴, a człowiek, według sławnej kartezjańskiej formuły, staje się *maître et possesseur de la nature*. Zgodnie z tą deklaracją, człowiek czynił się konstruktorem świata na własnych warunkach, według własnych przedstawień i planów. W tym sensie możemy popatrzeć na świat nowożytny jako „królestwo ludzkie”, zarządzane mocą autonomicznych ograniczonych racji. Świat nowożytny, z punktu widzenia optyki sekularyzacyjnej, został „uświatowiony” po to, by człowiek mógł nim arbitralnie kierować.

Krytyczna ocena dorobku ludzi nowożytnych obróciła się właśnie przeciw proklamacji autonomii. Podważyła zasadność owej drogi, a w końcu podstawy całej nowożytnej epoki. W tym sensie metafora „sekularyzacji”, bo tak należy traktować jedno z podstawowych znaczeń kategorii, interpretuje wartościująco historię „Zachodu”⁹⁵.

Według tej, na pierwszy rzut oka dyskretnej odpowiedzi, udzielanej w metaforze, zakłada się dwie, istotne dla rozumienia obecnego „położenia”, rzeczy. Według oponentów nowożytności, stała się niesprawiedliwość historyczna, a proces „sekularyzacji” nie powinien być w ogóle się zdarzyć. Jako niesprawiedliwość dziejowa, nowożytność powinna być odrzucona. Drugie założenie polega na przekonaniu o istnieniu „substancji” rzeczy, która powoduje, że prawowitymi właścicielami dóbr oraz zarządcami „naturalnego porządku rzeczy” (stąd też czerpie siły kategoria: prawa naturalnego) są ich kościelno-duchowni średniowieczni właściciele oraz ich następcy, a nie, uzurpujące sobie prawa, instytucje świeckie, władze państwowe, dysponujące nimi obecnie. Świat na mocy nowożytnych rozstrzygnięć nie jest więc już zarządzany „osobiście przez Boga”, jak sugerują krytycy, lecz przeszedł w nieprawomocne zsekularyzowane ludzkie ręce i stąd wynikają wszelkie późniejsze nasze nieszczęścia związane z ludzką: władzą, wiedzą i wiarą.

Położenie u podstaw nowożytności, jako kamienia węgielnego, niesprawiedliwości dziejowej promieniuje na wszelkie przejawy życia, które nie rozpoznają swojej „wła-

⁹³ Dotkliwą porażkę, którą możemy uważać za sukces teoretyczny, poniosła metoda fenomenologiczna Husserla i właśnie jej ejdetycznemu impetowi zawdzięczamy przekonanie, że nie mamy dostępu do istot rzeczy, gdyż spróbowano „wszystkiego”.

⁹⁴ „Ponieważ Bóg jest bytem absolutnie doskonałym, przeto nie może wprowadzać człowieka w błąd; jeśli dostarcza mu jasnych i wyraźnych idei takich lub innych obiektów, to te idee są prawdziwe, albowiem Bóg ustanowił jednoznaczną korespondencję między owymi ideami a przedmiotami świata zewnętrznego oraz między relacjami zachodzącymi w sferze idei a stosunkami, które występują w świecie przedmiotów” – streszcza relację K. P o m i a n, *Człowiek wśród rzeczy*, Warszawa 1973, s. 21–22.

⁹⁵ J. Topolski wyróżniał obok metafor fundamentalnych kilka rodzajów narracji mitycznych, w historiografii pojawiających się: jako opowieść o początkach świata, jako projekcja dotycząca przyszłości, faktograficzne (narracyjne). Metafora sekularyzacji należy do grona metafor fundamentalnych podobnie jak mit rewolucji, wzniosłości, koherencji (kausalności i determinizmu), ewolucji, lub ulega ich wpływowi. Są one, twierdzi Topolski, najtrudniej rozpoznawalne, gdyż uwikłane w szereg innych teorii i posiadają różne natężenie. W wypadku pojęcia sekularyzacji mamy do czynienia z kategorią „objaśniającą czy opisującą rzeczywistość, [...] jako wiedza »unieruchomiona«, która nie ma wyraźnej granicy”. Każda wiedza może stać się mitem, „gdy utrwali się w swojej deformacji”, gdy „unieruchomi się”. Natomiast nie da się precyzyjnie, zdaniem poznańskiego historyka, określić trwania w korpusie wiedzy naukowej określonych twierdzeń o charakterze metafor fundamentalnych. J. T o p o l s k i, *Jak się pisze i rozumie historię*, Warszawa 1998, s. 205–218. Zob. też: K. P o m i a n, *Fikcje w historii* [w:] *Historia, nauka wobec pamięci*, Lublin, 2006, s. 37–48.

ściwej” teologicznej genezy. Brak nawiązań w działalności instytucji nowożytnych do ich „naturalnego miejsca” wyzwała u zwolenników sekularyzacji (teologii politycznej etc.) chęć przypominania „nowożytnikom”, skąd pochodzą i do jakiego „porządku” powinni się odnosić. Nowożytność, rozumiana jako zawłaszczenie „istoty” należącej immanentnie do świata średniowiecza i jego metafizyki (teologii), powoduje, że spór o autentyczność własnej egzystencji i prawo do autonomii jest jednym z zasadniczych nowożytnych sporów filozoficznych. Oddalenie zarzutów lub ich przyjęcie namagnesowuje w sposób istotny interpretację „naszego” położenia historycznego. Decyduje nie tylko o koncepcji człowieka, lecz także o jego powinnościach względem państwa i Kościoła. Rzutuje na koncepcje polityki, prawa i filozofii. Nowożytność rozumiana jako sekularyzacja substancji teologicznej, jej zeświecczona metamorfoza, bywa pojmowana nawet jako herezja chrześcijańska.

Prawo do „samopotwierdzenia” lub negacja tego prawa jest jednym z głównych punktów ciężkości sporu o „sekularyzację”. Co w takim razie popchnęło ludzi w Europie ku zmianie nastawienia do rzeczywistości i rozpoznawania nowych porządków? Dlaczego nie pozostali w doskonałym *ordo*, który budował średniowieczny świat, podobnie jak trzymali się konsekwentnie swoich „obrazów świata” ludzie w innych kulturach?

Odpowiadając, Hans Blumenberg, do którego argumentów jeszcze powrócimy, akcentował późnoscholastyczny absolutyzm teologiczny, który oddzielił (dystansował) człowieka od Boga, nominalizm i woluntaryzm średniowieczny, podkreślający kontyngencję świata⁹⁶. O ile sporna jest geneza złożonego procesu uwalniania się spod narastającego poczucia kontyngencji, nominalistycznej utraty poczucia racjonalności świata (stąd wynikał tak wzmożony wysiłek filozofii nowożytnej odbudowania „racjonalności”), o tyle proces samostanowienia wydaje się wymuszoną historycznie koniecznością, a nie bezpodstawną uzurpacją. Człowiek renesansowy, po utracie poczucia bezpieczeństwa immanentnego bądź transcendentnego (metafizycznego), zaczął tworzyć sam porządkę – z konieczności nominalistyczne.

Dlatego nowożytność to epoka „kroczącego” nominalizmu. Kłopoty z odnajdywaniem *essentiae rerum* – widoczne tak wyraźnie w filozofii Kanta „z powodu” immanentnych form, w które, zdaniem królewieckiego filozofa, wyposażony jest człowiek – stały się powszechne. Transcendentalizm Kanta również w tym sensie był dla filozofii zwrotem podobnym do odkrycia Newtona i jego matematyzacji świata fizyki. Porządkę, jakie dzisiaj „odczytujemy”⁹⁷ w ramach nauk przyrodniczych, są naszymi „dziełami”, pomimo zapisania w „księdze natury”, a świat, który przyjmuje „drugą formę” („drugą naturę”) dzięki kulturze (technice i przemysłowi), jest dziełem „dobrych” i „złych”, autonomicznych decyzji ludzkich. Zaś „zasada racjonalności”, która powoduje, że wszystko staramy się jej podporządkować, wyznacza przestrzeń, pomimo wszystko spontanicznej, „kreacji” ludzkiego świata.

H. Blumenberg nie negował związków nowożytności ze średniowieczem. Twierdził jednak, że mają one charakter funkcjonalny, a nie „substancjalny”. Niezaspokojona potrzeba wiedzy, która obecna była w świecie średniowiecza, przetrwała w czasach

⁹⁶ H. B l u m e n b e r g, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1985³, s. 205–233.

⁹⁷ H. B l u m e n b e r g, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, 1983, s. 162–179.

nowożytnych i nadal napędza projekty ludzkiego poznania. Średniowiecze nie sprostało tej nieopanowanej potrzebie i to stało się między innymi przyczyną odrotu od odpowiedzi, jakich dostarczały ówczesne systemy wiedzy. Pytania i ciekawość są „stałymi”, które charakteryzują także świat starożytny, jak i średniowieczny, ale odpowiedzi udzielone przez nowożytników były rzeczywiście *nowe*⁹⁸. Pozostały te same funkcje i potrzeby, ale nie ma, zdaniem Blumenberga, wspólnoty substancjalnej pojęć, pozwalającej na ich podstawie budować sekularyzacyjny model dziejów, zakładający dziedziczenie istot teologicznych⁹⁹. Próba legitymizacji czasów nowożytnych nie jest odwróceniem się od średniowiecza. Nie próbuje, jak renesansowi twórcy, deprecjonować epoki poprzedniej, wprost przeciwnie. Jest świadomością, jak wiele nowego wniosło średniowiecze w próby odpowiedzi na zasadnicze ludzkie pytania, nie odmawiając średniowieczu autonomii względem starożytności grecko-rzymskiej, od której tyle zapożyczyło – funkcjonalnie, a nie substancjalnie¹⁰⁰.

Geneza sekularyzacyjnej konstrukcji wydaje się zrozumiała. Człowiek – nie odnajdując obiecanego szczęścia, mając poczucie niesprawiedliwości (rewolucje, rozbięcie dawnych porządków, utrata sensu w ramach nauk tworzących zmienne „modele” etc.) – czuł, że nowe rządy nie spełniają rozbudzonych oczekiwań. Sąd nad nowożytnością, jako epoką niespełniającą oczekiwań, skrywa się właśnie w metaforze „sekularyzacji”. Jednak jak dokładnie powstawał związek epok zakładany przez kategorię „sekularyzacji”? Czy jest on historyczny?

Filozoficzne próby zaprowadzenia porządku czasów, jako próby samookreślenia, istniały już w starożytności. W związku z tym pojawia się od razu problem metodologiczny, na który zwracał uwagę R. Koselleck: jak rozumieć źródłowy język, za pomocą którego wyartykułowano ówczesnie charakterystykę własnego czasu, i język, którym ujmujemy przeszłość z historycznego dystansu, posługując się pojęciami utworzonymi i zdefiniowanymi *ex post*, których brak w tekstach źródłowych¹⁰¹. Pomaga w tym historia pojęcia – co próbowaliśmy przybliżyć, przypominając genezę kategorii sekularyzacji – polegająca na ustaleniu jego źródłowego bądź teoretycznego znaczenia w ramach wyjaśniania historycznego. Umożliwia ona tym samym uchwycenie dyferencji bądź konwergencji dawnych pojęć w stosunku do dzisiejszych kategorii poznawczych. Nazwa czasu, epoki: na przykład „średniowiecze” lub „renesans”, odnośzona jest do historycznych wydarzeń, do procesu, o którym niewiele wiemy, dopóki nie ujawnimy, uważa Koselleck, „oczekiwania” i „doświadczenia”. Oczekiwanie obejmuje coś więcej niż tylko nadzieję, a doświadczenie sięga głębiej niż wspomnienie, gdyż to one konstytuują dzieje i jednocześnie ich poznawanie.

⁹⁸ Lęk przed tym, co nowe, ma swoje źródła biblijne. Eklezjasta (w przekładzie Cz. Miłosza) przestrzegają: „Cokolwiek raz było, to będzie. Cokolwiek raz uczynione zostało, uczynione zostanie. A nie masz nic nowego pod słońcem” (Ecc1 1, 9–10). I dalej retorycznie pytał: „Kto otworzy usta i powie: patrz, to jest nowe?”. Odpowiadał pewnie: „To już działo się w wiekach, które były przed nami”. Mądrość *Koheleta* została na długo zapamiętana dzięki *translatio*. Recepcja tego *passusu* stanowiła oręż przeciwko „rzeczom nowym”. Słowo „nowy” (łacińskie *novus*) musiało poczekać na swoją dobrą sławę. Rzeczy nowe budzą do dziś lęk, chociaż przywykliśmy do ich nieuchronnego zjawiania się. Waloryzację pojęcia „nowości” zawdzięczamy po części św. Augustynowi, tak jak napiętnowanie „ciekawości”, innej zasadniczej dla rozumienia procesów historycznych i teoretycznych kategorii.

