
Wstęp

Postsekularność, przemoc i horyzont pluralizmu

Przemysław Czaplinski

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 6, S. 9–20

DOI: 10.18318/td.2025.6.1 | ORCID: 0000-0002-4805-6471

Ewelina Drzewiecka i Tomasz Wiśniewski, inicjatorzy bloku postsekularnego prezentowanego w niniejszym zeszycie „Tekstów Drugich”, piszą – w artykule obszernie wyjaśniającym historię centralnego pojęcia¹ – o serii konfliktów między religijnością i świeckością znamionujących schyłek XX wieku:

Współczesny powrót religii lub/i jej nowa widzialność w sferze publicznej, związane z takimi wydarzeniami, jak irańska rewolucja islamska z 1979 roku, konsekwencje rozpadu Związku Sowieckiego w 1991 roku, zamach na World Trade Center w Nowym Yorku 11 września 2001 roku czy też katastrofa smoleńska z 2010 roku, trwale wpłynęły na formy świadomości historycznej i składające się na nie praktyki w wielu regionach świata².

-
1. Obszerne omówienia dziejów zjawiska sekularyzacji i związanych z tym pojęć znaleźć można w aktualnym zeszycie w artykułach: M. Lubańska, *Ślepe zaułki myśli postsekularnej. Przypadek antropologii społeczno-kulturowej*, „Teksty Drugie” 2025, nr 6; M. Kaufmann, *To, co religijne, to, co świeckie, i badania literackie. Jak wymyślić na nowo narrację o sekularyzacji w historiach dyscypliny*, „Teksty Drugie” 2025, nr 6.
 2. E. Drzewiecka, T. Wiśniewski, *Przeciw „postsekularyzmowi”, za humanistyką postsekularną. Pozyccje i pojęcia*, „Teksty Drugie” 2025, nr 6, s. 21.

Przemysław Czaplinski

– historyk literatury XX i XXI w., eseista, tłumacz; współtwórca Centrum Humanistyki Otwartej (UAM) zajmującego się związkami prawa z literaturą. Ostatnie publikacje: *Rozbieżne emancypacje. Przewodnik po prozie 1976–2020* (2024), *Poruszona mapa* (2016), *Literatura i jej natury* (współautorzy: J.B. Bednarek, D. Gostyński, 2017), *O jeden las za daleko. Demokracja, kapitalizm i nieposłuszeństwo ekologiczne w Polsce* (współredaktorzy: J.B. Bednarek, D. Gostyński, 2019), *To wróci. Przeszłość i przyszłość pandemii* (współredakcja J.B. Bednarek, 2022).

Kalendarium świadczy, że we współczesnych relacjach między domeną świecką i religijną obowiązuje uproszczona zasada Hitchcocka: najpierw trzęsienie ziemi, potem trzęsienie ziemi.

Na chwilę należy jednak cofnąć się w czasie, aby dostrzec, że nie jest to specyfika schyłku XX wieku. Nowoczesność zaczęła się przecież od podwójnego i symetrycznego trzęsienia. Pierwsze, powszechnie pamiętane i wszechstronnie analizowane, to założycielska dla nowoczesnej sekularyzacji rewolucja francuska (1789), która podporządkowała Kościół państwu i znacjonalizowała majątki kościelne. Wstrząs drugi, znacznie rzadziej przypomniany, to powstanie w Wandei (zachodnia Francja), którego pośrednią przyczyną był dekret Zgromadzenia Narodowego (luty 1793) powołujący pod broń mężczyzn tuż przed pracami wiosennymi w polu; chłopci, pod hasłami obrony Boga i króla, ruszyli do walki, żeby nikt nie rządził ich ciałami; w ciągu roku powstanie utopiono we krwi, a Wandę zniszczono³.

