**UNIWERSYTET ŁÓDZKI**
**WYDZIAŁ FILOZOFICZNO-HISTORYCZNY**

Jerzy Bytniewski

# Filozofia C. G. Junga – odczytanie postsekularne

Rozprawa doktorska
napisana w Katedrze Filozofii Współczesnej UŁ
pod kierunkiem prof. nadzw. dr hab. Pawła Pieniążka
w ramach Interdyscyplinarnych Humanistycznych Studiów Doktoranckich UŁ

**ŁÓDŹ 2017**

# Spis treści:

**Wstęp** ..... 7
Jung w soczewce postsekularyzmu i postmodernizmu ..... 7
Wymiar polityczny/wszech-polityczny ..... 9
Tezy, pod-tezy ..... 10
Uwagi metodologiczne oraz o konstrukcji pracy ..... 12
Autorzy i Autorki, ..... 17
**Rozdział 1: C.G. Jung – oblicza religii** ..... 19
Wprowadzenie ..... 19
1.1 Jungowskie rozumienie religii ..... 21
Religia w perspektywie psychologicznej ..... 21
Religia jako *numinosum* ..... 24
Jungowskie pojęcie mitu ..... 27
1.2 O archetypie i o *Bogu*, czyli rzecz o Jungowskim esencjalizmie ..... 30
Archetyp i nieświadomość zbiorowa ..... 30
*Bóg*, czyli psychologiczny *absolut* ..... 33
Pan-religijność jako podsumowanie ..... 40
Religia w dyskursie Junga posiada następujące cechy: ..... 42
**Rozdział 2: Ewolucja postmodernizmu** ..... 43
Wprowadzenie ..... 43
2.1 Ogólna charakterystyka postmodernizmu. Postmodernizm *ciemny* ..... 46
Postmodernizm i postmodernizmy ..... 46
Postmodernizm ciemny ..... 61
2.2 Postsekularyzmy, postsekularyzm ciemny ..... 73
Geneza postsekularyzmu, odmiany, założenia ..... 73
Postsekularyzm po postmodernie ..... 79
Przepisywanie nowoczesności na mit ..... 84
*Postsekularyzm czarny* - przepisywanie rzeczywistości na religię ..... 88
2.3 Postsekularyzm a chrześcijaństwo; filozofia społeczna i komunistyczny mesjanizm ..... 106
Postsekularyści nowymi teologami? ..... 106
Postsekularyzm a chrześcijański komunizm - nowy uniwersalizm ..... 114
W kleszczach teologii politycznej ..... 122

Latentny konserwatyzm postsekularyzmu - niebezpieczeństwo osunięcia się w teologię polityczną ..... 128
Podsumowanie ..... 136
**Rozdział 3: Jung postsekularny** ..... 139
Wprowadzenie ..... 139
3.1 Jung a sekularyzacja – krytyka kultury, apokaliptyzm ..... 142
Jungowska krytyka kultury ..... 142
Apokaliptyzm ..... 148
Sekularyzacja? ..... 152
3.2 Jung a chrześcijaństwo ..... 160
Obecność chrześcijaństwa w umysłowości ..... 160
Katolicyzm i protestantyzm – dialektyka kultury chrześcijańskiej ..... 171
Jungowski gnostycyzm; gnoza chrześcijańska? ..... 178
Jungowski mit autoheroizujący – Jung jako prorok i mesjasz Nowej Ery? ..... 187
3.3 Jung - postsekularysta ciemny (podsumowanie) ..... 196
Podobieństwo Junga do postsekularystów ..... 196
Różnice w stosunku do postsekularystów ..... 201
Przyczynek do krytyki systemu Jungowskiego ..... 202
**Rozdział 4: Nowe rozdanie post-postmodernistyczne, post-postsekularne** ..... 209
Wprowadzenie ..... 209
4.1 Postmodernizm jako *otwarta furtka* ..... 213
Postmodernizm jako permanentne nowe otwarcie, nie zaś *piekło negowania tego, co ludzkie* ..... 213
Postmodernizm jasny jako nowoczesność *in statu nascendi* ..... 216
rozum po Rozumie, metafizyka po Metafizyce, uniwersalizm po Uniwersalizmie ..... 219
Nowe, hermeneutyczno-postmodernistyczne rozumienie mitu ..... 225
4.2 Postsekularyzm jako ochrona przed religią ..... 236
Powrót do oświecenia ..... 236
*Nasza nowoczesność!* Egzystencjalizm? ..... 242
Postsekularyzm jasny. *Przepracować* religię! ..... 249
Duchowość postmodernistyczna (postsekularna?) ..... 255
4.3 Wartościowe mity religijne i ich miejsce w liberalnej demokracji ..... 258
Polityka postmodernistyczna ..... 258
Jak *zagospodarować* ślady chrześcijaństwa? ..... 266

Idealizm i utopizm ..... 269
Podsumowanie – czym jest postsekularyzm jasny? ..... 279
**Rozdział 5: Jung po postsekularyzmie?** ..... 281
Wprowadzenie ..... 281
5.1 Jung ponowoczesny? ..... 285
Od archetypu i nauk przyrodniczych do relatywizmu i anty-fundacjonizmu ..... 285
Prawda = fałsz ..... 287
5.2 Co zostaje z Junga? Jung post-postsekularny ..... 293
Paralelizm, projekcyjność, introjekcja ..... 293
Próba korekty idealistycznej ..... 299
Jung post-postsekularny; wariacje hermeneutyczno-postmodernistyczno-postsekularne ..... 303
Filozofia/psychologia ciała ..... 305
Gnostycyzm ..... 309
Synchroniczność, czyli alternatywna przyczynowość; przeciwko pojęciu *wolnej woli* 319
Dyskurs o Nowej Erze ..... 325
Indywidualizm i liberalizm Jungowski ..... 327
5.3 Podsumowanie: Jung postmodernistyczno-hermeneutyczny i postsekularny (odczytanie *jasne*) ..... 332
Cechy przedefiniowanego, *jasnego* jungizmu ..... 332
**Zakończenie** ..... 337
**Bibliografia** ..... 351

# Wstęp

## Jung w soczewce postsekularyzmu i postmodernizmu

W tej pracy pragnąłbym odpowiedzieć na pytanie - czy możliwe jest odczytanie postaci C.G. Junga jako filozofa postsekularnego? Odczytanie postsekularne jest nie tylko próbą nałożenia na myśl szwajcarskiego psychologa/filozofa siatki filozoficznej wytworzonej przez nurt powstały już po śmierci Junga, lecz także próbą odczytania myśli Junga jako postsekularyzmu *par excellence*. Postsekularyzm, jako nurt podejmujący na nowo dziedzictwo religii (a w szczególności chrześcijaństwa), lub nawet sprowadzający całą kulturę nowoczesną i ponowoczesną do narracji religijnej, koresponduje z Jungowską wyobraźnią pan-religijną i jego przekonaniem o powszechności chrześcijaństwa w umysłowości ludzi Zachodu. Jung - jako filozof pierwszej połowy XX-go wieku – może więc uchodzić za genialnego myśliciela, który antycypował późniejsze ożywienie religijne wśród elit intelektualnych Zachodu (a w każdym razie Europy), przerzucając niejako most między tradycyjną antropologią - zawartą chociażby w wyznaniowym chrześcijaństwie - a współczesnym racjonalizmem i politycznym liberalizmem, które należałoby przecież pojmować jako radykalne zerwanie z tradycją. Jung, pomimo swojej krytyki nowoczesności, był niewątpliwie człowiekiem współczesnym, pomimo obecnego w jego światopoglądzie wychylenia konserwatywnego, może być z powodzeniem czytany także przez bardziej liberalne umysły. Takiego rodzaju odczytanie, polegające na systematycznym oczyszczaniu myśli psychologa z naleciałości konserwatyzmu, na poziomie filozoficznym zaś z platonizmu, chciałbym zaproponować w tej pracy. Zaznaczam także, że perspektywa postsekularyzmu nie będzie tu moją podstawową wykładnią, a raczej dodatkiem do, z ducha, postmodernistycznego i hermeneutycznego projektu restytucji myśli ponowoczesnej oraz krytyki nurtu postsekularyzmu na przykładzie wybranych autorów. Będę tu wyróżniał *postsekularyzm ciemny* (lub też *czarny*) oraz jasny. Kategorie te są natomiast zwierciadlanym odbiciem analogicznych pojęć zastosowanych przeze mnie do postmodernizmu (*czarny postmodernizm* i *jasny postmodernizm*). Omówienie dyskursów ponowoczesnych - jako poprzedzających i inspirujących postsekularyzm, jak i pod wieloma względami przekraczających go – będzie stanowiło asumpt do wypracowania autorskich ram poznawczych, w które chciałbym następnie wpisać, oczyszczony z konserwatywnych przesłanek, postsekularyzm i jungizm. Oba te nurty zostaną jednak do tego stopnia

przedefiniowane, aby tworzyć wyłącznie suplement do ponowoczesnej wyobraźni współczesności, nie zaś stanowić oddzielny, pełnoprawny byt. Odzyskanie postsekularyzmu i jungizmu dla ponowoczesności to zatem, w większym stopniu, praca krytyki niż zadanie restytucji.

Warto przy okazji uzasadnić wpisanie psychologicznego/psychoanalitycznego dyskursu Junga w ramy filozoficzne. Nie ma wątpliwości, że sam Jung usilnie starał się bronić naukowego charakteru swojego dziedzictwa. Tego rodzaju uroszczenia uważam za bezzasadne; nie próbuję tu zarazem bronić perspektywy naukowej przed metafizyką, lecz raczej przeciwnie – wygrywać kontynentalną, spekulatywną metafizykę przeciwko żądaniom unaukowienia filozofii i przydawać tej metafizyce najwyższy status poznawczy[1]. W tym zadaniu Jung może stać się nieoczekiwanym sojusznikiem. Psycholog, pomimo swojego oddania przyrodoznawstwu, był również zdecydowanym krytykiem scjentyzmu i tradycyjnego (post-) oświeceniowego racjonalizmu. Jako że próbuję w tej pracy przerzucić most między (częściowym!) irracjonalizmem współczesnej filozofii kontynentalnej a (fundującą moim zdaniem dla nowoczesności i ponowoczesności) tradycją oświeceniową, dyskurs Jungowski będzie mi pomocny tylko w ograniczonym zakresie. Religia bowiem – jedna z zasadniczych składowych wyobraźni przed-nowoczesnej – jest przez Junga brana w obronę, mnie natomiast zależałoby na przedłużeniu anty-religijnej, a w szczególności anty-chrześcijańskiej tradycji oświecenia i nowoczesności, pragnę bowiem postrzegać człowieka li tylko w obrębie jego immanencji. Wszelkie wątki transcendentne będą tu dopuszczone jedynie w sferze prywatnych przekonań człowieka i wyraźnie odseparowane od sfery publicznej, która - w idealnym ustroju liberalno-demokratycznym - powinna być całkowicie wolna od treści religijnych[2].

W obrębie samej debaty postsekularnej będę zbliżał się do stanowiska Hansa Blumenberga, który (będąc właściwie *proto*-postsekularystą) stawiał tezę o rdzennie nie-religijnym charakterze oświecenia, podkreślając, że uroszczenia religii do bycia ofiarą nowoczesności są chybione i świadczą o ekspansywnym i uniwersalistycznym charakterze chrześcijaństwa, które próbuje rozciągnąć swoje panowanie także na nowoczesność. To właśnie takie postawy chciałbym - częściowo za Blumenbergiem - poddać tu krytyce i odzyskać zaufanie do oświecenia jako do (w znacznej mierze) niezależnego od chrześcijaństwa, pełnoprawnego bytu. Krytyka ta będzie zatem wymierzona także w sam

[1] Metafizykę będę tu rozumiał w sposób odbiegający nieco od tradycyjnych wykładni filozoficznych, starając się przedefiniować ją na kategorie postmodernistyczne – sprzeciwiając się w ten sposób anty-metafizycznemu impulsowi obecnemu u klasyków tego nurtu.
[2] W tej części rozważań będę nawiązywał do R. Rorty'ego.

postsekularyzm, który próbuje na nowo - religijnie - zaczarować rzeczywistość nowoczesną - wciąż stosunkowo nową i podatną na zagrożenia ze strony dyskursów przeszłościowych i ich nowoczesnych modyfikacji[3]. Na szczególne odnotowanie zasługuje tu też zagrożenie ze strony nacjonalizmów, znaczących pejzaż polityczny dzisiejszej Europy i innych zakątków świata zachodniego, oraz zjawisko określone przez publicystów *powrotem religii* – które, jakkolwiek wciąż kontrowersyjne i trudne do przebadania – wydaje się pobrzmiewać w wielu dyskursach humanistycznych, artystycznych i pop-kulturowych, uwydatniając wciąż obecną w duszy człowieka Zachodu tęsknotę za religią związaną z deficytem emocjonalnym spowodowanym tzw. *śmiercią Boga*. Uznając częściową obecność religii w kulturze współczesnej[4], pragnąłbym zwrócić uwagę na możliwe niebezpieczeństwo związane ze zbyt łatwym poddawaniem się urokowi postsekularyzmu. W określonych warunkach politycznych i społecznych nurt ten może się bowiem okazać pożytecznym narzędziem w obrębie dyskursów konserwatywnych - mocną tezę o wszech-obecności religii można bowiem z łatwością zdyskontować jako przyczynek do obrony najbardziej nienowoczesnych sposobów myślenia, głoszących konieczność powrotu do (tak czy inaczej rozumianej) tradycji i (w skrajnej postaci) powołaniem do życia autorytarnych lub nawet totalitarnych form ustrojowych. Ten mroczny scenariusz mógłby oznaczać marginalizację wolności liberalnych - z takim trudem wywalczonej przez myślicieli i ideologów oświecenia - i liberalnej-demokracji w ogóle, zaś w bardzo śmiałej wizji futurologicznej, ustępując miejsca kulturze (i polityce) Islamu.

**Wymiar polityczny/wszech-polityczny**

Praca ta, jak zasygnalizowałem powyżej, posiada silnie zaznaczony wektor polityczny. Ponieważ jestem przedstawicielem tezy o *pan-polityczności* rzeczywistości[5] i skłonny jestem doszukiwać się aspektów politycznych także w nieoczekiwanych zakamarkach kultury, również formuła pracy naukowej nie może się ustrzec naleciałości politycznych – utajonych bądź jawnych. Praca ta zalicza się do filozofii kultury[6], lecz – podobnie jak u wielu

[3] Za jednaną z największych przeciwniczek nowoczesności będę tu uznawał teologię polityczną.
[4] Raczej jednak marginalną niż dominującą.
[5] W wersji, którą nazwę tu dyskursywistyczną – tzn. jako jednej (lecz oczywiście nie jedynej) z *quasi*-uniwersalistycznych wykładni, poprzez które ujmujemy znaczną część rzeczywistości w ramy spójnego dyskursu. Innymi odmianmi takich wszech-dyskursów są np. Foucaltowska władza, lub Freudowska seksualność. Dyskursy te są oczywiście przemienne – można przedefiniowywać jeden na drugi i odwrotnie.
[6] Lecz częściowo także filozofii religii, eksploruje również rejony przynależne do filozofii społecznej.

postmodernistów i postsekularystów – graniczy z dyskursami politycznymi i świadomie eksploruje te obszary. Przyznaję tu zatem prymat politycznej perspektywie liberalnej i lewicowej (lewica wolnościowa), uznając oświeceniowy projekt emancypacji i poszerzania zakresu indywidualnych wolności jednostek - idący w parze z zapewnieniem podstawowych ram wolności w postaci dobrze rozwiniętego *państwa opiekuńczego* – za niezbywalny element nowoczesnego i ponowoczesnego systemu wartości. Z tej perspektywy będę krytykował nie tylko przejawiającego poglądy konserwatywno-liberalne[7] Junga, ale także postsekularyzm - w szczególności w jego komunistycznej odmianie (Żiżek, Badiou, Eagleton) – grożący, w mojej opinii, destabilizacją liberalnej-demokracji i modelu państwa opiekuńczego, wykształconego w Europie zachodniej. Praca posiada nie tylko akcent (umiarkowanie) anty-komunistyczny, ale także wymiar skrajnie anty-nacjonalistyczny, i jako taka pozostaje odpowiedzią na obecne bolączki Europy, Polski i innych zakątków świata. Starałem się utrzymać jak najściślejszy związek z aktualnymi problemami społecznymi (prekaryzacja społeczeństwa, postkolonializm) i dominującym debatami publicystycznymi (kwestia przyjmowania imigrantów), uznając, że naukowa rozprawa filozoficzna nie tylko nie powstaje w kulturowej i politycznej próżni, ale również powinna zawierać impulsy dążące (choćby w stopniu najbardziej idealistycznym) do politycznej i kulturowej zmiany, wpisując się w ten sposób w starą maksymę Marksa, głosząca że *filozofowie dotąd tylko objaśniali świat, chodzi jednak o to, by go zmieniać*.

**Tezy, pod-tezy**

Ze względu na częściowo hermeneutyczną metodologię przyjętą w pracy, jej tezy mogą być nieco trudne do uchwycenia. Podstawowa z nich głosi, że Jung poddaje się częściowemu odczytaniu postsekularnemu lub też – w porządku chronologicznym – może uchodzić za geniusza wyprzedzającego postsekularyzm na kilkadziesiąt lat przed powstaniem owego nurtu (na przełomie lat 80-siątych i 90-siątych XX-go wieku). Ponieważ nie poprzestaję tu na przepisaniu elementów systemu Junga na język postsekularyzmu, ale dążę także do przepisania tego systemu na postmodernizm (a także do krytyki samego postsekularyzmu z pozycji postmodernistycznych), będę tu również postrzegał Junga jako inspirację dla wyobraźni ponowoczesnej, uzupełniającą ją o aspekty *głębi duchowej*. To

[7] Jest to umowna klasyfikacja, która doczeka się wyjaśnienia w dalszej części pracy.

właśnie głoszony przez psychologa postulat odnowienie duchowości wydaje się najwartościowszą cząstką jego poglądów, które oczyszczone z konserwatywnych i chrześcijańskich wpływów mają szansę przyczynić się do pogłębienia - czy też raczej wytworzenia - koncepcji duchowości postmodernistycznej.

Poza powyższą, naczelną tezą, chciałbym zasugerować również tezy poboczne[8]. Odnajdziemy wśród nich m.in. tę o historiozoficznej ciągłości oświecenia, modernizmu, *jasnego* postmodernizmu i *jasnego* postsekularyzmu. Jest to autorski porządek, który (w zgodzie z wyobraźnią postmodernistyczną) nie rości sobie prawa do uniwersalnej, bądź absolutnej obowiązywalności, niemniej jednak wydaje się być spójną propozycją czytania epoki współczesnej, odpowiedzialnego konstruowania narracji historycznej i wytyczania dróg dalszego rozwoju człowieka współczesnego. Pewna jedność historiozoficzna pozwala także na jednoznaczne opowiedzenie się za liberalno-lewicowymi stronnictwami politycznymi, które byłyby w stanie dalej realizować, czy też (mówiąc w języku Habermasa) *dokończyć* projekt nowoczesności, jednakże - tym razem - w jego postmodernistycznej modyfikacji.

Spośród tez, na których wymienieniu zależy mi tu najbardziej, jest także ta o *postmodernizmie jako otwartej furtce*. W zgodzie z tą perspektywą postmodernizm poddaje się częściowemu uzupełnieniu (*suplementacji*) poprzez dodanie doń perspektywy *głębi*, transportowanej tu choćby za pośrednictwem dyskursu postsekularnego i Jungowskiego. *Postmodernizm jako otwarta furtka* sprzeciwia się wieszczbom o *końcu historii* i nie bierze na serio larum o końcu metafizyki. Jest on *de facto* metafizyką w pełnym znaczeniu tego słowa, mimo że przedefiniowaną i wielokrotnie zapośredniczoną w nurtach współczesnej filozofii kontynentalnej i doświadczeniach kulturowych nowoczesności. Postmodernizm - jako bodaj najdoskonalszy w swej ogólności i otwartości na modyfikacje nurt myśli współczesnej - posiada tą pożyteczną cechę, że zamiast zakrzepnąć w pewnej ostatecznej teoretycznej formie i stanowić kolejne *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która ma wystąpić jako nauka* (Kant), rezygnuje nie tylko z unaukowienia i ugruntowania swoich tez, lecz także z uroszczeń do ostateczności powszechnej obowiązywalności. Pomimo tych odstępstw od metafizyki w jej tradycyjnych przejawach, postmodernizm wydaje się najlepszym dotąd, metafizycznym sposobem wyjaśniania świata, którego – w mojej opinii – nie zdołały prześcignąć ani postsekularyzm, ani posthumanizm, ani dyskursy feministyczne. Postmodernizm wydaje się więc zjawiskiem przemożnym, które - jak przypuszczam - jeszcze

[8] W wyobraźni hermeneutycznej i postmodernistycznej, z definicji zdecentralizowanej, takie określenia jak *naczelna*, *centralny*, stanowią raczej próbę narracyjnego uporządkowania wątków, nadania opowieści narracyjnej dynamiki, niż jednoznacznego uwypuklania treści zasadniczych.

odnajdzie swoje poczesne miejsce w spektrum akademickiej debaty, jak i w umysłowości powszechnej. *Postmodernizm jak otwarta furtka* może więc pełnić funkcję współczesnego dystrybutora idei czy też swoistego *pryzmatu* rozszczepiającego światło nurtów bardziej tradycyjnych, pozwalając na płodne zużytkowanie tradycji metafizycznej, a nawet religijnej i ezoterycznej, bez konieczności dogmatycznego akcesu do któregokolwiek z tych nurtów. Tak pojęty postmodernizm musi ponadto wytworzyć narzędzia selekcji *mitów* i oddzielać te *strawne* od *niestrawnych* (Marquard). Człowiek (po-) nowoczesny staje się więc swoistym *inżynierem mitologii*, uprawia *pracę nad mitem* (Blumenberg), hermeneutycznie opowiada coraz to nowe (*coraz to stare*) historie, które gwarantują kontrolę nad jego/jej monadycznym światem i zapewniają ochronę przed innymi mitami (Marquard).

Postać Junga zostanie tu, zgodnie z duchem postmodernizmu i hermeneutyki, odpowiednio *osłabiona* (Vattimo) lub też, w gruncie rzeczy, ogołocona ze swoich naczelnych metafizycznych przekonań. W ten sposób odrzucę esencjalistyczną figurę archetypu i nieświadomości zbiorowej, jak i psychologiczno-religijną figurę uniwersalnego, obecnego w każdym człowieku *Boga*, która wydaje się radykalnie nie przystawać do świeckiej wyobraźni nowoczesnej i ponowoczesnej. Odesencjalizowany *system* Junga odegra tu więc funkcję marginalną (co nie oznacza, że zostanie całkowicie pozbawiony wartości) i odnajdzie swoje rozwinięcie w postmodernistyczno-hermeneutyczno-postsekularnych *wariacjach* zaproponowanych przeze mnie w ostatnim rozdziale, gdzie będę się starał odzyskać dla ponowoczesności takie figury imaginarium Jungowskiego jak gnostycyzm, synchroniczność lub *cień*[9]. Przedefiniowane pojęcia Jungowskie mogą uchodzić, zarówno za niezależne propozycje metafizyczne, jak i za duchowy suplement do nowoczesności (byłoby to zresztą zgodne z niektórymi wypowiedziami samego Junga); odpowiedź na współczesne deficyty sensu. Owo duchowe pogłębienie musi zostać w ponowoczesności *do-opowiedziane*, a któż wypełni to zadanie lepiej niż szacowni baśnioopowiadacze z przeszłości (klasycy myśli kontynentalnej), górscy pustelnicy (zaludniający wysoczyzny zmityzowanej Szwajcarii) i obwoźni handlarze idei (psychoanalitycy)?

## Uwagi metodologiczne oraz o konstrukcji pracy

[9] Będzie to oczywiście propozycja odczytania marginalnego, nie roszcząca sobie prawa do bycia *klasyczną* wykładnią myśli psychologa, będącą ni mniej ni więcej jak tylko wariacją, a więc twórczym zużytkowaniem motywów Jungowskich.

Choć praca nie posiada spójnej i jednolitej metodologii, można tu wszelako wyodrębnić pewne dominujące tendencje. Chętnie przystanę na określenie *stosowanej* tu metodologii jako *hermeneutyczno–postmodernistycznej*. Jest ona hermeneutyczna gdyż interpretacje krążą niejako po kole i nie skupiają się w żadnym centralnym punkcie, nie pozwalając na ich konkluzywne zwieńczenie. Ponadto kładę w pracy nacisk na (hermeneutyczny z ducha) narratywizm, który pozwala na wyjście od aktualnej świadomości filozoficznej/kulturowej/politycznej i na eksplorację przeszłości w poszukiwaniu momentów zapładniających i wyjaśniających, a nade wszystko umożliwiających lepsze zrozumienie dnia dzisiejszego i uzupełnienie go treściami *zaprzeszłymi*[10]. Za narratywizmem postępuje konstrukcjonizm – historia, teorie naukowe, jak i cała rzeczywistość są faktycznie konstruktem podmiotu. Podmiot zaś jest wytworem przygodnych zdarzeń i ciemnych pokładów metafizycznych - w języku psychoanalizy ujmowanych w pojemną kategorię nieświadomości.

W pracy można ponadto dostrzec wyraźną mozaikowość czy też kalejdoskopowość rozważań i wielu wyobrażeń metafizycznych – występuje ona zarówno w metodologicznym *stylu* formułowania kolejnych *tez*, jak i w dążeniu do wychwycenia owych mozaikowych impulsów u omawianych przeze mnie autorów. Tak pojęta mozaikowość - zasadzająca się na głębokiej świadomości pluralistycznego charakteru rzeczywistości współczesnej, antyfundacjonizmie i przemienności dyskursów - zasługuje na miano postmodernistycznej i jako taka powinna zostać włączona w obręb metodologii. Dodatkowymi postmodernistycznymi cechami tej metodologii są – kulturalizm i historyzm. Ten pierwszy odpowiada za (odczytywane przeze mnie jako modyfikacja idealizmu metafizycznego) postrzeganie naszych zabiegów naukowych/filozoficznych jako zdeterminowanych kulturowo i stanowiących przypadkowy, epizodyczny wytwór określonej formacji kulturowej lub też – dodałbym chętnie – partykularnego podmiotu, w jego monadycznej, solipsystycznej całkowitości. Drugi dodaje do uwarunkowań kulturowych (w analogiczny sposób) uprzyczynowanie historyczne, sprawiające, że dana teoria jest wytworem *ducha czasu*, który sytuuje ją w obrębie swojej epoki. Również pod tym względem chętnie zaliczam moją pracę do nurtu postmodernizmu, rezerwując dla niej pewien aspekt przyszłościowy i wierząc, że postmodernizm jest nurtem na tyle wartościowym (choć wciąż słabo uświadomionym - zarówno w Polsce, jak i w krajach anglosaskich), że ma on jeszcze szansę przeżyć swój renesans, jak to się działo z wieloma innymi teoriami filozoficznymi. Za szczególnie płodny

[10] Choćby starogreckimi, czy słowiańskimi.

moment postmodernizmu uważam otwartość na przetwarzanie i przepracowywanie innych nurtów (także tych dawnych) oraz godzenie człowieka z aktualną przygodnością – kulturową, historyczną, życiową.

Można by skonkludować, że metodologia hermeneutyczno-postmodernistyczna byłaby swoistym, mozaikowym sposobem uchwytywania aktualnej przygodnej sytuacji, w jakiej znajduje się indywidualna *wyobraźnia*[11] konkretnego podmiotu, chwilowego zatrzymania hermeneutycznego koliska na potrzeby stworzenia spójnej koncepcji filozoficznej (zamkniętej choćby w granicach pracy naukowej), aby później pozwolić na kolejne kalejdoskopowe zagmatwanie i rekontekstualizację, *re-konstrukcję* lub nawet dekonstrukcję powstałej w ten sposób nowej konstelacji wyobrażeniowej. Tak pojętą pracę będę rozumiał jako dzieło tworzenia *systemu filozoficznego*, który – na podobieństwo systemów tradycyjnych – zawiera w obrębie jednego filozoficznego dzieła aktualną świadomość danego *podmiotu*, nie stanowiąc jednocześnie ostatecznej nauki o rzeczywistości[12]. Tak naszkicowana postmodernistyczno-hermeneutyczno-systemowa metodologia może otworzyć się na nieskończone modyfikacje, nie rezygnując zarazem z walorów dawnej szkoły myślenia metafizycznego. Pozwala ona na zbudowanie względnie stałego systemu przekonań, będącego nie tylko komunikatywną propozycją badawczą przeznaczoną do dyskusji w obrębie *świata nauki*, ale i propozycją *egzystencjalną* i życiową zapewniającą niezbędne *residua* sensu, kreślącą podstawową siatkę przekonań metafizycznych i etycznych, które mogą stanowić (względnie) spójny drogowskaz życiowy (a przynajmniej spełniać swoje zadanie na aktualnym etapie życia, aby w przyszłości ustąpić miejsca kolejnym modyfikacjom *systemu*).

Dodatkowym założeniem, spełniającym funkcję tradycyjnie pojętej metodologii, jest artystyczny charakter pracy. Mam tu na myśli naczelny postulat - komponujący się z wyobraźnią postmodernistyczną jak i Nietzscheańską[13] - traktowania każdej pracy filozoficznej i naukowej jako ekspresji ducha. Podmiot, będący gwarantem twórczej

[11] Pojęciem wyobraźni posługuję się zarówno w sensie szerokim – jako częściowy zamiennik pojęcia mentalności lub raczej na określenie całokształtu światopoglądu, odczuwania, doświadczania konkretnego człowieka-*podmiotu*, czyli tego, co ujmuję w metafizyczną kategorię *przeżycia*; jak i w rozumieniu węższym, na określenie władzy człowieka odpowiedzialnej za myślenie obrazami, zdolność postrzegania rzeczy w kontekście – nawiązuję w ten sposób do Jungowskiej figury *fantazji*/*wyobraźni*, skontaminowanej z funkcją intuicji.

[12] Filozof musi być w pełni świadomy postmodernistycznej epizodyczności swojego projektu, jak i hermeneutycznej ruchliwości całego systemu myśli, który zatrzymał się tylko po to, aby zaraz ponownie wyruszyć w interpretacyjną podróż, biorąc pod uwagę możliwość modyfikacji - zarówno elementów swojej wyobraźni, jak i bazowych założeń tak pojętego systemu.

[13] Na miejscu jest tu przywołanie okrzyku Nietzschego – *Tylko jako twórcy*, lecz także powieści H. Hessego, *Gra szklanych paciorków* – Hesse literacko antycypował nastanie ery postmodernistycznej i hermeneutycznej, ukazując uprawianą w jego Kastalii *naukę* jako swoistą eteryczną grę, której mistrzem może być tylko badacz-artysta.

wyobraźni emanującej z siebie świat, w nieodzowny sposób jest artystyczny (kreacyjny), lecz staje się zdolny do kreacji artystycznej *par excellence* wtedy, gdy uświadomi sobie artystyczną naturę poznania, lub wtedy, gdy nieświadomie (jako intuicyjny artysta) używa zaawansowanych narzędzi poznawczych dostępnych jego epoce. Naczelną funkcją poznawczą badacza-artysty nie jest rozum, lecz właśnie *wyobraźnia*, która dopiero czyni użytek z racjonalnych narzędzi, wplatając je w fundujący świat obrazów i uczuć (*przeżyć*), tworząc dzieło naukowe, będące zawsze – w jakimś stopniu – oryginalną wizją artystyczną, swoistym mozaikowym połączeniem różnych elementów. Dzieło takie jest zawsze wypadkową indywidualnych uwikłań twórcy (także tych biograficznych i psychologicznych). O ile w innych dziedzinach poznania (np. w naukach przyrodniczych) wszelkie oczyszczanie dyskursu z naleciałości osobistych, politycznych i stylistycznych wydaje się częściowo zrozumiałym postulatem, tak współczesna filozofia kontynentalna powinna postawić sobie za punkt honoru (co zresztą z powodzeniem czyni) rozbijanie sztywnych schematów poznania, pozwalając w ten sposób na *przeżyciowe* - a więc artystyczne, emotywne i ekspresyjne - rzutowanie intuicyjnych obrazów zawartych w umyśle (nieswiadomości) badacza, na płótno rozprawy naukowej. Tak pojęty dyskurs ma tę przewagę nad opowieściami konkurencyjnymi – podlegającymi silnej technokratycznej kontroli – że w ogólnym chaosie obrazów i inspiracji może przemycać płodne intuicje, stanowiące (choćby drobne i marginalne) przekroczenia aktualnej wyobraźni badawczej i metodologicznej (na szerszym zaś planie kulturowej, społecznej i politycznej), wpisując się w ten sposób w awangardowy postulat modernistycznego (i postmodernistycznego (*sic!*)[14]) przezwyciężania.

Praca eksponuje nierzadko styl eseistyczny, który jest koniecznym następstwem hermeneutycznej i postmodernistycznej rewolucji w postrzeganiu pracy filozofa[15], jak i wynika z charakteru podejmowanych rozważań – w duże mierze dyskursu meta-politycznego. Esej pozwala na uwolnienie dyskursu ze ścisłych ram akademickich, umożliwiając lepszą ekspresję nie-racjonalnych zasobów każdej opowieści naukowej (ekspresję emocjonalną, jak i *wyobraźniową* - obrazową), dodając także poszczególnym wypowiedziom niezbędnej energii perswazyjnej, przypominając o kulturowej i politycznej stawce rozważań, jak i usprawniając czytanie ze względu na bardziej potoczysty sposób wypowiedzi. Posiada także niewątpliwy

[14] Na temat paradoksalnego przejęcia przez postmodernizm modernistycznej schedy przezwyciężania powiem w rodz. 4.
[15] Uwagi na ten wyrażał chociażby Lyotard.

impuls prowokacyjny, świadomie wymierzony w klasyczne *style* metodologii nauk[16], jak i w konkurencyjne sposoby myślenia.

Krótka uwaga na temat kompozycji pracy – pozostając wiernym romantycznemu postulatowi *metodologicznemu*, zgodnie z którym twórczość naukowa jest nieodzownie twórczością artystyczną, postanowiłem zaproponować czytelnikowi/czytelniczce konstrukcję spełniającą nie tylko wymogi naukowe, ale też estetyczne. Przedstawiona tu narracja przypomina nieco strukturę kryształu - ma konstrukcję pięciodzielną, z czego trzy części stanowią namysł nad (*proto*-postsekularnym i *proto*-postmodernistycznym) dziedzictwem Junga, dwie zaś eksplorują zagadnienia związane z postmodernizmem i postsekularyzmem. Poszczególne wątki rozważane są tu raczej w porządku systematycznym, nie zaś chronologicznym. Nie kłopoczę się wyszczególnianiem okresów poszczególnych wypowiedzi Junga, ani ścisłym rozgraniczaniem konkretnych dyskursów postmodernistycznych i postsekularnych. Naczelną intencją jest tu scalenie wszystkich wątków w jednej, krystalicznej, *systemowej* konstrukcji, stanowiącej wariacyjną propozycję *prze-pisania*[17] anonsowanych tu dyskursów na *nowy* dyskurs hermeneutyczno-postmodernistyczny. Przyświeca mi tu również swoista intencja (quasi-) *dialektyczna* – konstrukcja pracy została przewidziana w taki sposób, aby wygrywać przeciwko sobie kolejne omawiane wątki. Postanowiłem rozpocząć od przybliżenia bazowych *metafizycznych*[18] poglądów Junga na temat religii, aby w drugim rozdziale przejść do ogólnego omówienia nurtów nazywanych tu przeze mnie *czarnym postmodernizmem* i *czarnym postsekularyzmem*. Te staram się przedstawić jako względnie podobne do dyskursu Jungowskiego, choć uwspółcześnione i dające asumpt do kolejnych modyfikacji postmodernistyczno-postsekularnych. W rozdziale trzecim powracam do Junga, aby ukonkretnić jego postrzeganie religii i wyeksponować poglądy na chrześcijaństwo - tak ważne również dla dyskursów postsekularnych. Po tej wstępnej pracy i stworzeniu przyczynku do krytyki (tak Junga jak i ciemnych postsekularystów), przechodzę – w rozdziale czwartym – do przedyskutowania możliwości *jasnego* odczytania – zarówno postmodernizmu jak i postsekularyzmu – tworzę autorską kategorię *postmodernizmu jako otwartej furtki*, dzięki której - już w rozdziale piątym - będzie możliwe przefiltrowanie Junga przez współczesną wyobraźnię postmodernistyczną i restytuowanie tych nielicznych wątków myśli psychologa, które można uzgodnić z

[16] Zbudowane często na archaicznym postulacie pozytywizmu (wcześniej zaś choćby arystotelizmu), aby rzeczywistość odwzorowywać.
[17] Pojęcie zapożyczone od Lyotarda, które rozwinę później.
[18] Metafizyczno-psychologicznych lub psychologicznych w całej rozciągłości, jeśli weźmiemy pod uwagę intencje samego Junga.

perspektywą liberalno-demokratyczną, jak i socjaldemokratyczną. W ten sposób, wychodząc od myśli Junga, ostatecznie do Junga powracam - tym razem jednak jest to Jung przedefiniowany i *oczyszczony* z esencjalistycznych i konserwatywnych komponentów. Dodam tu jeszcze, *pro forma*, że uwzględnienie dialektycznego suplementu w mojej metodologii nie oznacza, że składam akces do jakiejkolwiek formy heglizmu lub marksizmu. Jest to wyłącznie dodatek (choć istotny) i pełni funkcję dynamizującą narracyjnie całą opowieść (wprowadza ją w ramy agonu, wygrywając przeciwko sobie poszczególne myśli i nurty), jak i funkcję eksplanacyjną, pozwalająca na estetyczne przepisanie poszczególnych wątków i idei na spójne i ułatwiające filozoficzną pracę całostki. Dialektyka polega tu zatem na wtórnym *rozpisaniu na głosy* hermeneutycznie zapętlonych w obrębie postmodernistycznej mozaiki wątków, które - dzięki ich częściowemu odseparowaniu i umieszczeniu w sytuacji dynamistycznego, dialektycznego napięcia - znajdują swoje odpowiednie opracowanie. Ostatecznie zaś następuje (epizodyczny i tymczasowy) moment *syntezy*, czyli odnalezienie (choćby niewielkiego) wspólnego obszaru w postaci postmodernizmu rozumianego jako *otwarta furtka* i marginalnej restytucji *jasnego postsekularyzmu*.

