

## Postsekularyzm. Filozofia i ideologia

---

Paweł Grad

---

ORCID: 0000-0002-8278-1896

---

Jedną z najbardziej uderzających, przynajmniej mnie, cech postsekularyzmu jest to, że występuje on w podwójnej roli: ideologii i filozofii. Zamiast o ideologii można mówić o dyskursie, ale w obu wypadkach chodzi o to samo, mianowicie o to, że postsekularyzm obsługuje pewną potrzebę społeczną, tj. potrzebę racjonalizacji zmiany stosunku społeczeństw nowoczesnych (a przynajmniej jej opiniotwórczych członków) do religii.

Jak wiadomo od czasów Karla Mannheima, mówienie o „ideologii” nie musi wartościować w sposób jednoznacznie negatywny zespołu poglądów, do których stosuje się to pojęcie. A jednak nazwanie danego zespołu przekonań ideologią oznacza, że bierze się w nawias kwestię ich uzasadnienia; patrzy się na nie pod kątem racji, które je wspierają, lecz pod kątem kontekstu społecznego determinującego ich treść. Gdy analizujemy dany pogląd jako ideologię, traktujemy uzasadnienie dostarczane przez reprezentanta danej ideologii, a w szczególności zgłaszane przez niego roszczenie do prawdziwości własnych przekonań, jako co najmniej wtórne wobec

---

**Paweł Grad** – dr, filozof, członek redakcji kwartalnika „Christianitas”. Autor książki *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci* (2017). Jego zainteresowania naukowe obejmują filozofię religii, epistemologię oraz filozofię umysłu, a także historię idei. Strona autorska: pawelgrad.net.

interesów społecznych, jakie przekonanie to obsługuje. Tym, co interesuje nas w ideologii, jest nie prawda i uzasadnienie, ale użyteczność danych poglądów.

Pomyślmy na przykład o tym, jak marksista skrytykowałby pojawiające się w liberalnej filozofii politycznej przekonanie, że nierówności ekonomiczne wśród ludzi stanowią odzwierciedlenie występujących między nimi różnic cnót i talentów. W ujęciu filozofii marksistowskiej przekonanie to wyraża ideologię klasy posiadaczy: to znaczy jest ono bezpodstawne, jeśli rozpatrujemy – z marksistowskiego punktu widzenia – stojące za nim uzasadnienie; jednocześnie tym, co wyjaśnia te przekonania, również z marksistowskiego punktu widzenia, jest uprzywilejowana pozycja ekonomiczna tego, kto je głosi. Genealogiczny charakter takiej krytyki zaznacza się w dążeniu do odsunięcia na bok uzasadnień podawanych przez liberalnych myślicieli i odsłonięcia mechanizmów społecznych prowadzących do powstania i przyjęcia wspomnianego przekonania. Pojęcie ideologii służy więc ze swej istoty genealogicznej, a dokładniej socjologicznej krytyce przekonań. Krytyka ta może, choć nie musi, mieć charakter marksistowski.

Podobnie patrząc na postsekularyzm jako ideologię, będziemy się starali wyjaśnić treść przekonań składających się na myśl postsekularną nie w kategoriach uzasadnienia i prawdziwości, ale w kategoriach interesu społecznego, jaki on obsługuje. Powstaje tu oczywiście pytanie, jakiż to interes społeczny obsługuje ideologia postsekularna – postaram się na to pytanie odpowiedzieć za chwilę. I odwrotnie, analizowanie postsekularyzmu jako filozofii oznacza, że oceniać będziemy prawdziwość i uzasadnienie przekonań składających się na myśl postsekularną, nie zajmując się kwestią jego umocowania społecznego.

Postsekularyzm zawsze wydawał mi się głęboko problematyczny jako filozofia. Na którymś etapie doszedłem do wniosku, że problemy te są na tyle poważne, iż bardziej niż jako filozofia postsekularyzm interesuje mnie jako pewna ideologia.

Problematyczność postsekularyzmu polega na sprzeczności między intencją emancypacji religii spod władzy ideologii sekularnej a faktycznym powielaniem sekularnych poglądów na naturę religii. Nawet jeśli problem ten nie dotyczy wszystkich stanowisk określanych jako „postsekularne” w równym stopniu, to wydaje mi się dość rozpowszechniony, aby zaważyć na obrazie całego nurtu postsekularnego. Chcąc zilustrować, co mam na myśli, wskażę tylko jeden, ale za to paradygmatyczny przykład.

Jürgen Habermas w słynnym wykładzie z 2001 roku zatytułowanym „Wierzyć i wiedzieć” twierdził, że debata dotycząca miejsca religii w społeczeństwie nowoczesnym oparta była na zasadniczym błędzie. Błąd ten polegał

na przyjmowaniu przez obie strony sporu – sekularną i antysekularną – fałszywego założenia, że interakcja między religią a nowoczesnością „jest grą o sumie zerowej”, czyli że nowoczesne społeczeństwo z jednej, a religia z drugiej strony rywalizują, odnosząc sukcesy zawsze kosztem rywala.