Z tej perspektywy wymieniona przez Drzewiecką i Wiśniewskiego późniejsza o dwa stulecia rewolucja irańska jest nie tyle dowodem jednoznacznej ingerencji religijności w sferę świecką, ile procesem mieszanym. Kiedy w roku 1979 w Iranie obalono szacha Rezę Pahlawiego, naocznym świadkiem wydarzeń był Ryszard Kapuściński. Robił notatki, na hotelowym łóżku rozkładał fotografie i wycinki prasowe, pisał rozdziały o wymykającej mu się z rąk syntezie⁴. Pewnego dnia ku swojemu zaskoczeniu został potraktowany przez właścicielkę hotelu jak sojusznik-kontrewolucjonista. Przybywał z Europy, mieszkał w hotelu, był zwolennikiem świeckiego państwa, więc uznała, że jest liberałem. Czyli antybuntownikiem. Tymczasem Kapuściński (w tamtym okresie) miał lewicową wrażliwość i marksistowski światopogląd. Przez dwadzieścia lat jeździł po Ameryce Południowej, Bliskim Wschodzie i Afryce w poszukiwaniu prawdziwej rewolucji. Wierzył w możliwość sprawiedliwego przewrotu, który zniesie wyzysk, zmodernizuje wieś, przeprowadzi sekularyzację państwa. W Teheranie roku 1979 znalazł się jednak w środku historii sprzecznej: rewolucja irańska była ludowa, antyimperialna i egalitarna, ale miała teokratyczne cele. Dla takiego procesu, lewicowego i religijnego, modelowanego przez urywki z Marksa i sury Koranu, Kapuściński nie potrafił znaleźć języka opisu.

Dalej autorzy artykułu *Przeciw postsekularyzmowi...* wymieniają zamach na World Trade Center, świadomie pewnie przeskakując ponad etnicznie i wyznaniowo motywowaną

3 O ludowym charakterze powstania w Wandei świadczy klasowa statystyka ofiar: „Połowa ofiar doby Terroru odnosiła się do Wandei i Bretanii. Dwa procent ofiar należało do szlachty i kleru, sześć procent do mieszczaństwa. Czterdzieści osiem procent skazanych to chłopci, czterdzieści jeden – rzemieślnicy i proletariaci”; P. Jasienica, *Rozważania o wojnie domowej* [1980], Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 11.

4 *Szachinszach*, opublikowany w roku 1982, był reportażem o rewolucji irańskiej i zarazem o niemożności jej spójnego przedstawienia.

wojną w post-Jugosławii (1992-1995) i ponad ludobójstwem w Rwandzie (1994), do którego zachęcali katolicycy duchowni. Atak na World Trade Center (2001) pojawia się w rozważaniach postsekularnych w niniejszym numerze „Tekstów Drugich” bardzo często⁵ – powracając jako symboliczny i faktyczny koniec złudzeń na temat bezkonfliktowej historii i jako początek nowego udziału religii w polityce. Atak na Dwie Wieże przeprowadzili bojownicy z islamistycznej organizacji Al-Kaida. Warto jednak przypomnieć, że organizacja ta powstała w roku 1988, czyli w ostatniej fazie wojny ZSRR – Afganistan, a członków Al-Kaidy szkolili i dozbrajali Amerykanie. Władze USA od początku tamtej wojny szukały retorycznej ścieżki dostępu do fundamentalistów afgańskich, aż w końcu – po rezygnacji z haseł demokratycznych (równouprawienie, powszechna edukacja) – Amerykanie zdecydowali się na określenie „święta wojna”, które odwoływało się do motywacji religijnych.

Wydarzeń takich – gdy przekonania religijne uruchamiają albo przyspieszają zmiany historyczne – wymienić można znacznie więcej. Powyższe przypadki są jednak różnorodne: Wandaea to ludowy bunt w imię prawa do posiadania ciała i ziemi, a chłopskie odwołanie się do Boga i monarchii wynikało stąd, że były to jedyne wysokie symbole oporu wobec rewolucji; rewolucja islamska w Iranie łączyła cele głąboko świeckie z religijnymi, natomiast zamach na WTC był odległą konsekwencją wsparcia ruchów fundamentalistycznych przez świecką nowoczesność. We wszystkich tych przypadkach, jak przekonują autorzy odwołujący się do materii historycznej, udział religii w rozległych procesach (kontrrewolucja, zmiana ustroju, wojna) nakazuje przemyśleć dotychczasowe koncepcje dziejów⁶ oraz binarny podział na sferę świecką i religijną. Wszystko prowadzi do wniosku, że religijność jest nie tylko trwałym składnikiem życia społeczeństw nowoczesnych, ale też nieodzielnie łączy się ze świeckością. Religijność wyznacza podziały wewnątrz społeczeństw i animuje konflikty między narodami. A zatem nie odeszła i nie przeminęła jak resztką z nieprzewycięzonej przeszłości czy przejaw niedojrzałości młodych demokracji. Okazała się nie tylko faktycznością, lecz także aktywnością, czyli czynnikiem życia społecznego, częścią sprawczą, która wywiera wpływ i domaga się coraz większych praw.