**Autorzy i Autorki**

Pozostaje mi już tylko poinformować czytelnika/czytelniczkę o decyzji doboru autorów i autorek oraz literatury przy omawianiu postmodernizmu i postsekularyzmu. Jako przewodniczkę w rozpoznawaniu enigmatycznego i niezwykle zróżnicowanego obszaru postsekularyzmu wybrałem tu Agatę Bielik-Robson, która wraz z zespołem badaczy już od kilku lat przyswaja ową tematykę polskiemu czytelnikowi. Pomocnym przewodnikiem okazał się też Tadeusz Zatorski, który, poprzez swoje artykuły, ułatwił mi zrozumienie hermetycznych wypowiedzi - tak ważnego dla kształtowania się poglądów przedstawionych w pracy - Hansa Blumenberga. Co się tyczy wyboru poszczególnych klasyków postsekularyzmu - kierowałem się tu własnymi intencjami filozoficznymi jak i komunikatywnością poszczególnych nurtów (spośród których takich autorów jak J. Derrida, P. Sloterdijk, czy G. Agamben uznaję za wysoce niekomunikatywnych). Największą część rozważań nad postsekularyzmem zdominowali w mojej pracy myśliciele komunizujący, których uznaję za pełnoprawnych przedstawicieli postsekularyzmu, w punkcie dojścia zaś traktuję ich myśl jako przedmiot krytyki. Mam tu na myśli S. Żiżka, A. Badiou oraz T. Eagletona, których cytuję bodaj najobszerniej. Nie zabrakło tu również marginalnej obecności

klasyków na miarę J. Habermasa czy Ch. Taylora. Ze względu na ograniczone rozmiary pracy, jak i ograniczenia czasowe i percepcyjne, nie mogłem jednak zdać sprawy z całego horyzontu zjawisk nazywanych zbiorczo postsekularyzmem. Toteż zaproponowana tu krytyka nie będzie wyczerpywać tematu i łatwo narazi się na zarzut niedostatecznej kompleksowości. Zarzut ten chętnie przyjmę, zaznaczając jednak na marginesie, że moją naczelną ambicją nie było spisywanie historii postsekularyzmu czy też stworzenie przyczynku do kompleksowej systematyzacji (i krytyki) tego nurtu, lecz raczej zaproponowanie świeżej perspektywy odzyskania myśli Junga dla współczesnej filozofii. W tym zadaniu musiałem się zadowolić niekompletnym rozpoznaniem spektrum postsekularyzmu, posiłkując się jednakże jak największą liczbą różnorodnych (choćby krótkich) tekstów odmiennych autorów, pozwalających na uchwycenie, o ile nie całokształtu myśli postsekularnej (cóż zresztą miałoby oznaczać taki całokształt?), to przynajmniej ducha tego nurtu, który krzepnie w autorskiej interpretacji postmodernistycznej i, bądź co bądź, anty-postsekularnej. Elementy myśli takich autorów jak Nancy, Agamben, Derrida czy nawet Habermas traktuję tu wyłącznie jako suplement do moich rozważań, poszerzający nieco spektrum badawcze. Dopuszczam oczywiście także tę możliwość, że po gruntownym doczytaniu tych i innych autorów *czarny* postsekularyzm – jak go tutaj nazywam – okazałby się mniej *czarny*. Taka jest jednak natura dobrze opowiedzianej historii, że jej bohaterowie jawią się w ich dominujących cechach osobowościowych, moralnych, filozoficznych, zaś narrator ma prawo do takiego przejaskrawienia owych poszczególnych dominant, aby przede wszystkim spełniały naczelny postulat spójności narracyjnej i składały się na ostateczny morał (a także posiadały moc zabawienia czytelników lub słuchaczy - także poprzez wywołanie w nich skrajnych emocji).

# Rozdział 1: C.G. Jung – oblicza religii

*Archetypy wodzą człowieka na pasku, musi on tańczyć*
*tak, jak mu zagrają*.
C.G. Jung

## Wprowadzenie

Myśl Junga może być rozważana w kontekście postsekularyzmu ze względu na jej silne współczynniki religijne oraz względną bliskość historyczną. Jung jako filozof współczesny, towarzyszący nowoczesności w kolejnych jej przemianach (po rozkwicie Oświecenia i następującego po nim pozytywizmu oraz narodzinach współczesnego przyrodoznawstwa i nauk humanistycznych), zajmuje pozycję wypośrodkowaną. Mieniąc się filozofem przyrodoznawcą (Jung był z wykształcenia medykiem), będąc duchowym następcą tradycji romantyzmu (Goethe[19]), lecz także Kanta, Schopenhauera, Nietzschego i wreszcie Freuda, łączy kontradyktoryczne orientacje przyrodoznawcze i humanistyczne w hybrydowym tworze *psychologii głębi*, odróżniającej się od tradycji Freudowskiej jej rozbudowanym aparatem symbolicznym i współczynnikami ewidentnie ezoterycznymi. Jung, sprzeciwiający się Freudowi, m.in. w obszarze poglądów na religię, odrzucający pogląd nauczyciela o religii jako *pewnym złudzeniu*, tworzy nowoczesny, choć w swych ogólnych zrębach konserwatywny system duchowy. Jego dominantami są liczne nawiązania do dziedzictwa judeochrześcijańskiego, lecz również przeszłości przedchrześcijańskiej – greckiej i germańskiej – która, według psychologa, nigdy nie została całkowicie przezwyciężona lub zaanektowana przez chrześcijaństwo. W tym spektrum kulturowych inspiracji Jung będzie starał się skonstruować nie tylko system teoretyczny i duchowy, lecz także narzędzie terapeutyczne mające służyć dotkniętemu kryzysem kultury (który wieścił) człowiekowi współczesnemu.

W poniższym rozdziale chciałbym skupić się na prezentacji Jungowskiego rozumienia religii w perspektywie psychologicznej - a co za tym idzie także mitologicznej i mistycznej - oraz zaanonsować kluczową dla Junga perspektywę chrześcijańską i gnostycką. W celu odpowiedniego wprowadzenia w tematykę myśli szwajcarskiego psychologa oprę się m.in. na podstawowych wskazówkach Junga dotyczących zrębów jego systemu; omówię więc pojęcia

[19] Goethego można nazwać *proto*-romantykiem.

*archetypu* i *nieświadomości zbiorowej*. Śledząc teksty i wypowiedzi Junga z różnych okresów jego twórczości, postaram się też pokazać, na czym polega specyfika jego spojrzenia na religię; uwzględnię przy tym zagadnienia mitu, *numinosum* i *Boga*, ukazując również podstawy Jungowskiego stylu teologicznego, które to zagadnienie okaże się niezwykle istotne w kontekście poruszanej w *Rozdziale trzecim* tematyki chrześcijaństwa i gnostycyzmu.

## 1.1 Jungowskie rozumienie religii

### Religia w perspektywie psychologicznej

Perspektywa Jungowska w badaniu religii, oprócz tego, że można ją zakwalifikować jako około-fenomenologiczną[20] czy strukturalistyczną[21], w wyobrażeniu jej autora pozostaje przede wszystkim empirycystyczna. Jung, stawiający sobie za cel wyjaśnienie religii w kategoriach psychologicznych (tj. *psychologii głębi*), silnie akcentuje swoją przynależność do świata nauk przyrodniczych. Tym więc, co przyświeca psychologowi w jego poczynaniach badawczych, jest zdanie sprawy z faktów empirycznych, które pozyskuje się przede wszystkim na podstawie obserwacji klinicznych[22]. Pisząc o *psychologii*, Jung ma więc na myśli naukę przyrodniczą, która zdaje sprawę z powszechnie występujących zjawisk – dodajmy - najczęściej nie poddających się relatywizacji kulturowej. Jak pisze: *Jako że religia posiada nader istotny aspekt psychologiczny, zajmuję się nią z czysto empirycznego punktu widzenia, to znaczy ograniczam się do obserwacji zjawisk i powstrzymuję od wyrażania jakichkolwiek poglądów metafizycznych czy filozoficznych*[23]. W jaki jednak sposób Jung planuje podejść do problemu religii, która w wielu swoich odmianach wydaje się dziedziną trudno uchwytną dla poznania empirycznego i która dotyka intymnych sfer ludzkiego ducha? Jung nie zamierza tu akcentować odmian religii wyznaniowej - która ze względu na swą społeczną obecność już od XIX-tego wieku znakomicie poddawała się chociażby badaniom socjologicznym (James, Weber) - a tym bardziej składać hołdu jakiemukolwiek kościołowi. Zgodnie z ideałem badacza pozostaje (na swój sposób) neutralny. Jak stwierdza: *Psycholog, jeśli przyjmuje postawę naukową, nie musi zważać na podnoszone przez każde wyznanie roszczenia do Prawdy jedynej i wiecznej. Musi on skoncentrować się na ludzkim aspekcie kwestii religijnej, ponieważ zajmuje się pierwotnym doświadczeniem religijnym, abstrahując od tego, co uczyniły z nim konkretne wyznania*[24]. I w innym miejscu: *Ponieważ jestem lekarzem, specjalistą w dziedzinie chorób nerwowych i psychicznych, dlatego moim punktem wyjścia nie jest jakieś wyznanie wiary, lecz psychologia hominis religiosi, a zatem człowieka,*

[20] Jung sam kilkukrotnie przyznawał się na kartach swoich prac do metodologii fenomenologicznej.
[21] A z pewnością psychoanalityczna, w ogólnym rozumieniu nurtu psychoanalizy.
[22] Kwestia Jungowskich uroszczeń empirycystycznych stanowi odrębny obszerny temat, którego nie będę tutaj poruszał.
[23] C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005, s. 12.
[24] *Ibid.*, s. 16.

*który uwzględnia i bacznie obserwuje pewne czynniki, wpływające na niego i jego ogólną sytuację*[25]. Widzimy zatem, że zabiegi Junga prowadzić będą do wydestylowania pewnej uniwersalnej formuły religii, która mogłaby zdać sprawę z licznych jej odmian i pomóc w ich psychologicznej charakterystyce. *Homo religiosus*, o którym wzmiankuje psycholog, będzie tu więc czymś więcej niż tylko osobą deklarująca pewne wierzenia lub akcentującą swoją przynależność do danego związku wyznaniowego.

Jednym ze znamiennych rysów Jungowskiej perspektywy jest konieczność odpowiedniej, psychologicznej reinterpretacji wielu elementów religii. Jung, w przeciwieństwie do wielu racjonalistycznych badaczy religii (Frazer, Burkert), nie postponuje wierzeń religijnych ani jednoznacznie nie odrzuca uroszczeń kościołów do zasadności głoszonych przez nie treści. Raczej stara się uchwycić elementy tych wierzeń, zachowując część ich treści dogmatycznej, i ująć je w perspektywie psychologicznej, aby odnaleźć i ukazać ich najbardziej uniwersalne znaczenie. Ilustrują to m.in. poniższe cytaty: *Nie wątpię w historyczną realność Jezusa z Nazaretu, ale postać „Syna Człowieczego" i Zbawiciela Chrystusa opiera się na przesłankach archetypowych*[26] oraz: *Mógłbym na przykład w sposób nie budzący wątpliwości dowieść w ujęciu psychologicznym najdziwaczniejszych koncepcji dogmatycznych, na przykład dogmatu o Trójcy Świętej czy tych poglądów wczesnego Kościoła*[27]. Owe procedury *dowodzenia* dogmatów oraz archetypowej interpretacji figur religijnych można uznać za moment przecięcia się perspektywy psychologicznej nie tylko z dziedziną wyznaniowej religii, ale także teologii. Jung, aby zachować ważność badanych przez siebie treści religijnych, staje się na poły teologiem, który musi przeniknąć do logiki i emocjonalnych pokładów znaczeniowych religii, te zaś nie tylko poddają się zabiegom badawczym psychologa, ale też same oddziałują na tworzoną teorię. Cecha ta, ów *teologizm* i orientacja wewnątrz-religijna, odróżnia psychoanalizę Junga od wykładni Freudowskiej. Przenikalność sfery psychologicznej oraz sfery religijnej i teologicznej będzie szczególnie widoczna w filozofii kultury Junga i jego krytyce kultury. Wrócę do tego zagadnienie chociażby podczas omawiania Jungowskiego eseju *Odpowiedź Hiobowi*, stanowiącego asumpt do rozważań nad gnostycyzmem filozofa.

Jak się rzekło, perspektywa związana z religią wyznaniową, a więc kościelną i dogmatyczną, nie wydaje się być najważniejsza dla Junga. On sam, jako wyznawca religii

[25] *Ibid*.
[26] C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 166.
[27] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Notatki z seminarium 1934-1939, wydał James L. Jarrett, T.1,* przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010, s. 123.

prywatnej i jedynie formalny członek szwajcarskiej gminy protestanckiej, był w dużo większym stopniu zorientowany na religię nie poddającą się łatwemu uwspólnotowieniu. Jung wydaje się rozwijać myśl Williama Jamesa, który za podstawę religii uznawał *doświadczenie religijne* nie dające się sprowadzić do kategorii stosowanych przez XIX-ych pozytywistów. Poniższa wypowiedź Junga świetnie wpisuje się w dyskurs Jamesowski: *Prawda religijna to zasadniczo doświadczenie, a nie pogląd. Religia to doświadczenie absolutne. Doświadczenie religijne jest absolutne i nie można o nim dyskutować. Jeśli na przykład ktoś ma doświadczenie religijne, to oznacza to, że jego udziałem stało się przeżycie, którego nikt nie może mu odebrać*[28]. Doświadczenie religijne jest zatem dla Junga pierwotne i nieredukowalne. To ono otrzymuje ostateczną moc wyjaśniającą i jest ostateczną instancją w ocenie zjawisk pojawiających się w życiu duchowym człowieka. Trudno jednak na podstawie tych fragmentów wnosić, że Jung był radykalnym subiektywistą – doświadczenia religijne będą tu się bowiem wpisywać w szerszy schemat interpretacyjny, któremu bliżej do uniwersalizmu wielkich religii niż do subiektywnego doświadczenia mistyka. Co jednak ważne, religijna matryca będzie się znajdować we wnętrzu każdej jednostki, skąd dopiero później oddziałuje na tzw. *świat zewnętrzny*.

Kolejnym elementem podkreślającym psychologiczny walor rozważań Junga nad religią jest praktyka psychoterapii idąca zawsze w parze z teorią psychoanalityczną. Tak było u Freuda, tak jest u Junga, tak będzie później w *neo*-psychoanalizie. Unikalność podejścia Jungowskiego na tle innych systemów psychoanalitycznych polega m.in. właśnie na tym, że inkorporuje on elementy wcześniej przynależne do sfery religijnej do wnętrza swojej autorskiej psychologii, tak że granica między psychologią a religią w pewnych obszarach systemu Jungowskiego wydaje się zacierać. Religia nie jest tu zatem Freudowskim *złudzeniem* przezwyciężonym przez nowoczesność, lecz elementem kluczowym dla życia psychicznego (a więc dla Junga także duchowego) człowieka. Przywołam tu kilka krótkich fragmentów z dzieł psychologa: *Religie to systemy psychoterapeutyczne*[29], oraz: *wszystkie religie są terapiami dla strapień i niepokojów duszy*[30], oraz: *sam Bóg jest Zbawcą i Lekarzem [der Heiler]; to lekarz, który wybawia od chorób, który zajmuje się zaburzeniami duszy*[31], oraz: *mity religijne zinterpretować można jako coś w rodzaju psychoterapii zastosowanej w związku z próbą uleczenia cierpień i lęków rodzaju ludzkiego — głodu, wojny, choroby,*

[28] C. G. Jung, *Życie symboliczne,* przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007, s. 320 .
[29] *Ibid*., 184.
[30] C. G. Jung, R. Wilhelm, *Taoistyczny sekret złotego kwiatu oraz Księga Świadomości i Życia*, przeł. A. Sobota, Wydawnictwo Wrocławskie, Wrocław 1999.
[31] C.G. Jung, *Życie symboliczne, op. cit.*, s. 184.

*starości i śmierci*[32]. W powyższych cytatach widzimy wyraźny odcień egzystencjalny[33]. Religia sama w sobie jest introspekcyjnym kontaktem z własnym wnętrzem i terapią jednocześnie, Bóg zaś uchodzić tu może za lekarza. Jednakże na skutek sekularyzacji moc oddziaływania terapeutycznego religii słabnie, stąd, zdaniem Junga, potrzeba powołania nowej dyscypliny, która pozwoli na leczenie bólów duszy współczesnego człowieka. W ten sposób powstaje terapia analityczna otwierająca na wciąż obecne w *psyche* człowieka przesłanki religijne. Owo przepisanie - jak je nazywa psycholog - *mitów religijnych* na język psychoterapii ma doniosłe znaczenie nie tylko dla człowieka jako jednostki, lecz również dla kondycji całych społeczeństw.

## Religia jako *numinosum*

Wskazałem już wcześniej, że Jung czerpał obficie z rodzącej się w XIX-tym wieku tradycji antropologicznej. Powstanie znacznej części jego teorii nie byłoby możliwe bez znajomości innych kultur spoza świata Zachodu. Również swoje podstawowe określenie religii czerpie Jung ze skarbca wyobraźni antropologicznej. Powołuje się m.in. na Rudolfa Otto i jego pojęcie *numinosum*. Jak referuje Jung: *to łacińskie słowo pochodzące od słowa „numen" oznaczającego znak, na przykład ruch głową, ponieważ zaś jest to działanie magiczne, numen oznacza „potęgę". Na przykład bóg wykonuje gest — powiedzmy, że skinął głową — i oto świat zostaje stworzony lub rozpada się na kawałki. Numinosum w terminologii ludzi pierwotnych to coś, co zawiera mana. Otto używa również innego pojęcia — tremendum. Znaczenie tego słowa jest oczywiste — to coś przerażającego, co sprawia, że człowiek zaczyna drżeć, że się boi. W Das Heilige pojawia się również pojęcie fascinosum oznaczające to, co fascynuje. To trzy cechy zjawiska, które moglibyśmy określić mianem sacrum lub tabu: czegoś potężnego, przerażającego i fascynującego*[34]. *Numinosum* jest zatem pewną dynamiczną siłą poprzedzającą świadomą wolę człowieka, czymś, co wolą tą powoduje w sposób bez mała magiczny (maniczny) – zaklinając niejako świadome wybory człowieka; napełniając najgłębszym religijnym lękiem i metafizycznym zachwytem, domaga się reakcji i podporządkowania. Stąd religia w perspektywie Jungowskiej, *zgodnie ze znaczeniem łacińskiego słowa „religere", jest troskliwym i sumiennym baczeniem na to, co*

[32] *Ibid*., s. 266.
[33] Czyli element łączący psychologię głębi z *neo*-psychoanalizą (Fromm, Horney).
[34] C. G. Jung, *Wizje, Notatki z seminarium 1930-1934, Tom1,* przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 204.

*Rudolf Otto trafnie określił mianem „numinosum", mianowicie na jakąś dynamiczną egzystencję czy działanie nie będące wynikiem arbitralnego aktu woli. Przeciwnie, działanie to ogarnia i opanowuje człowieka, który zawsze jest jego ofiarą, nie zaś sprawcą. Numinosum — bez względu na to, co jest jego przyczyną — jest tym, co warunkuje podmiot niezależnie od jego woli*[35]. Jung akcentuje tu apodyktyczność lub nawet brutalność doświadczenia numinotycznego, jego absolutną przewagę nad świadomością człowieka. To właśnie odpowiednie, świadome nastawienie do owych zjawisk duchowych świadczy w ostatecznym rozrachunku o religijności człowieka. Ukazuje to kolejna Jungowska definicja religii kładąca nacisk tym razem na postawę człowieka: *Religia, jako staranne uwzględnianie i obserwowanie pewnych czynników niewidzialnych i nie poddających się kontroli, to właściwa człowiekowi postawa instynktowa, której przejawy możemy śledzić przez całe dzieje ludzkie. Służy ona najwyraźniej celowi zachowania równowagi psychicznej, albowiem człowiek naturalny ma także naturalną wiedzę na temat faktu, że jego funkcja świadomości w każdej chwili może zostać unieważniona przez oddziaływanie czynników, nad którymi nie ma on władzy*[36]. Owo *uwzględnianie* i *obserwowanie* czynników psychicznych pozwala człowiekowi wyrobić sobie odpowiedni stosunek do świata religii, *zakorzenionego* w nieświadomości zbiorowej. Jung akcentuje tu ponadto *naturalność* i *instynktowność* religii, których najtrafniejszy wyraz daje postawa gloryfikowanego przez psychologa człowieka pierwotnego. To właśnie społeczeństwa pierwotne są dla Junga polem doświadczalnym dla późniejszych indukcji teoretycznych, skutkujących przypisaniem całej ludzkości (także tej nowoczesnej) cech właściwych dla społeczności stacjonarnych. To właśnie w tych społecznościach psychika człowieka posiada właściwą sobie *pobożność*, późniejsze zaś stadia rozwoju człowieka są systematycznym wypaczaniem owej pierwotnej, religijnej *naturalności*.

Dodatkową cechą religii Jungowskiej jest jej moc owładnięcia człowiekiem. Jak stwierdza psycholog, odpowiadając swojemu interlokutorowi: *Czy dla pana religijne jest to, co nas ogarnia? Tak, bezwzględnie. Religia to coś w rodzaju związku z tym, co numinalne, z tym, co mnie ogarnia.* […] *Nie pojmuje tego żaden człowiek, albowiem ludzie wcale nie zdają sobie sprawy z tego, że są tym owładnięci. Ludzie są bowiem owładnięci sprawami, które w żaden sposób nie odpowiadają religijności, a zatem: jeden jest owładnięty sportem, inny kobietami, jeszcze inny pieniędzmi itd. Nie są to rzecz jasna czynniki religijne, ale stan*

[35] C. G. Jung, *Psychologia a religia…, op. cit.*, s. 13.
[36] C. G. Jung, *Przełom cywilizacji*, , przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.

*owładnięcia jest taki sam*[37]. Podobnie jak w poprzednim cytacie, Jung pisze o swoistym wypaczeniu przynależnego religii zjawiska ogarniania (religijność przejawia się wtedy w sposób – według psychologa – strywializowany[38] lub w ogóle nie jest religijnością *par excellence*). To, co numinotyczne, a więc pierwotne, przemożne, fascynujące i przerażające niezmiennie oddziałuje na człowieka, wywołując w nim poczucie bycia ogarniętym przez wyższą rzeczywistość. Występujące w kulturze współczesnej formy owładnięcia, opisane powyżej przez filozofa, nie całkiem poddają się tej religijnej kategoryzacji, jak zobaczymy w kolejnych działach, owe zdawałoby się trywialne formy owładnięcia zasłużą sobie u Junga na wysokie miano *Boga*.

Ponieważ na początku rozdziału tylko zasygnalizowałem problem Jungowskiego rozdźwięku pomiędzy religią i wiarą, warto rozwinąć to zagadnienie, aby lepiej dostrzec, jak wyżej przywołane definicje religii odnoszą się do zjawiska religii wyznaniowej (kościelnej). Jak pisze psycholog: *Przez religię rozumiem zatem pewną postawę, starannie i sumiennie uwzględniającą i poddającą aktowi refleksji określone uczucia numinotyczne, wyobrażenia i zdarzenia, przez „wiarę" lub wyznanie rozumiem zaś zorganizowaną społeczność, która zbiorowo wyznaje określoną wiarę lub przyjmuje określony sposób postępowania etycznego. Wyrażenie „wiara religijna" należałoby więc tłumaczyć jako „religia niewyznaniowa" (nie wyznawana przez żaden Kościół), byłoby to więc najwidoczniej nie zorganizowane, niezbiorowe, przeto indywidualne uaktywnienie „funkcji religijnej"*[39]. Religia to zatem coś pierwotniejszego od wyznania, dodatkowo coś, co niekoniecznie musi występować w obrębie wyznania, gdyż kościoły są organizacjami o charakterze zewnętrznym, zaś doświadczenie religijne ma miejsce wewnątrz duszy człowieka: *Wyznanie wyznaje pewne przekonanie zbiorowe, podczas gdy słowo „religia" wskazuje na subiektywny związek z pewnym czynnikiem metafizycznym, czyli pozaświatowym. Wyznanie jest w gruncie rzeczy wyznaniem skierowanym do środowiska, tym samym zaś jest kwestią wewnątrzświatową, podczas gdy cel i sens religii polegają na związaniu indywiduum z Bogiem (chrześcijaństwo, judaizm, islam) czy na wskazaniu mu ścieżki Wyzwolenia (buddyzm). Od tego podstawowego faktu wywodzi się wszelka etyka, która — jeśli pozbawi się ją indywidualnej odpowiedzialności człowieka w obliczu Boga — byłaby tylko konwencjonalną moralnością.*[40] Czy zatem jest tak, że Jung w zdecydowany sposób pochwala zaangażowanie *religijne*, a odrzuca *wyznaniowe*? Z

[37] C.G. Jung, William McGuire i inni, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 463.
[38] Rozważania te znajdują swoje rozwinięcie w passusach Junga poświęconych krytyce kultury.
[39] C.G. Jung, *O istocie psychiczności. Listy 1906-1961*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
[40] C. G. Jung, *Przełom cywilizacji*, *op. cit.*, s. 270.

pewnością nie. Kościoły odgrywają pewną istotną rolę w poglądach psychologa. Nie ma jednak wątpliwości, że interesująca go forma zaangażowania religijnego wiedzie przede wszystkim przez doświadczenie wewnętrzne, nie zaś poprzez (często jałowe) deklaracje przynależności do określonej denominacji. Wyznanie można tu więc w najlepszym wypadku rozumieć jako konieczne przełożenie indywidualnych doświadczeń religijnych na perspektywę społeczną. Kult byłby tu zatem uzupełnieniem, jeśli nawet nie wypaczeniem religijności. Warto zwrócić uwagę także na komponentę etyczną zawartą w powyższych cytatach. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z podobieństwem do etyki Kantowskiej, a więc podziałem na czyny moralne i nie poddające się etycznym ocenom (ani etyczne, ani nie etyczne). Jung łączy tu etyczność z ową *religią głęboką*, opartą na bezpośrednim doświadczeniu transcendencji, zaś sfera wyznaniowa może wiązać się jedynie z tym, co psycholog nazywa konwencjonalną moralnością, czyli (jak prawdopodobnie należy mniemać) czynnościami opartymi raczej na obyczajowości i przyzwyczajeniu niż na namyśle i pieczołowitym uwzględnianiu czynników numinotycznych. Łącząc tę perspektywę ze stanowiskiem Kanta, można by rzec, że numinotyczny świat archetypów jest tym, co wiąże człowieka z etyką w sposób absolutny i bezinteresowny (byłaby to sfera autonomiczna), inaczej niż świat codziennego doświadczenia, w którym zobowiązania mogą istnieć wyłącznie przygodnie i poddawać się relatywizacji (Kantowska heteronomia)[41]. Religia Jungowska ma więc posiadać nie tylko wymiar duchowy i terapeutyczny, ale ostatecznie prowadzi również do zmiany relacji międzyludzkich - w ostatecznym rozrachunku także na poziomie społecznym i politycznym.

**Jungowskie pojęcie mitu**

Jednym z pojęć, które pojawiły się już kilkukrotnie w tej pracy, a nie doczekały się jeszcze należytego omówienia, jest *mit*. Pojęcie mitu ewoluowało w historii myśli nowoczesnej, przybierając postać już to fałszywych wyobrażeń na temat świata (filozofowie Oświecenia, pozytywizm), już to nieodzownego elementu naszej wyobraźni, który przejmuje rolę przezwyciężonej koncepcji prawdy pozytywistycznej (hermeneutyka). Junga łatwiej przyporządkować do tego drugiego rozumienia. Także tutaj Jung jest gorliwym uczniem

[41] Dyskurs etyczny Junga trudno oczywiście przepisać na kategorie Kantowskie, choć można zaryzykować tezę, że wątki związane z etycznym przymuszaniem człowieka przez czynniki obiektywne (Kantowski *Rozum*), posiadają nie tylko kulturową komponentę protestancką, lecz także zostały poprzedzone przez lektury Kanta (wszelako młodzieńczej fascynacji szwajcarskiego psychologa).

antropologów, starając się wyrazić w swoich tezach psychologicznych uniwersalną prawdę o człowieku. Stosownie do wyżej zamieszczonych rozważań o religii jako o *numinosum*, należy wskazać, że mit czerpie swoją energię z wnętrza człowieka, ze sfery rdzennie religijnej: *jest rzeczą ważną, byśmy mieli jakąś tajemnicę i przeczucie czegoś niepoznawalnego. Nasze życie przeniknięte jest wtedy czymś ponadosobowym, numinotycznym. Jeśli ktoś nigdy tego nie doświadczył, doprawdy przegapił coś istotnego. Człowiek musi czuć, że żyje w świecie, który pod pewnym względem jest tajemniczy, że w świecie tym dzieją się — i mogą być doświadczane — rzeczy, które nie doczekają się wyjaśnienia, i to bynajmniej nie tylko takie rzeczy, które ograniczają się do kręgu naszych oczekiwań — to, co nieoczekiwane i co niesłychane, też należy d o tego świata, albowiem wtedy tylko życie jest pełne. Dla mnie świat od samego początku był nieskończenie wielki i nieobjęty*[42]. Jung będzie tu więc opisywał mit jako numinotyczne *ogarniające*. Wiąże się z tym poczucie tajemniczości świata i jego rdzennej niewyjaśnianości. Pojęcie *mitu* wydaje się jednak sytuować mniej po stronie samych przeżyć religijnych jednostki, bardziej zaś dotykać kontekstu ogólności – a więc wyznaniowości i życia społecznego: *Mit to zjawisko wybitnie społeczne: mit głosi wielu, wielu też daje mu posłuch. Mit obrazuje i wyraża nieobrazowe przeżycie religijne, tym samym zaś sprawia, że powstaje wspólnota wiary, podczas gdy przeżycie religijne li tylko subiektywne, nie związane z żadnym tradycjonalnym obrazem mitycznym, pozostaje nie wyartykułowane i aspołeczne*[43]. Podobnie jak w przypadku napięcia między archetypem i symbolem, tak i tutaj mit jawi się raczej jako pośrednik między tym, co świadome i ogólne, a nieoznaczonym i wymykającym się ścisłym klasyfikacjom *quasi*-transcendentnym światem numinotycznym (a więc archetypowym). Świat ów posiada pewne cechy *opatrznościowe* - czuwa nad odpowiednim rozwojem człowieka, tworzy miękkie łożysko dla rozwoju osobowości. Jak stwierdza psycholog: *Człowiek, który wdaje się w mythologein, a zatem człowiek nadający formę mitom, przemawia z głębi owego snu, to zaś, co się później opowiada czy wręcz zapisuje, jest mitem*[44]. Jung wskazuje tu wyraźnie na podobieństwo mitu i snu. Również sen (w szczególności w społecznościach stacjonarnych) niósł za sobą znaczenie ważne dla całej wspólnoty. Podobnie mity są nośnikami, wyrażeniami treści nieświadomych, które *opowiadają* życie człowieka (nie zaś na odwrót). Człowiek, opowiadając mit, jest przez ów mit *opowiadany* - podlega mu, jest raczej jego nośnikiem aniżeli twórcą, doświadcza mitu i go poświadcza. Podobnie jak w niektórych teoriach hermeneutycznych (np. Marquard) mit

[42] C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, przeł. R. Reszke, L. Kolankiewicz i inni, Wrota, Warszawa 1999, s. 418.
[43] C.G. Jung, *O istocie psychiczności…*, *op. cit.*, s. 237.
[44] C.G. Jung, William McGuire i inni, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, *op. cit.*, s. 374.

jest rdzenną kategorią poznawczą, to właśnie mit produkuje wszystkie inne prawdy, on je okala. W świetle powyższego, rzeczywistość Jungowską można nazwać *panmityczną*.

## 1.2 O archetypie i o *Bogu*, czyli rzecz o Jungowskim esencjalizmie

### Archetyp i nieświadomość zbiorowa

Przedstawiwszy najważniejsze elementy Jungowskiego rozumienia religii warto zajrzeć nieco bardziej w głąb systemu Jungowskiego i zapytać o metafizyczne podstawy koncepcji psychologa. Będzie to szczególnie istotne dla właściwego zlokalizowania miejsca religii w systemie filozofa oraz finalnego odczytania tej koncepcji na tle postsekularyzmu. Przyjrzyjmy się zatem najbardziej bodaj znanym figurom Jungowskiego imaginarium, czyli *archetypowi* i *nieświadomości zbiorowej*.