Zdaniem Habermasa założenie to jest błędne, ponieważ w istocie religia oferuje społeczeństwu nowoczesnemu konieczną kompensację dehumanizujących skutków rozwoju techniki i przemysłu. Same te skutki są bowiem naturalną konsekwencją procesu modernizacji, religia zaspokaja tym samym systemową potrzebę społeczeństw nowoczesnych. Zamiast rywalizacji między religią a nowoczesnością mamy więc tu symbiozę. Religia osiąga ją przez zasilenie wyczerpujących się w nowoczesności „zasobów sensu” symboliką religijną, która wciąż jest zdolna nadać ludzkiemu życiu znaczenie (również tam, gdzie nie ma już wiary religijnej). Wydaje się, że propozycja ta znajduje wreszcie, po dekadach walki z religią, właściwe jej miejsce w społeczeństwie nowoczesnym. Co więcej, pozwala ona pozostać religii sobą nie tylko na prawach jeszcze niezagarniętej przez modernizację sfery życia, ale na prawach podsystemu społeczeństwa nowoczesnego pełniącego istotną funkcję kompensowania niechcianych, lecz nieuchronnych skutków modernizacji.

Gdzie tu jednak sprzeczność? Widzę ją w tym, że tak sformułowana filozoficzna propozycja postsekularna z jednej strony przyznaje religii prawo istnienia, a z drugiej w ogóle nie rozpoznaje rzeczywistych warunków tego istnienia. Mam tu na myśli przede wszystkim to, że odmawia się religii prawa do zgłaszania roszczeń do prawdziwości; że traktuje ją jako użyteczny społecznie mit, ale nie jako – w rozumieniu jej wyznawców – objawienie prawdy. W przypadku Habermasa widoczne jest to w jego przekonaniu o poznawczej supremacji nauki nad religią oraz w podkreślanu przewagi – przynajmniej w kategoriach racjonalności – komunikacji dyskursywnej, charakterystycznej dla oświeczonej nowoczesnej sfery publicznej nad komunikacją rytualną, charakterystyczną dla wspólnot religijnych. Z tej perspektywy zgłaszane przez wielkie religie, takie jak chrześcijaństwo, islam czy judaizm, roszczenie do adekwatnego opisu historii zbawienia, natury ludzkiej i boskiej oraz ostatecznego przeznaczenia człowieka musi się jawić jako rodzaj fundamentalizmu, nowoczesnego urojenia, które wbrew naturze symboliki religijnej stara się z niej uczynić teorię konkurującą z nauką w wyjaśnianiu rzeczywistości.

Oczywiście filozofowie postsekularni nie negują, że wyznawcy religii zachowują się czasem tak, jakby mieli przekonania religijne. Na przykład chrześcijanie podczas obrzędów religijnych składają wyznanie wiary, tj. wygłaszają w zrytualizowanej formie zestaw twierdzeń na temat natury Boga

oraz historii jego interakcji z ludźmi. Jest to trudny do zanegowania fakt. A jednak filozofia postsekularna wprost lub *implicite* neguje to, że takie zachowania dzielą coś więcej niż tylko powierzchwniową gramatykę z „normalnymi”, tj. poddającymi się ocenie w kategoriach prawdziwości i uzasadnienia, poglądami na rzeczywistość. Myśliciele tacy jak Habermas, ale również John D. Caputo, Gianni Vattimo czy – filozof postsekularny *avant la lettre* – Leszek Kołakowski byli skłonni uznać raczej, że tak zwane przekonania religijne stanowią ekspresję pewnej wizji moralnej, akt suwerennej interpretacji własnego życia, mit ustanawiający (ale nie odkrywający) sens w odczarowanym świecie, o którym monopol na prawdę ma nauka.

Tymczasem niezależnie od tego, jak oceniamy prawdziwość doktryn religijnych, roszczenie do prawdziwości stanowi istotny składnik większości z nich. Dopiero bardzo specyficzny typ refleksji jest w stanie zachwiać naturalnym i narzucającym się przy nieuprzedzonym obcowaniu z religią wrażeniu, iż na przykład złożone przez chrześcijanina wyznanie wiary, że Chrystus zmartwychwstał, jest – wedle religijnego samorozumienia – równie prawdziwe jak to, że śnieg jest biały. Rozpoznanie tego faktu nie jest jeszcze rozpoznaniem prawdziwości religii; to rozpoznanie jej roszczenia do prawdziwości. Do takich przynajmniej wniosków doprowadziła mnie analiza semantyki i pragmatyki przekonań religijnych wsparta lekturą takich antropologów jak Edward Evan Evans-Pritchard.

To, że religia – realny fenomen społeczny – w paradygmatycznych przejawach jest powiązaniem zespołem praktyk i przekonań zgłaszających roszczenie do prawdziwości, wydaje mi się zbyt oczywiste, abym uważał wspomnianą sprzeczność filozofii postsekularnej za możliwą do przekroczenia. Dlatego w mojej ocenie myśl postsekularna zawodzi jako filozofia. Jest ona jednak interesująca jako ideologia. Mówiąc inaczej, filozofia postsekularna stanowi dla mnie nie tyle paradygmat badawczy czy sposób myślenia, ile przedmiot analizy, intelektualny epifenomen procesów sekularyzacji, które wchodzi w fazę kompensacji strat zadanych społeczeństwu na pierwszym, bardziej agresywnym etapie walki z religią. Ideologia refleksyjnej, łagodnej sekularyzacji – bo za to przede wszystkim uznaję postsekularyzm – jest interesującym przedmiotem badań, ale nie dostarcza obiecującego programu badań nad religią.

Wszystko to należy oczywiście traktować jako prezentację moich doświadczeń badawczych raczej niż ostateczny wyrok na myśl postsekularną. Być może inna, wolna od wspomnianych problemów filozofia postsekularna jest możliwa.