Tu wyłania się jedno z ważniejszych pytań refleksji postsekularnej, dotyczące przyczyn rosnących roszczeń stawianych przez stronę religijną stronie świeckiej.

5 Zob. np. M. Rogińska, *Przestrzenie przechowywania. Genealogia postsekularnego imaginarium i wrażliwości religijnej w obszarze (po)radzieckim*, „Teksty Drugie” 2025, nr 6, s. 128: „Czy *sacrum* nowoczesne może nadal wyrażać jakąkolwiek «głąboką gramatykę» społeczeństwa? Czy możliwa jest «osmoza» języka religijnego i sekularnego, nauki i wiary, w świecie po 11 września?».

6 Zob. T. Wiśniewski, *Postsekularny reżim historyczności, zwrot słowiański i magiczne etymologie*, „Teksty Drugie” 2025, nr 6.

Bóg jawny

Historycy religijności nowoczesnej i socjologowie zdają się zgodni co do tego, że do lat osiemdziesiątych XX wieku świeckość w państwach Zachodu, w Trzecim Świecie i w USA była stosunkowo silna, a religijność słaba (a przynajmniej słabsza od modernizacji). Od lat dziewięćdziesiątych, wraz z upadkiem komunizmu i przyspieszającą globalizacją, wycofywaniem się państw nowoczesnych z funkcji opiekuńczych, rosnącymi rzeszami tak zwanych ludzi zbędnych, świeckość słabnie, a religia nabiera siły. Nie była to jednak zwykła zamiana miejsc, lecz rekonkwista dokonana przez ludzi wiary. Gilles Kepel nazwał to zjawisko „zemstą Boga”⁷ i z określenia tego uczynił odkrywczą metaforę. Jego książka, opublikowana w po raz pierwszy w 1991 roku, do dziś stanowi jedną z najważniejszych socjologicznych syntez wyjaśniających przyczyny powrotu religii do władzy w skali globalnej.

Autor opisał proces zachodzący u schyłku XX wieku wśród katolików (Francja, Polska, Czechy, USA), muzułmanów (Iran) i wyznawców judaizmu (Izrael). Streścić ów proces można następująco: w pierwszych dekadach po drugiej wojnie światowej ludzie reprezentujący większościowe wyznanie danego państwa izolowali się od świeckich instytucji, później tworzyli niewielkie wspólnoty żyjące wedle własnych zasad i prowadzące własne placówki edukacyjne (osobne podręczniki, programy, internaty, stypendia), wreszcie zaczęli zakładać ugrupowania polityczne, przystępować do wyborów lokalnych i generalnych, aż stali się poważną (bądź dominującą) siłą polityczną.

W drodze do władzy, a także po jej przejściu wykorzystują dwudziestowieczne języki krytyczne – te wymierzone wcześniej w religię, a także te należące do hermeneutyki podejrzeń – by podważyć dyskurs nowoczesny. Delegitimizują demokrację, wskazując na jej zależność od zmiennej woli wyborców i traktując ją jako zjawisko historycznie przemijalne (na rzecz teokracji). Żądają ustanowienia prawa dla większości wyznaniowej. Kiedy dochodzą do władzy, łączą kluczowe stanowiska z odwetem. Agata Bielik-Robson, jedna z najważniejszych badaczek postsekularyzmu, w postłowie do książki Kepela stwierdziła:

Termin „zemsta Boga”, wybrany przez Kepela, by opisać powrót religii jako siły politycznej do nowoczesnych społeczeństw tak Wschodu, jak Zachodu, jest trafny podwójnie. Po pierwsze, wskazuje na gwałtowny wybuch namiętności religijnych, które wydawały się już w zaniku; triumfalne wyłanianie się licznych wspólnot

7 Książka Kepela w oryginale nosiła tytuł: *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Editions du Seuil, 1991 (wydanie drugie, poszerzone: 2003); wydanie polskie: *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przeł. A. Adamczak, wstęp C. Michalski, postwowie A. Bielik-Robson, Krytyka Polityczna, Warszawa 2010.

religijnych, domagających się uznania od świeckiego państwa, do złudzenia przypomina freudowski powrót tego, co wyparte. [...] W ponurej glorii powraca z wygnania Bóg zemsty, bóstwo groźne i karzące, które niczym pretendent odsunięty od tronu wydaje wojnę świeckiej rzeczywistości. „Zemsta Boga” w swoim drugim znaczeniu mówi też coś o samym Bogu, który powraca, by przejąć władzę nad światem. Nie jest to Bóg miłosierny, skłonny wybaczać złątkanom owieczkom świeckiej nowoczesności. Przeciwnie, to Bóg wojny, pełen gniewu i surowej prawości, która pragnie wymierzyć sprawiedliwą karę. Z otchłani zapomnienia wyłaniają się na nowo dwa pojęcia, które świecki humanizm nowożytny zdołał na jakiś czas pozbawić grozy: grzech i kara⁸.