Pojęcie archetypu czerpie Jung nie tylko z antropologicznego ducha epoki[45]. Zgodnie z genezą wskazaną przez samego Junga, pojęcie to pochodzi od Augustyna*: Platoński eidos to oczywiście archetyp. Pojęcie „archetypos" pochodzi od św. Augustyna, który używał go w sensie platońskim*[46]**.** Ze względu na podobieństwo do idealizmu Platona system Junga nazywa się często platonizmem. Tak jak *idea*, archetyp w rozumieniu Junga uchodzi za pierwotną zasadę rzeczywistości. Podobnie też jak w przypadku Platona, archetyp jest obiektem trudno uchwytnym, trudno dokładnie orzec o jego naturze, równie trudno wyczerpująco opisać perypetie związane z relacją między archetypem (ideą) a poznającym podmiotem. Jung w niektórych fragmentach swoich pism wydaje się być nawet bardziej radykalny od Platona: *Każdy archetyp jest w gruncie rzeczy nie do opisania — jest to coś całkowicie pustego — ponieważ jednak może on asymilować niesłychanie różnorodny materiał, odnosi się do pewnej treści*[47]. Archetyp funkcjonuje tu więc jako coś nieoznaczonego, enigmatycznego, raczej naczynie na treści niż treść sama w sobie. Jung używa tu nawet porównania do współczesnej fizyki: *Atom, o którym mówi fizyk* […] *jest modelem. Tak samo moje pojęcia „archetypu" czy „energii psychicznej" są tylko wyobrażeniami pomocniczymi, które w każdej chwili można zastąpić lepszymi sformułowaniami*[48]. Podobnie zatem jak atom (którego nie można zaobserwować gołym okiem, ale który można opisać w języku specjalistycznym matematyki i fizyki), archetyp pozostaje konstruktem teoretycznym wytworzonym przez badacza; jednak sposoby jego poznania są, według Junga, *stricte* empiryczne. Obserwacje te

[45] Inni autorzy, którzy posługiwali się zbliżonymi pojęciami to m.in. K. Kerenyi i M. Eliade.
[46] C.G. Jung, *Psychologia kundalini-jogi*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005.
[47] C. G. Jung, *Analiza marzeń sennych, Według notatek z seminariów 1928-1930 opracował William McGuire*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 628.
[48] C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, *op. cit.*, s. 316.

można poczynić na żywym pacjencie w klinice psychiatrycznej, jak i na materiale kulturowym – tekście literackim, a w szczególności na mitach i baśniach: *Archetyp to jakiś typos (od-cisk), to trwale odgraniczone przyporządkowanie o charakterze archaicznym, które co do formy i treści zawiera motywy mitologiczne. Motywy mitologiczne spotykamy w czystej postaci w bajkach, mitach, legendach i folklorze*[49]. Co jednak istotne, archetyp nie jest samym mitem czy legendą, nie jest nawet ich częścią, lecz raczej niknącym pod powierzchnią świadomości praźródłem wszystkich tych kulturowych treści. Jak stwierdza psycholog: *Archetyp należy do struktury nieświadomości zbiorowej, ponieważ jednak nosimy ją w sobie, należy on również do naszej struktury osobniczej. Stanowi on część podstawowej struktury naszej natury popędowej*[50]. Oraz: *Mówiąc „archetypy" mamy na myśli „elementy archaiczne", są to bowiem formy życia psychicznego istniejące od zawsze. Istnieją one od niepamiętnych czasów i będą istnieć w przyszłości, której określić niepodobna. Zawsze maja one cechę, która określamy mianem „archaicznej" („arche" to „początek" lub „zasada").* […] *Z perspektywy funkcjonalnej można by je opisać jako system czy zespól funkcji zawierający obraz konfliktu, niebezpieczeństwa, ryzyka, a także odpowiednie rozwiązanie*[51]. Archetypy to zatem byty naturalne[52] przynależne całemu gatunkowi ludzkiemu, lecz istniejące we *wnętrzu* każdego osobnika, które niejako od wewnątrz kształtują rzeczywistość ludzką. Są prastare i niemal niezmienne, zawierają podstawowe, ogólnoludzkie wzorce zachowania na okoliczność różnych sytuacji życiowych. Co ciekawe, Jung przeplata w swoich analizach podejście funkcjonalistyczne z właściwą dla siebie analizą symboliczną. Obie sfery rozważań przenikają się, tworząc właściwe dla wyobraźni Jungowskiej połączenie pozytywistycznego naturalizmu z nowoczesnym kulturalizmem. Archetyp jest zatem dla Junga zarówno naturalny (w sensie nauk przyrodoznawczych), jak i typowo ludzki, kulturowy lub nawet literacki (dyskurs nauk humanistycznych). Stanowi wynik rozwoju filogenetycznego gatunku ludzkiego, a jednak przyjmuje rozmaite formy mitologiczne, artystyczne i wyznaniowe właściwe dla danej epoki i kultury.

Sferą silnie powiązaną z pojęciem archetypu jest w dyskursie Jungowskim *nieświadomość zbiorowa*. W przypadku tych bardzo rdzennych i trudnych do wyjaśnienia zasad metafizycznych można odnieść wrażenie, że zakres znaczeniowy tych pojęć tonie w

[49] C. G. Jung, *Życie symboliczne*, *op. cit.*, s. 53.
[50] C. G. Jung, *Analiza marzeń sennych…*, *op. cit.*, 177.
[51] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Notatki z seminarium 1934-1939, wydał James L. Jarrett, T.2,* przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010, s. 225.
[52] Tj. stanowiące podstawę przyrodniczą ludzkiego uposażenia gatunkowego. Pojęcie naturalności występuje u Junga w różnych odmianach i kontekstach; wydaje się że nie zostało ono przezeń dobrze opracowane ontologicznie – podobnie jak wiele innych pojęć tego systemu.

mrocznych odmętach metafizycznej, mitycznej czy raczej mistycznej wyobraźni psychologa[53]. Podobnie jak w przypadku definiowania archetypu, także nieświadomość zbiorowa jest określana m.in. ze względu na jej *naturalność*: *tak jak ludzkie ciało ma - niezależnie od wszelkich różnic rasowych - jedną anatomię, tak też i psyche posiada wspólne podłoże, niezależnie od wszystkich różnic kultury i świadomości. Podłoże to nazwałem „zbiorową nieświadomością". Ta nieświadoma psyche, wspólna całemu rodzajowi ludzkiemu, składa się nie tylko z treści, które mogą; stać się świadome, ale też z utajonych skłonności do pewnych identycznych reakcji*[54]. Ponadto, o czym wcześniej nie zostało powiedziane, a do czego powrócę przy okazji omawiania Jungowskiej krytyki kultury, nieświadomość zbiorowa odpowiada za przemiany historyczne ludzkich społeczeństw, odpowiada za wielkie wydarzenia historyczne, przemiany kultury i wielkie zbiorowe tragedie[55]. Nieświadomość zbiorowa, poza tym, że jest całkowicie nieuchwytna przez świadomość człowieka, jest też nieporównanie wielka w zestawieniu ze świadomością. Zgodnie ze starą freudowską metaforą wysepki na wielkim oceanie[56], nieświadomość stanowi przeważającą część rzeczywistości ludzkiej[57], okala zewsząd świadomość i całkowicie[58] ją warunkuje. Nieświadomość zbiorowa jest dla Junga również potencjalnością, z której - jak z oceanu - wyłaniają się różne wyobrażenia; jest warunkiem i granicą wszelkiej ludzkiej wyobraźni[59]. Nieświadomość jest ponadto bezczasowa, zawierają się w niej tak teraźniejszość, jak i przeszłość oraz przyszłość. Stąd ezoteryczne przekonanie filozofa o możliwości przewidywania przyszłych wydarzeń: *czas w psyche nieświadomej nieco wypada z posad, czyli* […] *nieświadomość zawsze pozostaje nieco na uboczu porządku chronologicznego, postrzegając sprawy, które jeszcze nie zdążyły zaistnieć. Albowiem w nieświadomości istnieje wszystko, i to od samego początku. Często na przykład śnimy o czymś, co odegra jakąś rolę dopiero jutro lub jeszcze później. Nieświadomość nie przejmuje się naszym czasem czy przyczynowo-skutkowym następstwem zdarzeń*[60]. Jak widzimy w tym i innych cytatach, Jung przeciwstawia się znacznej części racjonalistycznych filozofii Zachodu, które próbują przypisać rozumowi władzę nad tym, co irracjonalne (uczuciami, popędami). Według Junga to świadomość jest całkowicie zależna od

[53] Podobny problem napotykamy przy próbie wyróżnienia takich pojęć jak Jungowska *religia*, czy *Bóg*.
[54] C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, przeł. Wojciech Chełmiński, Jerzy Prokopiuk, Erdmute i Wacław Bobaszkowie, Pusty Obłok, Warszawa 1989, s. 45.
[55] C. G. Jung, *Życie symboliczne*, *op. cit.*, s. 185.
[56] Jung posługuje się metafora *naskórka*: C. G. Jung, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2011, s. 121.
[57] Lub nawet całej rzeczywistości.
[58] Bądź niemal całkowicie – w zależności od interpretacji.
[59] C. G. Jung, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce*, *op. cit.*, s. 121.
[60] C. G. Jung, Marzenia senne dzieci. Według notatek z seminariów 1936/1937-1940/1941, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 27.

tego, co nieświadome, i całkowicie się z nieświadomości wywodzi. Jak stwierdza psycholog: *Przed świadomością istniała zatem nieświadomość, z której kiedyś świadomość się zrodziła, istniała też inteligencja, która z pewnością w nieokreślony sposób przerasta nasza inteligencje*[61]. Cytat ten może stanowić dobry asumpt do rozważań na temat Jungowskiej figury *Boga* – jednego z wyrazów owej przed-racjonalnej inteligencji.

### ***Bóg*, czyli psychologiczny *absolut***

Choć wyżej wzmiankowaną, przedustawną inteligencję trudno zlokalizować w meandrach systemu Jungowskiego i zamieszkujących ów labirynt pojęciowych tworów, wydaje się, że najbliższym skojarzeniem jest tu pojęcie *Boga*, gdyż w wyobraźni chrześcijańskiej, którą Jung przetwarza w swojej psychologii, Bóg był często najwyższą zasadą racjonalną utożsamianą z dawnym greckim *Logosem*. Pytaniem, jakie należy tu postawić, jest: czy Jungowski Bóg, w swojej najogólniejszej charakterystyce jest *istotą* racjonalną?; oraz powiązane z tym pytanie: czy Bóg jest ostateczną rzeczywistością metafizyczno-religijną? Odpowiedź na te pytania nie jest jednoznaczna, w poniższym dziale postaram się choć nieco zbliżyć do jej udzielenia, szkicując tropy Jungowskiego dyskursu o Bogu.

Jak głosiło hasło umieszczone przez psychologa ponad wejściem do zbudowanej przezeń własnoręcznie *Wieży* w Bolingen*: „Vocatus atque non vocatus deus aderit" — tak brzmi łaciński przekład greckiej wyroczni: „Wzywany czy nie wzywany. Bóg tu będzie"*[62]. Już samo brzmienie owej sentencji i miejsce jej ekspozycji (ukochanej samotni Junga, silnie naznaczonej przezeń symbolicznie), wskazuje na istotność Boga w życiu i dziele psychologa. Jung, pomimo swojego osobistego dystansu do kościołów, był niewątpliwie chrześcijaninem lub też filozofem i teologiem który stworzył własną wariację na temat chrześcijańskich motywów. Bóg, w jednym z najogólniejszych określeń, funkcjonuje w systemie filozoficznym Junga jako figura psychologiczna: *Rzeczywistość psychiczna polega na tym, że ludzie wierzą w idee Boga lub w nią nie wierzą, a zatem Bóg jest faktem psychologicznym. Ani kamienie, ani rośliny, ani argumenty, ani teologowie nie są w stanie dowieść istnienia Boga; jedynie świadomość człowieka objawia Boga jako fakt, faktem jest bowiem, że w*

[61] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…, Tom 1*, *op. cit.*, s. 394.
[62] C.G. Jung, William McGuire i inni, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, *op. cit.*, s. 268.

*umyśle ludzkim istnieje idea boskiej istoty*[63]. Jung, podobnie jak wielu współczesnych mu filozofów racjonalistycznych, nie pokłada szczególnej nadziei w dowodach na istnienie Boga. Jednakże, zgodnie z założeniami swojej dyscypliny filozoficzno-badawczej, nie uznaje Boga jedynie za przedmiot irracjonalnych wierzeń. Pomijając fakt, że żadne wierzenia nie będą zapewne dla Junga całkowicie irracjonalne, to psychologia głębi posiada szczególne prerogatywy umożliwiające jej jak najbardziej racjonalne podejście do kwestii religii i Boga, nie niszcząc przy tym przedmiotu swoich dociekań. W powyższym cytacie zauważamy, że Bóg, w przeciwieństwie do bardziej oficjalnych wierzeń chrześcijańskich, przeniesiony zostaje ze sfery *zewnętrznej* wobec świata transcendencji do transcendencji odmiennej – odnajdowanej we wnętrzu duszy człowieka. W tym kontekście psycholog może stwierdzić: *Wszystko, czego się nauczyłem, krok po kroku prowadziło mnie do niewzruszonego przekonania, że Bóg istnieje. Wierzę tylko w to, co wiem, wyklucza to jakąkolwiek wiarę. Dlatego ja nie wierzę w Boga — ja wiem, że Bóg istnieje*[64]. Jung *wie* o istnieniu Boga, nie tylko dlatego, że go doświadcza, ale ponieważ potrafi doń poznawczo dotrzeć poprzez dyscyplinę psychologii i wgląd introspekcyjny. Bóg zatem, podobnie jak nieświadomość zbiorowa wraz z figurą archetypu, jest wewnątrz-ludzki i poprzedza człowieka. Ponadto, Bóg ów jest niezależny od wiary weń lub niewiary, jest *absolutem*, który nie zważa na świadomą akceptację ludzkiego *ja*. Bóg Junga ma przy tym pewne cechy mistyczne i, pomimo wyraźnej kontaminacji z ową wzmiankowaną wcześniej *przedustawną inteligencją*, wymyka się łatwym racjonalnym rozgraniczeniom i klasyfikacjom: *wszystkie wypowiedzi odnoszące się do Boga są wypowiedziami na temat nieświadomości. No bo czy tak właśnie nie jest? Mówimy przecież: Bóg jest tu albo wszędzie, jest Jednym i Wielością czy Wszystkim, jest osobowy lub nieosobowy — mówimy tak, dlatego że w tych wszystkich formach jawi się nam nieświadomość*[65]. Bóg *przemieszkuje* zatem w nieświadomości, podobnie jak nieświadomość przyjmuje cechy paradoksalne, zaś łatwe i jednoznaczne rozgraniczenie między Bogiem a nieświadomością najwyraźniej nie jest możliwe. Jungowski Bóg nosi wyraźne cechy absolutu (niepoznawalność, dystans w stosunku do rzeczywistości empirycznej, *idealny*, wewnątrz-ludzki, duchowy charakter bóstwa), lecz psycholog przestrzega przed takim określeniem *istoty najwyższej*: *Jeśli przyjmuję, że Bóg jest absolutem i pozostaje poza wszelkim ludzkim doświadczeniem — jest mi obojętny. Ja nie obchodzę Jego, ani On mnie nie wzrusza. Ale kiedy wiem, że Bóg jest potężnym popędem mojej duszy, wtedy natychmiast muszę się nim*

[63] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…, Tom 2*, *op. cit.*, s. 614.
[64] C.G. Jung, William McGuire i inni, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, *op. cit.*, s. 261.
[65] *Ibid.*, s. 391.

*zająć, bo może stać się ważny - nawet w sposób nieprzyjemny*[66]. Jung więc, jak się rzekło, próbuje sprowadzić Boga niejako z nieba na ziemię. Bóg wewnątrz-ludzki nie jest całkiem transcendentny, gdyż z takim bogiem nie moglibyśmy nawiązać kontaktu. Jego transcendencja wydaje się być częściowa – Bóg transcenduje człowieka wewnątrz jego duszy, pozwalając jednak na intymny kontakt z nieświadomością poprzez odpowiednio przeprowadzony wgląd introspekcyjny[67]. Bóg Jungowski to również, jak łatwo wnieść z powyższych rozważań, „Bóg" w cudzysłowie: *Słowo to umieściłem w cudzysłowie, wskazując na to, że chodzi tu o jakieś wyobrażenie antropomorficzne, którego dynamika i symbolika przejawia się za pośrednictwem psyche nieświadomej*[68]. Zatem wszelkie *podstawienia* (przynależne m.in. wyobraźni religii wyznaniowych) stanowią niejako rozwinięcie pierwotnej, nieświadomej *boskości*.

Warto zastanowić się jeszcze przez chwilę nad nieokreślonością Boga, który przyjmuje niekiedy postać zbliżoną do wyobrażeń (w szczególności protestanckich) Boga przedstawianego jako *Deus absconditus*[69]. Jak stwierdza psycholog: *Ale oczywiście nigdy nie powiem, że Bóg jest psychicznością. Tam, gdzie zaczyna się sfera Boga, zaczyna się zagadka. Tu nie sięga moja wiedza. W tym miejscu jedynie coś mi się wydarza*[70]. Zatem, pomimo bliskiego homogeniczności zestawienia Boga z nieświadomością, Jung z manierą godną prawdziwego dialektyka stwierdza, że Boga w żadnym razie nie można zestawiać z całością *psyche*, lub nawet z nieświadomą jej częścią. Owa nieokreśloność Boga pozwala na różne podstawienia, które jednak nie dokonują się na mocy świadomej decyzji człowieka, lecz z woli samego Boga, który występuje w świecie ludzkim w różnych postaciach i odmianach: *Jeśli ktoś powie, że Bóg to diabeł, nikt takiego człowieka nie zabije; człowiek ów może wygłosić to stwierdzenie i żyć w całkowitym szczęściu. Ktoś może powiedzieć, ze Bóg jest martwy, ktoś może stwierdzić, ze jest on żywy — tak czy owak nie robi to różnicy. Załóżmy, ze byt tak całkowicie niewyobrażalny, jakim jest Bóg, istnieje; jeśli tak, to musi być on absolutnie poza naszym zasięgiem, w przeciwnym bowiem razie nie musielibyśmy zdobywać się na ideę Boga. Bóg musi być czymś, co znajduje się poza zasięgiem naszych możliwości intelektualnych*[71]. Stąd już tylko krok do wyobraźni mistyków i ujęcia Boga jako pustki, jak to

[66] C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, *op. cit.*, s. 73.
[67] Pozwolę sobie na marginesie zauważyć, że niektóre paradoksy Jungowskie - czy to te programowo przezeń zakładane, czy odnajdowane przez interpretatora i uznane za nieuprawnione - są doprawdy straszliwe i przepastne; pozwolę sobie zatem nie zagłębiać się w co bardziej meandryczne zakątki *dialektyki* Jungowskiej.
[68] C. G. Jung, *Przełom cywilizacji*, *op. cit.*, s. 306.
[69] Kategoria ta może się okazać pomocna przy bilansowaniu dyskursu Jungowskiego z myślą postsekularną, która również będzie dążyła do wytworzenia konkurencyjnej wobec religii wyznaniowych koncepcji Boga.
[70] C.G. Jung, William McGuire i inni, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, *op. cit.*, s. 466.
[71] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *Tom 1*, *op. cit.*, s. 66.

ma miejsce w koncepcjach daleko-Wschodnich: *Chętnie sobie wyobrażamy, że Bóg to tylko światło, ale św. Jan od Krzyża uważa, że mrok i pozorna odległość Boga to również skutki boskiej obecności — wyobrażenie wybitnie psychologiczne. Ten stan mroku to zaiste najtrudniejsza, najbardziej niebezpieczna faza doświadczenia mistycznego. Stanu tego doznaje się jako Pustki, ale to właśnie jest to, co buddyzm czci jako najbardziej pożądany stan nirwany*[72]. Nie jest zatem powiedziane, że owa wewnątrz-psychiczna absolutność Boga przybierze formę jakiejś figury ze świętego panteonu, jakiejś postaci mitologicznej czy dogmatycznej. Bóg może być równie dobrze nicością i nie domagać się żadnej czci poza rozpłynięciem się w owej twórczej Pustce.

Znajdujemy się tu w pobliżu zagadnień związanych z etycznością. Skoro Bóg może być uobecniony w micie, dogmacie, lecz równie dobrze może się ukrywać przed ludzkim wzrokiem lub w ogóle nie istnieć, *rozpływając się* w nicości, nietrudno pomyśleć, że może on również przybierać różne cechy moralne. Na wstępie wypada jednak powrócić do zagadnienia *przemożności* Boga i jego mocy wpływania na człowieka. Jung przypisuje człowiekowi obowiązek służenia Bogu, podporządkowywania się jego woli: *służyć Bogu to coś zdecydowanie znaczącego i owocnego, ponieważ oznacza akt podporządkowania się jakiemuś wyższemu, duchowemu bytowi. […] Kiedy nie uznaje się Boga, wtedy rozwija się egomania, a z niej wyłania się choroba. 63 Podróż na Wschód* Motyw rozrostu *ego* świadomego będzie jednym z zasadniczych rysów Jungowskiej krytyki kultury współczesnej[73]. Tymczasem jednak, zwróćmy uwagę na specyficzną figurę *pobożności*, którą proponuje psycholog. Podobnie jak w rozumieniu religii jako *uważnego uwzględniania czynników nieświadomych* (a więc niejako transcendentnych wobec świadomości), również Jungowski Bóg - jako wyraz świata nieświadomości zbiorowej - wymaga pieczołowitego nasłuchiwania i świadomego podporządkowywania się jego *woli*. W Jungowskim rozumieniu pobożności dominującą rolę wydają się grać akordy protestanckie (czyli pochodzące z religii, w jakiej wychowany został młody Carl Gustav). Jak stwierdza Jung: *Wydaje się zgoła oczywiste, że jeśli już w ogóle żyjemy, musimy żyć w tym świecie, tu i teraz; nasze prawo polega na tym, że żyjemy tu i teraz, a nie gdziekolwiek indziej, i że nie rzucamy nieprawych spojrzeń w kierunku rzeczy, których nie ma; w przeciwnym bowiem razie pies będzie mógł zachowywać się jak kanarek. Będzie nieposłuszny. W zwierzętach cudowne jest to, że są najbardziej pobożnymi stworzeniami, jakie istnieją — poza roślinami, które są nawet bardziej pobożne, ponieważ zakorzenione są w*

[72] C.G. Jung, *O istocie psychiczności…*, *op. cit.*, s. 112.
[73] Motyw ten został szczegółowo omówiony w Jungowskich seminariach na temat Zaratustry Nietzschego.

*ziemi i muszą przyjmować swój los. Drzewo nie może wyskoczyć z ziemi*[74]. Widać tu wyraźną fascynację filozofa kategorią podporządkowania - związaną z mentalnością protestancką. Jung uznaje za bazowy dla człowieka stan postępowania zgodnie z wewnętrznym (a więc w szerszym horyzoncie - naturalnym, gatunkowym i religijnym) przykazem, swoim wewnętrznym losem. Metaforyczną egzemplifikacją takiej postawy jest tu w szczególności życie rośliny, która (podobnie jak w niektórych systemach duchowych Wschodu, np. w Taoizmie – systemie niezwykle przez Junga docenianym) jest ideałem przystosowania się do warunków otoczenia, gdyż od tego otoczenia całkowicie zależy. Wykorzenienie będzie zatem metaforycznym wyrazem apokaliptyzmu psychologa, zgodnie z którym człowiek współczesny oderwał się od swoich korzeni, tracąc w ten sposób esencjalną dlań pobożność. Tymczasem: *Boga należy traktować z wielką ostrożnością, by nie zaburzyć mu spokoju, nie można go też oszukać; człowiek powinien wiernie przestrzegać boskich praw, starannie spełniać wszelkie niezbędne obrzędy, w jego obecności należy się zachowywać z wszelką ceremonią, w przeciwnym bowiem razie może się on okrutnie zemścić*[75]. Tak też, w obliczu wykorzenienia człowieka czy jakichkolwiek zaburzeń w relacji posłuszeństwa świadomego *ja* człowieka z apodyktycznym Bogiem, ów Bóg potrafi ukazać swe ciemne (*cieniste*) oblicze. Widzimy tu, że w myśli Junga ożywa koncepcja Boga Starotestamentowego, ujawniającego się tu *via* kulturowy protestantyzm. Pobożność jest zatem kluczowa choćby ze względu na możliwość *zemsty Boga*. Jak stwierdza psycholog: *Powinniśmy znowu nauczyć się bojaźni bożej. Cierpimy z powodu lęku dającego o sobie znać we wszelkiego rodzaju fobiach, ale fakt, ze ludzie chorują na fobie, wynika po prostu z tego, iż w niewłaściwym miejscu lokalizują swą bojaźń. W Starym Testamencie pierwsza zasadą jest bojaźń boża. W Nowym Testamencie zasada ta została nadmiernie skompensowana ideą, że Bóg jest miłością i że nie należy się go lękać. Ale Bóg jest i jednym, i drugim*[76]. Zemsta Boga polega więc m.in. na bolączkach przypisywanych często nowoczesności – nerwicach i innych zaburzeniach psychicznych. Jung nie redukuje jednak Boga jedynie do Starotestamentowego, apodyktycznego, plemiennego ojca; Jungowskie bóstwo posiada bowiem cechy ambiwalentne – zarówno złowrogie i destrukcyjne, jak i łagodne i miłosierne (Nowotestamentowa religia miłości). Jung potwierdza swoją, niewątpliwie gnostycką[77], wizję Boga odpowiednią analizą etymologiczną: *Słowo „God" nie ma nic wspólnego ze słowem „good", „dobry"; wywodzi się ono z korzenia etymologicznego oznaczającego „to beget", „zrodzić", „spowodować". Bóg jest sprawcą*

[74] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…, Tom 2*, *op. cit.*, s. 180.
[75] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…, Tom 1*, *op. cit.*, s. 152.
[76] *Ibid.*
[77] W tym kontekście – przypisującą Bogu cechy dobra i zła, zbliżającą się w ten sposób do optyki manichejskiej.

*rzeczy, twórcą, ich przyczyną.* […] *Kiedy opanuje mnie emocja pozytywna i dobra, to właśnie ludzie od praczasów określali mianem „Boga" — Boga gniewu, radości czy miłości*[78]. Bóg to zatem nie samo dobro, lecz raczej ambiwalentna zasada metafizyczna, która przybiera opozycyjne cechy moralne. Jung (szczególnie na późniejszym etapie swojej kariery psychologicznej) wydał wojnę teologicznemu pojęciu *privatio boni*, które stara się dowodzić absolutnej dobroci Boga. Dla Junga jest to zabieg niedopuszczalny: *zawsze walczę z teologami twierdzącymi, że Bóg jest dobry. Mistrz Eckhart na przykład mówił, że Bóg nie jest dobry, bo gdyby był dobry, to znaczy, że mógłby być jeszcze lepszy. To prawda. Co więcej, ja bym powiedział, że Bóg straciłby wówczas swą wolność, ponieważ byłby zobligowany swym dobrem, mógłby czynić jedynie dobro, a to byłoby poważne ograniczenie jego wszechmocy, o to zaś z pewnością tu nie chodzi*[79]. W owej, na poły teologicznej analizie rodem z (sięgających źródeł chrześcijaństwa) sporów pomiędzy zwolennikami wszechmocy i zwolennikami wszechdobrości Boga, Jung zajmuje stanowisko gnostyckie, całkowicie odrzucające możliwość pogodzenia obu przypadłości. Bóg musi być zatem dla Junga wszechmocny, jednak za cenę jego absolutnej dobrości. Rozwiązanie takie wydaje się bardziej racjonalne niż *dogmatyczny* paradoks współwystępowania wzmiankowanych tu cech[80]. Opowiedzenie się Junga za wszechmocą Boga, przeciw jego wszechdobrości ma kapitalne znaczenie dla żywionych przez psychologa poglądów na religię. Wiąże się to ze zdecydowanym sprzeciwem wobec postrzegania nie tylko Boga, lecz także człowieka jako istot wyłącznie dobrych. Takie postawienie sprawy wypacza bowiem psychologię człowieka: *u nas, na Zachodzie, Bóg jest istotą absolutnie doskonałą; my nie potrafimy przyznać, iż ma on również aspekt okrutny. Kiedy on się pojawia, wszystko zostaje wygładzone i w taki sposób wypaczone, aż wygląda tak, jak należy. Faktem jest jednak, ze to samo, co teraz wygląda całkiem miło, naprawdę jest wstrząsające*[81]. Bóg ma zatem, jak się rzekło, swój *cień*. Tak jak chrześcijanin (w szczególności katolik) mistyfikuje obraz swojej osoby, aby móc postrzegać się jako osobę moralną, tak chrześcijański Bóg jest destylatem wyłącznie dobrych cech, przy fatalnym pominięciu cech złych. Rozwój człowieka - w myśl psychologii Junga – polega jednak na dążeniu do całkowitości (lecz nie doskonałości!); człowiek nie powinien zatem odrzucać swojego mrocznego aspektu, lecz odkryć go i być wobec niego posłusznym, tak jak

[78] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…, Tom 2*, *op. cit.*, s. 149.
[79] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…, Tom 1*, *op. cit.*, s. 591.
[80] Z drugiej jednak strony analiza Junga zawiera właściwe dla znacznej części jego poglądów cechy irracjonalne. Pomimo że Bóg jest i Dobry i Zły, co wydaje się uczciwym postawieniem sprawy na tle choćby religii starogreckiej czy też na mocy trzeźwej obserwacji świata ludzkiego, samo pojęcie wszechmocy Boga implikuje jego spontaniczną i, jak się zdaje, nie podlegającą ludzkiej logice konieczność. Jest to zapewne przypadłość teologicznego konstruktu zwanego *Deus Absconditus*.
[81] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…, Tom 2*, *op. cit.*, s. 127.

chciałby być posłusznym wobec dobra: *jeśli to coś, co nazywamy Bogiem, chce się przejawiać w formie najgorszych grzechów, to jego sprawa*[82]. Obowiązkiem człowieka nie jest zatem bycie dobrym i za wszelką cenę unikanie zła. Obowiązkiem człowieka jest posłuszeństwo ambiwalentnemu Bogu i życie zgodne ze swoim przeznaczeniem.

Odmiennym tematem w *psycho-teologii* Junga jest problem wielości Bogów o jakich wspomina filozof. Bóg jednego człowieka może być w dużym stopniu dobry, drugiego przede wszystkim zły. Mamy wreszcie do czynienia z różnymi teoriami teologicznymi i filozoficznymi opisującymi Boga, które bywają wobec siebie kontradyktoryczne: *Każdy teolog mówi po prostu o „Bogu", sugerując tym samym, iż jego „Bóg" jest Bogiem jedynym. A przecież jeden mówi o paradoksalnym Bogu Starego Testamentu, drugi o wcielonym Bogu miłości, trzeci o Bogu, który ma niebiańską Oblubienicę itd. — poza tym wszyscy krytykują siebie nawzajem, za to żaden nie znajdzie słów krytyki wobec samego siebie*[83]. Jung, jako depozytariusz świadomości nowoczesnej, a więc świadomości pluralistycznej, zdającej sprawę z równoległego istnienia różnych poglądów w obrębie określonej domeny, tworzy zatem teorię psychologiczną, której zadaniem jest uogólnienie tych rozmaitych ujęć w jednym - względnie spójnym - systemie psychologii. W niektórych fragmentach swoich pism i licznych wypowiedziach Jung wyraźnie wspomina o wielości *bogów* zaludniających indywidualną psyche ludzką: *Duchowość i płciowość nie waszymi są właściwościami, rzeczami, które posiadacie i obejmujecie, lecz to one was posiadają i trzymają was w uścisku, gdyż są to potężne demony i postacie bogów, a zatem rzeczy, które sięgają powyżej was i trwają w sobie.* […] *Dlatego nie ujdzie nikt tym demonom*[84]. Owe demony występują tu, jak się zdaje, częściowo w rozumieniu starogreckim, częściowo w chrześcijańskim. Greckie pojęcie *dajmoniona* dobrze wpisuje się w Jungowską koncepcję Boga jako dominującej siły powodującej człowiekiem, zaś chrześcijański złowrogi *demon* to wyraz mściwego Boga *Starego Testamentu*, który bezlitośnie prześladuje człowieka za akt *hybris*. Jung nawiązuje też chętnie do kondycji człowieka kultury stacjonarnej, wskazując na wielość wyobrażeń totemicznych, które wszelako również są Bogami: *Ale człowiek pierwotny z łatwością może pomyśleć, że Bóg jest jaszczurką, ptakiem, kwiatem* […] *Ludzie pierwotni myślą w ten sposób. Dlatego sufizm powiada, ze Bóg objawia się na trzy sposoby: jeśli zechce, może się objawić jako źdźbło trawy*[85]. W psychice człowieka nowoczesnego Bóg może być zatem tak

[82] *Ibid.*, s. 150.
[83] C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis…*, *op. cit.*, s. 665.
[84] C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, *op. cit.*, s. 37.
[85] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…, Tom 1*, *op. cit.*, s. 358.

trywialnym obiektem jak *brzuch, pieniądz, nauka, władza, seksualność i tak dalej*[86]. Jung wspomina wprawdzie od czasu do czasu, że niektóre tego rodzaju utożsamienia Boga są wynikiem kryzysu kultury Zachodu, nie potępia ich jednak całkowicie, a czasem nawet usprawiedliwia. Wydaje się, że największy jego sprzeciw budziło jednak utożsamienie Boga z nauką, ta bowiem nadmiernie naturalizuje człowieka, odbierając mu, kluczowy dla szwajcarskiego psychologa, walor duchowy. Niezależnie od oceny dążności współczesnego przyrodoznawstwa do zajęcia dawnego miejsca Boga, należy zauważyć, że także ono mieści się w religijnej wyobraźni Junga, sprawiając, że cała niemal rzeczywistość urasta do miana rzeczywistości, nie tylko pan-mitycznej, ale też pan-religijnej.

**Pan-religijność jako podsumowanie**

Z powyższych rozważań wyłania się nam obraz poglądów filozoficzno-psychologicznych Junga na religię, które można streścić jako pan-religijność. Moment ten będzie szczególnie istotny ze względu na moją dalszą refleksję na temat postsekularyzmu. Jung rysuje na kartach swoich pism i w swoich wypowiedziach seminaryjnych obraz religii, która - podobnie jak w epoce przednowoczesnej - stanowi pierwotny duchowy rdzeń człowieka. Jung daje konserwatywną, choć jakże przemyślną odpowiedź na diagnozowany przezeń kryzys kultury Zachodu (a więc upadek duchowości): odrzuca ekspansjonistyczne uroszczenia religii instytucjonalnych (dających wcześniej uniwersalne odpowiedzi na problemy religijne, egzystencjalne a nawet polityczne), zaś w obliczu słabnięcia autorytetu wyznań oraz rozwoju indywidualistycznej nowoczesności tworzy nowy uniwersalistyczny system, tym razem w obrębie psychoanalizy (a więc, by tak rzec, *filozoficznej psychologii* nie stroniącej od obserwacji empirycznych), odróżniający się od systemu Freudowskiego dużo silniejszym naciskiem na sferę symboliczną, a więc na kulturę. Jung jest tu dzieckiem *ducha czasu*, unoszącego także współczesnych mu strukturalistów, fenomenologów oraz psychoanalityków innych orientacji. Wykreowany przez Junga obraz kultury ma jednak silne naleciałości pozytywistyczne/przyrodoznawcze, skłania się ku uniwersalizmowi a więc ostatecznie absolutyzmowi[87]. Narzędziami w budowaniu nowego symbolicznego obrazu świata pod auspicjami *psychologii głębi* jest dla Junga właśnie wyobraźnia religijna (w

[86] C. G. Jung, *Typy psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Wrota KR, Warszawa 1997, s. 58.
[87] Pozytywistyczny i przyrodoznawczy komponent myśli Junga przejawia się głównie w jego przywiązaniu do empirycznych metod poznania i wyobrażenia człowieka w dużej mierze jako istoty naturalnej – a więc poddającej się opisowi w języku nauk pozytywnych.

szczególności dyskurs protestancki, uzupełniany przez darzone przez filozofa znaczną sympatią wyobrażenia katolickie i orientalne). Religia przyjmuje tu funkcję *Zasady* rzeczywistości; skontaminowana z figurami nieświadomości zbiorowej, archetypu i Boga spełnia kluczową funkcję w symbolicznym opisie człowieka, zgodnie z którym współczesny człowiek nigdy nie stał się w pełni nowoczesny (w rozumieniu Weberowskiego procesu *odczarowania*), lecz, zgodnie ze swą naczelną antropologiczną kondycją, wciąż przetwarza elementy wyobraźni religijnej, lub bardziej radykalnie - w owej wyobraźni tkwi i w żaden sposób nie jest w stanie poza nią wyjść. Sfera religijna jest pierwotna i odwieczna, jej zmiany notować można w tempie dorównującym przemianom ewolucyjnym. Religia jest przez Junga opisywana nie tylko w perspektywie symbolicznej, lecz także przyrodoznawczej; opis ten gruntuje filozoficzne rozstrzygnięcia Junga, nadaje im status właściwy współczesnej nauce, zaś psychologowi pozwala uzyskać odpowiednią legitymację społeczną i prowadzić psychoterapię zgodnie z założeniami swojej szkoły, nie porzucając zarazem bardziej ogólnych wyobrażeń społecznych dotyczących odpowiedniego funkcjonowania zbiorowości ludzkich i kultury w ogóle.