⁹⁹ H. B l u m e n b e r g, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 531–557.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 295.

¹⁰¹ R. K o s e l l e c k, *Semantyka historyczna*, tłum. W. K u n i c k i, Poznań 2001, s. 360.

„Tworzą wewnętrzne sprzężenie przeszłości i przyszłości, łączą niegdyś, dziś i jutro. Doświadczenie i oczekiwanie są dwiema kategoriami, które wiążąc wzajemnie przeszłość i przyszłość, nadają się do tematyzowania dziejowego czasu”¹⁰².

Problem rekonstrukcji staje się podatny na wpływy pozahistoryczne nie tylko przy „odtworzeniu” zamierzonych *ordo*. Domaga się dodatkowych pytań o to, czego oczekiwali ludzie w danej epoce i jak doświadczali na przykład „czasowości”.

W dialogach Platona odnajdujemy wyraźnie dwa wymiary czasu. Pierwszy – kosmiczny, i drugi – historyczno-ludzki¹⁰³. Pierwszy ma charakter cykliczny, najczęściej opisywany w „prawdopodobnej” narracji mitycznej (*Timajos*), niekiedy ironicznej, jak w wypadku opowieści muz z ks. VIII *Politei*. Drugi powstaje poprzez zerwanie z mitycznym początkiem i przez to już jest czasem nieporządku, degeneracji (moralnej, politycznej etc.), rodzi potrzebę ponownego zaprowadzenia ładu. Ten wymiar nie jest już cykliczny, lecz wpisuje się w ruch dialektyczny na skutek ukrytych opozycji. Poza tymi dwoma wymiarami jest jeszcze wymiar trzeci: czas „przyszły doskonały” utopii, wyrażony w platońskiej konstrukcji: *kallipolis*. Powyżej wspomniane „czasy” na długo zawładnęły wyobraźnią nie tylko filozofów. Greckie pojęcia: *tyche*, *moira*, *kairos*, *ananche*, *theion* etc. tworzyły siatkę znaczeń, w którą łowiono ruchliwe „z natury” dzieje, by ustalić własne położenie w ich ramach. Określały warunki „tragicznej” (doświadczenie) i jednocześnie „kosmicznej” (oczekiwanie), to znaczy wpisanej w zdobny ład, egzystencji. Przełomem w owej konstrukcji czasów była augustiańska refleksja, łącząca porządek biblijno-patrystyczny z klasycyzm-retorycznym. W jej wyniku doszło do przededefiniowania wszystkich kategorii. Grecka opozycja pomiędzy barbarzyńcami a cywilizowanymi (w mowie), niewolnikami a wolnymi zostaje zniesiona w projekcie ujmującym: *totum genus humanum*¹⁰⁴. Zamiast starych powstaje nowy podział: mieszkańców *civitas terrena*, którzy są w drodze (pielgrzymują) do *civitas Dei*. Podróż do „czasu wiecznego” może odbywać się w nowej arce Noego, którą jest dla Augustyna Kościół, lub na własną rękę. „Historia” powstaje na skutek owej „indywidualnej” podróży, i wbrew teozom stoickim lub neoplatońskim, jest linearna. Ale nie to jest najistotniejsze, gdyż także wcześniej znany był czas linearny¹⁰⁵. Podróż ma swój cel, nie ma z niej powrotu, za to posiada element *novum*. Możliwość rozpoczęcia w każdej chwili „postępu” na drodze ku „szczęściu”, uwalniającemu od balastu przeszłości¹⁰⁶. Ten dynamiczny aspekt możliwości „nowego” w życiu i w historii (zwrotu) miał znaczenie w dalszej, również

¹⁰² Op.cit., s. 365.

¹⁰³ M. V e g e t t i, *Il tempo, la storia, utopia* [w:] P l a t o n e, *La Repubblica*, vol. VI, libro VIII–IX, Napoli, 2005, s. 153.

¹⁰⁴ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym* XII, 28,22. W zjednoczeniu tkwi nowy podział. Kto nie przynależy do *Civitas Dei*, ten jest potępiony na wieki. Jednak rozstrzygnięcie będzie znane dopiero w dniu Sądu Ostatecznego, gdyż wyroki boskie są skrycie sprawiedliwe i sprawiedliwie skryte. „Koniec świata tak długo jest czynnikiem integrującym, jak długo pozostaje nieokreślony w sensie historyczno-politycznym. Przyszłość jako możliwy koniec świata włączono zatem w obręb czasu jako czynnik konstytutywny dla Kościoła; nie znajduje się w linearnym sensie na końcu dziejów: końca dziejów można raczej doświadczyć, gdyż trwa od zawsze w obrębie Kościoła. W takim też sensie dzieje Kościoła są dziejami zbawienia. Reformacja zniszczyła wewnętrzną przesłankę tej tradycji”. Zob. R. K o s e l l e c k, *Semantyka historyczna*, s. 57.

¹⁰⁵ G.J. W h i t r o w, *Czas w dziejach*, tłum. B. O r ł o w s k i, Warszawa 2005, s. 76.

¹⁰⁶ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. 2, tłum. W. K o r n a t o w s k i, Warszawa 1977, s. 65–66.

nowożytnej recepcji Augustyna¹⁰⁷. Perspektywa teologiczna historii, próby wyznaczenia etapów na drodze do wieczności, konstrukcja „trzeciego królestwa”, które doprowadzić powinno do sądu ostatecznego, budowały poczucie historycznego sensu.

W nowożytności problem *ordo* znacznie się komplikuje, głównie za sprawą odkryć astronomicznych i rozwoju nauk przyrodniczych. Pojawia się, zasadniczy dla dalszej lektury dziejów, problem rozumienia początków i zasad tworzenia się epoki nowożytnej.

Problem „recepcji” oczywistego dziś pojęcia „renesansu” pozwala zobaczyć tyralierę zagadnień dotyczących różnych strategii sytuowania się w historii (czasie¹⁰⁸). Historia odpowiedzi na pytanie: co to jest renesans? rozciąga się pomiędzy tak skrajnymi stanowiskami, jak to, że było wiele renesansów (okres ich sytuowania mieści się pomiędzy XII a XVII stuleciem), aż po twierdzenia, iż renesansu nie było w ogóle. Z tym zastrzeżeniem, że ostatnia teza może mieć dwa różne warianty, wychodzące, rzecz jasna, z odmiennych założeń. Obecność wielu sposobów recepcji zależnie od historycznych potrzeb, od oczekiwań publiczności, utrudnia syntetyczne ujęcie wyodrębnionej na krawędzi nowożytnego świata epoki (pewnej całości, za jaką często uchodzi), która dosłownie kryje się za pojęciem „renesansu”. (Jeden z fragmentów listu Goethego z podróży włoskiej, do Herdera, gdy pisał zaraz po przyjeździe do Rzymu, że wraz z pobylem nastąpiło jego prawdziwe odrodzenie (*rinascita*), ustanawia nową prywatną epokę, wskazuje, jak działa ta metafora). W ramach tworzenia linearnego porządku, rozciągającego się od dnia stworzenia do momentu oczekiwanego sądu, stopniowo nanoszono nowe cezury. Podobnie postępowano przy wytyczaniu indywidualnych „epok” życia (skrzącąc je bądź rozciągając zależnie od potrzeb, jak czyni *Tristrama Shandy*, L. Sterne).

Rzecz jasna, w okresie tak zwanego „renesansu” nigdy nie nastąpiło odnowienie starożytnego świata. To było już pierwsze nieporozumienie, podobne do tego, jakie przydarzyło się Kolumbowi. Wynikało ono z założenia, że jest powrót do koncepcji

¹⁰⁷ „Hegel używa pojęcia nowoczesność zrazu w kontekście historycznym jako pojęcia epoki: nowoczesność to »nowe czasy«, »nowożytność«. Odpowiada to ówczesnemu zwyczajowi angielskiemu i francuskiemu: *modern times* i *temps modernes* oznaczają około 1800 roku trzy ostatnie wówczas stulecia. Odkrycie »Nowego Świata« oraz renesans i reformację – te trzy wydarzenia rozgrywające się około 1500 roku stanowią próg między nowożytnością a średniowieczem. Za pomocą tych wyrażen Hegel wyodrębnia też – w *Wykładach z filozofii dziejów* – świat chrześcijańsko-germański, który z kolej wyłonił się z rzymskiej i greckiej starożytności. Dziś jeszcze będący w zwyczajnym podział na nowożytność, średniowiecze i starożytność mógł się wykształcić dopiero wówczas, gdy wyrażenie »nowe« czasy (»nowy« świat) utraciło sens czysto chronologiczny i nabrało opozycyjnego, emfaticznego znaczenia »nowoczesność«. W świecie chrześcijańskiego Zachodu »nowe czasy« oznaczały dopiero oczekiwaną, mającą rozpocząć się w Dniu Sądu epokę przyszłości – tak jak jeszcze u Schellinga, w *Philosophie der Weltalter* – natomiast świeckie pojęcie nowych czasów wyraża przekonanie, że przyszłość już się zaczęła: oznacza epokę zwróconą ku przyszłości, otwartą na nadchodzące Nowe”. J. H a b e r m a s, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Ł u k a s i e w i c z, Kraków 2000, s. 13–14.

¹⁰⁸ Na przykład interesująca jest rekonstrukcja dziejów dokonana przez M. Heideggera. Jej „renesansowy” fragment. Romanizacja Grecji była przedmiotem Heideggerowskich analiz już w latach 1942–1943 (schemat sekularyzacyjny). Początkowo obarczył on winą człowieka renesansu za wynalezienie „woli mocy”. Potem wprowadził zwrot *renascentia romanitatis* jako charakterystykę początków świata nowożytnego, utrwalającą opozycję *homo humanus* i barbarzyńcy. Jak podkreślają współcześni badacze tematu, słowo *humanitas* interpretowane przez Reitzensteina, Pfeiffera, Barona i Heideggera (taką drogę przebyło) to słowo pasujące do wielu wykluczających się koncepcji, albo w innym ujęciu, zachowujące się jak związek chemiczny mogący wiązać z sobą wszystkie inne związki w celu teoretycznego zażegnania wszelkich antagonizmów burzliwej epoki, w jakiej przyszło żyć filologom i filozofom. Słowo *humanitas* trafiło do słownika uniwersyteckiego w pierwszej połowie XX wieku, ale dopiero pod koniec drugiej zdano sobie sprawę z „pustości” historycznej koncepcji.

greckiego kosmosu, który przywróci utracone w średniowieczu poczucie ładu. Pomimo powtarzających się autointerpretacji jako odnowy, mieliśmy do czynienia z ograniczoną recepcją starożytności i przededefiniowaniem jej ocalałych, w najróżniejszych kontekstach, kategorii. Głównie jednak z szerzącymi się zmianami we wszystkich sferach historycznego i teoretycznego życia.

Jak sugeruje między innymi C. Vasoli¹⁰⁹, pojęcie „renesansu”, takie jakim posługują się współcześni historycy dla nazwania pewnego ściśle rozpoznawalnego, definiowalnego okresu historycznego, ma stosunkowo niedawne początki i sięga roku 1860, kiedy to szwajcarski historyk J. Burckhardt zdołał przekonać liczne pokolenia czytelników do rozumienia zgodnego z wizją zawartą w jego studium zatytułowanym *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Wizję (recepcję) zaproponowaną przez J. Burckhardta podjął już kilka lat później J. Michelet, celebrując tym samym, twierdzi C. Vasoli, słowem „renesans” chwałę ponownego odkrycia człowieka i świata. Obie XIX-wieczne recepcje zdominowały w języku niemieckim i francuskim rozumienie epoki, podkreślając uświęcone przekonanie, że świat nowożytny ze swoimi gruntownymi przemianami posiada swoje korzenie w XIII- i XIV-wiecznej kulturze Italii. Oczywiście, kategoria *rinascita* pojawiała się wcześniej aniżeli u XIX-wiecznych historyków, ale, zależnie od kontekstu historycznego, objaśniała różne doraźne kwestie. Budowała oczekiwane przez autorów oświeceniowych i romantycznych porządki czasowe¹¹⁰.

Wpływ J. Burckhardta i J. Micheleta był o tyle istotny, że ukształtował pojęcie renesansu (jego recepcję) w powszechnej świadomości historiograficznej do tego stopnia, iż nawet dzisiaj nie możemy się uwolnić od niektórych „oczywistości” na temat epoki. Ale, jak zaznaczaliśmy już na wstępie, uwalnianie się od „oczywistości” jest warunkiem poznawania.

Co ciekawe, recepcja zaproponowana przez J. Burckhardta, ustawiającego się teoretycznie przeciwko Hegłowskiej filozofii historii i opatrnościowej idei postępu¹¹¹, zawierała inne silne założenia historiozoficzne, konstruujące nowoczesny mit renesansu jako epoki założycielskiej nowożytności. Sprzyjała, wbrew autorowi, budowaniu kategorii „sekularyzacji” pojętej jako wyzwolenie od ograniczeń religijnego średniowiecza. Czy renesans był epoką „mniej” religijną niż średniowiecze? Czy dotknięty był już procesem „sekularyzacji”?