W stylistyce powyższego fragmentu pobrzmiewają ironia i lęk. Ironia ma działać jako środek ku opamiętaniu, lęk zaś wynika z dostrzeżenia rozmiarów rekonkwisty. Łatwość, z jaką „partie Boga” zajmują coraz większy obszar życia publicznego – media, edukacja, parlament – wynika nie tylko z niespełnionych obietnic nowoczesności, która nie przyniosła ani równości, ani solidarności, lecz także z kryzysu państwa późnonowoczesnego. Fundamentalizm, pojawiający się w obrębie religii monoteistycznych, jest wytworem nowoczesności, ale dostosowuje się do zmiennych warunków. Dochodzi w nim więc do głosu reakcja na wcześniejszą, zawsze agresywną i nie we wszystkim udaną modernizację, lecz widać w nim także samodzielne konstruowanie autokracji. „Zemsta Boga” jest na miarę zawiedzionych nadziei i na miarę możliwości ludzi, którzy po prostu dążą do władzy.

Nigdy nie byliśmy świeccy

Kepel wyraźnie podkreśla, że przyspieszający proces „zemsty Boga” niewiele ma wspólnego z wiarą. Rekonkwista redukuje religię do ideologii, a ideologię wykorzystuje do zdobycia i utrzymania władzy. Jeśli nowoczesność nie potrafiła zaspokoić pragnienia sensu, to powrót religijności tym bardziej tego uczynić nie zdoła. Jest bowiem konwersją – przeniesieniem wyznania, przesunięciem wiary w bogów nowoczesnych ku wierze w Boga mściwego.

Podobną figurę parafrazy do opisanego powrotu religijności wykorzystuje Bruno Latour w prezentowanym przez „Teksty Drugie” esej *Poza wiarą. Religia jako „dynamit ludu”*⁹.

8 A. Bielik-Robson, *Pusty tron miłosierdzia. „Zemsta Boga” Gilles’a Kepela w perspektywie postsekularnej*, w: G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przeł. A. Adamczak, Warszawa 2010, s. 279.

9 Zob. niniejszy zeszyt „Tekstów Drugich”, s. 270.

W tytule i w treści autor nawiązuje do pamiętnej metafory Marksa „religia – opium dla ludu”¹⁰. Poprzez tę metaforę Marks określał wiarę jako wyraz metafizycznych tęsknot do lepszego świata i jako zasłonę, bez której konfrontacja z rzeczywistością byłaby dla ludu nie do zniesienia. Latour odwraca wektor emocji: dawny środek usypiający stał się dziś środkiem wybuchowym. Religia zamiast działać na hormon snu pobudza hormon agresji. W miejsce melatoniny wszedł testosteron.

Aby wyjaśnić ową konwersję religijno-emocjonalną, Latour kreśli historię nieporozumienia. Stwierdza – ujmując rzecz w skrócie – że nigdy nie byliśmy świeccy¹¹. Po pierwsze dlatego, że sam zamysł, aby oddzielić święte od świeckiego (boskie od cesarskiego), ma chrześcijańskie korzenie. Po wtóre dlatego, że separacja przeprowadzana przez administrację świeckiego państwa instruowaną przez świecką naukę również miała charakter religijny: pytania „czym jest i jak działa społeczeństwo?” oraz „czym jest religia?” to według Latoura skrycie teologiczne kwestie przejęte przez socjologię od religii, która pytając o Boga, zawsze szukała jednolitej odpowiedzi.