Jung wydaje się przeczyć znacznej części filozofii współczesnych. Sam, będąc duchowym następcom Nietzschego, odrzuca jego skrajny relatywizm i daleko posunięty kulturalizm, i stara się wypracować ogólną teorię filozoficzną, która, opierając się na twardych podstawach archetypowych, czyniąc zadość (podzielanej również przez Nietzschego) tezie o pluralizmie nowoczesności i nieredukowalności różnych prawd rozumianych jako Nietzscheańskie *metafory*. W przeciwieństwie więc do interesującego mnie tu postmodernizmu, Jung ustanawia, znany z dawnej metafizyki, *Punkt Archimedesowi*. Jak pisze: *Ale jakieś nastawienie do zewnętrznych warunków życia wyrobić sobie można tylko wtedy, gdy istnieje Archimedesowy zewnętrzny punkt oparcia. Religie pozwalają znaleźć ów punkt, w każdym razie twierdzą, że to czynią dając tym samym indywiduum możliwość sądzenia i swobodnego podejmowania decyzji. Pozwalają one zdobyć się na postawę rezerwy wobec naocznego i nieuniknionego przymusu stosunków zewnętrznych, albowiem każdy, kto żyje wyłącznie w świecie zewnętrznym, kto nie ma żadnej innej podstawy poza sobą czuje się niczym kamień brukowy, jest bezbronny wobec warunków zewnętrznych*[88]. Punkt Archimedesowi znajduje Jung rzecz jasna nie w tzw. *rzeczywistości zewnętrznej*, lecz w *psyche* człowieka[89], ta będzie areną rozgrywek między archetypowymi i świadomymi

[88] C. G. Jung, *Przełom cywilizacji*, *op. cit.*, s. 270.
[89] Choć należy zaznaczyć, że tę orientację równoważy silny naturalizm – obie koncepcje zamykają się w obrębie Jungowskiego paralelizmu psycho-somatycznego, który również nie jest przez Junga konsekwentnie stosowany.

czynnikami umysłowości człowieka. Proces nieświadomy dąży bowiem do konserwatywnej restytucji elementów tradycji religijnych; Jung nie pozostawia jednak wątpliwości, że dzieje się to w obliczu nieuniknionej klęski znacznej części tradycyjnych wierzeń, form kultu i obyczajowości.

**Religia w dyskursie Junga posiada następujące cechy:**

- Jest psychologiczna – do jej wyjaśnienia potrzebne są odpowiednie kategorie z zakresu psychologii głębi,
- Jest uniwersalistyczna – dotyczy wszystkich ludzi, niezależnie od epoki i kultury,
- Jest esencjalistyczna – zakorzeniona w podmiocie, a konkretnie w nieświadomości zbiorowej *wszczepionej* każdemu osobnikowi gatunku ludzkiego,
- Jest *teologistyczna* – przejmuje niektóre tematy i narzędzia teologii, aby opisać człowieka jako istotę religijną, wywodzącą swoją umysłowość z tradycji kulturowej (w przypadku człowieka Zachodu czerpie ona w szczególności z chrześcijaństwa),
- Jest *mitologiczna* - posługuje się symboliką mitologiczną do opisania poszczególnych zdarzeń z życia jednostki, fenomenów kulturowych, społecznych i politycznych; *mitologia* jest nadrzędnym systemem symbolicznym (wraz z obrzędami religijnymi i dogmatami) transportującym nieświadome treści religijne do świadomości podmiotu,
- Jest rdzennie paradoksalna i irracjonalna - pomimo racjonalistycznej (w szczególności naturalistycznej) maniery Junga, główne zręby jego systemu należy uznać za irracjonalne (określenia archetypu, nieświadomości, czy Boga), zaś zawarte w nim paradoksy (zamierzone przez autora lub nie) wydają się nieprzezwyciężalne,
- Jest rdzennie konserwatywna, gdyż restytuuje treści kulturowe właściwe dla epok przednowoczesnych,
- Jest postępowa[90] (*sic!*), gdyż przekracza horyzont wyznaniowy, tworząc niekonwencjonalny system duchowy, oryginalną *filozofię mądrościową*.

[90] Przynajmniej w stosunku do religii instytucjonalnych.

# Rozdział 2: Ewolucja postmodernizmu

*Nie istnieje zatem żadna ostateczna i zgodnie z intencjami autora jeszcze za jego życia wykonana kompozycja „Drzwi piekła", na której można by się wzorować, pokrywając patyną nowy odlew. Biorąc pod uwagę fakt, że tak za życia Rodina jak w chwili jego śmierci nie zrobiono odlewu w brązie, a model gipsowy nie przybrał definitywnej formy, należałoby powiedzieć, że wszystkie odlewy „Drzwi piekła" to kolejne egzemplarze kopii nieistniejącego oryginału. Sprawa autentyczności okazuje się wobec tego równie problematyczna dla każdego z istniejących odlewów.*
Rosalind E. Krauss

*W taki to sposób przyrządzili teologowie racjonalne chrześcijaństwo, wolne od wszelkich zanieczyszczeń mitycznych „niczym zupę żółwiową bez żółwia".*
Tadeusz Zatorski

*Knieje zaroiły się od gorliwych interpretatorów.*
Clifford Geertz

## Wprowadzenie

W rozdziale pierwszym zobaczyliśmy, że myśl Junga jest w szczególnym stopniu zorientowana religijnie - nawet do tego stopnia, że jedno z bazowych pojęć tego systemu stanowi *Bóg*. Jung restytuuje wyobrażenia religijne i teologiczne, a nawet powołuje swoiście pan-religijny sposób myślenia filozoficznego/psychologicznego, gdzie człowiek podlega mocy poprzedzających go, nieświadomych (*boskich*!) sił. Te i inne cechy będą sytuowały Junga w spektrum postsekularyzmu. Zanim jednak przejdę do omówienia nurtów postsekularnych, starając się wyeksponować obecne w nich wątki religijne i teologiczne - występujące często w podobny sposób jak u szwajcarskiego psychologa – chciałbym naszkicować spektrum myśli postmodernistycznej, które będzie kluczowe dla krytyki – zarówno Junga jak i postsekularyzmu. Junga z pewnością więcej oddziela od postmodernizmu, niż go z nim łączy. Wystarczy wymienić esencjalizm psychologa (figura archetypu, nieświadomości zbiorowej), czy też jego konserwatyzm. Ten pierwszy będzie się

sprzeciwiał postmodernistycznemu dyskursywizmowi i relatywizmowi, ten drugi – liberalizmowi (czy nawet lewicowości) postmodernistów. Wspólny dla obu dyskursów będzie tu jednak wyraźny akcent irracjonalny, tudzież sprzeciw wobec pozytywizmu/scjentyzmu. Zanim jednak przejdę (w rozdziale 4-tym i 5-tym) do ostatecznego zbilansowania obu myśli i odnalezienia w jungizmie wartościowych dla postmodernizmu wątków, chciałbym się skupić na omówieniu odmiany myśli ponowoczesnej, którą nazwę tu *ciemną*/*czarną*. Czarny postmodernizm będzie się w wielu aspektach zbliżał do konserwatywnej krytyki kultury Junga i jako taki będzie stanowił punkt wyjścia dla dialektycznego konfliktu między nurtem czarnym a jasnym; między jungizmem a jego przezwyciężeniem. Tymi przedstawicielami czarnego postmodernizmu, którymi chciałbym się tu zająć, będą Jean Baudrillard i Zygmunt Bauman, a w szczególności ten pierwszy autor, którego myśl będę odnajdywał jako nihilistyczną i zasługująca na niemal pełne odrzucenie – w przeciwieństwie do Baumana. Zobaczymy tu, że już w obrębie postmodernizmu, który poprzedzał postsekularyzm i go inspirował (często w sposób negatywny), istnieje wiele obszarów, które zostaną potem zużytkowane przez filozofów i filozofki postsekularne.

Także postsekularyzm będę tu rozważał ze względu na odmianę, którą nazywam *ciemną*/*czarną*. Będą to te sposoby myślenia, które starają się dowieść pełnej lub znacznej zależności tradycji modernizmu od chrześcijaństwa, umniejszając w ten sposób – jak mniemam – wartość nowoczesności (i ponowoczesności) jako niezależnych nurtów kulturowych. Będę tu orędownikiem (postmodernistycznego!) powrotu do modernizmu i oświecenia oraz ochrony tych pozycji światopoglądowych (tych umysłowości) przed ponownym zawłaszczeniem przez dyskursy religijne i teologiczne, a w szczególności przez dyskursy *teologiczno-polityczne*. Polityczne ambicje postsekularyzmu objawiają się nie tylko w sposób właściwy dla teologii politycznej, lecz występują także pod postacią radykalnych propozycji komunistycznych (Żiżek, Badiou, Eagleton, lecz także Vattimo), czy też ujawniają się w swoistej spolegliwości wobec religii, którą postaram się ukazać i poddać krytyce na przykładzie myśli Habermasa. Poprzez krytykę ciemnego postsekularyzmu chciałbym przygotować grunt dla ponownego (czy też nowego, tym razem bardziej świadomego) filozoficznego oczyszczenia myśli nowoczesnej/ponowoczesnej z naleciałości religii – w tym celu postsekularyzm może się okazać pożytecznym narzędziem *quasi*-psychoanalitycznego odkrywania (nie negowanej przeze mnie, lecz występującej marginalnie) obecności tejże religii w kulturze; prowadząc w dalszej konieczności do przepracowania tych religijnych osadów (często traum) i uniknięcia w ten sposób *zemsty wypartego* Boga?.

W tym przyczynku do rozpoznania niezwykle rozległego obszaru myśli postsekularnej ujawnią się liczne podobieństwa do filozofii Junga, obecne chociażby w takich figurach, jak Agambenowski *Geniusz*, uwewnętrzniony przez wspólnotę *Bóg* Nancy'ego, czy Baudrillardowski, *quasi*-gnostycki *zły Bóg* systemów sieciowych, który mści się za swoją śmierć, objawiając się pod postacią złowrogiego *symulacrum*. Postsekularystów będzie zbliżać do systemu Jungowskiego - bardziej jeszcze niż poszczególne figury filozoficzne (teologiczne?) - styl formułowania myśli, często na wskroś teologiczny i pełen fascynacji dla odkrytej na nowo religii[91].

[91] W przypadku szwajcarskiego psychologa odkrycie to odbywało się po epoce pozytywizmu; w przypadku postsekularystów odbywa się ono po modernizmie i postmodernizmie.

## 2.1 Ogólna charakterystyka postmodernizmu. Postmodernizm *ciemny*

### Postmodernizm i postmodernizmy

Jak zdefiniować postmodernizm? Pytanie to było wielokrotnie podnoszone przez apologetów i krytyków owego nurtu. Wypada wstępnie zasygnalizować, że nie ma oczywiście jednej definicji postmodernizmu, co w ramach samej wyobraźni postmodernistycznej uchodzić będzie częściej za zaletę, niźli wadę. Zacznijmy jednak od początku, a skoro od początku, to od krótkiego rysu historycznego. Jak stwierdza Ryszard Nycz, refleksja postmodernistyczna *została zainicjowana na przełomie lat 50. i 60. przez krytykę literacką, i następnie rozwijała się w toku lat sześćdziesiątych zasadniczo w jej obrębie, podczas gdy pokrewne zjawiska w innych dziedzinach były przez ich badaczy co prawda dostrzegane, lecz charakteryzowane na ogół za pomocą innych, mniej lub bardziej efemerycznych terminów*[92]. Warto dodać, że - według większości opracowań - postmodernizm najwcześniej pojawił się w architekturze, aby później przeniknąć do wielorakich sztuk i wreszcie do filozofii i świadomości powszechnej (także kultury masowej). Jak pisze dalej Nycz: *W latach siedemdziesiątych natomiast świadomie rozwijana refleksja postmodernistyczna wykroczyła już poza „literackie" granice na obszar całej artystycznej krytyki, obejmując swym zasięgiem najrozmaitsze przejawy współczesnej sztuki: architektury, plastyka, muzyki, fotografii, filmu, teatru, tańca... W latach osiemdziesiątych z kolei przekroczyła granice sztuki, by stać się ośrodkiem zainteresowania zachodniej myśli humanistycznej - zwłaszcza tej zaprzątniętej nakreślaniem rysów wielokształtnego i enigmatycznego oblicza współczesności - od filozofii i estetyki przez socjologię, antropologię, ekonomię, politologię, historiografię i archeologię po teologię, oraz inne formy refleksji nad różnymi nieortodoksyjnymi przejawami religijności i duchowości*[93]. Postmodernizm w filozofii rozkwita zatem dopiero w latach osiemdziesiątych, natomiast za symboliczny punkt graniczny niekiedy uznaje się wydaną przez Jean Francois Lyotarda *Kondycję ponowoczesną* (1979), która zyskała szybko miano kanonicznej[94]. Pojawiają się tu oczywiście liczne kontrowersje periodyzacyjne związane z trudnością

[92] R. Nycz, *Przedmowa*, [w]: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998, s. 7.
[93] *Ibid*.
[94] Sam Lyotard zostanie potem ochrzczony *papieżem postmodernizmu*.

wytyczenia wyraźnych granic postmodernizmu (o czym później) i niemożliwością ścisłego rozróżnienia postmodernizmu od modernizmu. Ot, znany dylemat – czy James Joyce był autorem modernistycznym czy postmodernistycznym?

Na podobne dylematy napotykamy próbując zdefiniować postmodernizm. Bardzo ogólne określenia postmodernizmu znajdujemy właśnie u Lyotarda, który stwierdza, że to, co nazywa *kondycją ponowoczesną*, to *stan kultury po przekształceniach, jakim uległy reguły gry nauki, literatury i sztuki, począwszy od końca XIX wieku*[95]. Francuski filozof wskazuje tu na odmienności postmodernizmu od wcześniejszych epok. Jakie jednak przekształcenia (które odróżniają wiek XIX od XX na tyle, aby tworzyć na ich określenie nowa kategorię) ma tu na myśli? Według Lyotarda i innych autorów, jedną z głównych cech postmoderny[96] jest pluralizm: *Można by rzec, że istnieje jakiś rodzaj przeznaczenia, bezwolnego poddawania się stanowi coraz większej złożoności*[97]. Wolfgang Welsch dodaje natomiast do tej charakterystyki, że postmoderna jest, ni mniej ni więcej, *stanem radykalnego pluralizmu*[98]. W rzeczywistości ponowoczesnej istnieje równolegle wiele sposobów mówienia o rzeczywistości, wiele wartości i sposobów życia. Odróżnia ją to nie tylko od dawnych epok historycznych, którym zwykliśmy przypisywać większą spójność poznawczą i obyczajową niż czasom współczesnym, ale przede wszystkim od nowoczesności, której motywem przewodnim miała być *logika przezwyciężania*, zrywania z najróżniejszymi tradycjami i dążenia do powołania stanów nowych; modernę cechuje też dążenie do jedności i całości, które postmodernizm odrzuca lub modyfikuje[99]. Tymczasem, jak twierdzi Gianni Vattimo, postmodernizm to rozkład wartości tego, co nowe: *Od architektury po poezję, prozę i sztuki figuratywne postmodernizm czyni swoją cechą wspólną i najbardziej charakterystyczną wysiłek niepoddawania się logice przezwyciężenia, rozwoju i innowacji*[100]. Stan radykalnego pluralizmu - a więc istnienie konstelacji współwystępujących zjawisk kulturowych - wyklucza wizję kultury jako linearnej i systematycznej logiki przemiany. Vattimo nie waha się nazwać takiego stanu rzeczy *wiecznym powrotem*[101], gdzie, na modłę hermeneutyczną, treści kulturowe raczej cyrkulują niż ulegają kolejnym radykalnym przemianom na rzecz

[95] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna,* przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa, 1997, s. 19.
[96] Wyrażeniem postmodernizm i postmoderna posługiwać się tu będę zamiennie, mimo że - w przypadku niektórych autorów - rozróżnienie to miewa istotne znaczenie teoretyczne.
[97] J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, tłum. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2010, s. 106.
[98] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1988, s. 8.
[99] Taką wizję nowej, postmodernistycznej całościowości zaproponuję w rozdz. 4.
[100] G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 100.
[101] *Ibid*. 156.

nowej rzeczywistości. Brak przemian w obrębie kultury to zatem brak postępu. Jak pisze Lyotard - postmodernizm to *zmierzch zaufania, jakie ludzie Zachodu przez ostatnie dwa stulecia pokładali w idei ogólnego postępu ludzkości*[102]. Całkowite zerwanie z logiką przezwyciężania i filozofią postępu nie jest jednak powszechne wśród postmodernistów. Znajdujemy tu kilka różnych perspektyw mówienia o przejściu między modernizmem a postmodernizmem. Jak pisze Andreas Huyssen: *W dyskusji o postmodernizmie ścierają się ze sobą dwa bardzo typowe schematy myślowe. Albo mówi się, że postmodernizm to przedłużenie modernizmu, a wówczas cały spór staje się pozorny, albo też twierdzi się, że radykalnie zrywa on z modernizmem, co ocenia się w kategoriach zarówno pozytywnych, jak negatywnych*[103]. Przedstawicielami tezy o zerwaniu są między innymi wczesny Lyotard oraz, w ogólnych zarysach, Zygmunt Bauman. Jak stwierdza ten drugi: *Ponowoczesność oznacza demontaż i deregulację wszystkich tych urzędów, na jakie w epoce nowoczesnej składano obowiązek prowadzenia lub popychania istot ludzkich, pojedynczo lub zbiorowo, ku ich stanowi idealnemu: ku ładowi racjonalnemu i doskonałości*[104]. Nie jest to jednak wyczerpująca prezentacja poglądów Baumana na tę kwestię; podobnie jest w przypadku Lyotarda, którego stanowisko ewoluowało. W późniejszych pismach francuski myśliciel rysuje nieco inną perspektywę: *trzeba powiedzieć, że postmoderna jest już zawarta w modernie, skoro nowożytność, nowożytna temporalność, mieści w sobie ów impuls, by przekraczać samą siebie ku innemu niż ona sama stanowi*[105]. Charakterystykę radykalnego zerwania zastępuje tu więc swoista relacja zawierania – ponowoczesność to rozwinięcie impulsów zawartych w nowoczesności a nawet w nowożytności. Nie zrywa ona z ubiegłymi fazami rozwoju kultury, lecz je rozwija, osiągając wreszcie kres swoich możliwości. Aby lepiej ukazać ten proces, Lyotard posługuje się także figurą *przepisywania*: *Ponowożytność to nie nowa epoka; to przepisanie kilku zawłaszczonych przez nowożytność cech, a przede wszystkim pretensji nowożytności do tego, żeby fundamentem swej legitymizacji uczynić projekt emancypacji wszystkich ludzi w oparciu o możliwości nauki i techniki. Jednak przepisywanie to, jak już mówiłem, ma miejsce od dawna w łonie samej nowożytności*[106]. To quasi-Heglowskie przesycenie nowożytnością postmoderny, wzbogacone o nieufność do ideologii nauk przyrodniczych i nowoczesnych projektów wyzwolenia ludzkości przy pomocy technologii,

[102] J-F.s Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci…*, *op. cit.*, s. 104.
[103] A. Huyssen, *Nad mapą postmodernizmu*, przeł. J. Margański, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998, s. 459.
[104] Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 30.
[105] J.-F. Lyotard, *Przepisać nowożytność*, [w]: *Postmodernizm a filozofia*, przeł. W. Szydłowska, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 46.
[106] *Ibid.*, s. 57.

wskazuje na względną jedność wyobrażeń o współczesności, pojawiającą się także w filozoficznej wyobraźni innych autorów postmodernistycznych. Także Bauman częściowo identyfikuje się z tą ideą: *Dzięki postmodernistycznemu przewrotowi możemy teraz jasno zobaczyć znaczenie modernizmu ukryte dawniej pod rynsztunkiem szybko zmieniających się szkół i stylów, często otwarcie ze sobą walczących*[107]. Postmodernizm więc nie tylko wysyca historyczną logikę nowożytności/nowoczesności[108], lecz także działa jak soczewka, która umożliwia obejrzenie - z historycznego dystansu i w powiększeniu - czynników kształtujących naszą współczesność. Tę lub raczej podobną perspektywę mówienia o postmodernizmie będę starał się rozwinąć w kolejnych rozdziałach.

Kolejnym znakiem rozpoznawczym tego, co nazywamy na rozmaite sposoby postmodernizmem, jest krytyka tradycyjnego pojęcia prawdy. Mam tu na myśli sprzeciw wobec Arystotelesowskiej teorii korespondencji, gdzie prawda jest zgodnością pojęć z tzw. *rzeczywistością zewnętrzną*. Richard Rorty stworzył podwaliny pod ową postmodernistyczną krytykę w swoim *manifeście*: *Filozofia a zwierciadło natury*[109], dając odpór figurze prawdy, która próbuje odzwierciedlać *to, co obecne w rzeczywistości*. Jednak krytyka korespondencyjnej koncepcji prawdy ma dłuższa genezę - należałoby tu wskazać przede wszystkim na postać Friedricha Nietzschego, którego można uznać za wielkiego inspiratora filozofii ponowoczesnej. Na Nietzscheańską krytykę pojęcia prawdy powołuje się m.in. Vattimo: *W Zmierzchu bożyszcz Nietzsche pokazuje „jak »prawdziwy świat« stał się w końcu bajką", a więc jak, poczynając od świata platońskich idei, chrześcijańskiego życia wiecznego aż po a piori Kanta i niepoznawalne Spencera, zużywa się - aż do całkowitego rozproszenia - idea, że u spodu rzeczywistości tkwi prawdziwa struktura - źródło pewności na poziomie epistemologicznym i źródło norm na poziomie moralności. „Świat prawdziwy" ukazuje się jako bajka. Ale konkluzja ta „że wraz z prawdziwym światem zniszczyliśmy także świat pozorów" oznacza: jeśli nie ma już prawdziwego świata, który służyłby za kryterium, również świat pozorów nie może się takim nazywać*[110]. Vattimo, zgodnie z linią argumentacji Nietzschego, wskazuje tu na Platona jako na apologetę *Prawdy*. Opowieść Nietzschego można by streścić jako ewolucję realizmu metafizycznego w kierunku nowoczesnego,

[107] Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Tanalska, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998, s. 290.
[108] W zależności od autora, postmodernizm poprzedzany jest bądź przez nowoczesność, bądź nowożytność, w różnych sposobach rozumienia tych epok.
[109] R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994.
[110] G. Vattimo, *Społeczeństwo przejrzyste*, przeł. M. Kamińska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2006, s. 106.

radykalnego idealizmu[111], gdzie rozmontowane zostają nie tylko starożytne i średniowieczne wyobrażenia prawdy, ale także wyobrażenia nowoczesne - pozytywistyczne i naukowe - a nawet te wersje idealizmu, które dzisiaj jawią się jako anachroniczne (np. idealizm Kantowski). Ponieważ wcześniejsze modele prawdy metafizycznej zdezawuowały się w oczach postmodernistów (jak również hermeneutów, neostrukturalistów czy egzystencjalistów) Vattimo proponuje nowy model prawdy. Namawia czytelnika do otwarcia *się na niemetafizyczną koncepcję prawdy*[112]. Pomijając debatę na temat *metafizyczności* i *niemetafizyczności* postmodernizmu[113], należy zasygnalizować, że postulat wyjścia poza tradycyjną metafizykę nie jest cechą samego tylko postmodernizmu, ale przynależy znacznej części nowoczesnej świadomości filozoficznej Zachodu. Owa *niemetafizyczność* będzie jednak przybierać różne formy. Jedną z nich odnajdujemy u Rorty'ego, który wpisuje swój postmodernizm w ramy pragmatyzmu, lub raczej dokonuje postmodernistycznej wariacji na temat tamtego. *Pragmatysta* […] *stawia* […] *czysto negatywistyczną tezę, że powinniśmy zarzucić tradycyjne rozróżnienie między wiedzą a poglądem, interpretowane jako rozróżnienie między prawdą rozumianą jako zgodność z rzeczywistością a prawdą jako określeniem wyrażającym pochwałę dla dobrze uzasadnionych przekonań*[114]. Toteż *ugruntowanie* prawdy zostaje zastąpione w filozofii postmodernistycznej przez *uzasadnienie*. Dla Rorty'ego tak pojęta *nieugruntowana* prawda będzie raczej zespołem przekonań danej jednostki lub społeczności (etnocentryzm). Pewien odblask owej pragmatystycznej koncepcji prawdy znajdujemy też u Vattimo: *Ten, kto mówi, że prawda „jest", zawsze musi wskazać na autorytet, który tę prawdę usankcjonuje*. […] *Krótko mówiąc, jeśli „jest" coś, co nazywasz prawdą, to jest to tylko albo decyzja jakiegoś autorytetu, albo — w najlepszym razie — rezultat negocjacji. Ja nie pretenduję do posiadania prawdziwej prawdy; wiem, że będę musiał zdać sprawę z moich interpretacji tym, którzy „stoją po mojej stronie" (a którzy niekoniecznie stanowią zamkniętą i fanatyczną grupę; nie są po prostu nigdy tym „my" metafizycznego fantazmatu). Co do tego, czy pada, czy nie pada, a także co do stanu silnika samolotu, którym lecę, mogę się nawet zgodzić z Bushem. Jednak w kwestiach kierunku, w którym powinniśmy próbować poprowadzić transformacje, które umożliwia postmodernizm, nigdy nie znajdziemy porozumienia i żadne stwierdzenie „faktów" nie da nam w tym wypadku*

[111] Ów idealizm dający się zrekonstruować z pism Nietzschego nie jest oczywiście spójnym stanowiskiem ontologicznym; zbliża się on do postmodernistycznej filozofii kultury, gdzie nacisk położony jest świat ducha, nie zaś na materię. Można ponadto stwierdzić, że stanowisko Nietzschego zbliża się do egzystencjalizmu, ze względu na jego aspekt indywidualistyczny, w przeciwieństwie do kolektywnej, społecznej, intersubiektywnej kultury postmodernistów (postmoderniści nie problematyzują ontologicznie tego stanowiska).
[112] G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 13.
[113] W dalszej części pracy będę traktował postmodernizm właśnie jako metafizykę.
[114] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Aletheia, Warszawa 1999.

*wyczerpującej odpowiedzi*[115]. Dyskurs o prawdzie uprawiany przez Vattimo ma wyraźny akcent hermeneutyczny. Znaczenie mają tu nie fakty, lecz interpretacje, które skrywają się zawsze za owymi faktami; prawdę ustala się poprzez porozumienie podobnie myślących, nie zaś poprzez porównanie z jakąś *obiektywną rzeczywistością*. Te i inne wariacje na temat postmodernistycznej teorii prawdy odsyłają nas do takich figur jak anty-realizm, anty-uniwersalizm i anty-esencjalizm, tudzież anty-fundacjonizm. Anty-fundacjonizm postmodernizmów można uznać za programową odmowę opierania swoich sądów o świecie na trwałych podstawach, na metafizycznych *Zasadach*, na teoriach powołujących się na bogów, czy uniwersalny rozum. Jak pisze Vattimo: *już nie istnieje pojęcie prawdy, a fundament już nie wystarcza, a także dlatego, że już nie istnieją żadne podstawy, aby wierzyć w fundament, czyli w to, jakoby myśl musiała być fundująca*[116]. Teorie fundacjonistyczne dotykają nie tylko obszaru metafizyki, a więc dyskursu o *Pierwszych Zasadach*; przenikają również do pozostałych dziedzin myśli i aktywności ludzkiej, które mają się opierać na owych Zasadach. Dziedziną taką jest z pewnością etyka, która - w swojej tradycyjnej wersji - przetwarza wyobrażenia Platona o odpowiedniości prawdy i dobra, wywodząc moralność z *Pierwszych Zasad*. Postmodernizm zrywa z tego rodzaju uroszczeniami, proponując teorię nie fundacjonistyczną, lecz relatywistyczną[117]. Jak pisze Zygmunt Bauman: *Myśl i praktykę moralności nowoczesnej ożywiała wiara w możliwość jednoznacznego, nieaporetycznego kodeksu etycznego. Może nie udało się jeszcze takiego kodeksu sporządzić; ale z pewnością czeka on za najbliższym zakrętem*[118]. Moralności ponowoczesnej nie ożywia już taka wiara, stoi ona w obliczu wielości systemów etycznych i obyczajowych; *etyka kodeksu* ustępuje więc miejsca *etyce bez kodeksu* (Kołakowski).

Poza wektorem antyesencjalistycznym i antyfundacjonistycznym postmodernizm posiada też wektor anty-uniwersalistyczny. Dostrzeżemy go łatwo choćby w Lyotardowskiej charakterystyce *matanarracji*: Metanarracje *są mitami w sensie bajek* [...]*, mają one na celu uprawomocnienie instytucji i praktyk społeczno-politycznych, systemów prawa, systemów etycznych, sposobów myślenia*[119]. Oraz: *Przez metanarrację lub wielką narrację rozumiem*

---

[115] G. Vattimo, *Myśl mocna, myśl słaba*, [w]: *Myśl mocna, myśl słaba, Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku, Antologia tekstów*, wyb. i przeł. M. Surma-Gawłowska i A. Zawadzki, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015, s. 234.
[116] G. Vattimo, Koniec nowoczesności, *op. cit.*, s. 156.
[117] Warto dodać, że zagadnienia etyczne nie znajdują się w centrum zainteresowań postmodernistów. Wyjątkiem jest tu Zygmunt Bauman, który zagadnieniom etycznym poświęcił znaczną część swojego dzieła, a jego poglądy – ze względu na silny potencjał normatywny – trudno postrzegać jako w pełni reprezentatywne dla nurtu postmodernistycznego.
[118] Z. Bauman - *Nowoczesność i zagłada* przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 16.
[119] J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*…, *op. cit.*, s. 30.

*właśnie narracje wyposażone w funkcję uprawomocniającą*[120]. Postmodernizm, zrywając z metanarracjami, zrywa z wielkimi uniwersalistycznymi mitami, które miały absolutnie uprawomocnić ludzkie działania. Chrześcijaństwo, komunizm, faszyzm, ale też modernizm demaskowane są tutaj jako *mity*, a więc - podobnie jak w tradycyjnym oświeceniowym dyskursie - nieprawdziwe sposoby mówienia o świecie. Postmodernizm jednak nie popada w ten sam błąd i nie twierdzi o sobie, że wykroczył poza ową mityczną strukturę; przechodzi raczej do porządku dziennego ze świadomością, że wszystko jest w jakiś sposób *mitem* – także on sam. Pewną wariację na ten temat otrzymujemy w filozofii Rorty'ego, który - aby zdefiniować swoje ponowoczesno-pragmatystyczne pojęcie prawdy - posługuje się, zapożyczoną od Nietzschego, kategorią *metafory*: [Nietzsche] *uważał, że sprawdzianem ludzkiego charakteru jest zdolność do życia z myślą, że nie ma takiego punktu, w którym zbiegają się wszystkie dążenia. Chciał, żebyśmy zdobyli się na myśl, że prawda jest ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko, sumą ludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie wzmożone, przetransportowane i upiększone, a po długim użytkowaniu wydają się ludowi kanoniczne i obowiązujące*[121]. Ów punkt, w którym zbiegają się nasze dążenia, może być tożsamy z metanarracyjną przypowieścią o postępie ludzkości, chrześcijańską ideą zbawienia, *Prawdą* Platońsko-Arystotelesowką, ideałem jedności całej ludzkości pod auspicjami *obiektywnej* kultury Zachodu (kolonializm) oraz z innymi mitami zaopatrzonymi w funkcję uprawomocniającą. Wszystkie te mity są w języku Rort'yego właśnie *metaforami*, których istnienie odkrywa postmodernizm i stara się pozbawić je uniwersalistycznego wektora. Metafory nie odnoszą się tu więc to żadnego centrum, żadnej obiektywnej rzeczywistości czy - jak je nazywa amerykański filozof - *grudek*. Metafory odnoszą się do metafor i tylko do *metafor, tworząc* łańcuchy metaforyzacji, a więc ową „metaforyczną" *ruchliwą armię metafor*.

Wsparcie dla tego stanowiska znajdujemy w kolejnej słynnej figurze myślowej postmodernizmu – w pojęciu *dyskursu*[122]. Jak stwierdza jeden z najznakomitszych teoretyków postmodernizmu - Wolfgang Welsch: *reguły rządzące rodzajami dyskursu ważne są wewnątrzdyskursywnie, nie transdyskursywnie. Specyfiki należy ściśle przestrzegać; tego, co partykularne, uniwersalizować nie wolno (a z dokładnego zbadania rzeczy wynika, że istnieje tylko to, co partykularne) i takim uniwersalizacjom (różnym od totalitaryzacji tylko retorycznie, nie merytorycznie) należy się sprzeciwić, tyleż w mikro-, co w makroskali;*

[120] *Ibid*., 32.
[121] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, *op. cit.*, s. 51.
[122] Pojęcie to zostało wypromowane przez M. Foucaulta.

*położyć tamę przekroczeniom kompetencji, baczyć na zróżnicowania między rzeczami i przejścia pomiędzy nimi*[123]. Filozof wskazuje tu na wybitnie anty-uniwersalistyczną cechę *dyskursu*, to znaczy na jego *wsobność*. Każdy dyskurs obowiązuje w swoich własnych granicach, może być reprezentatywny dla danej jednostki, społeczności, kraju, czy jakiejkolwiek innej grupy lub obszaru znaczeniowego. W świetle powyższego dyskurs jest on zatem partykularny, stanowi raczej część mikroświata danej społeczności niż makroświata wielkich ponadindywidualnych praw i *Zasad*. Dochodzi zatem do odwrócenia Platońsko-Arystotelesowskiego uniwersalizmu: w ponowoczesności rzeczywistość nie jest już tym, co absolutne, *zewnętrzne* i uniwersalnie obowiązujące, lecz tym, co partykularne subiektywne i *wewnętrzne*. Jeśli posłużyć się pojęciem Charlesa Taylora, to można powiedzieć, że dochodzi tu do swego kresu proces nowożytnego *uwewnętrznienia*. Owemu uwewnętrznieniu, upodmiotowieniu, czy też rozdrobnieniu daje też wyraz Gianni Vattimo: *Dzięki postmodernistycznemu pisarstwu historycznemu, które odnajdujemy zwłaszcza w postaci historii mentalności, po raz pierwszy nastąpił wyłom w odwiecznej tradycji esencjalistycznej,* […] *Tutaj wybór nie pada już na pień lub gałęzie, ale na liście drzewa. Z postmodernistycznego punktu widzenia celem nie jest już integracja, synteza i całość. Uwaga skoncentrowana jest na drobinach*[124]. Jakby to więc ujął Lyotard, miejsce uniwersalistycznych prawd i systemów zajęły *mikrologie*, które nie poddają się ponownej syntezie w *wielkie narracje*. Podczas gdy w przeszłości starano się dociec samego sedna rzeczy, dziś współczesny człowiek, historyk lub inny badacz skupia się raczej na tym, co marginalne, lecz w swoim obszarze niezwykle ważne i godne bliższego przyjrzenia się[125]. Tendencja anty-uniwersalistyczna zaznacza się więc również w podejściu postmodernistów do nauk przyrodniczych i matematycznych, które tracą tu swój nimb ostatecznej obiektywności i przestają pełnić funkcję przewodników w dziele postępu ludzkości. Jak pisze Vattimo: *A zatem język naukowy nie jest już „zwierciadłem natury", jest: tak samo częścią dobytku rzeczywistości jak te jej obiekty, które bada nauka. W nauce język jest używany jak rzecz, a – jak stwierdził Hans Bertens* […] *- rzeczy w rzeczywistości nabierają cech językopodobnych*[126]. Vattimo angażuje tu elementy wyobraźni lingwistycznej (scheda

[123] W. Welsch, *Mowa - konflikt - rozum. Prezentacja i krytyka Lyotardoeskiej koncepcji postmodernizmu*, przeł. P. Domański, przej. S. Czerniak, [w]: *Postmodernizm a filozofia*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.
[124] G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998, s. 165.
[125] Marginalny staje się też podmiot, który odkrywa swoją dyskursywną wsobność, lecz odkrywa także, że podobne upodmiotowienie jest udziałem także innych ludzi; jego własny byt jest zatem jednym z wielu – Vattimowskim *listowiem*.
[126] G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, *op. cit.*, s. 155.

poststrukturalizmu i hermeneutyki); dyskurs naukowy zostaje sprowadzony do funkcji języka, a zatem włączony w sieć innych dyskursów *o rzeczywistości*, które nie mogą już rościć sobie prawa do naczelnego miejsca wśród innych sposobów refleksji. Skoro nauka traci - podobnie jak wcześniej religie - swój uniwersalistyczny i obiektywistyczny prestiż, jaki status poznawczy może otrzymać ludzka wiedza? Wiemy już, że prawdę można postrzegać jako *metaforę*, naukę jako specyficzny dyskurs *językowy*, sferę publiczną zaś jako zbiór partykularnych poglądów, swoistych *mikrologii*. Tak pojęta wiedza przestaje wiec przypominać nauki przyrodnicze (z ich ścisłością, umiłowaniem badań empirycznych i absolutną obowiązywalnością), a staje się działalnością artystyczną: *Cóż jednak czynią niezliczeni artyści?* [zapytuje Lyotard] *Bronią się przed takim właśnie postawieniem sprawy, eksperymentują, próbują.* […] *Byt, lub byty, nie objawia(ją) się sam(e) z siebie. Dlatego artyści ci w swoich dziełach przedstawiają maleńkie światy, tworzą eseje, mamrocząc, zadyszane i zazdrosne o siebie mikrologie*[127]. Działalność artystów wykracza tu jednak poza domenę tradycyjnie im przypisaną - świat galerii, pracowni malarskich, rynku sztuki. Działalność artystyczna to paralela aktywności filozofa eksperymentującego z różnymi koncepcjami, konstruującego prawdy z dostępnego sobie *tworzywa*, obierającego - niczym współczesny literat - nieco bardziej swobodną konwencję eseju, aby dać wyraz wielowymiarowej, wieloelementowej, rozproszonej wizji świata. Artysta nie odkrywa prawdy, on ją tworzy.