Stanowisko negujące XIX-wieczną wizję prezentuje dla przykładu J. Le Goff, który uważa, że „renesans jest machiną do krępowania historii”¹¹². Powołuje się przy tym na znaną pracę E. Panofskiego z 1960 roku¹¹³, ukazującą trudności ze znalezieniem jednej formuły dla całej epoki. Wprowadzając liczbę mnogą do analizy zjawiska, Panofsky podkreślał, że było wiele renesansów, a sama logika „renesansu” pozostaje nierozłącz-

¹⁰⁹ C. Vasoli, *Le filozofie del Rinascimento*, Milano 2002, s. 3–25.

¹¹⁰ *Il Rinascimento italiano e l'Europeo*, vol. 1, *Storia e storiografia*, red. M. Fantoni, Vicenza 2005.

¹¹¹ „My jednak nie jesteśmy wtajemniczeni w cele wiecznej mądrości i ich nie znamy” – pisał J. Burckhardt cyt. za O. Marquardt, *Aesthetica i anaesthetica*, s. 27.

¹¹² J. Le Goff, *W poszukiwaniu średniowiecza*, tłum. M. Żurawska, Warszawa 2005, s. 55.

¹¹³ E. Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Uppsala 1965. E. Panofsky podkreślał kłopoty z przyzwyczajeniem „do dzielenia historii świata zachodniego na trzy główne okresy, gdzie renesans stanowi fazę rozpoczynającą, jako pierwszy wiek, który sam się określił i nazwał, przypisywał sobie powrót do natury i przeszłości klasycznej” [w:] E. Panofsky, *Studia z historii sztuki*, tłum. J. Białostocki, Warszawa 1971, s. 161.

nie związana z historią średniowiecza. Le Goff modyfikuje tezę, wyróżnia co prawda „wielki renesans”, ale uważa go za jeden z renesansów w ramach średniowiecza. Średniowiecze pojmowane jako spójna wizja świata, zdaniem francuskiego mediewisty, rozpada się, poczynając od czasów Kopernika (1473–1543), aż po model skonstruowany przez Newtona (1642–1727) i trwa jako całość niemal do początku XVIII wieku. Podobnie, podkreśla Le Goff, życie społeczne i technologia zaczynają ulegać zmianom dopiero pod wpływem rewolucji przemysłowej, wypierającej tradycyjną gospodarkę rolną. Z punktu widzenia ekonomii, jak uważa znawca kultury średniowiecznej Europy, „renesansu” nie było. Kwestionuje też tezę powszechną już w drugiej połowie XIX wieku, o decydującej roli Włoch, którą ustanowił J. Burckhardt, utożsamiając renesans z Italią.

Powyższe uwagi ledwie sygnalizują trudności w zaprowadzeniu porządku czasowego, dziejowego (historycznego). Już wstępne ustalenie relacji pomiędzy średniowieczem a renesansem jako początkiem nowożytności budzić musi niepokój. A jest ledwie z daleka widocznym brzegiem kontynentu historiografii, na który nie zapijemy się z powodu niebezpieczeństw teoretycznych oraz jego rozległości.

Bez względu jednak na wyniki sporów toczonych przez historyków, teoretyków sztuki lub historyków idei na temat charakterystyki epok i ich związków, w nowożytności doszło do zasadniczej zmiany koncepcji czasu.

W połowie XVIII wieku następuje nieodwracalny rozdział pomiędzy „czasem świata” i „czasem życia”, który już uchwycił wcześniej Pascal. Blumenberg ujął „rozejście się czasów” w obrazie rozszerzających się ostrzy nożyczek, który nawiązuje do starej metafory Hipokratesa. Tyle że nie chodzi już o „życie” i o „sztukę”, ale „czas” przypominający nieskończoność w niepojętej konfrontacji ze skończonym „czasem życia”¹¹⁴.

W rozróżnieniu H. Blumenberga „czas świata” posiada trzy główne historyczne kształty, z których każdy aktywnie wpływa na wyobraźnię ludzką, domagając się odpowiedzi. Po rozejściu się jednolitej, eschatologicznej koncepcji czasu, opartej na chronologii biblijnej (jeszcze Kartezjusz się nią posługuje), powstają co najmniej trzy czasy. Pierwszy to, liczony w milionach (już wspomniany przez Kanta), a następnie w miliardach¹¹⁵, czas kosmiczny przekraczający wszelkie ludzkie, nie tylko życiowe, miary. Drugi to czas historii powszechnej. Mierzony stuleciami, przystaje już do indywidualnego życia ludzkiego, które najczęściej domyka się w wieku. Trzeci wyróżniony czas, to czas ludzkich możliwości i oczekiwań. Napięcie pomiędzy, tym, co wykonalne, a tym, co projektowane, organizuje liczne konstrukcje porządku czasów, nie wyłączając „sekularyzacji”. Dlatego w nowoczesności powstawały coraz to nowe projekty, próbujące przerzucić most nad przepaścią pomiędzy „czasem świata” i „czasem życia” lub unieważnić rozdział, redukując na przykład „czas świata” do „chwili”. Próby unifi-

¹¹⁴ H. B l u m e n b e r g, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, 2001, s. 106 i n.

¹¹⁵ To nie kto inny jak E. Rutherford utorował drogę, wprowadzając pojęcie i pomiary „czasu połowicznego rozpadu”. Dopiero na początku XX wieku na skutek odkryć promieniotwórczości rozpoczęto przesuwanie wieku Ziemi w kierunku miliardów lat. W latach dwudziestych–trzydziestych połączono wiek Ziemi i życia na niej z teorią ewolucji. Jeden linearny ciąg, jaki powstał po połączeniu czasu kosmologii z geologią i teorią ewolucji, sytuuje czas pojedynczego życia ludzkiego „poza” skalami czasu, prowokując kolejne ucieczki „poza system”, w estetyczną „chwilę” lub inne uśmierające czasowość nowoczesne utopie.

kacji obu czasów mają także swoją ciemną stronę¹¹⁶, gdy czas nieskończonych pragnień zderzał się z czasem skończonego ludzkiego życia. I wtedy też, w historycznym napięciu, kiełkowała, a następnie rozwijała się nowożytna kategoria „sekularyzacji”.

Temat *conditio temporalis* jest istotnym wątkiem, jeśli chcemy przyjrzeć się z innej perspektywy logice „sekularyzacji”. Gdyż spór, jak można już było zauważyć, toczy się także o to, czy człowiek, pomimo uznania swojej skończoności, projektuje czas historyczny jako czas legitymizowany przez opatrność, czy też niezależnie od niej. Koncepcja sekularyzacji wpisuje także czas ludzki na powrót w „czas świata”, nadając mu określone (często niejasno) eschatologiczne znaczenie.

„Klasyczny” podział, jaki przyjmuje wielu zwolenników teorii sekularyzacji, opiera się na zderzeniu dwóch tradycji: biblijno-patrystycznej nazywanej także judeochrześcijańską, i klasyczno-retorycznej, czyli grecko-rzymskiej. Pierwszej tradycyjnie przypisuje się linearną koncepcję czasu, a drugiej cykliczną „wiecznego powrotu”. Konstrukcje te utrwalili filozofowie, prowadząc nowoczesny spór rozgrywający się pomiędzy zwolennikami pozytywizmu lub heglizmu a miłośnikami myśli Nietzschego, która sprawiała wrażenie rozwiązania antynomii czasu¹¹⁷.

Czas pojęty linearnie miał doprowadzić do pojawiania się epoki nowożytnej, której sens można zrozumieć „tylko” dzięki objawieniu. Sekularyzacyjna „percepcja” czasu pozwalała przekroczyć „aporię początku”. Chociaż „w historii nie ma początków po początku”¹¹⁸. Również zwolennicy cyrkularnej koncepcji czasu potrafią wykorzystać teorię sekularyzacji jako znak przesilenia lub zmiany charakteryzującej „powrót”.

Koncepcja sekularyzacji poza rozpoznaniem porządku czasów jest, jak już wspomnieliśmy, sądem nad nowożytnością – diagnozą stanu duchowego całej epoki, której odmawia się „duchowości”. Czy i tym razem natrafiamy na teoretyczne trudności?

Obok cywilizacji często sadzanej na ławie oskarżonych, z zarzutami z paragrafu ekologicznego, wcześniej oskarżanej także z innych powodów¹¹⁹, w sądzie zasiada również nowożytność – jako kwintesencja cywilizacji „zachodniej”, jej najgorszy z możliwych wariant lub łagodnie rzecz ujmując, wypaczony model rozwoju kultury europejskiej. Nowożytność (nowoczesność) poza sympatykami ufającymi w postęp i demokrację (komunikację), posiada swoich wrogów. Uważają oni, że źródło cywilizacyjnego „zła” kryje się w jej stosunkowo jeszcze młodych, „zsekularyzowanych” lędźwiach.

Interesujący mechanizm narastania krytyki z pozycji w miarę bezpiecznego miejsca, które właśnie zapewnia późna nowoczesność, dyryguje chórem pragnących powrotu do wcześniejszych porządków lub rewolucjonistów namawiających do „skoku do przodu”¹²⁰.

¹¹⁶ H. B l u m e n b e r g, *Lebenszeit und Weltzeit*, s. 80–85.

¹¹⁷ Metafora „strzały” i „metafora” koła zostały przeciwstawione sobie stosunkowo późno. Podobnie jak eschatologia – mitologii. Badacze antyku łatwo zauważają uproszczenia, nieznamość tekstów wczesnochrześcijańskich lub pomijanie niektórych autorów greckich i rzymskich, którzy łączyli oba porządki. Abstrahowanie od kategorii mitu, która zgodnie łączy spór Aten i Jerozolimy. Obie koncepcje czasu, raczej jako koncepty filozoficzne podszywające się pod historyczne porządki, wpłynęły także na uformowanie się sekularystycznej dialektyki *sacrum* i *profanum*, którą między innymi posługiwał się w swojej wizji dziejów religii M. Eliade.

¹¹⁸ H. B l u m e n b e r g, *Lebenszeit und Weltzeit*, s. 356.

¹¹⁹ L. K o ł a k o w s k i, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 195–214.

¹²⁰ „Im więcej wrogości kultura odejmuje światu, tym łatwiej sama uchodzi za wroga. Działa tutaj pewnego rodzaju nostalgia za złym stanem rzeczy, jaką odczuwa świat dobrobytu, który tym łatwiej jest pomawiać o zło, im

„Im więcej wcześniejszych okropności usuwa nowoczesny świat, tym więcej ich przypisuje się teraz jemu samemu, im efektywniej działa technika jako ułatwienie życia, tym silniej zaczyna być odczuwana jako utrudnienie życia, im efektywniej kapitalizm produkuje dobrobyt, tym energiczniej ogłasza się go za stan zła, im pewniej państwo zapobiega wojnom domowym, tym mniej skrupułów budzi uznawanie go za ich przyczynę, im więcej represji oszczędza ludziom demokracja parlamentarna, tym łatwiej proklamuje się samą jako represję”¹²¹.

Tyraliera oskarżycieli oraz oskarżycieli posiłkowych rozpościera się od lewa do prawa. Argumentem w walce o lepszy świat często staje się „sekularyzacja”.

Trudnej ze względu na akumulację zarzutów, adwokackiej funkcji w obronie „zasady samostanowienia” podjął się filozof, wspomniany już H. Blumenberg. Jednym z głównych oskarżających (już w dwudziestych latach) był zawodowy prawnik, również już wspomniany, C. Schmitt, z zamiłowania teolog i polityk¹²². Podejrzana o „zepsucie”: nowożytność, która, zdaniem oskarżyciela, poprzez zachodni racjonalizm zamieniła „role pomiędzy Kościołem katolickim a tzw. państwem pojętym jako *Jus publicum europeum*”¹²³.

Blumenberg poświęcił polemice ósmy rozdział, wspomnianej już, obszernej rozprawy *Uprawomocnienie Nowożytności*, zatytułowany *Teologia polityczna I i II*. Książka wydana po raz pierwszy w roku 1966¹²⁴, zbierała argumenty na rzecz prawa do samostanowienia (*Selbstbehauptung*) człowieka nowożytnego¹²⁵. Dyskurs Blumenberga, teoretyczny i historyczny, sprowadza się do pokazania, że chrześcijaństwo tak, jak wcześniej świat grecko-rzymski, „pozostawiło formalny system wyjaśnienia świata”¹²⁶. Kryzys, a następnie załamanie obrazu świata średniowiecza spowodowały udzielane odpowiedzi, niezaspokajające potrzeb pytających. Pytania jednak pozostały i domagały się nowych odpowiedzi. To, co się stało, zdaniem Blumenberga, w przejściu pomiędzy średniowieczem a nowożytnością, to zajęcie wolnych miejsc odpowiedzi, dokładnie „zmiana obsady” (*Umbesetzung*), jaka się historycznie dokonała, a nie – jak chcą zwolennicy koncepcji sekularyzacji – konwersja, proste „przesunięcie”

więcej on tego zła likwiduje, i przed którym w obronie stanu posiadania ogarnia nas strach, tym bardziej nas ogarnia, im więcej przyczyn strachu tenże świat usuwa”. O. M a r q u a r d, *Apologia przypadkowości*, s. 94.