Historię wielkiego nieporozumienia zaostrza i zaognia zdefiniowanie religijności, którą uznano za „wiarę w rzeczy tajemnicze, nieracjonalne, nadprzyrodzone” i którą pod postacią tego właśnie szablonu funkcjonuje w komunikacji społecznej:

Twierdzę, że tu właśnie bije źródło modernistycznej formy fundamentalizmu. Chodzi o na wskroś nowoczesne rozwinięcie zatrutego wyobrażenia wiary. Zaczyna się ono jako przychodzący z zewnątrz błąd kategorialny odnośnie do tego, czym jest doświadczenie religijne, a następnie zostaje uwewnętrznione jako jedyna dostępna ścieżka wyrażenia siebie w konfrontacji z ludźmi, którzy po

10 K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*: „Nędza religijna jest jednocześnie wyrazem rzeczywistej nędzy i protestem przeciw nędzy rzeczywistej. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest opium ludu. Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu. Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji to znaczy wymagać porzucenia sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może. Krytyka religii jest więc w zarodku krytyką tego padole płaczu, gdyż religia jest nimbem świętości tego padole płaczu”; <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1843/krytyka-hegel-fil-prawa.htm> (1.12.2025).

11 Odkrywanie niedomkniętego procesu sekularyzacji i szukanie ukrytych struktur teologicznych w sferze świeckiej to jeden z najważniejszych wątków badawczych refleksji postsekularnej. Umownym patronem tych poszukiwań jest Carl Schmitt jako współtwórca pojęcia „teologia polityczna” i autor pamiętnego zdania „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne” – zob. C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, w: tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012, s. 77. Polska refleksja zawdzięcza istotne inspiracje Agacie Bielik-Robson – zob. też, „Na pustyni” – *kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008.

prostu nie rozumieją, czym jesteś. W tym momencie jedynym rozwiązaniem jest przemoc¹².

Latour przekonuje zatem, że świeckość najpierw wepchnęła ludzi wierzących w irracjonalny sposób wyjaśniania wiary, potem zaś skazała wiernych na przemoc jako jedyny środek zaświadczenia o prawdziwości wiary. Istota konfliktu między świeckością i religijnością polega zatem na zwężeniu komunikacji. Rozwiązaniem mogłoby być spluralizowanie formuł wyznania:

[chodzi o] wielość szablonów w odniesieniu do istnień, które pobudzają nas do działania i w ten sposób nas utrzymują – czy to w ramach prawa, miłości, polityki, religii czy wielu innych. Wizja pluralizmu względnie wielości szablonów to najbliższe mi podejście do postsekularyzmu¹³.

Postulat Latoura w uproszczonej wersji brzmiałby: „pozвольmy ludziom mówić o wierze tak, jak chcą”. Nie jest to wezwanie skierowane do zinstytucjonalizowanego kościoła ani do osób sprawujących władzę, lecz do ludzi działających w ramach „prawa, miłości, polityki, religii”. Jak jednak sprawić, aby ich głos nie został zawłaszczony bądź wymazany przez kościelną czy świecką władzę?

Oświecona wiara jako niedokończony projekt

Termin „postsekularyzm” w artykułach prezentowanych na łamach „Tekstów Drugich” jest wielorako definiowany i wielostronnie historycznie ujmowany. Szczególnie bogate pod tym względem – oprócz wspomnianego na wstępie artykułu Drzewieckiej i Wiśniewskiego – są wypowiedzi ośmiorga respondentów zebrane w ankiecie zatytułowanej *Humanistyka postsekularna*¹⁴.

Z ankiet i z artykułów wyłania się obraz postsekularyzmu jako pojęcia, które odsyła do szeregu zjawisk – nurtu badawczego, stanu społeczeństwa ponowoczesnego, tekstów filozoficznych i literackich, działań artystycznych. Jest zatem postsekularyzm nie tyle pojedynczą sprawą, ile mieszkanką niejednokrotnie osobnych, a nawet sprzecznych dążeń. Dla humanistyki postsekularnej można natomiast w przybliżeniu i zaokrągleniu zaproponować kilka cech wspólnych. Należą do nich: krytyka izolacyjnego ujmowania

12 B. Latour, *Poza wiarą. Religia jako „dynamit ludu”*, s. 270.

13 Tamże, s. 285.

14 Zob. niniejszy zeszyt – s. 287.

świeckości, dystans wobec zinstytucjonalizowanych religii i zrytualizowanych form kultu, otwarcie na lokalne praktyki duchowe.