Jedną z ostatnich cech postmodernizmu, na jakiej chciałbym się skupić w tym ogólnym omówieniu, jest specyficzne podejście do historii. Biorąc pod uwagę, że znakiem rozpoznawczym znacznej części koncepcji postmodernistycznych jest Lyotardowska nieufność do logiki przezwyciężania, łatwo stąd wnosić, że postmoderniści będą wyznawali inną niż linearna koncepcję historii. Jak stwierdza Vattimo: *Zgodnie więc z wysuwaną przeze mnie hipotezą nowoczesność kończy się, gdy - z najróżniejszych powodów - nie można już mówić o unilinearnej historii. Ta wizja historii rzeczywiście zakładała istnienie centrum, wokół którego grupują się i układają wydarzenia. Uznajemy, że historia jest uporządkowana wokół roku zerowego, roku narodzin Chrystusa, a dokładniej - że stanowi sekwencję wydarzeń w życiu ludów zamieszkujących „centrum", Zachód, obszar cywilizacji, na zewnątrz którego są już tylko ludy „pierwotne", ludy „rozwijające się"*[128]. Wyobrażenia, o których wspomina tu Vattimo, tkwią silnie w mitologii chrześcijańskiej (a więc w świecie wyobrażeń,

[127] J.-F. Lyotard, *Filozofia i malarstwo w epoce eksperymentu*, przeł. M. P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998.
[128] G. Vattimo, *Społeczeństwo przejrzyste*, *op. cit.*, s. 16.

zgodnie z którym historia i życie indywidualnego człowieka jest drogą do zbawienia) i w świadomości tradycyjnego oświecenia (także w swojej modyfikacji dialektyczno-Heglowskiej i marksistowskiej). To przeświadczenie o linearnej celowości kultury Zachodu ma dodatkowo wyraźny współczynnik kolonialny, który pozwala mieszkańcom *świata Zachodu* na zachowanie postawy wyższości wobec innych kultur, a więc także innych wizji historii: *różne ludy i kultury zabrały głos na światowej scenie i nie można już wierzyć, że historia to unitarny proces zmierzający ku jakiemuś telos. Fakt, że historia stała się rzeczywiście historią powszechną, spowodował, iż uniwersalna historia okazała się niemożliwa*[129]. Postkolonializm i globalizacja sprawiły zatem, że nie tylko upadła idea historii uniwersalnej, ale w jej miejsce powstała niejako *historia powszechna* - jak ją nazywa Vattimo. Owa powszechność i powiązany z nią multilateralizm sprawiają, że trudno już rozważać historię poszczególnych regionów w oderwaniu od historii całego świata. Można zatem powiedzieć, że współczesna wizja historii jest z konieczności rozproszona - stanowi swoisty zlepek różnych *opowieści*, które jednak nie mogą istnieć jedna bez drugiej. Vattimo nazywa ten stan *kresem historii jako jedności historycznej*; kres ów cechuje *powstanie wielu historii, opowieści*[130]. Łatwo przyporządkować tu analogiczny pogląd Zygmunta Baumana, który akcentuje współczesną epizodyczność historii: *Upływ czasu przestał jak gdyby być procesem ciągłym, zamiast linii ciągłej zbiór epizodów*[131]. Te krótkie rozważania możemy zwieńczyć cytatem z Mikea Featherstone'a: *zamiast myśleć o postmodernizmie jako wytworze logiki kultury, logiki kapitału lub jeszcze innej „logiki" rządzącej procesem historycznym, powinniśmy zrozumieć go w kategoriach praktyk i doświadczeń określonych grup ludzi*[132]. Podobnie jak Bauman, amerykański teoretyk postmodernizmu podkreśla zaplecze społeczne ponowoczesnej wizji historii. Miejsce quasi-heglowskich narracji postępowych zajmuje tu skupienie się na poszczególnych społecznościach, na mikro-historiach, mikro-narracjach, mikro-socjologiach. W ten sposób będzie m.in. możliwe lepsze poznanie kultur, które filozofia Zachodu - wraz z całym aparatem politycznym i historycznym - wykluczała z debaty o przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. W postmodernizmie te granice stają się nieco bardziej otwarte, zaś historia Zachodu może doczekać się wreszcie uzupełnienia o narracje, które spoglądają na nią z *zewnętrznego punktu widzenia*, relatywizując ją do doświadczeń innych kultur i grup ludzkich, pozwalając w ten sposób zdobyć niedostępną dawniej świadomość postkolonialną.

[129] *Ibid*., s. 51.
[130] G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, *op. cit.*, s. 9.
[131] Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, *op. cit.*, s. 6.
[132] M. Featherstone, *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998, s. 300.

Przygotowawszy te wstępne informacje na temat postmodernizmu (lub raczej postmodernizmów), chciałbym powrócić do problemu definicji omawianego tu nurtu. Jak wcześniej wzmiankowałem, jest to pojęcie nieścisłe, pozwalające bilansować wiele (nierzadko, pod wieloma względami, sprzecznych ze sobą) nurtów. Te niedogodności definicyjne skłoniły nawet późnego Rorty'ego do całkowitego zarzucenia definicji postmodernizmu, a w efekcie do całkowitego porzucenia tego terminu. Jak pisał: *Sądzę, że „relatywizm" i „postmodernizm" to słowa, które nigdy nie miały ścisłego znaczenia i powinniśmy wykreślić je z naszego słownika*[133]. Radykalny gest Rorty'ego nie wynika oczywiście z porzucenia idei postmodernistycznych, lecz, jak się zdaje, z pragnienia uniknięcia niewygodnych konotacji powstałych na skutek wieloletniej krytyki tego nurtu, a co za tym idzie, nie zawsze pozytywnych skojarzeń, jakie postmodernizm budzi w świadomości powszechnej. Inni autorzy nie są jednak tak ascetyczni w definiowaniu postmodernizmu jak Rorty. Nawet u Jeana Baudrillarda, którego trudno uznać za zwolennika ścisłego definiowania pojęć jego autorskiej filozofii, termin postmodernizm zachowuje swoją (widmową bądź co bądź) obecność: *W istocie rzeczy, jeśli postmodernizm istnieje, to musi go charakteryzować pewne uniwersum, gdzie definicje nie są już możliwe. Jest on pewną grą definicjami, która znaczy*[134]. Istotnie - zgodzę się tu częściowo z Baudrillardem - ponowoczesność jest epoką, w której jednoznaczne definicje, mające charakter niepodważalny i trwały, stały się szczególnie trudne do wypracowania, a w przypadku samego interesującego nas tu pojęcia - niemożliwe. Nie oznacza to jednak, że mamy w ogóle zrezygnować z jego definiowania. Koncept *gier definicyjnych*, który proponuje nam filozof wydaje się wstępnie satysfakcjonujący, gdyż pozwala zestawiać wiele koncepcji postmodernizmu, przeciwstawiać je sobie nawzajem i nieustannie uzupełniać. W podobnym duchu stara się wyjaśniać ponowoczesność Fredric Jamesom: *Jeśli chodzi o sam termin „postmodernizm", nie próbowałem usystematyzować jego użycia ani narzucić mu jakiegoś wygodnego, spójnego, zwięzłego znaczenia - pojęcie to jest bowiem nie tylko kwestionowane, ale też wewnętrznie skonfliktowane i sprzeczne. Postaram się pokazać, że mimo wszystko nie możemy go n i e używać. Chciałbym jednak być dobrze zrozumiany: uważam, że ilekroć go używamy, jesteśmy zobowiązani odsłonić owe sprzeczności i przedstawić związane z nimi nie-spójności oraz dylematy reprezentacji; jesteśmy na to skazani. „Postmodernizm" nie jest terminem, który może zostać ustalony raz*

[133] R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, przeł. J. Grygieńć, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 28.
[134] J. Baudrillard, *Gra resztkami. Wywiad z Jeanem Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarsha*, [w]: *Postmodernizm a filozofia*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 226.

*na zawsze, a potem stosowany z czystym sumieniem. Powinien on wieńczyć, a nie rozpoczynać dyskusje na swój temat*[135]. Jameson, dostrzega zatem konieczność stworzenia (lub permanentnego tworzenia!) pojęcia postmodernizmu, pomimo jego aporii. W przeciwieństwie do Baudrillardowskiego pojęcia *gier definicjami*, które kryje w sobie pewną nadmiarową frywolność, Jameson zdaje się podchodzić do problemu z należytą powagą, nie uciekając w dialektyczne zabawy. Postulat Jameson - aby odsłaniać sprzeczności postmoderny i w ten sposób dochodzić do jej definicji - wydaje się o tyle atrakcyjny, że pozwala odnajdować miejsca styku poszczególnych koncepcji, tworząc swoistą *mapę postmodernizmu*[136], z wyszczególnionymi krainami, choć mobilnymi granicami. Jednakże, w ten sposób otrzymujemy kaskadę definicji, których podstawowa motywacja jest negatywna – chodzi o odnalezienie sprzeczności. Chciałbym skupić się na bardziej pozytywnym *stylu definiowania* postmodernizmu, który pozwoliłby wskazać raczej na względną spójność wielu koncepcji, niż na ziejące między nimi przepaście znaczeniowe. Sięgnijmy ponownie do Baudrillarda, aby znaleźć asumpt do wypracowania kolejnej definicji postmodernizmu, która może się okazać pomocna w tych rozważaniach. Jak pisze francuski filozof: *Jednakże nie znam jej* [ponowoczesności] *definicji. Nie wiem właściwie, czym byłaby jakaś postmodernistyczna kultura. Być może jest to jakaś kultura „mozaikowa", jak powiedziałby McLuhan, w tym sensie, w jakim istnieje jakaś możliwość powszechnej kultury patchworkowej...*[137]. Wydaje się, że kategoria *kultury patchworkowej* (zaproponowana tu nie bez właściwej Baudrillardowi melancholii) wydaje się zgrabnym narzędziem do zmapowania postmodernizmu. Każdy teoretyk tego nurtu może z powodzeniem łączyć poszczególne teorie w odpowiednie całostki, bez zupełnej rezygnacji z definiowania (Rorty) i bez popadania w *Wielkie narracje*. Problem polega na tym, że poszczególne teorie postmodernizmu różnią się od siebie na tyle, że nie można ich po prostu zszyć ze sobą wzdłuż jakiejś, wcześniej wytyczonej linii. Proponuję zatem sięgnąć po inną - sprawdzającą się w analogicznych kłopotliwych sytuacjach definicyjnych - kategorię, a zatem Wittgensteinowskie *podobieństwo rodzinne*. Skoro koncepcje postmodernistyczne nie tworzą spójnej i harmonijnej mozaiki, mogą z powodzeniem tworzyć sieć podobieństw, w której jeden element może łączyć się z drugim tylko za pośrednictwem trzeciego elementu. Ilustrując to przykładem: skoro nie możemy stwierdzić, że postmodernizm jest jednoznacznym zerwaniem z modernizmem, a z drugiej strony nie jest on też jego pełnoprawną kontynuacją, ukazujemy taką konstelację znaczeń,

[135] F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu,* przeł. M. Płaza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
[136] Pojęcie stworzone przez Andreasa Huyssena.
[137] J. Baudrillard, *Gra resztkami…*, *op. cit.*, s. 205.

które pozwolą nam zmapować na jednej płaszczyźnie (lub raczej w wyobraźni przestrzennej) oba poglądy z całą gamą ich odmian i modyfikacji. Tak pojęty postmodernizm będzie mógł zatem funkcjonować jako zarazem modernistyczny i anty-modernistyczny w różnych obszarach siatki znaczeniowej, w różnych kontekstach i w różnych proporcjach. Taką metodę definiowania najlepiej wyraża Welschowska koncepcja *rozumu transwersalnego*, który pozwala na decentralizację koncepcji postmodernistycznych, uwzględnienie ich kontradyktoryczności oraz podobieństw, jak i wprowadzenie dynamiki – rozum transwersalny nie jest izomorficznym konstruktem, lecz morfuje - zmienia położenie swoich centrów, czy nawet posiada kilka dominujących ośrodków. Tak zarysowane ramy metodologiczne pozwalają nam przejść do próby zdefiniowania postmodernizmu jako filozofii kultury.

Wróćmy jednak najpierw do społecznych kontekstów postmodernizmu, tak ważnych dla niektórych filozofów postmoderny (Bauman, Rorty). Aby sporządzić choćby częściowo satysfakcjonującą definicję postmodernizmu, warto się pokusić o refleksję na temat kolejnej aporii przebiegających w poprzek omawianych tu teorii, tzn. kontrowersji, czy postmodernizm jest zjawiskiem społecznym i kulturowym, czy też, na pierwszym miejscu, wytworem świadomości badaczy i ludzi kultury. Jak stwierdza Fredric Jameson: *Teorie ponowoczesności - zarówno te pochwalne, jak i potępieńcze, przesycone poczuciem moralnej odrazy - zdradzają w istocie silne podobieństwo rodzinne z ambitniejszymi uogólnieniami socjologicznymi, które mniej więcej w tym samym czasie zwiastują nadejście i ustanowienie zupełnie nowego typu społeczeństwa, znanego głównie pod nazwą „społeczeństwa postindustrialnego" (określenie Daniela Bella), ale często określanego też mianem społeczeństwa konsumpcyjnego, społeczeństwa medialnego, społeczeństwa informacyjnego, społeczeństwa elektronicznego, stechnicyzowanego i tak dalej*[138]. Dla Jamesona postmodernizm ma więc wyraźnie zarysowany wymiar społeczny; postmoderna jest tu następstwem przemian związanych z powstaniem społeczeństwa postindustrialnego, informacyjnego i konsumpcyjnego. Wpływa to na wytworzenie się specyficznej dla obecnych czasów kultury. W podobny sposób problem ten rozpoznaje Andrzej Szahaj. Zwraca on uwagę na to, że *z reguły odróżnia się postmodernizm od ponowoczesności. Tę ostatnią traktuje się jako nową epokę w dziejach kultury zachodniej, postmodernizm zaś jako zespół poglądów owej epoce towarzyszących, będących jej wyrazem, lecz również aktywnie je*

[138] F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu,* przeł. M. Płaza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

*kształtujących*[139]. Namysł filozofów-postmodernistów – byłby tu więc wtórny wobec całej epoki, która dopiero wytwarza właściwe sobie nurty myślenia i aby je należycie zrozumieć, należy uprzednio rozpoznać charakter całej tej epoki[140]. Szahaj łączy także nastanie owej cezury z rozwojem kapitalizmu i rozwojem, wzmiankowanego już, społeczeństwa postindustrialnego, które stanowi efekt przejścia *od „cywilizacji węgla i stali" do cywilizacji usług i dystrybucji informacji, w wyniku czego znaczenie tracą tradycyjne gałęzie produkcji oraz obsługująca je klasa robotnicza (tzw. niebieskie kołnierzyki), na znaczeniu zaś zyskują technologie czyste i obsługująca je klasa menedżerów, techników i naukowców (tzw. białe kołnierzyki), a wiedza teoretyczna (naukowa) wraz z całym „przemysłem edukacyjnym" staje się najważniejszym elementem rozwoju gospodarczego*[141]. Cechą owego społeczeństwa jest również nieporównywalny do doby industrialnej rozrost konsumpcjonizmu i wytworzenie specyficznych obowiązków obywatelskich związanych z konsumowaniem dóbr[142]. Wracając jednak do Jamesona – amerykański autor wytycza nieco inną perspektywę rozumienia owego napięcia między kulturą/cywilizacją postmodernistyczną a wysiłkiem filozofów i teoretyków kultury. Dla Jamesona (w świetle powyższego cytatu) teorie tworzone przez filozofów postmodernistycznych są niejako paralelą stanu społeczeństwa po przemianach. Można więc ulec wrażeniu, że Jameson kreśli *paralelistyczną* wizję postmodernizmu, który współwystępuje zarówno w sferze społecznej, jak i teoretycznej, zaś obie te sfery rozwijają się częściowo niezależnie; łączą się zaś właśnie na zasadzie *podobieństwa rodzinnego*. Wypada jednak postawić pytanie - czy nie jest przypadkiem tak, że to filozofowie i inni ludzie kultury *wytwarzają* postmodernizm, przypisując aktualnej epoce cechy właściwe dla swojego *cechu*, dla swojej mentalności i horyzontów intelektualnych (taka wizja byłaby zarówno odmienna od Jamesonowskiej, jak i opozycyjna wobec Szahaja)? Jeśli miałoby tak być, jak w takim razie wyglądałby wpływ owych intelektualistów na szersze kręgi społeczeństwa - czy są oni w stanie wszczepić masom swoje koncepcje, czy raczej przenikanie się tych dwóch sfer (świata kultury i społeczeństwa) jest tu nikłe? Przed przypisywaniem postmodernizmu wyłącznie kręgom akademickim i kulturalnym przestrzega Mike Featherstone: *Skupienie uwagi na kolporterach kultury jest o tyle niebezpieczne, że prowadzi do swoistego cynizmu, dla którego postmodernizm to arbitralny wymysł, kolejny wytwór Strategii awangardowych, następna taktyka w grze rozróżnień prowadzonej przez*

[139] A. Szahaj, *Postmodernizm* [nota], [w]: P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 169.
[140] *Ibid*., s. 170.
[141] *Ibid*.
[142] *Ibid*., s. 171.

*intelektualistów, artystów i akademików. Dlatego równie ważne jest, by zwrócić uwagę na formę oraz treść doświadczeń, upodobań i praktyk opatrywanych etykietką „ponowoczesne".* […] *Należy zatem zwrócić uwagę na charakter owych doświadczeń i praktyk opatrywanych etykietką „ponowoczesnych", jak również na rodzaj powiązania tego aspektu z procesem, w ramach którego fachowcy od kultury definiują, formalizują, uogólniają oraz rozpowszechniają wśród szerszego grona słuchaczy doświadczenia i praktyki. Zrozumienie postmodernizmu wymaga zatem perspektywy na tyle szerokiej, abyśmy zdołali uchwycić podwójną rolę, jaką odgrywają fachowcy od symboli i kulturowi pośrednicy*[143]. Pozostawiając tu nieco z boku ambitny projekt umieszczania postmodernizmu w szerokim spektrum uwzględniającym również owych *pośredników* między akademią a społeczeństwem, chciałbym poprzestać na zarysowanej przez obu przytaczanych tu autorów względnej równoległości obu sfer i przymierzyć się do definicji postmodernizmu jako nurtu zarówno akademickiego i kulturowego (a więc także społecznego). Ponieważ wychodzę z punktu widzenia akademika, również moja definicja będzie akcentować przede wszystkim *świadomość postmodernistyczną* badaczy. Pojęcie to zaczerpnąłem od Stanisława Czerniaka i rozumiem ją (w nieco inny sposób niż jego autor) jako świadomość, której depozytariuszami i animatorami są przede wszystkim filozofowie i ludzie kultury. Świadomość ta, w oczach jej interpretatorów, odpowiada jednak częściowo stanowi kultury współczesnej, z której przecież się wywodzi. Proponuję zatem następującą definicję postmodernizmu, stanowiącą podsumowanie rozważań podjętych w tym paragrafie[144]: Postmodernizm to świadomość kulturowa, której depozytariuszami są intelektualiści związani z XX i XXI -wiecznym dyskursem filozofii kontynentalnej, innych nauk humanistycznych oraz szeroko pojętego świata specjalistów w dziedzinie kultury i sztuki. Wyznacznikami tej świadomości będą (w różnych odmianach i konfiguracjach): wytworzenie anty-substancjalistycznego pojęcia prawdy, sprzeciw wobec uniwersalizmów i absolutyzmów poprzednich epok, radykalny pluralizm i partykularyzm w rozumieniu kultury i społeczeństwa, epizodyczność zajmująca miejsce linearności w rozumieniu historii. Natomiast, w przypadku sfery publicznej, postmodernizm będę definiował ze względu na przypisywane fenomenom społecznym cechy świadomości postmodernistycznej, występującej w sferze publicznej jako pluralizm wartości, relatywizm poznawczy i moralny, cyrkulacja stylów życia, przenikanie się kultur; które to cechy znajdują swój najdoskonalszy wyraz w ustroju liberalno-demokratycznym. Tak opisaną

[143] M. Featherstone, *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, *op. cit.*, s. 301.
[144] Jeszcze raz podkreślając za przywołanymi wcześniej autorami, że jest to jedynie pewna wersja definicji, która nie rości sobie prawa do uniwersalności ani ostateczności.

kulturę i społeczeństwo nazywać będę ponowoczesnymi[145]. Osobną sekcją definicji będzie stanowić wyróżnienie postmodernizmu ciemnego i jasnego; o tym jednak w kolejnym paragrafie.

**Postmodernizm ciemny**

Do tej pory starałem się rozpoznać zjawisko postmodernizmu bez nadmiernego wartościowania. Wskazałem na takie obszary, które są względnie uniwersalne dla dyskursów postmodernistycznych, zestawiając je w definicji korzystającej z dobrodziejstw podobieństwa rodzinnego. Teraz jednak chciałbym wprowadzić dodatkowy podział, który w dalszej części pracy okaże się wysoce operacyjny i będzie miał swoje reperkusje w momencie definiowania postsekularyzmu. Mam tu na myśli podział na postmodernizm *jasny* i *ciemny*. Ten konwencjonalny podział posłuży mi do wyodrębnienia takich obszarów owych nurtów, które akcentują przede wszystkim konstruktywne momenty kultury postmodernistycznej, oraz tych, które widzą w ponowoczesności raczej upadek kultury niż stan historycznego spełnienia, wzbogacony dodatkowo o aspekt nadziei na przyszłość. Podział ten tylko częściowo przebiega według osi aksjologicznej. Pod koniec paragrafu postaram się wskazać na te poglądy *czarnych postmodernistów*, które pomimo swojego pesymizmu lub nawet apokaliptyzmu posiadają wysoką wartość konstruktywną. Zacznę w sposób zgoła nieoczekiwany, bo od cytatu z Jurgena Habermasa: *Ponowoczesność z całą mocą prezentuje się jako antynowoczesność. Twierdzenie to dotyczy pewnego emocjonalnego nurtu, który przeniknął wszystkie dziedziny życia intelektualnego i wywołał na widownię teorie postoświecenia, postnowoczesności, posthistorii itd., jednym słowem - nowego konserwatyzmu. Adorno i jego dzieło odbijają od tej tendencji*[146]. Ów wstęp ukazuje sposób, w jaki postmodernizm bywa postrzegany przez wpływowych dziedziców Oświecenia i tradycji nowoczesnej. Neokonserwatyzm, o którym wspomina Habermas, polega na zarzuceniu projektu nowoczesności na rzecz zachowawczego, czy nawet nihilistycznego i inercyjnego *emocjonalnego nurtu* postmoderny. Już nawet na tle zaproponowanych powyżej rozważań nad postmodernizmem łatwo stwierdzić, jak mało zasadny jest zarzut niemieckiego

[145] Dodatkową sferą, którą można by przywołać w kontekście definiowania postmodernizmu jest sfera techniczna, związana z dominacją społeczeństwa postindustrialnego, jak i (co niezwykle ważne) całe spektrum społeczeństwa informacyjnego i nabudowana na nim kultura.
[146] J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł M. Łukaszewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998, s. 26.

filozofa, szczególnie w świetle zapewnień niektórych postmodernistów o kontynuacji (nie zaś zerwaniu) z tradycją modernizmu[147] – w gruncie rzeczy kontynuacji niezwykle twórczej, dokładającej kolejne ogniwo do modernistycznego łańcucha przezwyciężeń; czy, jak to ujął Zygmunt Bauman, postmodernizm jest rodzajem narzędzia, które pozwala nam dopiero ujrzeć modernę z historycznego dystansu. Przywołuję tu jednak zarzut Habermasa nie tylko z tą intencją, aby poddać go krytyce, lecz również dlatego, że w pewnej mierze jest on całkiem zasadny – stosuje się bowiem do zjawiska, które będę tu nazywał *czarnym* (lub *ciemnym*) *postmodernizmem*. Skoro przywołałem Habermasa, warto przy okazji wspomnieć, że również filozofia czarnej odmiany postmodernizmu wydaje się czerpać obficie z dziedzictwa Szkoły Frankfurckiej. Niektóre passusy omawianej tu myśli Jeana Baudrillarda i Zygmunta Baumana będą sprawiać wrażenie bezpośrednio zaczerpniętych z *Dialektyki oświecenia* Horkheimera i Adorno lub z *hiper*-krytycznych marksistowskich wywodów Herberta Marcusego. *Dialektyka oświecenia*, która w pesymistyczny sposób wieńczy XVIII, XIX i XX-wieczne tendencje modernizacyjne i emancypacyjne, stanowi niejako wstęp do powojennego nurtu *rozczarowania* człowiekiem Zachodu, który zamiast powszechnej szczęśliwości zbudował obozy zagłady. Owa pesymistyczna tendencja przenika do szerszego spektrum humanistyki i kultury w ogóle, przybierając specyficzną formę również w niektórych koncepcjach postmodernistycznych. Przejawy wyraźnego pesymizmu widzimy już u pierwszego filozoficznego postmodernisty, czyli Jean Francois Lyotarda. Choć samego Lyotarda łatwiej zaliczyć do preferowanego przeze mnie *jasnego postmodernizmu*, to w jego myśli ujawniają się także liczne refleksje o zabarwieniu melancholijnych i schyłkowym. Jak pisze: *Znajdujemy się w momencie rozprężenia – mówię o barwie czasu*[148]. Oraz: *Zeitgeist jest przesycony swoistym smutkiem*[149]. Owe uczucia rozprężenia i powszechnego smutku nie rzutują oczywiście na jednoznacznie negatywną ocenę ponowoczesności, lecz różnicują dość pozytywny obraz postmodernizmu jako swoistego spełnienia procesu nowoczesności, uzupełniają go bowiem o negatywny (*ciemny*) aspekt kondycji ludzkiej. Lyotard zdaje w ten sposób sprawę z pamięci człowieka o wcześniejszych stanach rozwoju kultury Zachodu oraz o wyraźnym, i ze wszech miar uzasadnionym, poczuciu utraty, które jednakże nie prowadzi do postaw apokaliptycznych i całkowitego pogrążenia we wszechogarniającym smutku. Inaczej będzie się przedstawiać sytuacja w przypadku Baudrillarda. Przyjrzyjmy się cytatowi z *Symulakrów i symulacji*: *Melancholia jest nieodłączną właściwością sposobu zanikania*

[147] Biorąc pod uwagę choćby kontynuację postulatu liberalnego pluralizmu.
[148] J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*…, *op. cit.*, s. 7.
[149] *Ibid*., 105.

*sensu, sposobu ulatniania się i rozpraszania sensu w systemach operacyjnych. Wszyscy jesteśmy melancholikami*[150]. Zrazu, widzimy tu zdecydowaną zbieżność z nastrojami Lyotarda – melancholia jest powszechna, wynika zaś z permanentnego ulatniania się sensu właściwego jeszcze dla naszego wyobrażenia epok ubiegłych. Tam jednak, gdzie Lyotard zaczynał - starając się odnaleźć pozytywne stany owej nowej epoki - tam Baudrillard zdaje się kończyć, tworząc monumentalny, *quasi*-dialektyczny[151] i post-apokaliptyczny system nicujący wszelkie melancholijne nastroje związane z przemianami w obrębie umysłowości nowoczesnej. Centralnym pojęciem Baudrillardowskiego systemu jest *symulacja*. Jak pisze filozof: *Symulować oznacza udawać, że posiada się to, czego się nie ma*[152]. W przypadku filozofii Baudrillarda, tym co, udawane, jest rzeczywistość, a więc - w bardziej tradycyjnej nomenklaturze - właśnie obiekt, którego udawać nie można, gdyż musi istnieć jakiś przedmiot udawania. U francuskiego filozofa symulacja odrywa się więc od rzeczywistości, lub precyzyjniej, owa rzeczywistość traci swoje istnienie na rzecz wszechogarniającego udawania: *Symulacja nie jest już symulacją terytorium, przedmiotu odniesienia, substancji. Stanowi raczej sposób generowania – za pomocą modeli – rzeczywistości pozbawionej źródła i realności: hiperrzeczywistości*[153]. Pomimo, że Baudrillard przedstawia ponowoczesny świat jako hiperrzeczywistość, w jego wyobraźni wciąż występuje ewidentny punkt odniesienia, choć ukryty pod podszewką eliptycznego stylu. Filozof tak pisze o *rewolucji postmodernizmu*: [jest to] *zakrojony na ogromną skalę proces niszczenia sensu, równie poważny jak wcześniejsze zniszczenie pozorów*[154]. Postmodernizm jest tu zatem wyniszczeniem sensu; nie proponuje żadnej pozytywnej jakości, lecz trwa w nieustannym dążeniu do rozpuszczania i rozpraszania tego, co obecne. Skąd jednak owo wyobrażenie *sensu*, w sytuacji, gdy ów sens powinien już dawno przestać istnieć na rzecz udającego sens *symulakru* (obiektu bez *realnego* odniesienia)? Baudrillard nie pochyla się nad tym problemem. Jego negatywizm, jest negatywizmem bez alternatywy. Widzimy to w kolejnych figurach stylistycznych, kolejnych obszarach, które filozof pozbawia *ważkości*. Ponieważ Baudrillard jest również socjologiem, ważną rolę grają u niego wyobrażenia społeczne. Jego koncepcja postmoderny często nawiązuje do nowoczesnego społeczeństwa po rewolucji informacyjnej i po globalizacji. Jednak również z tych przemian wynika więcej złego niż

[150] J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 193.
[151] Podobieństwo do dialektyki polegałoby tu m.in. na wygrywaniu przeciwko sobie elementów związanych z rzeczywistością *symulacji* (która według filozofa zastępuje wcześniejszą formę rzeczywistości niejako *konkretnej*) a wciąż obecną śladowo w systemie filozofa rzeczywistością sprzed *zagłady sensu*.
[152] *Ibid*., s. 8.
[153] *Ibid*., s. 6.
[154] *Ibid*., s. 191.

dobrego: *informacja rozprasza sens i tkankę społeczną, tworząc swego rodzaju mgławicę, której przeznaczeniem nie jest wcale przyrost innowacyjności, lecz – przeciwnie – osiągnięcie stanu maksymalnej entropii*[155]. W przeciwieństwie do nowoczesnej opowieści progresywistycznej, francuski filozof dostrzega w powstaniu społeczeństwa informacyjnego raczej regres. Generuje ono świat rozproszonych, epizodycznych znaczeń, które nie układają się w spójny system. Zamiast działać na rzecz jakieś całości, system ten zastyga w pluralistycznej entropii; zamiast budować i łączyć, dzieli i rozprasza. *Hiper*-rzeczywistość w systemie Baudrillarda ma zatem charakter inflacyjny – im więcej treści produkuje, tym większy rozpad stwarza. Ma to swoje reperkusje nie tylko dla życia społecznego, ale również dla specjalistów w dziedzinie pomnażania wiedzy: *W dzisiejszych czasach nie istnieje już jakakolwiek intelektualna dyskusja. Nie ma żadnych teorii, które byłyby w jakiś określony sposób przeciwstawne sobie, [teorie] które się dyskutuje.* […] *Wszystkie one pływają wokół siebie* […] *Ponowoczesność nie jest ani optymistyczna, ani pesymistyczna. Jest ona grą resztkami tego, co zostało zniszczone. Oto, dlaczego jesteśmy „po": historia zatrzymała się. Znajdujemy się w pewnym stanie posthistorii, która nie zawiera już sensu*[156]**.** Postmodernizm to zatem także rozpad teorii i debaty intelektualnej. Baudrillard nie pochwala tu stanu współistnienia różnych teorii, uznając również tą sytuację za inercyjną, gdyż tam, gdzie powinien następować konsensus i uzgodnienie jednej powszechnie akceptowalnej teorii, mamy do czynienia ze współbrzmieniem ogromnej ich wielości. Ponownie, nietrudno dostrzec, że negatywistyczne spekulacje filozofa - pomimo jego przeciwnych deklaracji - najwyraźniej tyczą się jakiegoś przeszłego, lub zaprzeszłego *residuum* sensu; są jakby negatywnie ustalane w odniesieniu do pewnego wzorca. Trudno się też zgodzić, że ponowoczesność nie jest dla Baudrillarda ani optymistyczna, ani pesymistyczna. Pesymizm jest tu dominujący i bezalternatywny, wypływa z każdego zakamarka dialektycznego systemu filozofa, a wszelkie na poły optymistyczne lub pozornie neutralne deklaracje są po chwili sprowadzane do negatywności. Tak też jest w powyższym cytacie – po deklaracji neutralności aksjologicznej otrzymujemy wyraźnie nihilistyczny termin *gry resztkami***.** Doprawdy, trudno pojąć, w jaki sposób pojęcie *resztki* mogłoby uchodzić za coś neutralnego; jest to raczej wyraz dogłębnej tęsknoty za tym, co rzeczywiste, sensowne i uniwersalne – resztka to wszelako pozostałość po tym, co kiedyś istniało, a skoro mamy informacje o pozostałościach dawnego stanu rzeczy, mamy też informacje o samym tym stanie. Baudrillard nie jest zatem całkowicie szczery ze sobą i czytelnikiem, gdy rysuje swoje hiperrzeczywiste kaskady - rzekomo nie

[155] *Ibid*., s. 104.
[156] J. Baudrillard, *Gra resztkami…*, *op. cit.*, s. 227.

posiadające referencji. Kolejną bolączką jest dla filozofa niemożność zanegowania (*nie-*) *rzeczywistości* ponowoczesnej jako całości: *System również jest nihilistyczny, w takim znaczeniu, że dysponuje mocą obracania wszystkiego, włączając w to wszystko to, co stara się mu zaprzeczyć, w niezróżnicowanie i obojętność*[157]. Nie ma zatem żadnego *zewnętrza* wobec owego systemu; *ciało* systemu stanowią resztki, które trwają w inercyjnym tańcu, potwierdzając tylko chwilową stabilność całości: *Wszelka rzeczywistość jest resztkowa, a wszystko to, co resztkowe, skazane jest na niekończące się powtórzenie w fantazmacie*[158]. Baudrillard, dostrzegając świetnie absurdalność niektórych swoich konceptów metafizycznych, kryguje się nieco stwierdzając: *kiedy mówimy, że rzeczywistość zniknęła, nie chodzi tu o to, że zniknęła w sposób fizyczny, a raczej o to, że zniknęła metafizycznie. Rzeczywistość nadal istnieje, to jej zasada jest martwa*[159]. Baudrillard potwierdza tu niejako (wyrażoną w innym miejscu) konstatację o prowokacyjnym charakterze jego systemu. Co jednak kryje się pod enigmatycznym pojęciem *zniknięcia metafizycznego*? Trudno nie odnieść wrażenia, że filozof odnosi się tu do metafizyki tradycyjnej - silnie uniwersalistycznej, proponującej jednoznaczne i wiążące rozstrzygnięcia co do natury rzeczywistości. Ów resztkowy osad rzeczywistości (wywodzący się z tradycyjnej metafizyki), który rzekomo nie zniknął (w przeciwieństwie do rzeczywistości) ma się jednak jak najgorzej i jest jedynie potwierdzeniem *faktycznego* braku rzeczywistości. Widzimy to w Baudrillardowskiej *metaforze* Disneylandu: *Disneyland istnieje po to, by zataić fakt, że „rzeczywisty kraj, cała „rzeczywista" Ameryka jest Disneylandem*[160]. Oraz: *chodzi tu o ukrycie tego, że rzeczywistość nie jest już rzeczywista, a zatem o ocalenie samej zasady rzeczywistości*[161]. Ocalenie rzeczywistości to zatem jej destrukcja w popkulturowym, rozrywkowym fantazmacie. Kultura współczesna ma wytwarzać takie konstrukty jak park rozrywki, aby kamuflować, że owa rzeczywistość, która wprawdzie nie została strywializowana przez Disneyland, sama jest w swej istocie skrajnie trywialna i nie zawiera żadnych trwałych wartości - jedynie ulotną satysfakcję i konsumpcjonistyczny blichtr. Te passusy, jakże przypominające nihilistyczną *Dialektykę oświecenia* (która pod pozorem diagnostyki społecznego nihilizmu, sama wytwarzała nihilizm intelektualny[162]), wskazują na silny konserwatyzm Baudrillarda. Konserwatyzm ten ma wyraźny odcień obyczajowy i jako taki przypomina konserwatyzm

[157] J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, *op. cit.*, s. 194.
[158] *Ibid*., s. 177.
[159] J. Baudrillard, *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 8.
[160] J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, *op. cit.*, s. 19.
[161] *Ibid*., s. 20.
[162] Tj. nihilizuje rzeczywistość, dostrzegając w niej jedynie aspekty ciemne, ignorując zalety nowoczesności i jej spełnione obietnice.

chrześcijański. Widzimy to chociażby w następującym fragmencie cytowanym przez Zygmunta Baumana: *Gdybym chciał scharakteryzować obecny stan rzeczy - pisze Jean Baudrillard - powiedziałbym, że jest to stan po orgii - Orgia - są to wszystkie te wybuchowe momenty nowoczesności, wyzwolenie we wszystkich dziedzinach. Wszystkie cele wyzwolenia są już za nami; cokolwiek mogłoby być wyzwolone — zostało wyzwolone. Praktycznym efektem wyzwolenia, które w końcu wyczerpało wszelkie cele, wypowiedziawszy i wygrawszy wojnę wobec wszystkich ograniczeń, jest to, że poruszamy się teraz w pustce*[163] Trudno oprzeć się wrażeniu, że filozof przecenia owo wyzwolenie związane z liberalizacją współczesnej kultury i emancypacją człowieka. Pomijając fakt, że skuteczność owej emancypacji widoczna jest w różnych krajach, w różnym natężeniu - inaczej wygląda we Francji, inaczej w Polsce – sama diagnoza wydaje się przeszacowana i wypływa niewątpliwie z konserwatywnej podstawy światopoglądowej, która neguje wszystko, co nie zgadza się z pierwotnym wzorcem tradycyjnie pojętej stabilności. Dialektyka Baudrillarda, podobnie jak dialektyka Frankfurtczyków, jest nihilistyczna nie dlatego, że świat Zachodni jest *światem po orgii*, lecz dlatego, że dla wielu autorów nawet delikatnie orgiastyczne elementy, które dostrzegają w kulturze, grożą destabilizacją konserwatywnego wzorca i wywołują nieproporcjonalny, lękowy sprzeciw. W obliczu tak silnej konfrontacji mentalności przed-emancypacyjnej z emancypacyjną (z pewnością zaś nie post-emancypacyjną), obecna sytuacja wydaje się faktycznie trudna do zaakceptowania; nie istnieje jednak żadna droga wyjścia z owego impasu ponowoczesności. Poszukując rozwiązań, Baudrillard może najwyżej stwierdzić: *A więc pozostaje tylko jedno rozwiązanie... strategia inercji, blokowania i — moim zdaniem — nie można nazwać tego czymś negatywnym*[164]. Trudno dociec, na czym miałoby polegać owo *inercyjne blokowanie*, skoro postawa inercyjna jest tu tylko potwierdzeniem inercyjności całego systemu. Ponieważ Baudrillard pisze o strategii blokowania, należy wnosić, że się na tą inercję całkowicie nie godzi, zaś jego strategia polega nie na poddaniu się przepływom systemu, lecz właśnie na zewnętrznej, metafizycznej i silnie naznaczonej aksjologicznie (choć utajonej) krytyce. Przytoczmy jeszcze kilka bardziej spektakularnych passusów: [ponowoczesność to] *piekło symulacji, w którym nie ma już tortur, lecz subtelne, złowróżbne i nieuchwytne spirale sensu*[165]; oraz: *Bezwład jest przeznaczeniem naszego świata*[166]; oraz: *To,*

[163] Z. Bauman, Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności, [w]: *Postmodernizm a filozofia*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s.143.
[164] *Gra resztkami…*, *op. cit.*, s. 216.
[165] J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, *op. cit.*, s. 26.
[166] *Ibid*., s. 192.