¹²¹ Ibidem, s. 94.

¹²² Charakterystyczna jest odpowiedź Schmitta, zwraca uwagę jej bezradność teoretyczna. W recenzji (ripociście) książki Blumenberga argumentuje za „jednością woli systemowej średniowiecza”, tworząc koncepcję „nowego człowieka” nowożytnego, opartą na interpretacji biblijnego „Adama”. Zob. w: „Krytyka Polityczna”, 13, Warszawa 2007, s. 190–197. Odpowiedzią na sięgające do początków analizy jest praca H. B l u m e n b e r g a, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Mein 1979. Ukazuje w niej formowanie się mitu i jego działanie, twierdząc, że mity tak często opowiadają o „początkach”, gdyż noszą liczne ślady swobodnej wariacji, której społeczność mogła się oddawać od dawna, uwolniona dzięki nim od ciężaru „początku”. To, czym jest „mit”, zdaniem Blumenberga, nie wynika z jego iluzorycznego początku, założonego przez badacza, tylko z jego historycznej recepcji, jedyne sposobu dostępu do treści mitów. Podstawowe, w tym funkcjonalistycznym wariacie, dla rozumienia mitu nie jest to, co się wyobraża jako istniejące „na początku”, lecz odwrotnie, to, co pozostaje „z pracy mitu” na końcu: jak zwięźle stwierdza autor *Matthäuspasion*, mit nie jest dostępny nam jako *terminus a quo*, lecz *terminus ad quem*. Pozwala to łatwiej zrozumieć mitotwórczy wywód C. Schmitta i innych teologów politycznych, filozofów lokujących początki w „pierwotnych” greckich terminach.

¹²³ C. S c h m i t t, *Obecny stan: prawowitość nowożytności*, s. 191.

¹²⁴ Drugie, znacznie poszerzone wydanie pochodzi z 1988 roku.

¹²⁵ H. B l u m e n b e r g, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 99–113. Jesienią 2007 roku ukazała się korespondencja H. Blumenberga z C. Schmittem, która z pewnością dopowie nowe wątki do sporu toczony w latach sześćdziesiątych.

¹²⁶ H. B l u m e n b e r g, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 74.

(*Umsetzung*)¹²⁷ starych odpowiedzi, jakich już udzieliło średniowiecze. Spór można sprowadzić (gdymy nie niezwykle rozwinięta argumentacja historyczna Blumenberga, prezentująca wizję dziejów filozofii Zachodu) do podkreślenia braku ciągłości, teoretycznej lub uwypuklenia ciągłości, jak czynił to Schmitt. Kontynuacja historyczna, zdaniem Blumenberga, następuje poprzez podjęcie funkcji, ale nie ma jej w „zawartości” odpowiedzi. Jak sądził, odpowiedzi zupełnie różne od poprzednich mogą wypełnić określone już wcześniej miejsca w systemie interpretacji świata, dokonywanej w sposób ciągły przez człowieka co najmniej od starożytności greckiej¹²⁸.

Przejście pomiędzy średniowieczem a nowożytnością, które sprawia tyle trudności historykom, pojęte w ramach filozofii historii jako „sekularyzacja”, pochodzi – jak już pisaliśmy – od Hegla. *Vermittlung* i *Aufhebung* opiera się na różnicy, którą autor *Fenomenologii Ducha* pojmuje w sekularyzacyjnym konflikcie (dialektycznym) epok. Między innymi powstała z tego „historycznego ruchu” kategoria „uświatowienia” wydała się Blumenbergowi ahistoryczna i osądzająca (jak uważał, eschatologia Izraela, ujęta jako kompensacja, oraz chrześcijańska, pojęta jako kompromis, były w istocie już „uświatowione”). Na końcu procesu, składającego się także z połączeń, nałożeń z kategoriami teologicznymi, nie pojawił się „uświatowiony” pogański świat, przypominający ten starożytny. „Światowość” nowożytności nie powinna być opisywana jako powrót ku zdesakralizowanej rzeczywistości przedchrześcijańskiej lub przejście w zdesakralizowaną rzeczywistość postchrześcijańską. Metafory „światowości” i „sekularyzacja” zakładają, jak wspominaliśmy, substancjalne stałe także historyczne, które poprzez „unieruchomienie” popychają obie kategorie w kierunku w szeroko otwartych ramion mitu.

Inaczej rzecz ujmując, kategoria „sekularyzacji” jest stylistyczną formą (retoryczną) zawładnięcia językiem sakralnym i z perspektywy „bliskości” z *sacrum*, zakorzenionej w wyobrażeniach świata średniowiecza, próbą zaprowadzenia porządku czasów. Co więcej, także w czasach przedchrześcijańskich. „Sekularyzacja” jawi się Blumenbergowi jako woła stylistyczna, która posiada potrzebę zachowania pierwotnych wartości sfery religijnej, po to by czerpać z nich korzyści. Problemem pozostaje nieidentyfikowalność dobra, którym dysponują tak autorytarnie (jak Schmitt) zwolennicy sekularyzacji, legitymizujący się prawem do jego reprezentowania.

Blumenberg, autor *summa mythologica*, konsekwentnie starał się pokazać, za pomocą metody, którą nazwał „metaforologią”¹²⁹, że możemy precyzyjnie rejestrować istotne zmiany epokowe, a tym samym oddalić zarzut nieprawomocności historycznej nowożytności. Jak sądził, dotychczasowe próby jej „zdefiniowania” oparte były na błędnych przesłankach. Już na wstępie *Die Legitimität der Neuzeit* wyróżnił dwa elementarne typy sekularyzacji: ilościowy (niejasny) i jakościowy.

Świat, według znanego nam już schematu rozumowania, staje się coraz bardziej „światowy”. Ilościowy proces przybywania „uświatowienia” (jak mierzy się „uświatowienie”?) w świecie, jest jednym z modeli teoretycznych „sekularyzacji”. Istnieje jeszcze precyzyjny model. Teoremat sekularyzacji można, zdaniem Blumenberga, zapisać

¹²⁷ Ibidem, s. 75.

¹²⁸ Ibidem, s. 74.

¹²⁹ R. K o n s e r m a n n, *Vernunftarbeit. Metaphorologie als Quelle historischen Semantik* [w:] *Die Kunst des Überlebens*, red. F. J. W e t z, H. T a m m, Frankfurt am Main 1999, s. 121–141.

następująco: „B to jest A zsekularyzowane”¹³⁰. To, co nastąpiło, jest zrozumiałe dzięki temu, co je poprzedziło. Według tego schematu rozumowania: rewolucja światowa jest zsekularyzowaną konsekwencją „końca czasów”, prezydent kraju jest zsekularyzowanym królem etc., zakładając substancjalny związek pomiędzy punktem dojścia a punktem wyjścia oraz jednoznaczność relacji. W tym schemacie następstwo, rezultat zrozumiały jest tylko dzięki temu, co go „poprzedziło”. Problem polega na tym, że to, co znamy, to nasze położenie i zawsze z takiej pozycji wnioskujemy o przeszłości, a nie odwrotnie. Dochodzą do tego inne założenia, które wymienia niemiecki filozof: świat historyczny jest czymś z istoty stałym powielającym paradygmatyczne wzorce, za pomocą których możemy rozpoznawać charakter procesów historycznych. Dalej zakłada się, że ludzkie zachowania „duchowe” są możliwe tylko dzięki wierze (chrześcijańskiej), oraz, co nas szczególnie interesuje, że istnieje rozpoznawalny „z perspektywy” średniowiecza „sens” historii. Wydaje się, że wszystkie założenia są na tyle problematyczne, by przynajmniej nie aplikować teorii sekularyzacji do historiograficznego dyskursu.

Nieprawdą jest też, zdaniem Blumenberga, że nowożytna idea postępu jest tożsąma „substancjalnie” z ideą eschatologii, gdyż eschatologia nastawiona jest na „wydarzenie” (*Ereignis*), które przetnie historię z zewnątrz, a postęp jest rozumiany jako immanentna cecha dziejów. Transcendencja eschatologii i immanencja idei postępu nie pozwala łączyć obu idei w jeden „substancjalnie” wspólny ciąg. Podobnie, zdaniem Blumenberga, substancjalizm historyczny zakłada, iż dzieje posiadają jedną, nieprzerwaną zmianami epokowymi, „logikę”, której podstawę stanowią teologia i objawienie chrześcijańskie. Stąd też bierze się historiograficzna moc kategorii „sekularyzacji”.

Najważniejszy jednak zarzut dotyczy odmówienia prawa do samostanowienia, które zakłada idea sekularyzacji. Epokowy przełom, jaki stanowi metaforycznie nazywana: „rewolucja kopernikańska”¹³¹ (*kopernikanische Wende*), doprowadził do możliwości „samostanowienia ludzkiego” (*humane Selbstbehauptung*). Samostanowienie zaś, przynależy prawomocnie do immanentnej idei „postępu” jako sposobu samoorganizowania się ludzi z pomocą nauk (racjonalnych metod naukowych) i techniki.

Znaczenie progu nowożytnego dostrzegła także H. Arendt, między innymi akcentując fakt odkrycia Ameryki, reformację i narodziny nauk nowożytnych¹³². Owo „zdo-

¹³⁰ H. B l u m e n b e r g, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 12.

¹³¹ H. B l u m e n b e r g, *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt am Main 1965.

¹³² Trzy doniosłe wydarzenia stojące u progu epoki nowożytnej określiły jej charakter. Było to: odkrycie Ameryki i późniejsze zbadanie całej Ziemi; reformacja, która konfiskatą majątków kościelnych i klasztornych rozpoczęła dwojaki proces indywidualnego wywłaszczania i narastania społecznego bogactwa, wreszcie wynalezienie teleskopu i rozwój nauki, rozpatrującej ziemię i przyrodę z punktu widzenia wszechświata. H. A r e n d t, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Ł a g o d z k a, Warszawa 2000, s. 269. Inaczej naświetla sprawę J. Diamond, przyjmując już perspektywę kulturoznawczą i ewolucyjną. Nowożytność w takim ujęciu antropologii jawi się jako „skok” porównywalny z „rewolucją neolityczną”, podczas której nastąpiła kulturowa dyferencjacja społeczeństw. Problem, który stawia: dlaczego na różnych kontynentach rozwój ludzkości przebiegał w różnym tempie, prowadzi autora do poszukiwania przyczyn historycznej różnorodności, ujawnionej historycznie podczas podbijania przez Europejczyków innych kontynentów. Pojawienie się wraz z nowożytnością cywilizacji naukowej i technicznej oraz podbój Ameryki miały istotny wpływ na uformowanie się nowego porządku kulturowego. Zob. J. D i a m o n d, *Strzelby, zarazki maszyny. Losy ludzkich społeczeństw*, tłum. M. K o n a r z e w s k i, Warszawa 2000. Wspomniane perspektywy wychodzą z trzech różnych założeń. Szczegółowe, a jak podkreśla H. Weinrich,

bywanie świata”, w ramach koncepcji sekularnej byłoby nieprawomocnym jego za-właszczaniem.

W polemice ze Schmittem Blumenberg wyróżnił „legitymizację” przejawiającą się jako: samostanowienie (Selbstbehauptung) w autonomiczności rozumu oraz jako jego samoutwierdzenie (Selbstbegründung), a także legalność jako samoprawomocność (Selbstermächtigung)¹³³. Wszystkie te warunki spełnił człowiek nowożytny, o czym próbował nas przekonać szczegółowo w swojej rozprawie. Legalność danej epoki, twierdził, zależy od jej zdolności aktywnego uczestnictwa w formowaniu się własnej tożsamości, stabilizującego to, co do niej przynależne, i to, co jest jej obce; zdolności do budowania aliansów i opozycji.

W tym sensie „sekularyzacja” odmawiająca nowożytności „autentyczności”, z której bierze się własność prawomocności, imputuje uzurpację starożytnych praw. Świat nowoczesny w ramach prezentowanej teorii to „dobro zeświecczone” (*säkularisiertes Gut*), które – jako dziedzictwo teologii – jest obciążone winą za swoją sukcesję.