Z powyższej charakterystyki, zaledwie wstępnej, wyłaniają się dwie przewlekłe wojny taktyczne, które postsekularyzm musi prowadzić, aby nie pochłonęli go silniejsi i aby on sam mógł się sensownie określić. Kwestionuje on mianowicie dwudziestowieczne polityki oddzielania sfery świeckiej od religijnej, a zarazem separuje się od stabilnych (upaństwowionych) form religijności, strzeżonych przez prawo i osiadłych w rytuałach. Postsekularyzm sytuuje się zatem między dwoma rodzajami pewności – świecką i religijną¹⁵. Na przełomie XX i XXI wieku znajdują się one w stanie przewlekłej niestabilności, mając cały czas do swojej dyspozycji tradycję, prawo i siłę, które służą do uzupełniania niedoborów wiary i sensu. W sytuacji kryzysowej zarówno strona świecka, jak i strona religijna błogosławią przemoc.

Problem przemocy – czasem jawnie, czasem skrycie – zdaje się towarzyszyć wszystkim artykułom prezentowanym w niniejszym zeszycie. Pytanie dotyczy więc tego, co postsekularyzm może zrobić z ową złą energią, tłącą się po obu zmieszanych stronach, które ustawicznie podkradają sobie symbole, oskarżają się o nieprawomocność i szukają drogi do zastosowania legalnej siły wobec przeciwnika.

Modelowej odpowiedzi na to pytanie udzielił Jürgen Habermas w eseju *Wierzyć i wiedzieć*¹⁶, umownie traktowanym jako tekst założycielski dla ponowoczesnej refleksji postsekularnej. Powód uznania jest zrozumiały: niemiecki filozof odczytywał swój tekst w październiku 2001 roku, miesiąc po ataku na World Trade Center, bezpośrednio odnosząc się do tego wydarzenia. Zamach uświadomił siłę motywacji religijnych po stronie zamachowców i po stronie zaatakowanych („Język odwetu, którym nie tylko amerykański prezydent zareagował na ów niepojęty fakt, nabierał starotestamentowego brzmienia”, s. 9).

W eseju Habermas zaproponował odnowienie nadziei związanych z heglowską „chytrnością rozumu”. Tym razem powinien to być rozum, który zrozumiał, że bez religii świat społeczny nie jest możliwy. Nie tylko dlatego, że religijność jest faktycznością, lecz także dlatego, że rozum sam z siebie nie jest w stanie wytworzyć sensu – uzasadnić celów życia społecznego, podstaw państwa i prawa – i sam sobie wyznaczyć granic. Rozum oświecony, wzięwszy na siebie zadanie nadmierne, zaczął podkradać

15 Wskazała na to recenzent książki Johna McClure'a *Partial Faith* (2007), pisząc: „Drażni cię religijna pycha i niepokoi świecki dogmatyzm? Jeśli tak, *Półwiary* są książką dla ciebie. [...] McClure kreśli przed nami obraz postsekularnych zjawisk, które przewyciężają obie skrajności”; cyt. za stroną Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego – <https://wuj.pl/ksiazka/polwiary> (1.12.2025; tłumaczenie zmienione – P.Cz.).

16 J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9. Lokalizacja cytatów bezpośrednio w tekście.

mesjańskie uzasadnienia (człowiek może osiągnąć cel ostateczny w historii), potem zaś, po przeprowadzeniu pracy krytycznej, zaczął dokonywać kolejnych operacji „wrogiego przejścia” wartości religijnych (przystępując do poprawiania natury ludzkiej). Niebezpieczeństwo rozumu polega więc na tym, że nie zna granic w zawłaszczaniu świata i wywłaszczaniu człowieka z jego człowieczeństwa, w rozszerzaniu panowania i masowego urzeczowienia. Ale i religia nie jest niewinna, jako że w każdy z monoteizmów wpisany jest imperatyw uniwersalizacji, przejawiający się w narzucaniu wszystkim jednolitych zasad. Aktualna sytuacja wygląda więc na trwałą gotowość do wojny: „Pas graniczny między filozofią a religią jest zaminowany. Rozumowi, który sam siebie de m e n t u j e, grozi pokusa sięgnięcia po wypożyczony autorytet i gest wyzbytego treści, anonimowego sacrum” (s. 19; wyróżnienie oryg.). Zarazem obie strony potrzebują siebie nawzajem: według Habermasa tylko religia, mówiąc „nie” poręczane przez Boga, potrafi wyznaczyć granicę dehumanizacji, natomiast oświecony rozum jako jedyny broni społecznego pluralizmu, który zostałby wyrugowany przez monistyczną religię. W tych warunkach filozof proponuje „kooperacyjny przekład treści religijnych” (s. 15): przekład musi zacząć się od uznania, że „granica między racjami świeckimi a religijnymi jest płynna,” dalej zaś powinien polegać na traktowaniu każdej spornej sprawy (np. praw dla komórki jajowej zapłodnionej poza organizmem matki) jako zadania wymagającego „od o b u stron, by przyjmowały także perspektywę tej drugiej strony” (s. 16). Habermas idzie zatem dalej niż Carl Schmitt, który uznawał jednokierunkowość przepływu pojęć, inspiracji i wartości (od teologii do polityki); autor *Wierzyć i wiedzieć* opiera swoją nadzieję na wymianie dwustronnej: od religii do sfery świeckiej i odwrotnie.