*co rzeczywiste, rozszerza się jak pustynia. „Welcome in the desert of the Real"*[167]; oraz: *Nie ma już nadziei na sens*[168]. Pomimo zdecydowanie pesymistycznych czy raczej nihilistycznych i defetystycznych deklaracji filozofa, istnieje w jego pismach wyraźne pragnienie wyjścia poza ten system. Rzeczywistość jest tak zepsuta, że aż nie istnieje, zaś rzeczywistość, która wyziera spod tego kaskadowego systemu, nie jest w pełni uświadomiona, a przynajmniej wysłowiona przez filozofa. Dobywamy ją dopiero w krytycznej analizie, odnajdując tam - znany z innych współczesnych krytyk kultury - konserwatyzm i pragnienie powrotu do bliżej nieokreślonej (w gruncie rzeczy sfabrykowanej) przeszłości.

Kolejnym filozofem, który w dużej mierze zdaje się podzielać pesymizm Baudrillarda jest Zygmunt Bauman. Od razu muszę nadmienić, że o ile w przypadku francuskiego filozofa kategoria *czarnego* postmodernisty wydaje mi się pasować wręcz doskonale, o tyle w przypadku Baumana przystaje ona tylko połowicznie. Bauman wydaje się być bardziej umiarkowanym krytykiem ponowoczesności[169]. Opisuje on kondycję współczesności, zapośredniczoną w nowoczesności w jej wymiarze technologicznym, której (nowoczesności) najtragiczniejszym wytworem były obozy zagłady[170]. Bauman szkicuje również propozycję konstruktywnego programu etycznego, który - choć skrajnie wymagający - zdaje się redukować nieco napięcie wynikające z ogólnej aury pesymizmu. Bauman był zaangażowanym intelektualistą lewicowym, który chętnie wypowiadał się przy okazji wszystkich ważnych debat o problemach współczesności, frasobliwie pochylając się nad kondycją ludzi pokrzywdzonych przez neoliberalny kapitalizm. Poniżej zajmę się jednak przede wszystkim tymi poglądami filozofa, które mieszczą się wyłącznie w obrębie ciemnego postmodernizmu.

Zacznijmy od cytatu, który bardziej nawet niż nihilistyczne passusy Baudrillarda wydaje się podkreślać pesymizm w stosunku wobec kondycji świata współczesnego: *nic już nie wydaje się niewzruszone i bezpieczne; niepokój i podejrzliwość stają się regułą dnia codziennego*[171]. Bauman, w przeciwieństwie do Baudrillarda, silniej akcentuje rozchwianie i niepewność wewnątrz systemu ponowoczesności, niż jego inercyjną stabilność. W większym stopniu skupia się na kondycji duchowej człowieka poddanego procesom społecznym związanym z dominacją kapitalizmu, w obliczu gospodarki i kultury globalnej. Niepewność

[167] J. Baudrillard, *Pakt jasności…*, *op. cit.*, s. 17.
[168] J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, *op. cit.*, s. 196.
[169] A także nowoczesności.
[170] Z. Bauman - *Nowoczesność i zagłada*, *op. cit.*
[171] Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 24.

ma charakter powszechny i permanentny[172], wykorzeniony człowiek współczesny nie może zbudować trwałej tożsamości, dla których brakuje gruntu; jest on skazany na bierne dryfowanie po obszarze sensów[173]. Bauman wskazuje też na pogrążenie świata współczesnego w *modi* teraz (*Jest to przestrzeń-czas wiecznego „teraz" i wszechobecnego „tutaj"*[174].), który to stan filozof zdaje się traktować negatywnie. Jest to najpewniej pesymistyczna refleksja nad przemijaniem doby nowoczesnej lub mentalności chrześcijańskiej, w których istniała pewna czasowa i historyczna teleologia - postęp lub zbawienie. Bauman charakteryzuje tę nową *hiper-teraźniejszą* rzeczywistość przy użyciu kategorii *gry*: *Jedna rzecz, której gracz nie może uczynić, to całkowite wycofanie się z gry. Nie istnieje żaden inny świat, lecz wiele gier rządzonych przez reguły, żaden twardy, oporny, uparty świat, utrzymywany na miejscu przez sankcjonowaną prawnie refleksję. Każda gra ma za swego sąsiada jakąś inną grę (inne gry), lecz wzięte razem gry nie pozostawiają niczego na zewnątrz siebie.* […] *Gry są cykliczne i powtarzające się, „w ten sposób reprodukują one daną, arbitralną konstelację nieskończoną ilość razy". Gry obiecują wieczny powrót . Czyniąc to, wyrywają one graczy „z linearności czasu i śmierci*"[175]. Na miejscu jest tu oczywiście skojarzenie z *grami językowymi* Wittgensteina lecz równie łatwo zbilansować ową grę z - występującym u Baudrillarda - wszechobecnym procesem kaskadowej symulacji. Również Baumanowskie gry to proces bez referencji, bez żadnego zewnętrznego punktu odniesienia i osadzenia. Gry, podobnie jak Nietzscheańsko-Rortiańskie *metafory*, odnoszą się tylko wzajemnie do samych siebie; istnieją zespoły gier, systemy gier, same jednak partykularne gry nie są w stanie zmodyfikować czy przezwyciężyć całej struktury. Wraz z tym *quasi*-Baudrillardowskim melancholijnym systemem gier idzie w parze pesymizm poznawczy: *Niczego w tym świecie nie wie się na pewno, ale wie się, że wszystko, o czym się wie, wiedzieć można w zgoła odmienny sposób – a każda wiedza jest tyle samo warta, co inna, nie lepsza ani nie gorsza, a już z pewnością mniej od innych tymczasowa i ulotna*[176]. Tu z kolei, zaryzykuję tezę, rysuje się Baumanowska (umiarkowana) nostalgia za światem, w którym na porządku dziennym były prawdy absolutne, jeśli zaś te nie były jeszcze osiągnięte (modernizm), to należało przynajmniej dążyć do ich odkrycia. W ponowoczesności zaś istnieje wielość *prawd-dyskursów*, które są do siebie niesprowadzalne. Człowiek ponowoczesny zdaje sobie sprawę z fragmentaryczności, epizodyczności i lokalności swojej

[172] *Ibid*., s. 44.
[173] *Ibid*., s. 52
[174] Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, *op. cit.*, s. 160.
[175] *Ibid*., s. 163.
[176] Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, *op. cit.*, s. 49.

wiedzy, co dodatkowo go destabilizuje. Spośród pesymistycznych refleksji Baumana znajdziemy także inne idee, współdzielone ze współczesnymi filozofami konserwatywnymi – refleksję o rozpadzie więzi międzyludzkich stanowiącym następstwo atomizacji społecznej i powszechnego indywidualizmu[177], oraz potępienie miłości współczesnej, którą Bauman postrzega jako poszukiwanie seksualnego zadowolenia. Wszystko to składa się na wizerunek Baumana, który (w tej części swoich rozważań) daje się wpisać w spektrum *ciemnego postmodernizmu*. Możemy więc postrzegać polskiego filozofa jako konserwatywnego, quasi-chrześcijańskiego moralistę, który, podobnie jak Baudrillard, nawiązuje do epok minionych jako do nieodżałowanego modelu świata sprzed apokalipsy[178]. Bauman jest tu jednak bardziej uczciwy w stosunku do samego siebie i czytelnika - nie poprzestaje na samym tylko *utyskiwaniu* (Marquard) i nihilistycznym rozpuszczaniu rzeczywistości w systemie symulacji (lub gier), z którego nie ma ucieczki. W przypadku Baumana niezwykle istotny będzie dorobek myśli lewicowej, która stara się ingerować w inercyjne kontinuum *ponowoczesnego* kapitalizmu - świat nierówności oraz duchowego i klasowego *włóczęgostwa*. Filozof punktuje nieprawości systemu i od czasu do czasu szkicuje ogólne recepty, jak ową rzeczywistość ulepszać, a przynajmniej zredukować jej negatywne oddziaływanie. Anty-nihilistyczna refleksja Baumana koncentruje się na cierpieniach klas pokrzywdzonych przez - skontaminowaną z kapitalistycznym systemem gospodarczym - ponowoczesność (nie tylko zresztą na robotnikach, lecz również na typowo ponowoczesnych prekariuszach[179]). Bauman piętnuje mentalność części współczesnych elit, które broniąc swojego statusu klasowego próbują znaleźć *kozła ofiarnego* w postaci bezbronnych ofiar kapitalizmu: *Troska o czystość ponowoczesnego stylu wyraża się w wojnie podjazdowej i partyzanckiej przeciw mieszkańcom „niebezpiecznych ulic" czy „dzielnic zakazanych", włóczęgom, łazęgom i obibokom*[180]. Choć zestawienie ponowoczesności z wrażliwością konserwatywnych-liberałów wydaje się niepełne i bardzo arbitralne, nie można odmówić mu częściowej trafności, a przede wszystkim wartości perswazyjnej tego rodzaju krytyki. Aby ukazać skalę cierpień współczesnych klas podporządkowanych[181], Bauman stworzył dwie autorskie kategorie – *włóczęgów* i *turystów*. Włóczęga, w przeciwieństwie do turysty, nigdzie nie jest mile

[177] *Ibid*., s. 44.
[178] Należy tu nadmienić, że u Baumana mieszają się oczywiście (świadomie głoszone) postulaty postmodernistyczne z pewnymi impulsami przednowoczesnymi, które staram się tu odsłonić przy pomocy około-psychoanalitycznej krytyki poglądów socjologa.
[179] Termin ten zapożycza Bauman w swojej późnej publicystyce od Guy'a Standinga.
[180] *Ibid*., s. 29.
[181] Wliczając w to mieszkańców tzw. *trzeciego świata*, którzy przynależą do zglobalizowanej rzeczywistości na równi z mieszkańcami liberalnych-demokracji Zachodu – o to globalne zbilansowanie nierówności Bauman usilnie zabiega.

widziany. *Turysta jest w ruchu, bo znajduje świat nieodparcie atrakcyjnym; włóczęga zaś dlatego, że znajduje świat nieznośnie niegościnnym*[182]. Przedstawicielem turysty mógłby być informatyk-*freelancer*, poliglota, liberalny i otwarty na świat; przedstawicielem włóczęgi będzie np. *gastarbeiter* zostawiający w swoim kraju rodzinę, udający się na *włóczęgę* w poszukiwaniu lepiej płatnej pracy. Filozof nazywa włóczęgów *mutantami ponowoczesnej ewolucji*[183]; Włóczęga *jest alter ego turysty*, krzywym zwierciadłem, odkrywającym to, *co kryje się za szminką*[184]. Zauważamy więc, że Bauman demaskuje ponowoczesną ekstatyczną radość wynikającą z otwartych granic i możliwości bezpiecznego życia, które przynależy jednak tylko klasom uprzywilejowanym. Włóczędzy skryci są pod podszewką rzeczywistości, przemieszkują w miejscach niedostępnych dla wzroku turysty, lub stanowią tło, po którym wzrok ten z łatwością się prześlizguje. Bauman nie poddaje się hipnotycznemu urokowi świata turysty; to rzeczywistość włóczęgi jest dlań pierwotna i stanowi podglebie, na którym zbudowane są nierówności współczesnego świata. W odpowiedzi na te bolączki ponowoczesnych społeczeństw Bauman proponuje ponowoczesne stanowisko etyczne: *Rzeczywistość ludzka jest nieuporządkowana i wieloznaczna, i także moralne decyzje, w odróżnieniu od abstrakcyjnych zasad etycznych, są ambiwalentne. W tego rodzaju świecie przyszło nam żyć. I jakby na przekór zmartwieniom filozofów, którzy nie mogą zrozumieć „moralności bez zasad", moralności bez podstaw, codziennie udowadniamy, że potrafimy sobie radzić w takim świecie.* […] *Jeszcze mniej spośród nas słyszało coś o rzekomo nieodzownych „moralnych fundamentach", bez których podobno nie jesteśmy w stanie być dobrzy dla siebie nawzajem*[185]. Ponowoczesna moralność w perspektywie Baumana jest zatem *etyką bez kodeksu*. Bauman nie potrzebuje fundamentów etycznych, aby wytyczać kurs dla postępowania współczesnego człowieka. Etyka ta jest relatywistyczna i zbliża się do Weberowskiej koncepcji *etyki odpowiedzialności*. Bauman nie demonizuje więc współczesnej sytuacji wielości moralnych zasad i niemożności powołania się na sztywne reguły; traktuje tę sytuację raczej jako zadanie i wyzwanie dla współczesnego człowieka. Filozof stwierdza: *Jak to ujął Ulrich Beck* [...]*: na każdą jednostkę ludzką z osobna, w jej pojedynczości i samotnym wysiłku samostanowienia, a nie na działającą zgodnie wspólnotę jakiegokolwiek szczebla, spada dziś obowiązek szukania i znajdywania, indywidualnym sposobem i w granicach wyznaczonych rozmiarem indywidualnie posiadanych przez nią zasobów, indywidualnych*

[182] *Ibid*., s. 149.
[183] *Ibid*.
[184] *Ibid*.
[185] Z. Bauman - *Nowoczesność i zagłada*, *op. cit.*, s. 45.

*rozwiązań dla społecznie stwarzanych problemów*[186]. Wysiłek moralny - podobnie jak w przypadku etyki Sartre'a - spada dziś na jednostkę, która musi być uważnym i wrażliwym obserwatorem sfery publicznej, aby reagować adekwatnie do pojawiających się problemów. Etyka taka nie jest realizacją jakiegoś projektu, lecz reakcją na napotykane trudności. Bauman nie chce całkowicie uwalniać współczesnego człowieka od ponowoczesności (rozumianej jako *źródło cierpień*), pozwalając mu się pogrążyć w błogiej nieważkości. Chce, aby człowiek brał za te cierpienia odpowiedzialność i aktywnie im przeciwdziałał. Jak pisze, powołując się na Hansa Jonasa: *Przyszła etyka, powiada Jonas, kierować się winna heurystyką lęku, podporządkowaną z kolei zasadzie niepewności: „Przepowiednię katastrofy traktować trzeba z większą uwagą niż obietnicę szczęśliwości"*[187]. Sam kierunek wyrywania człowieka z niefrasobliwości wygodnego położenia klasowego wydaje się słuszny. Wątpliwości budzi jednak siła oddziaływania tych zobowiązań i fundacjonistyczny (imperatywny?) w gruncie rzeczy sposób formułowania etycznych nakazów. Inny problem to praktyczna realizacja tych postulatów i ewentualne środki, jakie można by podjąć, aby zmieniać sytuację globalnego kapitalizmu (o czym Bauman najczęściej milczy, dostrzegając zapewne trudność budowania rozwiązań dla multi-lateralnego świata). Jednakże ten wymiar czarnego postmodernizmu wydaje mi się wartościowy, a w każdym razie akceptowalny, o ile oczywiście zostanie uzupełniony wizją bardziej optymistyczną.

Podsumujmy zatem, czym charakteryzuje się odmiana postmodernizmu, który nazwałem tu ciemnym?:

- wyciągnięcie (przede wszystkim) pesymistycznych wniosków z *rewolucji postmodernizmu*; pesymizm poznawczy, częściowy pesymizm etyczny, apokaliptyzm,
- inercyjność systemu postmoderny – niemożliwość wyjścia poza świat symulacji (Baudrillard), lub gier (Bauman), całkowita bezalternatywność rzeczywistości składającej się z rozproszonych drobin, niezdolnych do oddziaływania na całość systemu,
- diagnoza *końca historii,* która nie krzepnie jednak w *płynnym* stylu życia klasy średniej, lecz rozpuszcza wszelki sens, zamyka jednostkę w wiecznej teraźniejszości, powodując lęk, w ostatecznej zaś instancji generując nastroje apokaliptyczne,
- w sferze społecznej sytuacja powszechnego lęku, permanentnej niestabilności, nierówności ekonomicznych między klasami społecznymi i rejonami zglobalizowanego świata, ambiwalencja etyczna mas. Tę odmianę postmodernizmu uznaję za graniczną (umieszczając

[186] Z. Bauman, S. Obirek, *O Bogu i człowieku. Rozmowy*, Kraków 2013, s. 106.
[187] Z. Bauman - *Nowoczesność i zagłada*, *op. cit.*, s. 301.

ją częściowo w obszarze postmodernizmu *jasnego*), ze względu na jej konstruktywny lewicowy, prospołeczny i etyczny potencjał.

## 2.2 Postsekularyzmy, postsekularyzm ciemny

### Geneza postsekularyzmu, odmiany, założenia

Podobnie jak w przypadku postmodernizmu, ścisła periodyzacja, jak i jednoznaczne zdefiniowanie postsekularyzmu nie jest możliwe. Badacze i sami autorzy postsekularni wskazują na wiele postaci, które inspirowały ten nurt - czasem sięgających daleko w głąb nowoczesności. Względnie łatwo natomiast wskazać na postacie przełomowe dla debaty postsekularnej. Jedną z nich był Jurgen Habermas – to on ukuł pojęcie *społeczeństwa postsekularnego*[188]. Lecz, jak wskazują Piotr Bogalecki i Alina Mitek-Dziemba: *sam interesujący nas przymiotnik znajduje się w użyciu od znacznie dłuższego czasu. Nie licząc jego marginalnej, aczkolwiek wartej odnotowania, obecności w tekstach XIX-wiecznych — choćby w książce fizyka Johna Forbesa Memorandums* […] *— jego najwcześniejsze świadome użycia znajdziemy w: artykule Williama Connollyego A Letter to Augustine (1992), książce Billa Martina Mutrix and Line. Derrida and the Possibilities of Postmodern Social Theory (1992) oraz literaturoznawczych publikacjach Johna McClurea*[189]. Za filozofów postsekularnych, lub proto-postsekularnych, uznawani są też czasem tacy klasycy jak G.W.F. Hegel, Max Weber, William James oraz niektórzy przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej. Autorzy wzmiankowanego powyżej artykułu systematyzującego tę tematykę, wskazują też na bardziej współczesne prace napisane przez autorów klasyfikowanych najczęściej jako postmoderniści – Derridę i Vattimo; tj. m.in. takie prace jak *Widma Marksa* Derridy z 1993 r., oraz zapiski z seminarium - *Religia. Seminarium na Capri* z 1996 roku[190]. Łatwo zatem wnosić, że postsekularyzm *sensu stricto* miał swój początek (znaczony istotnymi publikacjami) w latach 90-siątych XX wieku, zaś jego rozwój i recepcja trwa do chwili obecnej. Wspomniawszy wcześniej Habermasa, warto też choćby wymienić postać Charlesa Taylora – katolickiego filozofa, twórcę *trzech typów świeckości*. Jak streszcza Agata Bielik-Robson - *Pierwsza świeckość ma charakter polityczny i polega na zeświecczeniu nowoczesnej sfery publicznej; druga, charakteryzowana przez coraz dalszą dezintegrację religii jako formy instytucjonalnej, wyznaczającej trwały krąg dogmatyczny, sygnalizuje proces słabnięcia*

[188] *Drzewo Poznania*, pod red. P. Bogaleckiego i A. Mitek-Dziemby, Wydawnictwo FA-art. Uniwersytet Śląski, Katowice 2012.
[189] P. Bogalecki, Mitek-Dziemba A., *Drzewo poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej*, [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.
[190] *Ibid*., s. 29.

*ortodoksyjnych postaci wiary; zaś trzecia świeckość to właściwy z punktu widzenia Taylora secular age, gdzie sekularyzacja nie oznacza zaniku wiary, a jedynie „ustalenie się nowych warunków posiadania przekonań religijnych"*[191]. Trzeci typ świeckości będzie szczególnie atrakcyjny dla myślicieli postsekularnych, pozwoli bowiem na nowe otwarcie na tematykę religii w obrębie zsekularyzowanego społeczeństwa.

Agata Bielik-Robson wskazuje również na jeszcze inny krąg inspiracji, szczególnie istotnych dla współczesnego postsekularyzmu: *Myśl postsekularna* […] *jest wiec w istocie fenomenem znacznie starszym, związanym głównie z kręgiem myślicieli wyrosłych pod wpływem Hermanna Cohena* […]*, a jednocześnie zwolennika powrotu judaizmu do filozofii światowej: Franza Rosenzweiga*[192]. Chodzi tu zatem o myślicieli żydowskich, którzy, nawiązując do własnej tradycji religijnej (w sposób nieortodoksyjny), próbowali przedstawić propozycję myślenia o religii na tyle uniwersalną, aby stała się ona atrakcyjna także dla tych mieszkańców świata Zachodu, którzy nie posiadają korzeni żydowskich. Kolejnym znaczącym dla postsekularyzmu dyskursem jest współczesny komunizm powołujący się na chrześcijaństwo, jako na swoją genezę oraz jako na mechanizm służący do rewolucyjnego przezwyciężenia kapitalizmu[193]. Wymienić tu należy z pewnością Slavoja Żiżka, Terry'ego Eagletona, Alaina Badiou oraz Giorgio Agambena, których poglądy postaram się przybliżyć czytelnikowi/czytelniczce w dalszej części pracy[194].

Kolejną ważną kategorię systematyzującą proponują ponownie Piotr Bogalecki i Alina Mitek-Dziemba. Jak piszą: *Można wręcz zaryzykować tezę, że w rozlicznych sporach na temat związków religii i nowoczesności do dziś nie wykroczyliśmy poza trójkąt, którego wierzchołki wyznaczają stanowiska: Schmitta („wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne"), Lowitha („fakt, że chrześcijańskie saeculum stało się świeckie, stawia historię nowożytną w paradoksalnym świetle: jest ona chrześcijańska z pochodzenia i antychrześcijańska w rezultacie") oraz Blumenberga (tak zwana teza sekularyzacyjna jest błędna, a „legitymacja nowoczesności", jakościowo odrębna, nie czerpie już z teologicznego dziedzictwa). Wyodrębnienie myśli postsekularnej jako osobnego, alternatywnego kierunku refleksji okaże się zatem funkcjonalne o tyle, o ile jej przedstawiciele próbować będą trójkąt ów przekroczyć: czy to usiłując wymknąć się z fundującego go systemu praw i opozycji, czy to — co znacznie bardziej interesujące —*

[191] A. Bielik-Robson, *"Na pustyni" - kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008.
[192] A. Bielik-Robson, *Powrót mesjańskiej obietnicy, czyli postsekularyzm w sensie ścisłym. Posłowie*, [w]: *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, pod red. P. Bogaleckiego i A. Mitek-Dziemby, Wydawnictwo FA-art. Uniwersytet Śląski, Katowice 2012, s. 338.
[193] *Ibid*., s. 338.
[194] Myśli części z tych filozofów przyjrzę się krytycznie pod koniec tego rozdziału.

*podając w wątpliwość same zasady go konstruujące*[195]. Trudno jednoznacznie ocenić, czy autorzy postsekularni starali się wykroczyć poza ten podział, czy raczej znakomicie go potwierdzali. W niniejszej pracy będę się starał pokazać, że postsekularyści, których określę później *czarnymi*, wciąż przetwarzają wyobraźnię, której depozytariuszami byli w powyższej klasyfikacji Carl Schmitt i Karl Lowith, zaś przypadek trzeciego, pro-modernistycznego i pro-oświeceniowego myśliciela – Hansa Blumenberga, stanie się dla mnie punktem wyjścia do krytyki postsekularyzmu oraz zaproponowania nowej jego wersji; w ten sposób, pozostając w obrębie powyższego trójkąta typologicznego, spróbuję w drobnej części wyjść poza jego obręb, eksplorując te rejony postsekularyzmu, które na owo miano być może najmniej zasługują, gdyż starają się animować tradycję sekularyzacji i sprzeciwiać wszelakim konserwatyzmom (tym jawnym - Schmittowskim, lecz w szczególności tym zamaskowanym).

Powróćmy do klasyfikacji dokonanych przez duet polskich badaczy – zwracają oni uwagę także na inny istotny kontekst społeczno-polityczny powstających w XX-tym wieku koncepcji postsekularnych. Jest to kontekst terroryzmu. Jak piszą: *uwidacznia się on, w szczególności na gruncie anglosaskim, jako konsekwencja mocno dziś odczuwalnej potrzeby badania problemów wielokulturowości i przekładu kulturowo-religijnego w warunkach ciągłych napięć, jakie rodzić musi — zwłaszcza po 11 września – obcowanie (post)chrześcijańskiej większości z religijnie i rasowo odmiennymi mniejszościami*[196]. Tą częścią refleksji nad postsekularyzmem nie będę się wprawdzie zajmował w tej pracy, warto jednak pamiętać, że filozofia postsekularna nie powstaje w społecznej próżni, lecz uspójnia się częściowo z refleksją postkolonialną oraz wieloma kontrowersyjnymi debatami, m.in. na temat społeczeństwa multikulturalistycznego i debaty o przyjmowaniu imigrantów.

Aby zwieńczyć tę krótką część wstępnych rozważań, przytoczę roboczą definicję postsekularyzmu przywoływaną przez cytowanych wcześniej badaczy[197]: *„Myśl postsekularna" definiowana jest tu jako „stosunkowo nowa dyscyplina filozoficzna", próbująca „przemyśleć na nowo obecność religii w nowoczesnych społeczeństwach zachodnich", co wymaga badań nad: „(a) tradycją judaistyczną, a zwłaszcza nad filozoficzną haskalą (od Spinozy po Hermanna Cohena); (b) »tezą o sekularyzacji« (Weber, Löwith, Blumenberg, Taubes, Voegelin, Strauss, Marquard); (c) renesansem »teologii politycznej« (Schmitt, Derrida, Ziżek); (d) katolickim modernizmem (Newman, Brzozowski, Maritain, Marcel i Peguy) oraz (e) obecnością argumentów post-sekularnych we współczesnej myśli*

[195] Bogalecki P., Mitek-Dziemba A., *Drzewo poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej*, *op. cit.*, s. 32.
[196] *Ibid*., s. 35.
[197] Za stroną internetową Zespołu do Badań nad Myślą Postsekularną, kierowanego przez A. Bielik-Robson.

*lewicowej (Żiżek, Badiou, Agamben)*[198]. Na tym zakończę wstępną kwalifikację postsekularyzmu, sygnalizując jednocześnie, że moja refleksja przebiegać będzie po nieco innej osi orientacji.

Przejdę teraz do charakterystyki głównych cech omawianego tu nurtu. Pierwszą będzie, wzmiankowane już wcześnie przy okazji Habermasa i Taylora, otwarcie na nowe formy religii czy nawet ponowne odkrycie religii przez współczesnych myślicieli, o ile nie przez współczesne społeczeństwa Zachodu w ogóle[199]. Jedną z najważniejszych cech tego nowego postsekularnego otwarcia jest dystans do religii wyznaniowej, kościelnej, dogmatycznej i zrytualizowanej. Nie oznacza to, że postsekularni myśliciele całkowicie odrzucają konfesyjność; starają się raczej w taki sposób ową konfesyjność zreinterpretować, że traci ona swoje tradycyjne instytucjonalne ugruntowanie, a zbliża się bardziej do religii prywatnej, czy też *religii filozofów*. Jak pisze Bielik-Robson: *Filozofia postsekularna odrzuciła religię pojmowaną na sposób przednowoczesny, która symbolizuje nade wszystko figura Boga-Ojca i Suwerena, albo Boga Opatrzności i Teodycei, i skupila sie na tych „zmodernizowanych" zjawiskach religijnych, które zachowały odniesienie do transcendencji, pomimo utraty poczucia stałej obecności prowidencyjnego Boga*[200]. Tak pojęta religijność, o ile nawet nie rezygnuje całkowicie ze sfery wyznaniowej, wymaga szczególnego - *nowego* - uzasadnienia dla konfesji. Jest to religia ujmowana w spektrum nowoczesności, po przemianach zwiazanych z obiema sekularyzacjami wzmiankowanymi przez Taylora – społeczno-polityczną (powstanie liberalnej-demokracji, a więc pluralistycznego społeczeństwa) i kościelnej (zmniejszanie się liczby wiernych); czy też raczej religia po nowoczesności. Bielik-Robson przypisuje jednak tej nowej, osłabionej religii specjalne prerogatywy. Jak pisze, nawiązując do Franza Rosenzweiga oraz Marksa: *Do tej pory bowiem to filozofia opisywała religię, teraz zaś nastał czas, by religia opisała filozofię. Tu właśnie, w tym manewrze, wyjaśnia się sens słowa „kryptoteologia". Chodzi bowiem o radykalną zmianę perspektywy, która sprawi, że elementy dobrze znanych całości ułożą się w nowe konstelacje*[201]. Owa, już nie *stricte* teologiczna, lecz *kryptoteologiczna* praca, czerpiąca z języka religii, miałaby tworzyć nową filozofię uzupełnioną o wymiar zatracony (czy raczej

[198] *Ibid*.
[199] Teza o *powrocie religii* jest niezwykle kontrowersyjna, i rozważania nad nią wymagałyby skupienia się mniej na obszarze filozofii, a bardziej na socjologii, antropologii i religioznawstwie. W tej pracy skupię się na poglądach poszczególnych myślicieli, nie rozstrzygając, czy religia powróciła na Zachód, czy nadal się wycofuje zgodnie z nurtem postoświeceniowej sekularyzacji.
[200] A. Bielik-Robson, *Przedmowa. Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, [w]: *Deus otiosus: nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson i M. A. Sosnowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 7.
[201] A. Bielik-Robson, *"Na pustyni"...*, *op. cit.*, s. 25.

zapomniany) w racjonalistycznej, podjętej przez nowoczesność krytyce religii. Nie oznacza to jednak, że postsekularyści próbują przejść obojętnie obok tych nowoczesnych krytyk. Ich analizy są tyleż optymistyczne (wyrażające radość z ponownego odkrycie *sacrum*), co melancholijne; wciąż ogniskują się wokół opisywanego przez Nietzschego *wydarzenia* nazwanego przezeń *śmiercią Boga*. Jak pisze Bielik-Robson: *Nie bedzie wielką przesadą, jesli powiem, że wszystkie filozoficznie poważne dyskusje na temat religii prowadzone w perspektywie postsekularnej krąża wokół interpretacji tego jednego, wzorcowo nowoczesnego motywu: śmierci Boga. Tu punktem odniesienia nie jest jednak, wbrew pozorom, Nietzsche z jego hasłem z Radosnej wiedzy: „Bóg umarł!" - lecz Hegel, dla którego „śmierc Boga" to warunek konieczny zniesienia religii w filozofii, jaka w swoich wczesnych pismach teologicznych nazywa wprost „spekulatywnym Wielkim Piątkiem", a więc nieustanną refleksją nad odejściem Boga, nad zanikiem prostej bezpośredniej transcendencji*[202]. Zgodnie z tą interpretacją postsekularyzmu Śmierć Boga jest więc raczej wydarzeniem przejmującym i wzmagającym pesymizm (tak to zresztą częściowo wygląda także u Nietzschego), niż radosnym i wyzwalającym. Jako takie, wymaga więc od współczesnego człowieka, a w szczególności myśliciela, przyjęcia odpowiedniej postawy. Taką postawę znaleźć możemy w obrębie psychoanalizy. Jak pisze Bielik-Robson: *trauma nie niesie wyłącznie konotacji negatywnych, ale przede wszystkim pozytywne (czy też raczej, by użyć języka teologii, nie tyle pozytywne, co superlatywne). Trauma objawienia oznaczałaby wówczas absolutny nadmiar tego, co dane (objawione i ujawnione) - ale co jako „superlatywne" właśnie nie może zostać jeszcze w pełni doświadczenia zrozumiane: jako depozyt czystej treści do przepracowania*[203]. Trauma w myśli Freuda i w postsekularyzmie polskiej badaczki (podobnie jak nerwica u Junga), to zatem coś tyleż niszczącego, co konstruktywnego. Jak by to ujął Holderlin[204] - jest to rodzaj *ratującego niebezpieczenstwa*. Śmierć Boga traumatyzuje więc, ale w związku z tym wymaga też odpowiedzi człowieka, ujawnia, że Bóg niejako nie cały umarł i przebywa gdzieś pod powierzchnią zmodernizowanej rzeczywistości; na wzór Boga opatrznościowego pozostawiając człowiekowi *ślady* swojej obecności – swoiste *tropy*. Jak pisze filozofka: *Perspektywie postsekularnej nie chodzi więc o pełny powrót wiary religijnej, z całym dogmatycznym sztafażem objawienia - ale też nie godzi sie ona na całkowite wytarcie „śladu objawienia", który usiłuje zachować jako moment nadziei i obietnicy*[205]. Tak ujęta wizja kryptoteologiczna, czy też, jak wolałbym ją postrzegać, właśnie teologiczna *par excellance*,

[202] A. Bielik-Robson, *Przedmowa. Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, *op. cit.*, s. 8.
[203] *Ibid.*
[204] Za Tadeuszem Sławkiem.
[205] *Ibid.*

ma na nowo zorientować człowieka na rzeczywistość transcendencji. Można odnieść wrażenie, że operując pojęciami z pogranicza teologii i filozofii współczesnej, myśl ta ma ponownie stać się służebnicą teologii. Siłą sprawczą jest tu bowiem - ponownie - (specyficznie pojęty) Bóg, a nie człowiek. Perspektywa nowoczesności – a więc świata ludzkiego i tylko ludzkiego, świata immanencji opisywanej przez współczesne nauki przyrodnicze i humanistyczne – znów zostaje uzależniona od transcendentnych dziedzin, które pod powierzchnią świadomości człowieka współczesnego miały przetrwać *rewolucję* sekularyzacji lub nawet od zawsze być immanentną częścią tejże sekularyzacji (jak zakładają koncepcję nawiązujące do Löwitowskiego wierzchołka wzmiankowanego wcześniej trójkąta). Jak stwierdza Bielik-Robson: *spekulacja ta dotyczyć może nie tylko Boga żywego, obecnego, opatrznościowego, do którego zanosimy nasze interesowne modły - ale także, a w nowoczesnosci przede wszystkim, „Boga nieobecnego", „Boga, który sie wycofał" albo wręcz „Boga, który umarł". Deus absconditus, albo jeszcze lepiej - deus otiosus, ponieważ formuła ta zawiera szczególnie nas tu zajmującą ambiwalencję: sugestywną wizję Boga jako jednocześnie nieobecnego, ale też niechcianego, zepchniętego w nieważkość, schowanego do lamusa. Typowego Boga epoki nowoczesnej, której żywiołem jest, jak pisze Jonas, „bezwarunkowa immanencja": Boga w postaci śladowej, widmowej, zaprzeszłej*[206]. Owe kategorie Boga *nieobecnego, wycofanego* czy *widmowego* (silnie zapośredniczone w horyzoncie umysłowości protestanckiej, która bardziej niż umysłowość katolicka zdołała *przepracować* zmiany zwiazane z nowoczesnością), zdają się odpowiadać na liczne deficyty sensu widoczne w nowoczesnym świecie, opisywane przez niektórych (w szczególności konserwatywnych) filozofów. Figury *deus absconditus* czy *deus otiosus* odnajdywane przez postsekularystów w kulturze w postaci śladowej, mają być, jak się zdaje, odpowiedzią na bolączki duchowe współczesnego człowieka; tworzyć pomost między ekspansywną nowoczesnością (szczególnie w jej wersji scjentystycznej) a światem ponowoczesnym i po-ponowoczesnym. Ponieważ postsekularyzm jest nurtem przychodzącym nie tylko po Oświeceniu, nowoczesności, ale też po, interesującej mnie tu żywo, ponowoczesności (a w bardziej radykalnej interpretacji jest właśnie tej ponowoczesności nieodrodnym dzieckiem), należy przyjrzeć się wzajemnym zależnościom tych nurtów, aby zbliżyć się do odpowiedzi na pytanie: dlaczego po ponowoczesności przychodzi *postsekularność*?