Posługując się metaforą Luhmanna, można zauważyć, że kategoria sekularyzacji zakłada „zdyslokowanie” świata nowożytnego. Przebywa nie w tym miejscu, co trzeba, lub dryfuje w nieodpowiednim kierunku. Tylko jak w ramach dostępnej nam „po ludzku” wiedzy historycznej mielibyśmy poznać „właściwy” kierunek rozwoju (przemian) historii, skoro nie potrafimy przewidzieć i precyzyjnie prognozować tego, co będzie się działo na ziemi za kilkanaście lub kilkadziesiąt lat?

Jeśli wpuścimy kategorię „sekularyzacji” do teoretycznego „akceleratora” i zagniemy ją rozbijając na drobne składowe historyczno-teoretyczne, to w końcu uzyskamy: „substancję dziejową”, *ordo temporis* oparty na teologicznych podstawach, metafizyczną koncepcję człowieka i teologiczną koncepcję polityki. Na dodatek okaże się, że główną epoką, do której należy odnosić dzieje europejskie, jest pojęte parcjalnie średniowiecze. Nie „rozbijając” kategorii, możemy mieć wrażenie, że posługujemy się pojęciem charakteryzującym się podstawą empiryczną, dobrze przetestowanym teoretycznie a co najważniejsze – pozwalającym ująć „całość” procesu fundującego nowożytność. Między innymi dlatego, że Blumenberg dokonał sprawdzenia pojęcia (wspomnieliśmy bardzo ogólnie o jego charakterze), ujawniając założenie, koncepcja „sekularyzacji” okazuje się „kategorią historycznej nieprawomocności”¹³⁴.

Można by jednak zapytać: dlaczego człowiek ucieka na brzeg wiedzy absolutnej, skąd rodzi się pokusa, by opisywać porządek dziejów jako porządek czasów ustanowiony teologicznie? Czy wynika to z poczucia niepewności własnej kondycji? Czy też są inne powody skłonności do „zaplatania tęczy”?

z niespotykaną u żadnego z XX-wiecznych filozofów erudycją przeprowadzone studia „metaforologiczne” Blumenberga, rozważania Arendt wywodzące się z innego pnia filozofii niemieckiej oraz antropologiczna opowieść Diamonda wskazują na wyjątkowość i odrębność nowożytności w stosunku do poprzednich epok, bez wystawiania jej sekularyzacyjnej oceny. Podobnie, w swoich wszechstronnych studiach procesów nowożytnych, postępowali E. Cassirer i N. Elias.

¹³³ *Legitimität der Neuzeit*, s. 105–113.

¹³⁴ Teza została sformułowana już wcześniej: H. Blumenberg, „Säkularisation”. *Kritik einer Kategorie historischer Illigimität* [w:] *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. „Philosophie und Fortschritt”, red. H. K u h n, F. W i e d e m a n n, München 1964, s. 265.

3. Pojedynek karłów

Dzieje filozofii znają dwie wielkie metafory „karłów”, jedna pojawiła się w średniowieczu, a druga – w nowoczesności. Opowiadanie o automacie, w uwagach *O pojęciu historii* Waltera Benjamina, jest cytowane i komentowane¹³⁵ do znużenia¹³⁶. Podobnie rzecz ma się ze średniowieczną metaforą karłów wspinających się na barki olbrzymów. W jednym i drugim przypadku karzeł, pomimo zależności lub ukrycia, pełni rolę słabego lub silnego „podmiotu”, zmieniającego reguły gry. Metafora ukrytego pod stołem karła jako figura teologii, która dyskretnie pociąga za sznurki filozofii, podkreśla słabość historycznej refleksji, która nie potrafi wy dostać się z uścisku mitu¹³⁷.

Metafora karłów na barkach olbrzymów (*auctoritas*) wyraża nadzieję na poszerzenie horyzontu poprzedników za pomocą wiedzy¹³⁸. Określa relację nowego do starego, zależność i przewagę „nowego” wieku. Gdy Izaak Newton deklarował: widziałem dalej dzięki temu, że stałem na barkach gigantów, nawiązywał do średniowiecznej metafory Bernarda z Chartres, którą przytoczył Jan z Salisbury:

¹³⁵ *Benjamins Begriffe*, Her. M. O p i t z, E. W i z i s k a, Frankfurt am Main 2000, t. 1, s. 399–440, t. 2, s. 793–804, 817–821.

¹³⁶ W. Benjamin, *Aniol historii*, tłum. K. K r z e m i e n i o w a, Poznań 1996, s. 413–425. Przykładem znużenia jest modna psychodrama S. Žižka. Psychoanalityk słoweński odwraca interpretację Benjamina, żeniąc przy okazji, co przynależy do jego metody, Benjamina z Heglem (na zmianę z J. Lacanem i św. Pawłem „figura o pierwszorzędnym znaczeniu”), który jest poręczny, gdy idzie o „odwrócenia”, i stwierdza, że to teologia angażuje karła materializmu historycznego do swoich celów, pełniąc dziś rolę „terapeutyczną albo krytyczną”. Triumf religii jest możliwy, jeśli odpowiednio będzie ona umiała wykorzystać materializm historyczny, podpowiada. Jeden z błędów Žižka polega na niedocenianiu substancjalnych tęsknot filozofii, co zakłada teza Benjamina oraz przyjęciu „postsekularnej” konstrukcji dziejów wciągającej pomimo wprawy w surfingu teoretycznym, w wiry wariantów teologii politycznej, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. M. K r o p i w n i c k i, Bydgoszcz 2006, s. 21–31.

¹³⁷ Pomysł jest wcześniejszy. Przykładowo, Nietzsche ostrzegał: „historia jest wciąż jeszcze zakapturzona teologią” (*O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, tłum. M. Ł u k a s i e w i c z). Sam W. Benjamin porównywał wpływ teologii na swoją filozofię do bibuły nasiąkającej atramentem. „Moja myśl tak się ma do teologii jak bibuła do atramentu. Jest nią całkowicie przesycona. Gdyby to jednak zależało od bibuły, nie pozostałoby nic z tego, co napisano” (przeł. I. K a n i a, *Pasaże*, s. 518). W tezach o historii związek teologii z historią rozumianą w duchu materializmu historycznego tworzy pojęcie graniczne dziejów. Zdaniem W. Benjamina, nie uchwycimy „całości” bez wpływu teologii, która stanowi jakby „ciemną stronę” dziejowości. Refleksja Benjamina idzie dalej, kiedy rozważa związek „czasu pamięci” z „czasem konstrukcji historycznej”. Ów związek konstituuje *Jetztzeit*, w którego błysku następuje stopienie obu nieprzystawalnych porządków w poczuciu wspólnej konstelacji pomiędzy przeszłością i terażniejszością. W jednej „obrazowej” (synchronicznym obrazie dialektycznym) chwili z terażniejszości następuje „przebiecie się” ku przeszłości, odkrywające „historyczność”. *Erinnerungsbild* jest także otwarciem ku niematerialnej stronie historii, która posiada, zdaniem Benjamina, *continuum* mesjanistyczne («Prawdziwe pojęcie historii powszechnej jest mesjanistyczne». *Pasaże*, s. 535). „Tajemne sprzysiężenie” pomiędzy pokoleniami minionymi a naszym pokoleniem nie może być zrozumiane bez „tajemnego wskaźnika” przeszłości, który kieruje uwagę na zbawienie – twierdzi W. Benjamin w tezach o filozofii historii (1939–1940). F. D e s i d e r i, *La potra della giustizia*, Bologna 1995, s. 139–165; B. M a j, *La teoria della storia di Walter Benjamin*, „Discipline Filosofiche” IX, 1, Macerata 1999, s. 177–212.

¹³⁸ „W humanistyce – biorąc to pojęcie w możliwie najszerszy nawias – w filozofii, sztuce, literaturze, teorii politycznej i społecznej wszystko, co uznajemy za oryginalne, niemal zawsze jest odmianą lub innowacją formy, wykonania, dostępnych środków. Podobne innowacje i umożliwiające je odkrycia są niezwykle ważne, wręcz cudowne. To one kształtują naszą cywilizację. Ale które z nich cechuje rzeczywista oryginalność w ścisłym znaczeniu tego słowa?” – rozwija metaforę G. S t e i n e r, *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, tłum. O. i W. K u b i Ń s c y, Gdańsk 2007, s. 43.

„[...] jesteśmy niby karły (*nanos*) na barkach olbrzymów (*gigantium*), widzimy więcej i dalej niż oni nie dzięki ostrości naszego wzroku czy jakimkolwiek szczególnym zaletom, lecz dlatego, że wspiera nas ich wielkość”¹³⁹.

Obraz pochodzi z pierwszej połowy XII wieku. Brzmi nienowocześnie z racji podkreślania zależności w przeciwieństwie do nowożytnej idei: samostanowienia, ale podjęta przez nowożytników, akcentuje fragment: widzimy więcej i dalej¹⁴⁰.

Temat „sekularyzacji” prowokuje do przeciwstawienia sobie obu metafor. Z jednej strony mamy obraz teologicznej zależności w rozumieniu dziejów nowożytnych, wraz z ich „ostatnim” etapem, szczególnie nas interesującym, zwanym: (późną) nowoczesnością, z drugiej, pokonywania ograniczeń poznawczych, w miarę rozwoju wiedzy (również historycznej), która w końcu, wbrew intencjom Bernarda z Chartres i Izaaka Newtona¹⁴¹, obraca się przeciw teologii lub uzyskuje od niej niezależność. Powolne wyjaśnianie reguł świata, dzięki wysiłkowi rzesz „karłów” wspinających się na barki olbrzymów, odbywa się obecnie poza obszarem teologii, dlaczego więc filozofia miałaby nadal podlegać jej dyskretniej władzy? Czy nie ma szansy na rozwój zapewniający filozofii autonomię teoretyczną i romans z dziedzinami legitymizującymi się pewniejszym (lepszym) pochodzeniem wiedzy? W większości dyscyplin filozoficznych doszło do nowych, konkubentkich relacji, jednak w wypadku refleksji nad historią, dziejami, porządkiem czasów rzeczywiście daje się zauważyć wpływ starych, teologicznych związków.

Filozofia nowożytna „nasączona” jest myśleniem religijnym. Wątki jawne bądź skryte teologii najróżniejszej maści odnajdziemy niemal u wszystkich wielkich filozofów¹⁴², a jednak, począwszy od XVIII wieku, powoli wyłoniła się tradycja o dużej

¹³⁹ Jan z Salisbury, *Metalogicon*, 3,4; PL, t. 199, kol. 900 C. Cytuję za K. Pomiąnem, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, Warszawa 1968, s. 199.

¹⁴⁰ „Obecnie młodzieniec, kończąc studia, zna lepiej matematykę niż Newton po przeprowadzeniu gruntownych studiów i dokonaniu genialnych odkryć. To samo stosuje się do wszystkich nauk, choć w niejednakim stopniu” – pisał filozof w 1794 roku, w ostatnim dziele, ukrywający się przed Komitetem Bezpieczeństwa, zanim zażył 29 marca w więzieniu truciznę, A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. B. Suchodolski, Warszawa 1957, s. 239–240. Uwaga Condorceta, nie przywołując Bernarda z Chartres, przenosi metaforę na cały system edukacji. Wyraża nadzieję „na postęp”, wtedy już powszechną.

¹⁴¹ Newton, człowiek do szpiku religijny, nie spodziewał się, że jego odkrycia posłużą romantykom za wzorzec metafory „odczarowania świata”. „Bo czyż czar wszelki nie znika, nie gaśnie / W zimnym zetknięciu z filozofią właśnie / Była na niebie tęcza niepojęta; / Czym jest, już wiemy: została wciągnięta / W nudny katalog rzeczy znanych świetnie”. To właśnie Newton był oskarżony o to, że „zniweczył całą poezję tęczy, redukując ją do barw załamanych w pryzmacie”. Cyt. za: M.H. Abrams, *Zwierciadło i lampa*, tłum. M.B. Fedewicz, Gdańsk, 2003, s. 336–337. Ale spór nie dotyczył jedynie tęczy: „Wiedza zabiła słońce, czyniąc je pokrytą plamami kulą gazu; „wiedza” zabiła księżyc [...]. Jak mamy odzyskać Apollona i Atis, Demeter i Persefonę i gród Disa?” – żalił się D.H. Lawrence (M.H. Abrams, op.cit., s. 343). Wątki sekularyzacyjne nie pojawiają się wyłącznie na osi: chrześcijaństwo – nowoczesność. Możemy zauważyć paralelny dyskurs fundujący chrześcijaństwo i nowożytność poprzez „zsekularyzowanie” oryginalnego ducha greckiego. Sekularyzacja „istotowych” pojęć religii i filozofii greckiej buduje dziejową refleksję wielu współczesnych myślicieli, lokując teologiczne (religijne) tęsknoty poza chrześcijaństwem. Istnieje też wariant biblijny „sekularyzacji”, omijający chrześcijaństwo, zakorzeniony w kabale i jej recepcjach.