Koncepcja Habermasa mówi zatem: „pozwólmY ludziom świeckim i religijnym uzgadniać granice poglądów i ewentualne sposoby ich przekraczania”. Propozycję tę można zestawić z postulatem Latoura, który sugerował: „pozwólmY ludziom mówić o religii tak, jak chcą”. Obie propozycje nie stanowią wystarczającej podstawy do praktykowania kooperacji, ale stwarzają przynajmniej szansę na warunki jej wypracowania, ponieważ postulują udrożnienie komunikacji społecznej.

Badania takiej komunikacji, badania prowadzone niejako od dołu, napotkać można w artykułach Eweliny Drzewieckiej, Moniki Stobieckiej i Marii Rogińskiej¹⁷.

Drzewiecka w tekście *Religia a dyskursy literaturoznawcze w perspektywie postsektularnej* analizuje sposoby rozumienia i klasyfikowania „tego, co religijne” w polskim i bułgarskim literaturoznawstwie i dochodzi do wniosku, że rozumienie owo odsyła w polskim przypadku do pytań o świętość i kontakt z nadprzyrodzonym, natomiast

17 Koncepcja „przyziemności” pojawia się w artykule Aliny Mitek-Dziemby *Inhum(ili)acje. O możliwości postsektularyzmu środowiskowego* („Teksty Drugie” 2025, nr 6,), w którym autorka łączy świeckość otwartą na religijność z religijnością otwartą na ekologię.

w bułgarskim – do pytań o związek z tradycją i prawidłowe praktykowanie wiary. Mimo różnic, jak stwierdza autorka, obie tradycje literackie reprezentują ten sam – „zachodni” – sposób identyfikacji i badania religii, który polega na odnoszeniu wiary do domniemanego źródła (kanonu, doktryny). Drzewiecka otwiera tym stwierdzeniem drogę do innego podejścia, które nazywa „teologią uobecnienia”. Nie ma ono charakteru czysto epistemologicznych badań, będąc raczej praktykowaniem wrażliwości. Warunkiem tej praktyki jest zawieszenie podziału „religijne/ świeckie”, a nawet zakwestionowanie określenia „to, co religijne” i odejście od referencyjnej analizy treści religijnych w tekstach kulturowych na rzecz otwarcia się na żywą komunikację (zarówno w relacjach społecznych, jak i w kontaktach z literaturą).

Z kolei Monika Stobiecka (*Postsekularne podejście do dziedzictwa w Europie Środkowo-Wschodniej*) opisuje fenomen litewskiej Góry Krzyży. To niewielkie wzniesienie, mające 70 metrów długości, 60 metrów szerokości i wysokość dwupiętrowego budynku, pokrywa dziś gęszcz dwustu tysięcy (!) krzyży pozostawianych tam w ciągu mniej więcej dwustu lat przez ludność okoliczną, pielgrzymów i turystów. Autorka przekonuje, że owa wielość rozsadza dychotomiczne podziały klasyfikacyjne związane z dziedzictwem: Góra Krzyży jest naturalna i kulturowa, materialna i niematerialna, religijna i świecka, a samo tworzenie i zawieszanie krzyży na miejscu nie ma charakteru wyłącznie religijnego. W tym sensie postsekularne podejście do dziedzictwa uprawiane przez Stobiecką ukazało Górę Krzyży jako obiekt postreligijny.