[206] *Ibid.*, s. 8.

**Postsekularyzm po postmodernie**

Ponowoczesność, jak pokazałem w poprzednim rozdziale, jest nurtem ukazującym radykalny pluralizm prawd, wartości, sposobów życia mieszkańców współczesnych,. liberalnych demokracji Zachodu. Postsekularyzm, mimo że partycypuje w tym samym horyzoncie duchowym, stara się bądź to rewidować ustalenia postmodernistów (czasem całkowicie odrzucając postmodernizm), bądź coś do niego dodawać, lub też odkrywać dodatkową rzeczywistość ukrytą pod powierzchnią kultury ponowoczesnej (i od niej częściowo niezależną). Do filozofów ubolewających nad utratą tradycyjnych residuów sensu należy z pewnością Baudrillard, który pisze we właściwym sobie apokaliptycznym tonie: [Nasz porządek] *potrafi jedynie skazać to, co go poprzedzało, na gnicie i śmierć, próbując następnie wskrzesić to z pomocą nauki. Niepowetowany gwałt na wszelkich tajemnicach, przemoc cywilizacji pozbawionej sekretów, nienawiść całej cywilizacji wobec własnych podstaw*[207]. Ponowoczesność niszczy więc wszystko to, co wartościowe, pozostawiając zpustynniałe krajobrazy i zgliszcza wspaniałych dawniej budowli. To, co przetrwało, przybiera postać *symulakru*, zyskując nowe życie dzięki niwelującej mocy nauki[208]. Ponowoczesność nie jest więc stanem błogiego samozadowolenia, lecz ustawicznej tęsknoty za utraconymi tradycjami: *nasza kultura śni, że za ową minioną i martwą mocą, którą stara się zaanektować, istnieje inny porządek, który nie ma z nią nic wspólnego, marzy o nim, ponieważ skazała go na zagładę, ekshumując go jako własną przeszłość*[209]. Według Baudrillarda taki upragniony powrót nie jest jednak możliwy, to, co konieczne, to symulowanie owego utraconego raju, jako takie zaś, nigdy tego raju nie sięga. Nieco mniej apokaliptyczną wizję - choć w podobnym duchu - proponuje Stanisław Czerniak. Jak stwierdza: *Filozoficzną świadomość postmodernistyczną można interpretować również jako, dość patetyczną, próbę rekompensaty deficytów tożsamości współczesnego człowieka Zachodu. O ile bowiem jeszcze w pierwszej połowie XX wieku osią krystalizacji owej tożsamości były w o wiele większym stopniu tradycja, religie czy ideologie społeczne (komunizm, faszyzm), o tyle współczesny kryzys kulturowo-cywilizacyjnych warunków kreowania indywidualnej i zbiorowej tożsamości (upadek autorytetu religii, zmierzch ideologii) stworzył zapotrzebowanie na refleksję wokół statusu epoki, w której kryzys ten stał się zjawiskiem powszechnie odczuwanym. „Świadomość postmodernistyczna" zajmuje zatem*

[207] J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, *op. cit.*, s. 17.
[208] Baudrillard ilustruje to przykładem współczesnej antropologii niszczącej przedmiot swoich badań, lub groteskowych zabiegów ekshumacji mumii Tutenhamona.
[209] *Ibid*., s. 16.

*miejsce świadomości religijnej i ideologicznej w dawnym znaczeniu — jako medium przynależności jednostek i wspólnot do pewnego homogenicznego obszaru kulturowych doświadczeń i symboli. Jednostki partycypują w coraz mniejszym stopniu we wspólnej tradycji, a w formie już tylko szczątkowej związane są ze sobą wspólną utopią czy rewolucyjną wizją historyczną. Pojawia się natomiast idea ich wspólnej przynależności do „epoki", w której owe dawne więzy straciły na znaczeniu*[210]. Wizja Czerniaka jest w gruncie rzeczy bardzo podobna do opisów francuskiego socjologa. Także tutaj postmodernizm (a ściślej świadomość postmodernistyczna) jest reaktywnym następstwem ustąpienia z tronu religii i innych *wielkich narracji* na rzecz wspólnej świadomości kulturowej pod auspicjami postmodernizmu. Jest to, jak ją określa autor, *świadomość epokowa*, zaś jej bodaj najistotniejszą cechą wydaje się być świadomość utraty, uzyskiwana w sytuacji powszechnego kryzysu kultury. W horyzoncie wygaśnięcia religii zdaje się filozofować również Fredric Jameson, wypowiadający się na temat wartości współczesnych odmian religii: *Byłoby chyba pewnym nadużyciem lub sentymentalizmem twierdzić, że takie nowe formacje „religijne" zaspokajają jakieś ogólnoludzkie pragnienie duchowości, skoro duchowość wręcz z definicji już nie istnieje; definicją tą jest sam postmodernizm. Jednym z największych osiągnięć postmodernizmu jest kompletne wymazanie wszelkich form tego, co zwykło się nazywać idealizmem - w burżuazyjnych, ale nawet i w przedkapitalistycznych społeczeństwach*[211]. Różnica w stosunku do poprzednich autorów polega tu na tym, że Jameson, obserwując powszechny upadek duchowości, zdaje się jednoznacznie pochwalać ten stan rzeczy. Nawet u Stanisława Czerniaka wizja ta była bardziej melancholijna i silniej usytuowana w melancholii po wygaśnięciu dawnych sensów. Natomiast Jameson wydaje się być nazbyt radykalny w jeszcze innym punkcie. Wprawdzie, inaczej niż czarni postmoderniści, nie opłakuje religii, to jednak wydaje się zbyt pospiesznie wieszczyć całkowity jej kres. Postmodernizm, choć programowo zrywa z tradycyjną metafizyką, nie wydaje się zrywać z metafizyką w ogóle (wszelako wciąż formułuje ogólne sądy spekulatywne, tym razem jednak pod auspicjami filozofii kultury[212]); choć nie jest programowo przychylny myśleniu religijnemu i teologicznemu, nie wymazuje jednym gestem tych sfer refleksji i działalności ludzkiej z ponowoczesnego pejzażu. Duch postmoderny jest

[210] S. Czerniak, *Świadomość postmodernistyczna?*, [w]: *Postmodernizm a filozofia*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 16.
[211] F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, *op. cit.*, s. 397.
[212] Dodam, że nie jest to w żadnym razie wada postmodernizmu.

wprawdzie sceptycki i racjonalistyczny[213], lecz również otwarty i *rewizjonistyczny* (tym zdaje się różnić od znacznej części tradycji modernizmu). Pomocne wydają się tu intuicje które znajdujemy u Lyotarda. Pisze on, że *Sama idea nowoczesności jest ściśle skorelowana z zasadą, że możliwe i konieczne jest zerwanie z tradycją i rozpoczęcie absolutnie nowego sposobu życia i myślenia* […] *Dzisiaj podejrzewamy że to „zerwanie" jest raczej sposobem zapominania albo tłumaczenia przeszłości, to znaczy jej powtarzania, niż sposobem jej przekraczania*[214]. Odnajdujemy tu niezwykle istotne pojęcia, które posłużą nam jeszcze w debacie nad postmodernizmem, jak i przychodzącym po nim postsekularyzmem, takie jak *zapominanie, powtarzanie, tłumaczenie* i - dodałbym chętnie - *przepisywanie* przeszłości. Wszystkie te sformułowania wskazują na odmienny stosunek do tego, co minione, niż tylko całkowite przezwyciężenie balastu przeszłości. Nie jest to bynajmniej teza konserwatyzmu – Lyotard, ani bodaj żaden z filozofów postmodernistycznych nie przekonują, że należy powrócić do minionych epizodów z dziejów człowieka. Chodzi tu o podejście bardziej wyważone – łączące w sobie zabiegi właściwe przezwyciężaniu i budowaniu nowego ładu kulturowego oraz powracania do owych treści tradycji, które zyskują w dobie postmoderny nowy walor i są niejako odkrywane na nowo. Nie jest to naiwana praktyka ekshumowania przeszłości jak u Baudrillarda. Nie jest to również wyłącznie reakcja na brak sensu powstały po śmierci Boga (Czerniak). Chodzi tu raczej o konstruktywny trud reinterpretacji czy też kompletnie nowej interpretacji tematów (wydawałoby się) świetnie nam już znanych. Taką *metodą* będzie z pewnością postsekularyzm, który, dystansując się wobec tradycyjnych, wyznaniowych form religii, stara się ująć religię tę w nowe ramy; nie tylko pragnie powiedzieć o niej więcej lub przechować resztki sensu religijnego dla przyszłych pokoleń, chce raczej powiedzieć o tej religii w inny, nowy sposób i niejako na swoich zasadach. Takiej interpretacji postmodernizmu będę bronił w kolejnych częściach pracy. Tymczasem zajmę się przychodzącym - jak twierdzę - po *czarnym postmodernizmie*, *czarnym postsekularyzmem*.

Wspomniałem powyżej o postmodernistycznych cechach postsekularyzmu. Skoro jednak nie wszyscy filozofowie postsekularni są jednomyślni w stosunku do postmodernizmu - niektórzy odrzucają go wręcz jako propozycję chybioną lub w najlepszym razie minioną - warto powiedzieć kilka słów o antypostmodernistycznych nastrojach wśród postsekularystów.

[213] Dalsze rozważania na temat racjonalistycznej natury postmodernizmu czytelnik/czytelniczka odnajdzie w rozdziale czwartym.
[214] J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci…*, *op. cit.*, s. 103.

Dwaj, bodaj najbardziej znani autorzy anty-postmodernistyczni (gdyż komunistyczni i uniwersalistyczni), to Slavoj Żiżek i Terry Eagleton[215]. Obaj dostrzegają poważne zagrożenie w postmodernistycznym antyobiektywizmie (w szczególności drugi autor, który poświęcił wiele uwagi pisaniu anty-postmodernistycznych esejów). Jak zauważa brytyjski eseista: *Nowoczesność jest w dużej mierze epoką, w której na Zachodzie religia wycofuje się ze sfery publicznej i staje się aktywnością prywatną* […]. *Jeśli niemal traci w ten sposób znaczenie, to przynajmniej szkoda, którą może tym wywołać, jest mniejsza. Ponowoczesność to epoka, w której religia ponownie się upublicznia i staje się kolektywna, bardziej jednak jako substytut klasycznej polityki niż jej wzmocnienie. Staliśmy się świadkami alarmującego powrotu późnokapitalistycznego świata do stanu urzeczenia - ponownego rozniecania aury duchowości po epoce mechanicznej reprodukcji. Ta religia jednak po raz kolejny jest przygotowana, by agitować i zabijać. Być może mamy tu również do czynienia ze zjawiskiem postnacjonalistycznym. W epoce nowoczesnej nacjonalizm, jako zapewne najbardziej „poetycka" forma polityki, dostarczał ujścia energii duchowej i energii symbolicznej, które teraz zostały zmuszone do odpłynięcia gdzie indziej. Postmodernizm zaczyna się tam, gdzie kończy się rewolucyjny nacjonalizm*[216]. Mamy tu do czynienia z obwinieniem postmodernizmu o szkody związane z powrotem religii. Eagleton nie jest bynajmniej, na podobieństwo klasycznych marksistów, radykalnym przyciwnikiem religii. Odnajduje we współczesnych religiach wiele cech pozytywnych, jednak, nade wszystko, stara się postsekularnie wyzyskać te elementy chrześcijaństwa, które mogą zasilić jego autorski komunizm. Ostrze krytyki filozofa godzi w rzekomy permisywizm postmodernizmu, który w przeciwieństwie do komunizmu - posługującego się uniwersalistyczną wizją świata i sztywnym systemem wartości - dopuszcza istnienie w sferze publicznej takich formy religijności/duchowości jak New Age, które po upadku tradycyjnego nacjonalizmu (właściwego dobie nowoczesnej) grożą nastaniem kolejnych nacjonalizmów mających, według Eagletona, wyrosnąć na niezdolnym do sprzeciwu gruncie ponowoczesnego pluralizmu. Religia spełnia tu funcję towaru na kapitalistycznym rynku usług. Pozwala jednostce na zaspokojenie indywidualnych potrzeb duchowych, bez względu na problematyczny charakter całego systemu, który odpowiada za to zaspokojenie – czyli kapitalizmu. W tej karkołomnej interpretacji, Eagleton stara się także zrobić miejsce dla nowej formy chrześcijastwa, która w swoim quasi-ateistycznym wydaniu (*sic!*), będzie pełnić

[215] Również Alain Badiou i Giogrio Agamben, o których nie będę tu obszerniej pisał.
[216] T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, przeł. Wojciech Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 55.

funkcję motoru dla rewolucyjnych przemian świata zachodniego i obalenia groźnego kapitalizmu. Podobną refleksję znajdujemy u kolejnego komunistycznego postsekularysty – Slavoja Żiżka (nawiasem mówiąc często uwznioślanego przez Eagletona). Jak pisze słoweński filozof: *Jednym z najbardziej pożałowania godnych aspektów epoki ponowoczesnej i jej tak zwanej „myśli" jest to, że pod wszystkimi możliwymi postaciami powraca w niej wymiar religijny: od chrześcijaństwa i fundamentalizmu począwszy, przez rozmaitość spirytualizmów w stylu New Age, po wrażliwość religijną pojawiającą się w obrębie samego dekonstrukcjonizmu (tak zwana myśl „postsekularna"). Jak zatem marksista, będący z definicji „wojującym materialistą" (Lenin), ma przeciwstawić się temu zmasowanemu wybuchowi obskurantyzmu? Oczywistą reakcją wydaje się nie tylko gwałtowny atak na te tendencje, ale także bezlitosna demaskacja pozostałości dziedzictwa religijnego w samym marksizmie*[217]. Także tutaj, pomimo wielokrotnie wypowiadanych przez Żiżka ciepłych słów pod adresem chrześcijaństwa, mamy do czynienia z przypisywaniem winy kulturze postmodernistycznej, za niefrasobliwe podejście do kwestii religii. Czy zarzuty Żiżka dotyczące powrotu religii w obrębie społeczeństw liberalno-demokratycznych (przynajmniej w kontekście Europy Zachodniej) są zasadne, trudno jednoznacznie orzec. Wydawałoby się raczej, że postmodernizm jest wręcz przeciwnym zjawiskiem - poprzez otwarcie na wiele tradycji religijnych pacyfikuje ich dążność do uniwersalizacji swojego stanowiska – tak silnie wypisaną przecież na kartach historii. W ten sposób doprowadza do pogodzenia różnych wyznań w obrębie jednego bytu państwowego, jednej kultury. Słoweński filozof najwyraźniej twierdzi inaczej. Dla Żiżka, który chętnie mówi o sobie jako o Leniniście i Staliniście[218] (łącząc wspomniane tu orientacje w jedną spójną opowieść z chrześcijaństwem), jest to najwyraźniej zdrada idei rewolucyjnych, roztrwonienie energi subwersywnych i skanalizowanie ich w trywialnych (wedle filozofa) systemach duchowych ponowoczesnego społeczeństwa. Pomijając negatywną ocenę tych enuncjacji, o którą, jak sądzę, należałoby się pokusić, warto tymczasem wskazać na krytyczny wektor umieszczony w powyższym cytacie – wysiłek Żiżka prowadzi bowiem do postsekularnego namysłu nad chrześcijaństwem, którego celem jest zyskanie samościwiadomości płynącej z rozpoznania chrześcijańskiego charakteru znacznej części marksistowskiego dziedzictwa, oraz - co chyba najistotniejsze - do

[217] S. Żiżek, *Kruchy absolut czyli Dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 11.
[218] Prowokacyjny i dialektyczny styl pisarstwa Żiżka nie ułatwia oceny tych deklaracji – czy są to li tylko prowokacje, czy autentyczne afiliacje (skłaniam się do tej drugiej interpretacji).

odnalezienia wspólnej, uniwersalnej perspektywy dla wysiłków komunistycznych[219] poprzez wydelegowanie chrześcijaństwa do krytycznej, rewolucyjnej pracy. Celem Żiżkowej krytyki postmodernizmu jest więc przezwyciężenie Lyotardowskiego ideału *tłumaczenia*, czy raczej *przepisywania* tradycji przednowoczesnych i nowoczesnych, i idace za tym wskrzeszenie i gorliwa kontynuacja tych tradycji pod auspicjami nowego uniwersalizmu (czy nawet absolutyzmu filozoficznego, moralnego i politycznego), tak jakby ponowoczesność nigdy nie nastąpiła. Krytycznym omówieniem obu wyżej wzmiankowanych teorii zajmę się później, starając się pokazać, że autentycznym zagrożeniem dla stabilności świata Zachodu nie jest wyłącznie powracający nacjonalizm, lecz również *quasi*-rewolucyjny[220] komunizm, który zamiast zachęcać do rozwiązań emancypacyjnych, prospołecznych i nade wszystko umiarkowanych i koncyliacyjnych (budzących społeczne zaufanie), pod auspicjami absolutnej *Prawdy* - świeżo sfabrykowanej z pozostałości religii – ponownie wiedzie swoich akolitów na (co najmniej ideowe) barykady, przyczyniając się (podobnie jak nacjonalizmy) do osłabienia i tak kruchych instytucji demokracji liberalnej, którą w ogromnych trudach budowały pokolenia powojenne.

**Przepisywanie nowoczesności na mit**

Spróbujmy zajrzeć teraz nieco bardziej wgłąb *metodologii* postsekularnej, aby przekonać się, w jaki sposób filozofowie tej szkoły dochodzą do swoich tez. Tak jak w przypadku komunistycznej interpretacji chrześcijaństwa możemy zaobserwować postsekularną pracę elementów wyobraźni chrześcijańskiej, tak również w innych odgałęzieniach nurtu postsekularnego dawne tradycje zyskują nowe życie. Jednym z naczelnych pojęć, które rozpowszechniło się w nowoczesnej kontynentalnej humanistyce jest *mit*. Mit jednak, rozumiany nie jako kategoria służąca do antropologicznego badania i klasyfikacji starożytnych opowieści ludów pierwotnych, lecz jako ogólna metafizyczna kategoria pozwalajaca ujmować dyskursy (te dawne i te nowe) w nowoczesne ramy nauk o człowieku. Pojęcie *mitu* będzie więc szczególnie ważne dla wielu strukturalistów, hermeneutów i postmodernistów; znajdzie też swoje miejsce w postsekularyzmie. Aby pokazać, w jaki sposób kategoria mitu przejawia się w tym dyskursie, sięgnę do *Profanacji*

[219] Niezależnie od tego jaki krótko- i długoterminowy cel planuje Żiżek dla swojego komunizmu w *bardziej realistycznych politycznie* przemyśleniach.
[220] Piszę o quasi-rewolucyjnym komunizmie, gdyż autorzy tu omawiani, zapytani o możliwość rewolucji, najczęściej przyznają, iż (w obecnej sytuacji politycznej) jest to nieprawdopodobne.

Giorgio Agambena. Włoski filozof opisuje tam m.in. starożytną figurę *Geniusza*, jako ducha, jinna, czy Sokratesowego Dajmoniona. Jak pisze filozof: *istota ludzka nie daje się zredukować do Ego i jednostkowej świadomości, ale od narodzin do śmierci współwystępuje z bytem bez- i przedosobowym*[221]. Agamben dąży tu do twórczej reinterpretacji figury *Geniusza*, tak aby ukazać ważne dlań przesłanie nowoczesne – mianowicie, że w człowieku istnieje to, co go poprzedza, i od czego człowiek ów jest zależny[222]: *Genialne jest w nas wszystko, co bezosobowe, na przykład siła przetaczająca krew w naszych żyłach* […] *Przeczuwamy mgliście, że Geniusz jest obecny w naszej fizjologii, gdzie to, co najbardziej swojskie, jest jednocześnie najbardziej obce i bezosobowe, a najintymniejsze okazuje się najdalsze i najmniej podległe naszej władzy. Gdybyśmy nie ulegali Geniuszowi, gdybyśmy byli tylko myślącym Ja, nie moglibyśmy nawet oddawać moczu. W tym sensie życie z Geniuszem oznacza intymne obcowanie z istotą obcą, pozostawanie w stałym związku ze sferą nie-wiedzy*[223]. Fragmenty te wpisują się świetnie w konwencję myśli posthumanistycznej, w której odrzuca się idealizm metafizyczny, na rzecz swoistej *metafizyki paralelistycznej*, czy też hybrydowej, gdzie ciało i duch tworzą nową, niesprowadzalną do swoich idealistycznych i materialistycznych elementów całość (Latour). W przeciwieństwie do post-pozytywistycznego scjentyzmu, Agamben wprowadza do ludzkiego krwioobiegu *ducha*, który - tak jak w wierzeniach ludzi pierwotnych - powoduje działaniami ludzkiego organizmu i ludzkiej świadomości. Geniusz jest *nieświadomy*, rdzennie cielesny (lub duchowo-cielesny) - zarazem *swojski*, jak i wyobcowany, immanentny i transcendentny; niby Bóg, który wycofał się ze świata, przebywa on w tle, pozwalając się odkryć dzięki *quasi*-psychoanalitycznej analizie postsekularnej. Postsekularna mityczność służy więc dopowiadaniu do współczesnego materializmu sfery ducha oraz uzupełnienianiu nowoczesnego idealizmu (obecnego chociażby w postmodernistycznej filozofii kultury) o to, co nieodzownie materialne/cielesne.

Przyjrzyjmy się teraz, w jaki sposób definiuje *mit* Gianni Vattimo, kładąc akcent raczej na hermeneutyczny aspekt tego pojęcia, niźli posthumanistyczny: *Termin „mit" funkcjonuje tu zresztą jako symbol tego wszystkiego, co jest pozytywne w dwóch znaczeniach, które przypisujemy temu słowu. Jest miejscem dziania się historyczności, która jest jednocześnie radykalna i (właśnie dlatego) nieredukowalna do immanencji historyczności wewnątrzświatowej. Do mitu jako ogólnego określenia pozytywności sprowadzają się*

[221] G. Agamben, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006, s. 19.
[222] Widzimy tu aż nazbyt jaskrawe podobieństwa z systemem Junga.
[223] *Ibid*., s. 21.

*wszystkie typowo pozytywne treści doznania religijnego, które powracają w naszej obecnej kondycji, które zaś — tak jak mit — nie są całkowicie przekładalne na kategorie racjonalności argumentatywnej*[224]. Vattimo kładzie tu nacisk na zdolność hermeneutyki do czynienia racjonalnymi treści pierwotnie nieracjonalnych. Mit, przez tradycję oświecenia odrzucony jako wytwór pierwotnej, niezróżnicowanej, niedojrzałej, a więc niemyślącej umysłowości, staje się tu wartościowym elementem racjonalnej debaty. Nie sposób przeoczyć pewnego akcentu konserwatywnego w tym nowoczesnym przecież myśleniu o micie –figura ta służy bowiem do transportowania treści zaczerpniętych z tradycji religijnych na grunt nowoczesnej kultury. Mit ma być, w szczególności, nieredukowalny do *immanencji historyczności*, jak ją określa Vattimo, powinien jednak wszelką historyczność poprzedzać. Historia dzieje się więc w micie (inaczej niż w nowoczesnych koncepcjach racjonalistycznych interpretujących mit jako wytwór człowieka, epok historycznych, rozwoju ewolucyjnego itp.). To mit opowiada historię (dodajmy – również każdą inną naukę) a nie historia (nauka) mit. Owa *panmityczność* jest elementem szerszego projektu Vattimo - opisania (stworzenia?) *nowej hermeneutycznej koine*, języka filozofii, który mógłby skompensować brak dawnych uniwersalizmów poprzez sztukę interpretacji[225]. Vattimo obserwuje motywy hermeneutyczno-postsekularne także w dyskursie psychoanalitycznym, a w szczególności, w interesującej nas tu psychologii Junga: *Inny powód rozprzestrzenienia się terminologii mityczno-religijno-poetyckiej w filozoficznej prozie można odnaleźć w samej wadze modelu bądź całego zestawu figur, które przyjęła psychoanaliza: w swojej jungowskiej formie mówi ona wprost o politeizmie, i właśnie o politeizmie, w sensie bliskim rozumieniu hermeneutyki jako filozofii kultury, nierzadko mówią również teorie, dążące do odzyskania wartości nauk ducha*[226]. Owe hermeneutyczne mity, grupujące się w filozoficznej wyobraźni Vattimo w *quasi*-uniwersalistyczną *koine*, są, w szczególnym stopniu, mitami religijnymi. Tak jak psychologia głębi eksploatuje figury należące do tradycji mityczno-religijnej Zachodu (i nie tylko Zachodu), aby wynaleźć *nową-starą* wizję antropologiczną umieszczającą człowieka ponownie w spektrum tradycji, tak Vattimowska hermeneutyka otwiera – za pośrednictwem pojęcia *mitu* - wrota dla treści religijnych, a w szczególności (jak zobaczymy później) tradycji chrześcijańskiej, która i tutaj zakrzepnie w (mniej jednak radykalnym niż u Żiżka i Eagletona) komunizmie. Jak wyjaśnić owe politeistyczne pobudki filozofów postsekularnych, którzy zamiast (na modłę

[224] G. Vattimo, *Ślad śladu*, [w]: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trías, Vinzenzo Vitiello*, tłum. M. Kowalska i inni, Aletheia, Warszawa 1999.
[225] G.Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011, s. 58.
[226] *Ibid*., s. 59.

nowoczesną) odrzucać wszelkie wyobrażenia boskości, głoszą pochwałę bogów, i to bogów w liczbie mnogiej? Pierwszą perspektywą eksplanacyjną jest oczywiście – wielokrotnie już wzmiankowana – narracja o kryzysie kultury Zachodu. Od perspektywy tej zaczyna się kolejny cytat, który chciałbym tu przytoczyć, tym razem pochodzący od Petera Sloterdijka: *Czyżby zatem kryzys formy europejskiego oświecenia? Co najmniej faza schyłkowa pewnego eksperymentu, a w perspektywie globalnej anomalia. Socjolodzy religii mówią to bez ogródek: wszędzie na świecie wzmaga się siła wiary, tylko u nas gloryfikuje się otrzeźwienie. Właściwie, dlaczego tylko Europejczycy mieliby utrzymywać metafizyczną dietę, podczas gdy reszta świata niewzruszenie ucztuje przy stole suto zastawionym iluzjami?*[227]. Sloterdijk opisuje tu nowoczesne zsekularyzowane społeczeństwa europejskie raczej jako anomalię światową, niż normę. Kluczowe jest tu powyższe pytanie, jakie stawia filozof – po raz kolejny kieruje ono nasz wzrok na ów deficyt, który miał pojawić się w kulturze Zachodu na skutek ustąpienia religii; teraz zaś odsłania się on w szczególny sposób na skutek kryzysu formuły oświecenia. Sloterdijk (słusznie zresztą) dostrzega niewątpliwy powab wielu systemów religijnych, które proponują człowiekowi współczesnemu wytchnienie w obliczu bolączek nowoczesności – zamiast duchowej diety proponują łatwo dostępną wyznaniową strawę. Racjonalizm przedstawiony jest tu przez Sloterdijka (i nie tylko przez niego) jako swoista asceza[228], która zabrania człowiekowi zadowolenia płynącego z przynależności religijnej właściwej dla świata poza-europejskiego. Częściowo z takimi właśnie nastrojami wiąże się postsekularyzm, który będę tu nazywał *czarnym*. Eksploatuje on głębokie tęsknoty za religią przejawiane przez znaczną część prezentowanych tu myślicieli, a być może również przez znaczną część społeczeństw Zachodu. Będzie to gatunek myśli, która przestała już doceniać dobrodziejstwa płynące z racjonalizmu oświeceniowego i jego późniejszych modyfikacji (oraz zbudowanej na nim formy ustrojowej znanej jako liberalna-demokracja) i, powodowana najpewniej tęsknotą za *utraconym lądem* [Nietzsche, *Wiedza Radosna*], zadaje sobie Sloterdijkowskie pytanie – po co odmawiać sobie religii, skoro cały świat ucztuje? Formacja ta będzie skłonna raczej przepisywać nowoczesność na język religii, niż kontynuować - w dużej mierze niewdzięczną - krytyczną pracę przepisywania religii na nowoczesność. W poniższych rozważaniach postaram się pokazać, jak odbywa się ten postsekularny rozkład idei oświecenia oraz wczesnej, jak i późnej nowoczesności.

[227] P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
[228] Podobną tezę stawia Jung opisując ludzi, których (w swojej autorskiej kategorii) określa jako *nowoczesnych*.

## *Postsekularyzm czarny* - przepisywanie rzeczywistości na religię

Decyduję się tu na użycie pojęcia *czarny postsekularyzm* (będącego częściowym analogonem *czarnego postmodernizmu*) ze względu na jego moc eksplanacyjną i systematyzującą, ale również ze względu na jego krytyczny potencjał. Ponieważ w pracy tej będę starał się bronić oświeceniowej tradycji w filozofii Zachodu i chronić ją przed nihilistycznymi naleciałościami, chciałbym wykazać, które elementy postsekularyzmu są moim zdaniem niebezpieczne dla świata nowoczesnego i najdoskonalszej jego instytucji politycznej – państwa liberalno-demokratycznego (w szczególności w wydaniu *Welfare state*). Czarny (lub *ciemny* – określeń tych będę używał wymiennie) postsekularyzm, podobnie jak czarny postmodernizm, oczywiście posiada także konstruktywne i godne szacunku elementy. Jego *ciemność* będzie zatem względna, lecz dostatecznie niepokojąca, aby zasłużyć na krytyczny rozbiór. Poniżej chciałbym kontynuować rozważania nad zagadnieniem zapośredniczania kultury nowoczesnej i ponowoczesnej w tradycjach religijnych i w teologii. W połączeniu z refleksją nad chrześcijańskim wymiarem postsekularyzmu pozwoli mi to na przystępne ukazanie nihilistycznego i antynowoczesnego wkładu wielu obszarów myśli postsekularnej.

Zacznę tu od omówienia myśli Baudrillarda. Wcześniej interpretowałem tę filozofię ze względu na obecność tropów właściwych dla czarnego postmodernizmu, teraz skupię się na tropach postsekularnych. Jedną z najważniejszych figur systemu Baudrillardowskiego jest *symulakr*, czyli składowa powszechnego systemu symulacji. Symulakr to - jak stwierdza filozof - *wizerunek, podobizna boskości*[229]. Jest to metaforyczna (metafizyczna?) figura, którą Baudrillard zaczerpnął z historii religii oraz teologii: *Ikonoklaści w Bizancjum niszczyli obrazy po to, by wymazać z nich znaczenie (widzialną postać Boga). Choć pozory mogą świadczyć o czymś przeciwnym i pomimo zanurzenia w kulturze idoli, nadal jesteśmy ikonoklastami - unicestwiamy obrazy, przygniatając je ciężarem znaczenia, mordujemy obrazy za pomocą sensu*[230]. Już sam zabieg powoływania się na zamierzchłe czasy chrześcijaństwa wskazuje na religijne zapośredniczenie nihilistycznego systemu filozofa. Baudrillard będzie się starał przedstawić nowoczesność i ponowoczesność właśnie w horyzoncie religijnym – horyzoncie śmierci Boga – szukając w religii odpowiednich metod dających się odnieść do naszej współczesnej sytuacji. *Bóg jako symulakr* jest - w optyce

[229] J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, *op. cit.*, s. 9.
[230] J. Baudrillard, *Pakt jasności*…, *op. cit.*, s. 76.

francuskiego socjologa - pokłosiem oświecenia i dążenia do racjonalistycznej i naturalistycznej krytyki tradycyjnych wyobrażeń o świecie. *Zniknięcie Boga postawiło nas wobec rzeczywistości*[231]. Baudrillard stwierdza również, że obecnie mamy do czynienia li tylko z *przerzutami* (!) Boga. Sam jednak Bóg, jako absolut z judeochrześcijańskiego imaginarium, według filozofa nie mógł więc całkiem umrzeć. Istoczy się niejako w tym, co postrzegamy jako rzeczywistość, ta jednak również nam się wymyka (jako *symulacrum*): *my sami stanęliśmy w obliczu przedsięwzięcia mającego na celu urzeczywistnienie świata, uczynienie go - na sposób techniczny - całkowicie rzeczywistym.*[…] *Świat jednak, nawet jeśli został uwolniony od wszelkiego złudzenia, wcale nie godzi się na rzeczywistość. Im dalej podążamy w realizacji tego przedsięwzięcia, tym bardziej rzeczywistość staje się dwuznaczna i tym szybciej znika nam z oczu. Ledwie miała czas, by zaistnieć, a już zanika*[232]. Baudrillard postrzega dążenia oświecenia do oddaniu rzeczywistości całkowicie w ręce człowieka nie tyle jako chybione, co w pewnym sensie nadmiernie udane. Przepisana na nowoczesne kategorie rzeczywistość faktycznie zyskała niejako nowy byt, lecz szybko okazało się, że ów nowy obraz świata sam jest całkowicie fantazmatyczny; to zaś wiemy właśnie dzięki rewolucji postmodernizmu. Zaryzykuję nawet stwierdzenie, że w optyce Baudrillarda nie istnieje żadna inna rzeczywistość niż rzeczywistość religijna! Oświecenie byłoby więc dlań niczym innym jak transformacją tej rzeczywistości, nie jej odrzuceniem. Jak pisze Baudrillard: *Ta prawda, ta racjonalność, na którą wymieniliśmy wartości religijne, wyobrażając sobie, że przekroczyliśmy je na zawsze, ta rzeczywistość obiektywna była zawsze pozbawioną złudzeń spadkobierczynią tychże wartości religijnych. Nie wydaje się zresztą, by kiedykolwiek naprawdę wzięła górę*.