¹⁴² Na tym tle zwraca uwagę E. Husserl i jego rygorystyczna metoda: fenomenologia, która miała być ścisła jak nauka. Zob. H. Blumberg, *Husserls Gott [w:] Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main 2006, s. 378–453.

autonomii teoretycznej (świadomości „pracy mitu”¹⁴³ oraz podwyższonej refleksji metodologicznej, która nie chroni przed błędami, lecz powoduje, że nie powstają zatory wiedzy „unieruchomionej”), która próbuje wyznaczać granice tego, co poznawalne rozumem, i poruszać się uważnie w ich niewyraźnym obrębie, unikając pułapek absolutystycznych.

Większość spośród współczesnych jawnie teologizujących filozofów uprawia głównie pauperstwo filozoficzne, zasługujące raczej na dantejskie potraktowanie gości przedpiekła (*gurda e passa*) niż polemikę, z racji rezygnacji ze sceptycznych cnót, krytycznych warunków refleksji oraz autonomii rozumu już w punkcie wyjścia¹⁴⁴, a nie dojścia. Jeśli wcześniejsi filozofowie posiadali historyczne alibi (nie było autonomicznych nauk, krytycznych metod etc.), co usprawiedliwiałoby dzisiejszych alchemików wiedzy na temat sensu (końca) historii, porządku dziejów, „zmięzchu zachodu”? Czy „nieznośna lekkość bytu” lub absolutność rzeczywistości, narastające „ruiny dziejów”, świadomość „umykającej obecności” są głównymi przyczynami pracy nad utopią? Czy nie ma ucieczki od mitycznych form legitymizacji niezawodnie budujących „sensowne całości”? (w przeciwieństwie do nowoczesnych, estetycznych „fragmentów dyskursów”, które także czerpią korzyści z „pracy mitu”).

Wspomniana teza W. Benjamina brzmi mniej więcej tak: nie ma ucieczki od wpływów myślenia teologicznego, jeśli uprawiamy filozofię historii (lub poszukujemy twardego gruntu pod nogami dla filozofii). Do rozumienia porządku dziejów, jeśli chcemy poznać ich sens, zakrada się nieuchronnie, rozstrzygająca z ukrycia grę ustalania porządków czasu, teologia (jako substancja dziejów). W wypadku Benjamina pojęta lżej, to znaczy mesjanistycznie. Kontrteza brzmi: istnieje możliwość dostrzegania w konstrukcjach teoretycznych dziejów nieprawomocnych założeń. Gdy zastosujemy „krytyczne” procedury, nie pozwolą nam one na uzyskanie prawd absolutnych, poznanie pierwszych zasad, odkrycie kręgosłupa historii, za to być może uchronią przed władzą teoretycznych *MacGuffinów*. Co to takiego *MacGuffin* i czy istnieje lekarstwo na szlachetną „chorobę” potrzeby całościowego sensu, która może się wyrodzić w próbę zaprowadzania jednego porządku świata?

Jeśli się przyjrzymy podstawom teorii niektórych spośród olbrzymów, takich jak Hegel, Nietzsche i Heidegger, na których ramiona wspięły się już pokolenia myślicieli, może nasunąć się jeszcze inny, filozoficzny obraz.

¹⁴³ Mit dla Blumenberga nie jest formą symboliczną, lecz przede wszystkim określoną „formą w ogóle” nieokreślonego. Należy tę formę rozumieć nie epistemologicznie, ale antropologicznie, jako środek samozachowania i utrzymania stabilności świata przez nadawanie mu sensów. Oświeceniowe i romantyczne koncepcje mitu przyjmują błędne założenie. Zakładają jakiś porządek absolutny, czy to w postaci „terroru” (lęku), jak oświecenie, czy w poezji, jak romantyzm. Myśliciele oświeceniowi uważali „mity” za przesady, na równi z religijnymi „dogmatami”. Precyzyjniej rzecz ujmując, nazywali je „rozumem archaicznym”. Historiami dzieciństwa ludzkiego, w których dawano niewłaściwe odpowiedzi w stosunku do natury pociągającej ciekawość ludzką ku próbom jej rozumienia. Błąd romantyków polegał na konstrukcji absolutnego początku i powiązaniego z nim braku świadomości recepcji. Substancjalizacja „początków” jest często powtarzaniem błędem w historii pojęć, podobnie jak w analizach mitów.

¹⁴⁴ Przykładem zacierania granic pomiędzy religią a filozofią jest refleksja P. Tillicha. Notabene, Tillich jest autorem doktryny: „zsekularyzowanej Opatrzności” (w teleologicznej, harmonistycznej i dialektycznej formie), P. Tillich, *Chrześcijańskie rozumienie opatrności w: Praeceptores*, red. E. Piotrowski, T. Węćka i A. Węćka, Poznań 2005, s. 211.

W filmach Alfreda Hitchcocka pojawiał się sławny trik: *MacGuffin*. Reżyser *Okna na podwórze* wyjaśnia grę następująco:

„MacGuffin jest nazwą, którą nadaję akcjom typu: wykraść papiery, wykraść dokumenty, wykraść tajemnicę. W rzeczywistości nie ma to żadnego znaczenia i zwolennicy logiki myślą się, szukając w MacGuffinie prawdy”.

Dokładniej:

„MacGuffin to nazwisko szkockie i można sobie wyobrazić taką oto rozmowę dwóch mężczyzn w pociągu. Pierwszy pyta: – Co to za pakunek umieścił pan na półce? Drugi na to: – To? A, to MacGuffin, rat do łapania lwów w górach Adirondak. Pierwszy: – Ale w Adirondak nie ma lwów. Drugi na to: – W takim razie to nie jest MacGuffin. Oto anegdota, komentuje Hitchcock, która uzmysłowi panu (Truffaut), że MacGuffin to nicość, pustka”¹⁴⁵.

Ową filmową figurę zastosował Blumenberg do interpretacji filozofii Heideggera¹⁴⁶. Nieuchwytna, budująca suspens koncepcja sensu „bycia bytu”, którą obiecał wyjaśnić autor *Bycia i czasu* w drugim tomie, zbudowała jeden z najważniejszych dyskursów XX-wiecznych. Czy opowieść Heideggera z 192(6)7 roku nie jest jedną z najbardziej spektakularnych, „wciągających” prac filozoficznych przeszłego stulecia? Czyż nie czujemy, czytając, napięcia związanego z odkrywaniem jednej z największych tajemnic: sensu bycia? Być może właśnie dlatego *Bycie i czas* uważane jest za jeden z najważniejszych tekstów filozoficznych minionego stulecia. Nadal potrafi rozpałać wyobraźnię nieodgadnioną, ale „uchyloną” tajemnicą. Wyprawa do wnętrza „bycia” nie powiodła się¹⁴⁷, ale próby budowania suspensu, na przykład w identyczności „bytu i nicości”, które również w przytoczonej anegdocie zamienia pasażer wiozący MacGuffina, ciągle znajdują swoją publiczność. Jeśli „pusta” melodia z filmu *Starsza pani znika* buduje napięcie w akcji, bawiąc widzów, równie skutecznie niektóre spośród konceptów filozoficznych angażują refleksję, utrzymując debatę, o czym przekonuje ożywiona recepcja: Hegla, Nietzschego i Heideggera (trzy najważniejsze rewolucje w języku filozofii niemieckiej). Jeśli zadaniem historyka jest, jak twierdzi K. Pomian, dostarczyć wiedzy, spowodować zrozumienie i pobudzić uczucia, to po-

¹⁴⁵ Hitchcock/Truffaut, tłum. T. L u b e l s k i, Warszawa 2005, s. 123–124 oraz 153–154.

¹⁴⁶ H. B l u m e n b e r g, *Ein MacGuffin* [w:] *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt am Main 2000, s. 96–99.

¹⁴⁷ Heidegger również po *Kere*, podejmuje głównie temat: bycia (*Sein*), ale w kolejnych wyjaśnieniach nawiązuje do klasycznej metafory „prawdy jako światła” (*Lichtug*) bądź ucieka w mistyczne formuły „nic-ościujące”. Kryje się za poetami i pre-sokratykami. Utrzymuje konsekwentnie podniosły (nietzscheański) ton objawiania, dysponowania najważniejszą z tajemnic. *Pathos* „teologiczny” jest także charakterystyczny dla niektórych dyskursów sekularyzacyjnych. Graniczna próba uratowania myślenia substancjalnego przez Heideggera polega na odwróceniu refleksji Hegla. *Geist* (substancjalna deska ratunku) wciela się niewidocznie dla niewprawnego oka, we wszystko, co jest, a zostało przez całą filozofię Zachodu zapomniane jako *Sein/Nichts*. Nie kieruje co prawda dziejami, ale decyduje o „głębokim porządku” (quasi-teologiczna gra, o której wspominał Benjamin) świata, który „odsłania” już nie filozof, ale myśliciel poruszający się w rozrzedzonym powietrzu na szczytach, gdzie panuje cisza. Jeszcze ostrzej naświetla sprawę P. Bourdieu: „Czyniąc z doświadczenia pojedynczego *Dasein* jako *bycia-ku-śmierci* jedyną drogę autentycznego dostępu do przeszłości, [Heidegger...] zarazem dystansuje się od nauk historycznych, które ze względu na związek ze szczególnym obrazem świata (*Weltbild*) i na to, że uznają jedynie prawdę dostarczaną przez humanistyczne metody wyjaśniania, nie zapominają o granicach ludzkiej refleksji i nieprzejrzystości *Bycia*”. Dalej autor podważa dystans Heideggera w stosunku do nauk społecznych, który czyni niewiarygodnym arystokratyzm „autentyczności” i szereg innych jego kategorii etc. P. B o u r d i e u, *Medytacje pascaliańskie*, tłum. K. W a k a r, Warszawa 2006, s. 42–46.

dobne rezultaty w swoich narracjach uzyskują filozofowie. W wypadku jednak niektórych teorii przeważa nad wiedzą chęć pobudzania uczuć, zaspokajając przy okazji potrzebę rozumienia o tyle, o ile nie zaczniemy dokładniej przyglądać się środkom, z pomocą których osiągnięto terapeutyczne cele. Akurat trzech wspomniani filozofowie – nawet jeśli nie zgodzimy się z ich założeniami, a nawet dowiedzimy, że są błędne – okazali się mistrzami suspensu, pokonali historię (czas), odnajdując jej sens i dlatego ich filozoficzny żywot jest niezagrożony. Czy możemy czegoś więcej wymagać od filozofii? Sceptycy przytoczeni na wstępie twierdzą, że tak: utrzymania pluralizmu teorii (bez jednej prawdy) liczących się z „historią” i z „czasem”, jako gwarantami wolności „odciążających” (a nie przyczynami opresji, jeśli zaakceptujemy naszą skończoność) spod brzemienia projektowanych i zaprowadzanych absolutyzmów. Tworzących niekiedy w dobrej wierze, w imię zapanowania nad niszczącą wszystko historią lub groźnym nieskończonym (złym) czasem.

Możemy spróbować przełożyć spory w filozofii nowożytnej, zaangażowanej teologicznie oraz ostrożnej wobec rozstrzygnięć pochodzących z obszaru religii, zawężając ilustracyjnie pole debaty do filozofii niemieckiej. Z jednej strony postawić (niewielkiego wzrostem) Kanta, którego teorii krytycznej bliższy jest obraz karłów na barkach¹⁴⁸, z drugiej strony Hegla¹⁴⁹, który cały system filozoficzny rozpościera na ludzkie dzieje, za pomocą „teologii” (nie musiał jeszcze substancjalnej tęsknoty chować pod stołem, bytem etc.). Często powtarzane pytanie: Kant czy Hegel?, jest pytaniem o model filozofii¹⁵⁰. Antynomie w umyśle czy antynomie w rzeczywistości, perspektywa antropologiczna lub perspektywa teologiczna (metafizyczna) oglądu świata, filozofia rozumiana jako dziedzina korespondująca z innymi dziedzinami wiedzy: naukami, a może pojmowana jako autonomiczna metafizyka chrześcijaństwa?¹⁵¹. Metoda krytyczna¹⁵² czy metoda dialektyczna? „Pokój” zaprowadzony ludzkimi siłami, na mocy stanowio-

¹⁴⁸ Zarzut Nietzschego, że nauka Kanta daje się przerabiać jedynie na próżniaczy sceptycyzm, jest „z naszej” późnonowoczesnej perspektywy komplementem. Gdy brakuje owego sceptycyzmu, łatwiej lęgną się demony, nie tylko w głowach filozofów. Argument Nietzschego, że Kant będzie niebawem dla wszystkich już nieinteresujący (*Niewczesne rozważania*, tłum. M. Ł u k a s i e w i c z, s. 247) obala nie tyle sama recepcja filozofii Kanta, ile jego liczne biografie oraz utwory literackie poświęcone życiu królewieckiego filozofa. Zob. Th. B e r n h a r d, *Immanuel Kant w: Dramaty*, tłum. J. B u r a s, Kraków 2001, s. 84–180.