Wreszcie Maria Rogińska (*„Przestrzenie przechowywania.” Genealogia postsekularnego imaginarium i wrażliwości religijnej w obszarze (po)radzieckim*) omawia postsekularne imaginarium i wrażliwość religijną w kontekście poradzieckim. Podstawą badań czyni 166 pogłębionych wywiadów, które badaczka przeprowadziła z naukowcami z Polski, Litwy i Ukrainy. Autorka określa imaginarium jako „przestrzeń przechowywania” wyobrażeń boskości, które są ukierunkowywane przez wewnętrzną dyspozycję respondentów do określonej formy nazwanej przez Rogińską „wrażliwością”. Autorka dochodzi do zaskakującego wniosku: swoiste „umistyczenie” nauki w ateistycznym państwie radzieckim stworzyło podstawę dla wyobrażeń boskiej więzi kosmicznej, podczas gdy katolicyzm niezłamany przez komunistyczne władze w Polsce decyduje o trwaniu osobowego Boga w naszym imaginarium.

Z punktu widzenia wcześniej omawianych konfliktów społeczeństw ponowoczesnych „teologia uobecnienia”, praktyki „postreligijne” czy imaginarium postsekularne wydają się wstępными propozycjami wyjścia z impasu. Uwaga badaczek jest nakierowana na zjawiska jednostkowe, te zaś układają się w poprzek podziałów klasyfikacyjnych – zwłaszcza w poprzek kluczowego binaryzmu świeckie – religijne. Najważniejsza rola uprawianej przez autorki refleksji postsekularnej spełnia się w ograniczonym zaufaniu

do samego postsekularyzmu, co wynika z przyglądania się społecznym praktykom – działaniom niespójnym, niezrytualizowanym, nieoficjalnym, a przy tym często poddawanych refleksji przez samych uczestników owych praktyk. Działania te tworzą – co jest ich dodatkową wartością – skromną, lecz stosunkowo trwałą siatkę komunikacyjną, która przekracza podziały ideologiczne i daje podstawę porozumieniu, nie wymuszając na nikim jedności poglądów: na Górze Krzyży spotykają się ludzie wierzący, wątpiący i ciekawscy; teologię uobecnienia uprawiać może każdy, kto dopuszcza do siebie myśl, że w trakcie czytania przydarza się rozumienie; imaginaria religijne mogą łączyć ludzi wyznających różnych bogów.

Wcześniej omówione teksty Habermasa i Latoura zawierały niewielką dawkę anarchii, która polegała na delegowaniu władzy decyzyjnej w dół drabiny społecznej. Dopiero jednak artykuły trzech autorek pozwalają zobaczyć praktyki, które przepuszczają ten koncept przez elementarny sprawdzian z konkretności.

Początek na koniec

Podstawowe zadanie humanistyki postsekularnej nie polega na wykroczeniu poza binaryzm świeckie – religijne, lecz na rozpuszczeniu języków. Czyli poluźnieniu społecznej komunikacji dotyczącej tego, w co ludzie wierzą albo jak obojętna jest dla nich wiara i jak chcieliby uzgodnić wynikające z tego konsekwencje. W tym sensie postsekularność jest zaledwie początkiem, którego niewyobrażalny, acz konieczny horyzont stanowi pluralizm.

Jeśli jednak za Foucaultem i Sloterdijkem pytaliśmy o związki między wiedzą i władzą, to postsekularyzm spoglądający ku pluralizmowi musi pilnować pytania, czy możliwa jest wiara, która nie byłaby władzą.

Abstract

Przemysław Czapliński

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ

Postsecularity, Violence, and the Horizon of Pluralism

The article investigates cases of the clash between the religious and secular spheres from the dawn of modernity: from the Vendée uprising during the French Revolution to the September 11 attacks. The overview reveals a new area of conflict, defined by growing demands of the religious sphere to co-govern the legal and moral order of postmodern states. The author of *The Revenge of God*, Gilles Kepel, sees failed modernization as the reason for the rise in these demands. The factor fostering postmodern states' desecularization stems from the incomplete secularization process or, in fact, a process that was never consistently implemented. Ideas for solutions range from giving voice to multiple social views on religiosity (Latour) to launching a "cooperative translation of religious content" (Habermas) so as to enable the secular and religious spheres to settle disputes and establish rules for coexistence. To verify Latour's and Habermas's concepts, the article discusses several proposals for anthropological bottom-up studies, including a survey on social views on religiosity and a study on quasi-religious ways of practicing faith. However, no straight path leads from minor concrete issues to matters such as abortion, in vitro fertilization, or women's emancipation, which public actors resolve through religious arguments, and which determine governance. Therefore, current postsecularism must closely monitor the matter of the relationship between faith and power.

Keywords

postsecularism, secularism, modernity, postmodernity, failed modernization, desecularization, relationship between faith and power