¹⁴⁹ „Z pewnością nielatwo sprzeciwić się mowie Hegla. Nie tylko dlatego, że myśli brak śmiałości, lecz dlatego, że język jakby odmawia posłuszeństwa. Nic bardziej żalnego niż »wydać opinię o Heglu«, zaklasyfikować go – aby umniejszyć lub wielbić – wśród mistyków lub romantyków, wśród antysemitów lub ateistów. Za pomocą nieprecyzyjnych pojęć naszego języka codziennego, choćby był to język uniwersytecki, nie można pojąć tego, kto pozwala dopiero nadać pojęciom istotny sens” – pisał z respektem E. L é v i n a s, *Trudna wolność*, Gdynia 1991, s. 253. Nabożny lęk przed myślą Hegla, jedną z największych konstrukcji teoretycznych zbudowanych przez filozofa, jest charakterystyczny dla myślicieli zaniedbujących sceptyczne lekcje, jakie pobierała „filozofia” już od starożytności.

¹⁵⁰ H. S c h n ä d e l b a c h, op.cit., s. 29.

¹⁵¹ W. P a n n e n b e r g, *Chrześcijaństwo w filozofii Hegla* [w:] *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. S o w i n s k i, Kraków, s. 91–124.

¹⁵² B. Magee twierdzi, że „spowodowany przez Kanta przewrót kopernikański był, jak sądzę, najważniejszym punktem zwrotnym w dziejach filozofii. Toteż istnieje odtąd zasadniczy podział, jeśli chodzi o pojmowanie świata, na tych, którzy przyjęli dzieło Kanta, i tych, którzy tego nie zrobili. Kantowskie rozwiązania bardzo wielu problemów, które sam Kant ukazał, nie wytrzymały próby czasu, ale to, że ukazał owe problemy, pozostaje największym źródłem światła, jakie kiedykolwiek wniósł filozof. Ponieważ są fundamentalne, a Kant ich nie rozwiązał, podejmowanie ich stanowi największe wyzwanie, przed jakim odtąd stoi filozofia”. B. M a g e e, *Wyznania filozofa*, tłum. B. C h w e d e Ń c z u k, Warszawa 2000, s. 164.

nego w negocjacjach prawa, czy pokój, który zaprowadzi Bóg (*Geist*), kiedy uzna to za stosowne u kresu dziejów?¹⁵³ Opozycje można by mnożyć. Wydawałoby się, że nie ma powodów, rzecz traktując historycznie, uważać jednej z nich za ważniejszą od drugiej. Obie propozycje filozoficzne są przykładami samostanowienia, chociaż na zupełnie innych warunkach.

Sekularyzacja pełni, jak chyba zdążyliśmy zauważyć, „z góry” wyznaczone role w systemach zakładających „całość”. Jeśli szczegółowo badalibyśmy jej funkcje, tam, gdzie obecnie się pojawia jako teoria lub „działa” nie wprost, możemy rozpoznać „logikę” analizy sekularyzacyjnej, która odtwarza mit złotego wieku lub próbuje „zamknąć historię”. Rozpoznać dziejowy *éschaton* albo uchwycić dzieje jako tranzyt pomiędzy brzegami *sacrum* a *profanum*. Unieważnić hiatusy historyczne lub zdefiniować nowoczesność jako „nihilizm”, rzucając tym samym klątwę. „Sekularyzacja” obsługuje nie jedną, lecz wiele „partii teoretycznych”.

W systemowej konstrukcji Hegla zwraca uwagę próba legitymizowania protestantyzmu (w perspektywie przełomu epokowego), konstytucji trzeciej epoki dziejów (świata germańskiego¹⁵⁴), a wszystko za pomocą kategorii sekularyzacji (uświatowienia). Rozpoznaje on charakter „nowoczesności” i przerzuca most pomiędzy wieńczącą dzieje epoką a opatrnościowym również dla samej filozofii Hegla, duchem. W równie teoretycznie potężnej, posługującej się już krytycznymi środkami, refleksji M. Webera zauważamy próby legitymizacji procesów emancypacji, w tym społeczności żydowskiej, której Weber przypisuje uruchomienie procesu sekularyzacyjnego, dostrzegając jego źródła w biblijnym judaizmie. C. Schmitt przeprowadził inną próbę legitymizowania swojej identyczności. Jej podstawę stanowi substancjalnie pojęte prawo, odmawiające prawa do uprawomocnienia nowożytności i „rozumu”. „Sekularyzacja” była dla niego właściwą genezą „nowoczesnego nihilizmu”. Odrzucając kategorie Weberowskie (podobnie jak Heidegger), przeniósł ciężar dyskusji sekularyzacyjnej w zideologizowany obszar teologii politycznej. W tym wypadku konsekwencje nieprzestrzegania metodologicznego minimum sformułowanego przez Rankego: wszystkie epoki są jednakowo zbliżone do Boga – jeśli już próbuje się odnosić dzieje do transcendencji – były dramatyczne. Sekularyzacja umożliwiła Schmittowi zaareztowanie religii – czyż nie tym są wszelkie formy uprawiania teologii politycznej? Trzy przykłady modeli teoretycznych sekularyzacji pozwalają zauważyć, również w kolejnych recepcjach kategorii, podobne legitymizujące (lub odmawiające legitymizacji) funkcje. Przeprowadzanie z pomocą „sekularyzacji” mniejszych lub większych interesów tożsamościowych opartych na z góry założonym porządku czasów.

Jeszcze inaczej transformując temat, możemy przyjrzeć się sporom światopoglądowym. Dotyczą one przyjęcia głównych wzorów-matryc interpretacji świata jako całości. Żaden z nich nie może być poznany w pełni racjonalnie. Nikt przecież nie obejmuje całości (może z wyjątkiem Murraya Gell-Manna), dlatego istotną rolę w kształtowaniu przekonań odgrywa religia (mit) pozwalająca zapanować nad „całością”. Wybór jednego z „obrazów świata” dokonywany jest najczęściej z „racji mitycznych”, powodowanych oczekiwaniami, lękiem lub rezygnacją. Istnieją co najwy-

¹⁵³ E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. K o w a l s k a, Warszawa 1998, s. 3–16.

¹⁵⁴ G.W.F. H e g e l, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, s. 295.

żej przesłanki w ramach poszczególnych modeli naukowych, by skłaniać się ku niektórym „obrazom”. Tym jednak różnią się właśnie „modele świata” od „obrazów świata”, że nie powinny rozstrzygać kwestii „sensu” bądź prawd „ostatecznych”, poza ograniczonym, ruchomym na skutek nieprzerwanego wspinania się na barki, horyzontem wiedzy¹⁵⁵.

Pierwszy obraz objaśnia „system przyrody” opanowanej przez człowieka mniej więcej tak: nic się nie martwicie, świat jest dobrze urządzony i mądrze zarządzany, został stworzony dla nas przez istotę przewyższającą pod każdym względem swoje dzieło, która wie, co robi. Świat jest inteligibilny, sensowny, to znaczy celowy, posiada poznawalne za pomocą rozumu zasady. Dlatego jesteśmy w stanie rozpoznać nasze miejsce w czasie (dziejach) i trafnie je zdefiniować dzięki objawianiu (lub jakiejś relacji z *sacrum*). W tym schemacie jest miejsce, a nawet potrzeba koncepcji „sekularyzacji” oraz „prawa naturalnego”¹⁵⁶, hierarchii bytów i podobnych klasycznych teorii, łączących świat z jego Stwórcą i zarządcą. Lub innego systemu opisującego tę, podatną na „sekularyzację”, relację.

Drugi, mniej optymistyczny wzorzec brzmi następująco: świat jest co prawda dziełem siły wyższej, dlatego możemy rozumem odkrywać jego prawa zapisane w „księdze natury”, ale radzić z napotykanymi trudnościami musimy sobie sami. Otrzymaliśmy szansę w mniej lub bardziej anonimowym darze, by samodzielnie zagospodarować „historię”, i tylko od nas zależy, jak wykorzystamy ów „bonus”¹⁵⁷. W tym schemacie również może być stosowany sekularny paradygmat do wyjaśnienia powstania nowoczesnego świata¹⁵⁸.

Trzeci wariant interpretacyjny można ująć następująco: świat jest wypadkową co prawda niezwykłych, ale przypadkowych zdarzeń, jesteśmy „dziećmi” samowolnej, bezcelowej ewolucji i nie możemy poznać sensu tego procesu inaczej, jak posługując

¹⁵⁵ H. B l u m e n b e r g, *Weltbilder und Weltmodelle* [w:] *Nachrichten der Giessener Hochschulgesellschaft*, t. XXX, Gißen 1961, s. 67–75.

¹⁵⁶ Hegel, jako jeden z ostatnich znaczących filozofów, próbuje zacierać różnicę pomiędzy „prawem naturalnym” a „prawem stanowionym”. Prawo naturalne” w myśli Hegla to nie „prawo natury”, lecz istota prawa, która w ten sposób ma boskie uprawomocnienie wraz z państwem („spekulatywne »prawo naturalne« Hegla obejmuje identyczność i nieidentyczność prawa naturalnego i prawa stanowionego, dlatego też rości sobie także pretensje do bycia zarazem nauką o państwie: nauką o instytucji, która jako jedyna ma prawo do tego, aby prawo ustanawiać i wydawać ustawy”. H. S c h n ä d e l b a c h, op.cit., s. 134). „Zdawałoby się że odrzucenie prawa naturalnego musi prowadzić do katastrofalnych następstw. I nie ulega wątpliwości, że odrzucenie w obecnych czasach prawa naturalnego rzeczywiście pociąga za sobą skutki uważane za katastrofalne przez wielu ludzi, a nawet niektórych głośnych przeciwników prawa naturalnego. Nasza socjologia może uczynić nas bardzo mądrymi i zręcznymi w doborze środków dla osiągnięcia jakichkolwiek postawionych celów, nie może jednak pomóc nam w różnieniu między uzasadnionymi prawnie a nieuzasadnionymi, słusznymi i niesłusznymi celami”. L. S t r a u s s, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. G ó r s k i, Warszawa 1969, s. 11. Leo Strauss, analizując historię kategorii, nie zapytał, dlaczego trudno utrzymać koncepcję „prawa naturalnego” w dyskursach filozoficznych, prawnych i naukowych. Wyraża obawy o nauki niestosujące tej metafizycznej z genezy kategorii. To kolejny przykład „sekularyzacyjnych” z ducha analiz nowoczesności. Czy można ufundować moralność, etykę bez koncepcji „prawa naturalnego”? Można, na znacznie solidniejszej podstawie, odpowiada na przykład E. T u g e n d t h a t, *Wykłady o etyce*, tłum. J. S i d o r e k, Warszawa 2004.

¹⁵⁷ Teoria starożytnych astronautów, która liczy miliony zwolenników na całym świecie, opisana przez W. S t e c z k o w s k i e g o [w:] *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, tłum. R. W i ś n i e w s k i, Warszawa 2005, jest tylko jedną z licznych nowoczesnych wariantów tej matrycy.

¹⁵⁸ Prowadzi on do poglądu, który nazywa się: „religią typu einsteinowskiego”.

się stale doskonalonymi teoriami naukowymi. Również one nie są władne odpowiedzieć na wiele pytań „ostatecznych”, wszystko więc, co się dzieje z nami, zależy od nas samych, naszego codziennego wysiłku i historycznej zaradności. Uczestniczymy w niepojętej grze o zawyżonych parametrach, w której nie tylko jako gatunek się nie liczymy, ale i wszystkie inne gatunki są już z góry skazane, wraz z całą ziemią, dlatego nie pozostaje nam nic innego, jak życzyć sobie wzajem *good luck* oraz samożarcia w dalszym poznawaniu i poprawianiu naszego położenia. W tym obrazie także mieści się wyjaśnianie procesów historycznych za pomocą kategorii sekularyzacji¹⁵⁹. W owej interpretacji „całości” następuje, po okresie mitycznego pojmowania świata w ramach nowoczesności, „rzeczywiste” rozpoznanie położenia – za pomocą wiedzy. Dokonał się już proces demitologizacji (odczarowania) świata i ukonstytuowania się autonomicznego rozumu. Jeśli w konkurujących z sobą „obrazach świata” tak dobrze pracuje jedna teoria, to czy można na niej polegać? Skoro pozwala wyjaśnić „wszystko”, niezależnie od założeń, to czy nie powinna zostać poddana gruntownej rewizji? Jeśli teoria „sekularyzacji” jest *MacGuffinem* historiografii o janusowym obliczu, to jak wyjaśnić zachodzące w nowoczesności procesy, które „przeorały” także sferę religijności?

Owe wzory „obrazów” mogą nachodzić na siebie, zazębiać się, tworząc liczne pośrednie kombinacje – retorycznie zmiękczać twarde reguły modelu ewolucyjnego poprzez dopuszczenie łaskawej interwencji z zewnątrz w momencie pojawienia się na murawie *homo sapiens* albo zapowiadając „zdobycie czasu” w przyszłości. Ludzie bez trudu potrafią odnajdywać immanentne lub transcendentne boskie siły przenikające rzeczywistość lub łączyć w jeden obraz modele naukowe z wierzeniami religijnymi (różnych kultur) w celu uzyskania pocieszającego, a zarazem „racjonalnego” wzoru. Inwencja narracyjna *Homo mentiens* jest niewyczerpana, dlatego opowieści na temat naszego położenia w kosmosie oraz w historii, na szczęście, nam nie zabraknie. Jak mawia Odo Marquard: *narrare necesse est*.

Celem niniejszego tekstu było podglądnięcie kart, jakie trzymają w ręku orędownicy historiograficznego dyskursu zatytułowanego: wszystkie nowożytne nieszczęścia wynikają z procesu „sekularyzacji”¹⁶⁰ lub: „sekularyzacja” jest wyrazem postępu społeczności na drodze ku uwolnieniu od przesądów. Sumując wspomniane dyskursy: sekularyzacja, kosztem nadużyć historiograficznych, bywa pojmowana jako istota procesów zachodzących w nowoczesnym świecie. Główne założenia konstruujące różne warianty teorii sekularyzacji, sprowadzanej niekiedy do metafory „odczarowania”, mówiąc w największym już skrócie: nawet nie są błędne. Ale jeśli weźmiemy pod uwagę zrozumiały lęk z powodu konsekwencji ludzkich działań, „przedefiniowanie” rzeczywistości¹⁶¹, poczucie utraty sensu (nie tylko historycznego) i nowoczesne wra-

¹⁵⁹ Być może, jego najbardziej znanym rzecznikiem po B. Russellu jest R. Dawkins.

¹⁶⁰ Sekularyzacyjny schemat historiograficzny może pojawić się wszędzie tam, gdzie próbuje się zaprowadzić porządek historyczny. Przykładem zastosowania nieuchronnie wartościującego schematu jest *Historia literatury francuskiej* wydana przez PWN w 2005 roku, oraz *Dzieje kultury francuskiej* tegoż samego wydawcy.

¹⁶¹ Warto pamiętać, że konstrukcja platońskiej *Politei* była możliwa dzięki odnalezieniu korespondencji pomiędzy „rzeczywistością” kosmosu (*Timajos*) a „rzeczywistością” duszy (*Symposion, Phaidros*). Nowożytne przedefiniowanie koncepcji rzeczywistości, narastające poczucie utraty „gruntu pod nogami”, powodowało zmiany w rozumieniu fundamentów organizacji społeczności, wyraźnie zaznaczonych już w koncepcji N. Machiavellego (*Książę*), Th. More’a (*Utopia*) oraz następców. Klasyczne teorie państwa mają tę słabość, że poszukiwały

żenie tonięcia na oceanie świata¹⁶² pozwala nam to przypuszczać, że oba wspomniane „karły” będą się jeszcze długo trzymać w szachu.

Chciałbym, mimo wszystko, zakończyć rozważania, optymistycznym akcentem. Na szczęście, także w świecie myśli (filozoficznej) zachodzi selekcja teorii¹⁶³. Niewidoczna w krótkim czasie, z braku dystansu, w dłuższym jest nieubłagana i skuteczna¹⁶⁴. Nawet jeśli koncepcje wracają adaptowane w recepcji, nie są już „sobą”. Trudno powiedzieć kiedy, ale nadejdzie taki czas, gdy pojęcie „sekularyzacji” przestanie stanowić problem, a właściwie węzeł łączący liczne problemy, zapomniane zasuszy się w gablocie idei lub ograniczone wypełni „jasną” treścią, która nie będzie już ciąż i zszywać „na całej szerokości”, przeszłość z teraźniejszością, konstruując *ordo temporis* (narzędzie „garbatego karła” pociągającego za sznurki filozofii, socjologii lub innego fakultetu) zależnie od horyzontu oczekiwań i niezależnie od przestrzeni doświadczenia oraz „wiedzy”¹⁶⁵.

przejścia w jednym kroku, do solidnej podstawy ontologicznej, gwarantującej stabilność teoretyczną. Najłatwiej ją było osiągnąć w odnalezieniu rzekomych substancjalnych związków z *sacrum*. Niemal wszystkie wielkie teorie poszukiwały trwałego osadzenia, ale przełomowe okazały się te, które zdołały odnaleźć „przedpaństwo” w konstrukcjach historycznych, uformowanych na miarę ludzkich potrzeb i możliwości, przeformułując kategorię „rzeczywistości”. Filozoficzny zarzut, jaki można postawić teorii sekularyzacji, polega na odnajdywaniu tych podstaw „poza” lub „obok” człowieka. Odwoływaniu się do metafizyczno-teologicznych koncepcji restytuujących „absolutność rzeczywistości”. Jednym z najważniejszych elementów decydujących o możliwości „samostanowienia” człowieka nowoczesnego była właśnie jej depotencjalizacja, dokonana już nie tylko za pomocą mitu, lecz także innych sił, takich jak nauka i technika, których skutki działania ukrywają się za formułą pluralizmu sił trzymających się nawzajem w szachu.

¹⁶² H. B l u m e n b e r g, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt am Main 1979.

¹⁶³ Możemy kategorię rozumieć wąsko, na przykład jako osłabienie publicznej roli Kościoła katolickiego, utratę jego dominującej pozycji społecznej. Również to użycie jest kłopotliwe. Jeśli konsekwentnie stosowalibyśmy „prawo” „substancjalnie”, to jak uzasadnić pojawienie się budowli chrześcijańskich w starożytnym Rzymie i poza jego granicami, wykorzystujące za podstawę lub budulec wcześniejsze świątynie? Jak ustanowić nieteologicznie prawomocność chrześcijaństwa? Świat starożytny w interpretacjach sekularyzacyjnych to „nie świat”. Alternatywnie, w filozoficznych odmianach logiki sekularyzacyjnej, to jedynie prawdziwy istotowy „świat” (Grecja). Schemat sekularyzacji tworzy kłamrę historiozoficzną wraz z tematem chrystianizacji. Czy odnosi się jedynie do przejścia pomiędzy średniowieczem a nowożytnością i nie obejmuje innych kultur ani zjawisk historycznych? Interesujący jest model wyjaśniający, który buduje P. Bourdieu, nazywając proces utraty wcześniejszej pozycji Kościoła w Europie, psychoanalityczną metaforą: „wielkie wyparcie”. Zob. P. B o u r d i e u, *Medytacje pascaliańskie*, s. 31–41. A może „sekularyzacja” jest formą „kompensacji” pojętej jako „główna figuracja procesów historycznych”? Czy sekularyzacja kompensuje „rozbrat przeszłości z przyszłością”?

¹⁶⁴ Nie ma to nic wspólnego z wizjami, jakie rozniewał F. Nietzsche na temat poszukiwacza podstaw, któremu w końcu zdaje się, „jak gdyby właśnie się przebudził i jak gdyby igrały wokół niego jeszcze tylko mgły rozwiewającego się snu. I one kiedyś się rozproszą: wtedy nadejdzie dzień”. F. N i e t z s c h e, *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Ł u k a s i e w i c z, Kraków 1996, s. 206. Nie chodzi o podtrzymywanie esencjalnej iluzji, lecz historyczny proces selekcji teorii, które poniosły porażkę teoretyczną. Przykładem jest część twierdzeń H. Bergsona, które wydawcy „cenzurują”, oszczędzając pamięć niegdyś tak modnego i wpływowego filozofa. Jak skomentował A. Einstein jego poglądy dotyczące rzeczywistości, czasu etc.: „Bóg mu to wybaczy”. Ludzka selekcja teorii nie jest aż tak łaskawa. Być może w kolejnej recepcji ożyje któryś z wątków myśli Bergsona, ale część z jego tez należy już do historii idei, jako przykład błędnych przekonań na skutek nieliczenia się z naukami przyrodniczymi.

¹⁶⁵ Bez względu na to, jak bardzo problematyzowalibyśmy znaczenie pojęcia „wiedzy” w wypadku „historii”, uwagi zawarte na przykład już w tekstach K. P o m i a n a, *Przeszłość jako przedmiot wiary* (1968), *Przeszłość jako przedmiot wiedzy* (1992) i *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin 2006, nie pozwalają wątpić, że istnieje możliwość uzyskania „wiedzy” historycznej i jej krytyczna ocena. Niestety, jak zauważył O. Marquard, „filozofowie są z reguły nieszczęśliwie zakochani w historii”, a to przysparza filozofii zmartwień, o których traktował niniejszy tekst. P. Ricoeur postawił zdecydowanie problem, nawiązując do platońskiej gry słów „historia: lek czy

ORDO TEMPORIS
„SECULARIZATION” AS A HISTORIOGRAPHIC CATEGORY

Summary

The issue of secularization became a „Bermuda triangle” of debates concerning the origin and development of modernity. In some theories, the concept which originated within the sphere of canon law, has grown to the rank of the main historiosophic category which establishes the order of the times. In its semantic, though not phonic *translatio*, it has undergone a transformation from its Roman original, through the narrow semantic scope in the 16th c., denoting „transition” from the clerical to the lay state, through the 17th c. broadening of the meaning to denote the transfer of church property to the state, up to the 19th c. „description” of the historical transition between the Middle Ages and the Modern era. The present article tries to introduce order and present the various meanings of the concept and at the same time, answer the question: whether the category of „secularization” is a descriptive concept which reveals the process of modern „disenchantment of the world” or quite the opposite: whether it constitutes the process of „enchancing” modernity?

Thanks to G.W.F. Hegel, who used among others the metaphor of „enworlding” (*Verweltlichung*), the topic of secularization became one of the main „defining” categories of modernity. Within a system recounting the advance of the „spirit” throughout history, the author juxtaposes the mediaeval world to the modern one by means of the category of secularization, understood as a historical necessity. In the post-Hegelian philosophy, the theme of secularization became very popular in the materialistic, or else spiritualistic visions of history; it was treated either as an expression of historical progress, or else as a *description* of „crisis”, or „dissent”.

Another author who exerted an influence on the rank and importance of this category was M. Weber. His conception of historical evolution assumed a transition within European culture from Judaism to the modern social forms best expressed in capitalism. One of the main descriptive categories in this process is the category of secularization, which is used interchangeably with the metaphor of the „disenchantment of the world” (*Entzauberung der Welt*). At times, Weber used the metaphor in the narrow sense to denote disenchanting, or else in the broad sense, to denote the main concept of shaping modernity. Following Hegel and Weber, in the 20th century, the above category became a sort of theoretical rut, which is used in a variety of senses and theories which often contradict or oppose each other.

The first philosopher who not so much noticed the problems associated with this term, but who undermined the very foundations of the concept of secularization, was H. Blumenberg. In his book entitled: *The Legitimacy of the Modern Age* (*Die Legitimität der Neuzeit*) of 1966, he pointed out to a few fundamental difficulties associated with using this category. First of all, the acceptance of the assumption that: modernity is a derivative of the Middle Ages in the sense of secularizing its main categories, and endowing this concept with substantive content is theological and not historical in character. Secondly, he drew attention to the fact that the created *ordo temporis* lead to recognizing the modern age as an era that is not truly valid. Yet, the most important consequence of using this term, according to Blumenberg, is refusing the modern man the right to self-assertion. Taking into consideration both good and bad, the above theory assumes that the modern man has committed a historical *hybris* by undertaking the effort of „self-assertion” (*Selbstbehauptung*).

The article consists of three parts: the first one presents the history of the concept, the second looks at the ways of constructing historical orders and at the historical debate concerning their

truczna” (*Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. M a r g a ń s k i, Kraków 2006, s. 187–191.) Wydaje się, że zależy to od metod i funkcji, jaką pełni w filozofii „historia”. Od tego, czy historia zdoła przepłynąć w wirach danej filozofii pomiędzy Scyllą i Charybdą: „teologią a retoryką”, narratologią i faktografią etc., ale być może, takie rzeczy zdarzają się tylko w mitach.

establishment, the third is devoted to the duel of the dwarfs (two metaphors of the dwarf in the history of philosophy of W. Benjamin and in the medieval philosophy of Bernard of Chartres); the article tries to capture the „unsinkable” character of the concept of „secularization”. On the one hand, the author juxtaposes the climbing of the dwarfs on the shoulders of the giants, so as „to see further” within the critically justified knowledge, and on the other, he presents the concealed game of theology which manipulates the major theoretical categories. The „duel of the dwarfs” was triggered by an attempt to define the sense of history in the context of a confrontation with the limitations of our cognition.