Także Bóg, który nie całkiem umarł, istnieje w tej nowej (nie-) religijnej (nie-) rzeczywistości lub mocniej – jest on wszechobecny. Bóg zatem nie umarł, lecz się zmienił, i to zmienił w sposób złowrogi, stając się - jak to ujmuje Baudrillard – swoim *przerzutem*[233]. Lub inaczej: *Bóg nie umarł, on tylko stał się hiperrzeczywisty*[234]. Bóg ów, stał się więc dla Baudrillarda niczym innym jak gigantycznym symulakrem; a swoje istnienie przeniósł do rzeczywistości wirtualnej: *Bóg, niegdyś obecny, lecz również trzymający się z dala od wszystkich rzeczy, krąży od tej pory w obwodach sieci komputerowych*[235]. Bóg ów jest więc niby odległy, ale ciągle podskórnie obecny. Stał się on swoistym bogiem panteistycznym,

[231] *Ibid*., s. 33.
[232] *Ibid*.
[233] Na podobieństwo eksterioryzującego się w świat Heglowskiego *Ducha a rebours*?
[234] J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, *op. cit.*, s. 189.
[235] J. Baudrillard, *Pakt jasności*…, *op. cit.*, s. 34.

który podtrzymuje swoim istnieniem wszechobecną symulację, a z którą jest w gruncie rzeczy tożsamy (stanowi swoisty krwioobieg kultury). Sytuacja owej wszechobecności Boga nie jest jednak dla filozofa krzepiąca, wręcz przeciwnie – skoro Bóg symulacyjny jest przerzutem rakowym Boga chrześcijańskiego, skoro mści się niejako na człowieku za usunięcie swojej *osoby* z ludzkiej wyobraźni, można stwierdzić że cała (nie-) rzeczywistość jest (po chrześcijańsku) *zepsuta*. Bóg jest tu więc *cieniem* (Jung) ludzkiego świata, który - w utajony sposób - utożsamia się z całością tegoż świata. Jak stwierdza Baudrillard: *Skoro uchylona została wszelka transcendencja, rzeczy nie są już tym, czym są, a takie, jakie są, są nie do zniesienia*[236]. Pomimo licznych gier z czytelnikiem i nieustannego przekonywania o neutralności autora *Symulakrów i symulacji* wobec takiego stanu rzeczy, wnioski z tych rozważań są - w nieunikniony sposób - pesymistyczne i nihilistyczne.

Omawiając postsekularyzm Baudrillarda, należy wskazać nie tylko na wymiar religijny, ale ściśle rzecz biorąc teologiczny. Filozof nie tylko tworzy system metafizyczny oparty na wyobrażeniach religijnych, ale dobudowuje doń swoistą teologię chrześcijańską *a rebours*. Uznaje on, że religia nigdy nie zniknęła z naszego świata, że, zepchnięta ze swego centralnego miejsca przez racjonalizm, wciąż istnieje niejako w tle: *Być może stare rozwiązanie transcendentne tylko się skrywało, a teraz zaczyna się odsłaniać, właśnie jako reakcja na to spotęgowanie się rzeczywistości, pod ciężarem świata coraz bardziej rzeczywistego, coraz bardziej zeświecczonego, bez możliwości odkupienia. Rzeczywistość to również są zaświaty i zastępcze złudzenie, a my faktycznie żyjemy w tym „rzeczywistym" świecie jak w zaświatach. Tyle tylko, że udało nam się go spieniężyć, wprowadzając ekonomię nieba i piekła (lecz nie ekonomię długu i poczucia winy, za które od tej chwili musimy odpowiadać sami przed sobą)*[237]. Ponowoczesność, *wirtualizując* rzeczywistość, usuwa wcześniejszy podział na świat prawdziwy i zaświat. Nie istnieją więc wcześniejsze religijne *residua,* takie jak niebo i piekło. Konsekwencją tego jest brak możliwości odkupienia w nowej (nie-) rzeczywistości, co Baudrillard przedstawia, nawiązując do gospodarki kapitalistycznej - gdzie jednostka jest przeciążonym i skazanym na samego siebie podmiotem decyzji ekonomicznych i konsumpcyjnych. Próba ucieczki od tej wszech-rzeczywistości symulacji – czy to w odmianie kapitalistycznej, czy materialistycznej – spotyka się ze sprzeciwem całego systemu: *Potwierdzenie lub zaprzeczenie rzeczywistości, zasady rzeczywistości, jest zatem wyborem politycznym, a nawet niemal religijnym, w tej mierze, w jakiej każde wystąpienie przeciwko zasadzie rzeczywistości jest świętokradztwem, ponieważ*

[236] *Ibid*., s. 16.
[237] *Ibid*., s. 33.

*nawet sama hipoteza symulacji jest z miejsca postrzegana jako diaboliczna (co w archeologii myślenia o Złu jest równoznaczne z objęciem spadku po herezjach)*[238]. Baudrillard nie próbuje, co prawda, wyjść poza system symulacji (pewien jest jego absolutnej konieczności); skupia się tylko na opisie dielektyki tego systemu, zaś to, co nazywa tu *herezją*, można finalnie pomieścić w obrębie samego systemu. Baudrillard postrzega samo odsłanianie symulacyjnej natury świata jako działalność heretycką, gdyż system opiera się na silnym przeświadczeniu co do istnienia twardej rzeczywistości. Trudno dokładnie stwierdzić, jaki jest zakres znaczeniowy owej Baudrillardowskiej *herezji*; wystarczy stwierdzić, że samo to pojęcie jest świadomym postsekularnym przeniesieniem przez filozofa rzeczywistości religijnej/teologicznej w ramy wyobraźni filozoficznej. Ponieważ współczesna wszech-symulacja jest faktycznie zsekularyzowanym wszechświatem religii (zawierającym takie obszary jak niebo i piekło), można postawić tezę o całkowitej odpowiedniości Baudrillardowskich teologicznych wyobrażeń świata z wyobrażeniami filozoficznymi. W owym *pan-teologizmie*, im mniej Boga, tym go więcej! Bóg ten nie umarł, przeszedł tylko w stan hiperrzeczywistości, lub też został uwewnętrzniony przez kulturę ludzką: *„Bis Gottes Fehl hilft", jak pisze Hölderlin. „Póki nieobecność Boga nas wspomaga". Śmierć Boga jest w istocie uwolnieniem się od odpowiedzialności wobec innego świata. Co powoduje, że odpowiedzialność staje się całkowita i nie istnieje już możliwość odkupienia*[239]. Ponieważ w ponowoczesności *zaświaty* przeniesione zostają do wnętrza człowieka, również pojęcia grzechu i kary lokują się w obrębie tej postsekularnej rzeczywistości ludzkiej. Skoro jednak nie istnieją żadne prawdziwie zewnętrzne zaświaty, nie może istnieć też rzeczywistość zbawienia poza człowiekiem. W jednym ze swoich arcy-teologicznych passusów, Baudrillard stara się nawet zdekonstruować chrześcijański mit o zbawczej misji Chrystusa: *Z tego względu, że człowiek został postawiony wobec niemożności złożenia ofiary równej darowi Boga, wobec niemożności oddania ani umorzenia długu. Nie mogąc podjąć takiego wyzwania, musi się poniżać i oddawać cześć. Dlatego Bóg zdecydował się sam spłacić ten dług, wysyłając swego ukochanego syna, by poświęcił siebie na krzyżu. Udając jedynie, że się poniża, narzucił ludzkości jeszcze większe upokorzenie, zmuszając ją, by odczuła swą niemoc. Od tej chwili ludzkość skazana jest na oddawanie czci, nie tylko z tego powodu, że została stworzona, lecz także za to, że została zbawiona (w ograniczonym zakresie, prawdę mówiąc, gdyż to upokorzenie nie uchroni jej przed Sądem Ostatecznym)*[240]. Człowiek, w

[238] *Ibid*., s. 13.
[239] *Ibid*., s. 121.
[240] *Ibid*., s. 131.

Baudrillardowskiej wariacji na temat antropologii chrześcijańskiej, jest w dwójnasób zadłużony u wszechmocnego Boga – po pierwsze, otrzymał odeń życie, po drugie, zbawienie. Ten drugi akt *obdarowania* ukazał człowiekowi jego ostateczną niemoc wobec autorytetu stwórcy. W tej perspektywie umieszcza Baudrillard nowoczesne wydarzenie śmierci Boga, które miałoby być kolejną reakcją na niemożliwy do spłacenia dług. Kultura nowoczesna poniosła jednak i tutaj klęskę, gdyż, pragnąc odrzucić Boga, niepostrzeżenie umieściła go u podstaw swojej kultury: *Naśladujemy to pochodzące od Boga upokorzenie - w ofiarnictwie, humanitaryzmie, szyderstwie z samych siebie i autodeprecjacji, w tym wielkim ofiarniczym wysiłku, który zajmuje dziś miejsce odkupienia*[241]. Nowoczesność, z całym swoim bagażem humanitaryzmu i samokrytycznej refleksyjności, jawi się więc filozofowi jako kolejny epizod podporządkowania wobec (teraz już wirtualnego, wewnątrz-ludzkiego) bóstwa. Człowiek, poprzez pozorny przełom nowoczesności, powrócił do tej samej grzesznej kondycji zaciągając na siebie kolejną winę i jeszcze raz oddalając rzeczywistość zbawienia: *postanowiliśmy powiększyć dług, uwiecznić go w jego nieskończonej doskonałości, ofiarniczej akumulacji, jakbyśmy uwewnętrznili już Boży sąd*[242]. Filozofujący niewątpliwie na gruncie wyobraźni chrześcijańskiej Baudrillard wydaje się zatem być bardziej chrześcijańskim teologiem i surowym moralistą (ukrytym pod osłoną pozornej nihilistycznej inercyjności, niczym Turgieniewowski Bazarow) niż niejeden autentyczny teolog zasiadający na uniwersyteckiej katedrze. Od ortodoksji odróżnia jednak Baudrillarda nie tylko jego filozoficzny, *quasi*-systemowy i dialektyczny styl. Jak pisze: *W gruncie rzeczy sam Bóg jest temu współwinny. Sam Bóg wchodzi w układy z zasadą Zła*[243]. Owa Boska współwina za zło, sytuuje filozofa w nieco innym obszarze rozważań - chrześcijańska wyobraźnia ujawnia się tu bowiem pod postacią gnostycyzmu[244], gdzie nie tylko człowiek jest obarczony nieskończoną winą, lecz sam Bóg okazuje się być skażony zasadą zła. Jak możnaby zinterpretować tą Baudrillardowską poprawkę do arcychrześcijańskiego *utyskiwania* (Marquard) nad kondycją nowoczesnej/ponowoczesnej kultury? Chciałbym zaryzykować tezę, że, powracając do świata wyobrażeń religijnych, Baudrillard przyjmuje z powrotem słownik chrześcijański (Bóg, grzech, zbawienie), a wraz z nim wraca tu tylnymi drzwiami chrześcijański apokaliptyzm. Poniżywszy w swoim systemie nowoczesność i ponowoczesność (jako kolejny dopisek do chrześcijańskiego poniżenia człowieka), Baudrillard dochodzi do *extremum* dyskursu religijnego i - tym razem niezwykle trzeźwo - stwierdza istnienie u jego podstaw *Boga zła*

[241] *Ibid*.
[242] *Ibid*.
[243] *Ibid*.
[244] Podobnie jak u Junga.

(swoistego *złego Demiurga*). Można by zatem rzec, że, asymilując na nowo religię, Baudrillard wpada w jej odwieczną pułapkę – zmuszony jest interpretować wszystko, co ludzkie, w horyzoncie tego, co boskie, a więc ujmować człowieka jako istotę niedoskonałą, a nawet zepsutą - w zrewidowanej zaś wersji - obarczoną kolejnym występkiem - grzechem nowoczesności, ostatecznie degradującym człowieka. Nihilistyczna interpretacja francuskiego filozofa, pomimo swojej przesady i daleko idącego niedocenienia kultury ponowoczesnej, paradoksalnie posiada też komponent pozytywny, pozwalający postrzegać ten system jako przestrogę przed religiami, które odwiecznie wpajając człowiekowi przeświadczenie o konieczności kary za sprzeciw wobec ich autorytetu. Religie te wykorzystują potęgę swoich bóstw, aby na nowo podporządkować sobie osłabionego przez przemiany kulturowe człowieka; starają się wywierać wpływ także przez te *medium,* które - wydawałoby się - jest już od religii wolne – tj. kontynentalną filozofię współczesną. Postsekularyzm Baudrillarda jest zatem najdoskonalszą instrukcją, jak *nie należy* filozofować, aby nie pozwolić na regres nowoczesności do stadium przednowoczesnego. W tym tkwi bodaj najdonioślejsza wartość systemu stworzonego francuskiego socjologa.

Wyżej opisane meandry systemu Baudrillardowskiego da się w dużej mierze przenieść na inne filozofie postsekularne. Także u innych autorów odnajdziemy prawdziwy karnawał niechęci wobec osiągnięć oświecenia. Poniżej postaram się ukazać cechy zawarte zarówno w systemie francuskiego filozofa, jak i w konceptach wielu innych postsekularystów, porządkując je według kilku kryteriów. Po pierwsze - ze względu na podkreślanie przez omawianych autorów nieuprawnionego zerwania, jakiego rzekomo miała się dopuścić nowoczesność na wszech-obowiązującej wyobraźni religijnej. To spektrum wyobrażeń obecne jest w Baudrillardowskiej teologii jako zaciągnięcie przez człowieka winy wobec Boga. Po drugie, zaprezentuję też perspektywę pozornie opozycyjną - gdyż ukazującą nowoczesność jako bezpośrednią kontynuację epok religijnych. Okaże się, że perspektywa ta jest komplementarna z opowieścią o *nieuprawnionym zerwaniu* i podobnie jak tamta ukazuje nowoczesną kulturę jako uzależnioną od kultury tradycyjnej (podobnie jak u Baudrillarda, gdzie ponowoczesna wszech-symulacja uwewnętrznia Boga, który rozpływa się panteistycznie w kulturze). Jedyną znaczną różnicą pomiędzy obiema perspektywami jest częściowe docenienie doby nowoczesnej porzez drugi, wzmiankowany tu dyskurs. Postaram się wkrótce pokazać, że owo *docenienie* także jest niezwykle ambiwalentne.

Zajmę się najpierw zagadnieniem pierwszym – postsekularyzmem jako filozofią obwiniającą nowoczesność o nieuprawnione zerwanie z tradycją. Zagadnieniem tym zajmował się między innymi Hans Blumenberg, który następująco rozpoznawał ów - jak go

nazywał - *problem prawowitości epoki nowożytnej*: *Problem ten wynika - jak wszystkie problemy historycznej prawowitości - z twierdzenia tejże epoki, że dokonuje ona radykalnego zerwania z wszelką tradycją oraz że zerwania takiego dokonać jest zdolna. Wynika także z dysproporcji istniejącej między tym twierdzeniem a rzeczywistością historii, która nigdy nie może się zaczynać od podstaw. Decydujące jest jednak, czy mogę powiedzieć: nowożytność należy pojmować jako następstwo uwarunkowanej na wskroś teologicznie epoki ją poprzedzającej, i to także gdy weźmie się pod uwagę powiązanie jej sprzeciwu i samoutwierdzenia z zastaną obecnością tego, przeciwko czemu się one zwracały - czy też muszę raczej stwierdzić: nowożytność jest jedynie metamorfozą substancji teologicznej właśnie owego średniowiecza, a tym samym niczym innym jak tylko derywatem dającym się uchwycić pod określeniem sekularyzmu, a więc w swej istocie jedną z chrześcijańskich herezji. Gdyby substancja nowożytności była sekularyzatem, to musiałaby się ona pojmować jako kwintesencja tego, „czego »z natury rzeczy« być nie powinno". Wówczas istniałoby coś takiego jak „obiektywny dług kulturowy", a konsekwencją takiego zastosowania tej kategorii byłoby uznanie owego długu i jego zwrot czy wręcz ich żądanie*[245]. Blumenberg streszcza w powyższym cytacie te spośród reakcyjnych podejść do nowoczesności, które, celem zachowania swoich przywilejów, przypisują nowoczesności *dług kulturowy*. Ponieważ historia jest procesem ciągłym, a nowoczesność przychodzi po epokach, w których religia pełniła poczesne miejsce w kulturze i społeczeństwie, nowoczesność naraża się na zarzut, że wyrodziła się bezpośrednio z religii. Tak pojęta nowoczesność uznawana jest za *herezję*, gdyż dochodzi do skutku poprzez sprzeciw, odwrócenie wcześniejszego porządku rzeczy. Bardziej przystępnie niż hermetyczny Blumenberg ujmuje to Tadeusz Zatorski: *Jeśli bowiem pojęcia współczesnych nauk społecznych byłyby istotnie „zsekularyzowanymi" pojęciami teologicznymi, oznaczałoby to, że nowożytność dopuściła się wobec teologii - a tym samym wobec chrześcijaństwa - swoistej intelektualnej czy duchowej nieprawości: odrzucając chrześcijaństwo jako religię wraz z jego teologią, wykorzystywałaby w gruncie rzeczy jego substancję do własnych celów, wypaczając ją i deformując, a wręcz obracając ją przeciwko niemu. Tym samym okazałaby się niewdzięczną sukcesorką, gdyż przejmowałaby jakieś dziedzictwo, starannie zacierając ślady po spadkodawcach. Byłby to więc akt swoistej dziejowej niesprawiedliwości, akt zaboru czy wywłaszczenia, podobny do tych, jakich dokonywały władze świeckie, odbierające kościołom ich latyfundia, to zaś z kolei kazałoby powątpiewać w „prawomocność" epoki nowożytnej jako samodzielnej formacji intelektualnej,*

[245] H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 80.

*a przynajmniej doszukiwać się w jej dorobku niespłaconego nigdy „długu kulturowego", obciążonego utajoną winą*[246]. Szkicowane w ten sposób przez Blumenberga stanowiska - przeciwko którym niemiecki filozof zresztą wystąpi - łatwo przypisać przedstawicielom kościołów, do których żywotnych interesów należy zwalczanie nowoczesności. Najlepszym zaś sposobem na taką walkę, jest ukazanie przeciwnika jako członka własnej wspólnoty, który na skutek niewybaczalnego błędu tą wspólnotę zdradził - przetwarzając nadal dawny sposób myślenia, tym razem jednak z przeciwnym znakiem i na niekorzyść tejże wspólnoty. Nie jest to stanowisko tylko i wyłącznie organizacji religijnych. Perspektywę tę (często nieświadomie) przyjmują także inni postsekularyści. Niechęć i znużenie oświeceniem widzimy m.in. u Eugenio Triasa, który pisze: *Prawda jest taka, że religia pojawia się na horyzoncie, wzywając nas do poważnego nad nią namysłu. Nie wystarczy już dmuchać na zimne, niczym Wolter, opatrując religię mianem przesądu. Nie wystarczy nawet mówić o „opium dla ludu", „platonizmie dla ludu" lub „przyszłości złudzenia". Niewiele posuniemy się do przodu, powtarzając usque ad nauseam „oświecone" formułki, rodem z filozofii podejrzeń. Chodzi zatem o otwarcie się na fenomen religii poprzez refleksję. Aby można było myśleć o religii*[247]. Trias, odrzucając najpierw nowoczesność w swojej klasycznej formie, przekonuje nas do wartości myślenia o religii i to nie myślenia, które ową religię odrzuca jako złudzenie i szkodliwy balast epok minionych, lecz myślenia swoiście apologetycznego. Tak jak inni postsekularyści, Trias dostrzega w tym myśleniu wartość nie tylko poznawczą, lecz właśnie religijną. Dodatkowo, co nie zostało wyrażone wprost, religia ma tu prerogatywę inicjatorki debaty - to ona *pojawia się* i *wzywa* człowieka współczesnego, ten zaś powinien odpowiedzieć owemu pierwszemu pytającemu[248]. Również Gianni Vattimo wydaje się prezentować podobną perspektywę: *Często mówi się, że doznanie religijne jest doznaniem exodusu; ale jeśli rzeczywiście chodzi o exodus, najprawdopodobniej mamy do czynienia z podróżą powrotną. Może nie ze względu na jakąś swoją głęboką naturę, ale rzeczywiście w warunkach naszej egzystencji (chrześcijański Zachód, zeświecczona nowoczesność, stan ducha końca wieku niepokojonego przez nieznane dotąd wydarzenia apokaliptyczne) religia jest przeżywana jako powrót. Jest ona obecnym odtwarzaniem się czegoś, o czym, jak sądziliśmy, ostatecznie zapomnieliśmy, ponowną aktualizacją zatartego śladu, ponownym*

[246] T. Zatorski, *Wywłaszczona teologia? Hansa Blumenberga obrona nowożytności*, [w]: Kronos, Metafizyka, Kultura, Religia, Rocznik 2013, tom 25, numer 2, s. 87.
[247] E. Trias, *Myślenie religii. Symbol i sacrum*, [w]: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trías, Vinzenzo Vitiello*, tłum. M. Kowalska i inni, Aletheia, Warszawa 1999, s. 126.
[248] Sytuacja wygląda tu podobnie jak w tradycji dialogicznej, gdzie człowiek odpowiada na zagajenie Boga (Buber).

*otwarciem rany, ponownym wypłynięciem fali, objawieniem, że to, co braliśmy dotąd za Überwindung (przezwyciężenie, stanie się swoją prawdą i wynikające z tego odsunięcie na bok) jest jedynie Verwindung, długą rekonwalescencją, która musi znaleźć nową równowagę z nieusuwalnymi śladami choroby*[249]. Z exodusem zestawiony jest tu automatycznie powrót. Wyobrażenie powrotu nie jest jednak dla Vattimo jednoznacznie radosne. Wiąże się z całym bagażem cierpień sprowadzonych na człowieka przez nowoczesność. Można przy okazji zapytać, czy apokaliptyzm wyrastający w obrębie epoki nowoczesnej, w cieniu obozów zagłady i gułagu, jest faktycznie aż tak powszechny, jak sugeruje włoski filozof i tak bardzo oryginalny na tle innych epok; i w końcu - czy odpowiedzią nań jest (i ma być) właśnie religia? Postsekularna perspektywa powrotu do rzeczywistości sprzed przełomu nowoczesnego jest tu równoważna z *otwarciem rany*, a więc swojego rodzaju świadomością nieszczęśliwą, która zdaje się brać swój początek właśnie w owym nieuprawnionym przezwyciężeniu religii, które ostatecznie ma się objawić jako *zwinięcie* lub *ślad* religii. Jak dodaje Vattimo: *mamy podstawy do tego, by przypuszczać, że powracanie jest jednym z podstawowych aspektów (lub jedynym podstawowym aspektem) doświadczenia religijnego*[250]. Ponownie więc to doświadczenie religijne jest pierwotne wobec nowoczesności, to ono spontanicznie powraca pomimo nowoczesnego *zerwania* i wzywa człowieka do odpowiedzi. Jak dodatkowo stwierdza filozof: *jeśli prawdą jest, że religia jawi się obecnie jako wymaganie głębokie, a przy tym filozoficznie wiarygodne, jest to zasługą także, a może przede wszystkim, ogólnego rozpadu pewności racjonalistycznych, którymi żył człowiek nowoczesny, ten właśnie, dla którego poczucie winy i „niewytłumaczalność" zła są elementami centralnymi i decydującymi*[251]. Religia to zatem nie tylko remedium na bolączki nowoczesności i niedostateczność racjonalizmu. Ma ona odpowiadać na niepokoje egzystencjalne i etyczne, które zdaniem Vattima miały silnie zachwiać w XX wieku stabilnością nowoczesności. Ponownie widzimy, że jednym z centralnych momentów postsekularyzmu jest poczucie winy, na które odpowiedzią ma być religia. Co znamienne, sama religia nie jest tu już rozważania (tak jak w klasycznych oświeceniowych teoriach religii) jako akcelerator owego poczucia winy; można by nawet odnieść wrażenie, że w przeciągu ostatnich dwóch stuleci wcześniejsze winy religii zostały przyćmione przez winy nowoczesności. Podobną *krótką pamięć*[252] znajdujemy u Terry'ego Eagletona. Jak pisze brytyjski marksista: *Ci, którzy mają nadzieję pożeglować ku przyszłości, zacierając*

[249] G. Vattimo, *Ślad śladu*, *op. cit.*, s. 99.
[250] *Ibid*., s. 100.
[251] *Ibid*.
[252] Na planie biograficznym - popartą katolickim wychowaniem obu autorów.

*przeszłość, przekonają się, że ta wraca do nich z wielkim impetem. Ogólne ożywienie religii na świecie jest znaczącym przykładem powrotu czegoś tłumionego. Zachwycony sobą rozum oświeceniowy był w dużej mierze ślepy na naturę wiary religijnej. Nie dostrzegał, że koduje ona w sobie potrzeby i tęsknoty, które nie przenoszą się w niebyt przy próbie racjonalnej analizy. Ponieważ nie umiał znaleźć w tej wierze niczego oprócz śmiesznych przesądów i infantylnej irracjonalności, okazał się niezdolny, by ją pokonać*[253]. Eagleton charakterysuje tu epokę współczesną jako stan globalnego ożywienia religijnego[254], powstałego na skutek - dostrzeganego przez filozofa - nowoczesnego wyparcia religii. Ta *quasi*-psychoanalityczna refleksja ponownie kieruje nasz wzrok na nieuprawnione zawłaszczenie przez nowoczesny rozum religijnych zasobów kulturowych i na poniesioną przez ten rozum porażki[255] na drodze całkowitego wywłaszczenia religii z ludzkiego umysłu. Można by tu zadać pytanie, czy ów rzekomy globalny *powrót religii* wieszczony przez Eagletona[256] nie jest przypadkiem równoważony następującą w wielu regionach (także nie-zachodniego) świata sekularyzacją? Wymagałoby to jednak wielu danych socjologicznych i ich szczegółowej interpretacji, których brytyjski eseista nie przytacza. Teza o powrocie religii powinna więc stanąć pod dużym znakiem zapytania.

Za wieloma odmianami postsekularyzmu idzie ślad w ślad, wynikający z rozczarowania nowoczesnością, anty-ateizm. Nie zawsze bywa on deklarowany wprost. Częściej spotykamy się z osobliwymi figurami światopoglądowymi, gdy myśliciel deklaruje ateizm, aby równolegle wygłosić pochwałę religii, czy nawet potwierdzić swoją przynależność do określonej konfesji (Vattimo, Eagleton). Ateizm zaś - w swojej oświeceniowej, pozytywistycznej, czy egzystencjalnej postaci - budzi tu najczęściej sprzeciw i naraża się na śmieszność. Ateizm jest postrzegany przez postsekularystów jako pogląd pozostający nieodłącznie w orbicie tradycji wyznaniowych[257] – będzie więc bądź to rewersem religii (a-teizmem), bądź jej kontynuacją w nowoczesnym innobycie. Jak pisze Peter Sloterdijk: *z reguły ateizm nie bierze się z bezkontekstowego logicznego namysłu nad kwestią istnienia lub nieistnienia Boga. Powstaje praktycznie zawsze z idiosynkratycznych negacji określonych teistycznych tez i ich zorganizowanego kontekstu kultowego*[258]. Tak pojęty ateizm ma być zatem zaprzeczeniem i odwróceniem teizmu, z konieczności pozostając w jego orbicie. W podobnym duchu atakuje ateizm Eagleton, gdy w jednym ze swoich eseistycznych

[253] T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja, op. cit.*, s. 100.
[254] Co samo w sobie jest ogromnie trudne do weryfikacji.
[255] Czy nie za wcześnie aby o tym orzekać, zaledwie po trzech stuleciach oświecenia?
[256] Oraz innych autorów postsekularnych i socjologów.
[257] Podobnie rzecz się ma w poglądach Junga.
[258] P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, przeł. B. Baran, wyd. Aletheia, Warszawa 2013.

pamfletów, prowadzi batalię z *nowym ateizmem* w wydaniu R. Dawkinsa i H. Hitchensa: *Jednocześnie dzisiejszy ateizm to na ogół po prostu odwrócona religia. Wielu ateistów przedstawia taką wersję religii, której nikt przy zdrowych zmysłach nie miałby ochoty bronić, a potem ze słusznym oburzeniem ją odrzuca. Akceptują oni te same prymitywne stereotypy, które bez wątpienia zgorszyłyby ich w jakiejkolwiek innej dziedzinie badań naukowych. Upodabnia ich to do ludzi stawiających znak równości między feminizmem a zazdrością o penisa oraz socjalizmem a obozami pracy*[259]. Mimo że publicystyka Dawkinsa i Hitchensa może nie zasługuje na najwyższe laury uznania ze względu na poziom jej filozoficznych rozważań[260], trudno mi się zgodzić z bezpardonowymi atakami Eagletona, który zarzuca wzmiankowanym autorom, że nie znają oni religii i idą zbyt daleko w swojej krytyce. Poglądy wspomnianych myślicieli wpisują się doskonale w oświeceniową tradycję krytyki religii właściwą m.in. dla Diderota, Freuda, czy nawet Sartre'a; ich diagnozy, choć mocne, demonizujące religię i często jednostronne, zdają się wciąż uczciwszą propozycją intelektualną niż na poły wyznaniowy (*sic!*) *quasi*-ateizm Eagletona i innych postsekularystów[261]. Eagleton stwierdza protekcjonalnie: *Bez Boga Dawkins byłby bezrobotny. Jest z jego strony wyjątkowym grubiaństwem podawanie w wątpliwość istnienia pracodawcy*[262]. Eagleton nie docenia tu całych wieków walki, jaka doprowadziła do powstania współczesnego społeczeństwa liberalno-demokratycznego i właściwej mu wolności religijnej, której odwiecznie zagrażały absolutystyczne instytucje religijne. Aby Eagleton mógł głosić swój komunizm, dziesiątki pokoleń musiały ryzykować swoje dobre imię (a nawet życie), tak jak robią to dzisiaj (przy uwzględnieniu różnic historycznych) Dawkins i Hitchens. Eagleton często zdaje się jednak przeoczać ową historię oświecenia (i związanego z nim nieodłącznie ateizmu i agnostycyzmu), szukając wsparcia dla swojej niewiary w religii. Jedyny akceptowany przez Eagletona ateizm to ten, który dochodzi do skutku za pozwoleniem Boga (*sic!*): *Bóg jest również podstawą naszej zdolności do tego, by go odrzucić – co oznacza, że w geście niezwykłej wielkoduszności stanowi on źródło nie tylko wiary, lecz i ateizmu*[263]. Bóg *błogosławiący* ateistom nie jest z pewnością jedynym kuriozum odnowionej postsekularnej religii. Innym typowo wyznaniowym przesądem, który przejawia Eagleton jest uzależnienie etyki od religii i przekonanie, że ateista nie może być moralny. Jak stwierdza: *Mam wrażenie, że z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej określenie „humanizm*

[259] T. Eagleton, *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 167.
[260] Często brakuje jej też humanistycznej erudycji i głębi właściwej dla myśli kontynentalnej.
[261] Eagleton bowiem, podobnie jak Badiou i Żiżek, mieni się ateistą.
[262] T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja*, *op. cit.*, s. 21.
[263] *Ibid*., s. 28.

*ateistyczny" jest nie tyle błędne, co oksymoroniczne, ponieważ nie może być pełni człowieczeństwa bez Boga*[264]. Powraca tu zatem przedoświeceniowy pogląd antropologiczny - wciąż żywiony przez wielu wyznawów chrześcijaństwa - przyznający jednostce człowieczeństwo tylko w odniesieniu do Boga. Humanistą (a więc, w perspektywie brytyjskiego filozfa, *de facto* komunistą) możne być więc tylko wyznawca; względnie wyznawca, któremu Bóg pozwoli być ateistą. Podobną panreligijną perspektywę zdaje się reprezentować Sloterdijk, który gani ateistów za rzekome powielanie mentalności osób religijnych. *W wyniku zmiany perspektywy zrozumiałe stanie się także, dlaczego równie bezsensowne jest angażowanie się po stronie bigoterii negatywnej, ujawniającej się na naszych obszarach geograficznych od prawie dwóch stuleci pod postacią natarczywego ateizmu - tego kapelusza Gesslera, któremu eleganccy intelektualiści chętnie oddają pokłon, ilekroć przechodzą obok, zawarowując przy tej okazji dla siebie predykat „rzetelności intelektualnej" czy, do wyboru, „krytyczności" lub „niezależności". Należy teraz obrócić całą scenę o 90 stopni, aż ten religijny, spirytualny i etyczny materiał ukaże się pod nowym, instruującym kątem*[265]. Obserwujemy tu swoistą ateistyczno-religijną ambiwalencję. Obaj wzmiankowani filozofowie nie wzbraniają się nazywać siebie ateistami, a jednak konsekwentne postępowanie bardziej tradycyjnych ateistów wzbudza ich zdecydowany sprzeciw. Ateizm jest tu uznawany za *natarczywy* i *przesadny*, a na domiar złego stanowi bliźniacze odbicie religii, wraz z całym bagażem jednostronnosci. W obliczu braku jednoznacznego stanowiska wobec religii i ateizmu, które *rozpływają się* w dialektycznych prowokacjach niemieckiego filozofa, trudno tu dociec właściwy punkt dojścia jego krytyki. Ten sam filozof, który w swojej *Krytyce cynicznego rozumu*[266] piętnuje współczesne postawy cynizmu, zarzuca również ateistom o proweniencji oświeceniowej *nadmierną konsekwencję* i racjonalistyczną *bigoterię*. Takie i podobne dylematy napotykać będziemy również w poglądach innych postsekularystów koncentrujących się na nowoczesności postrzeganej, już nie jako zdrada ideałów religijnych, lecz jako ich płynna kontynuacja.

Ciemny postsekularyzm przybiera także nieco bardziej pozytywną formę, gdzie akcent kładziony jest nie na zerwanie, jakiego bezprawnie dopuścił się modernizm, ale raczej na odpowiedniość nowoczesności i kultury religijnej lub też płynne przejście między tradycją religijną a nowoczesnością. Jak pisze Agata Bielik-Robson, wyjaśniając swoje autorskie pojęcie *kryptoteologii*: *Pojęcie „kryptoteologii" natomiast pozwala rozszerzyć refleksję*

[264] *Ibid*., s. 39.
[265] P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*…, *op. cit.*, s. 8.
[266] P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

*teologiczną na te rejony myślenia, które z pozoru tylko nie odwołują się do żadnej formy wiary, głosząc absolutny prymat racjonalności. Wydaje się bowiem, że nawet najbardziej nieprzejednanie świecka filozofia w pewnym kluczowym momencie dokonuje mniej lub bardziej arbitralnego wyboru, którego później wiernie strzeże, otaczając go specyficzną formą kultu. Dochowując mu wierności, spełnia tym samym fundamentalne kryterium religijne, jakim jest właśnie fides: wierność jako wiara albo wiara jako wierność*[267]. Bielik-Robson definiuje tu zatem filozofię nowoczesną w kategoriach na poły religijnych. Wyznacznikiem myślenia religijnego ma być dochowanie wierności danemu sposobowi myślenia. Nie po raz ostatni pojawia się w tych rozważaniach pytanie - na jakiej podstawie filozofowie postsekularni dokonują tak daleko idących uniwersalizacji pojęcia *religia*? Pytanie to, jak pamiętamy, posiada swoją wagę również na gruncie psychologii Junga i licznych pan-religijnych antropologii. Na razie jednak pozostawię je bez odpowiedzi. Tymczasem przyjrzyjmy się kolejnemu autorowi postsekularnemu, który nie widzi żadnych przeszkód w zrównaniu religii z oświeceniem, tzn. Jürgenowi Habermasowi: *Dlatego oświecenie jest tylko odwrotną stroną ortodoksji. Ortodoksja obstaje przy pozytywności doktryn, oświecenie – przy obiektywności nakazów rozumu; i ortodoksja, i oświecenie posługują się tymi samymi środkami krytyki Biblii, utwierdzają stan rozdwojenia i są na równi niezdolne, by wykształcić religię w etyczną totalność całości ludu i zainspirować do życia w wolności politycznej. Religia rozumu, podobnie jak religia pozytywna, wychodzi od jakiegoś przeciwieństwa - „od czegoś, czym nie jesteśmy, a czym powinniśmy być"*[268]. Podobnie jak ateizm w wyżej wzmiankowanych proto-konserwatywnych dyskursach, tak tutaj oświecenie, jest tylko lustrzanym odbiciem ortodoksji. Choć podobieństwo na poziomie wzmiankowanej przez Bielik-Robson *wierności* danej doktrynie[269] nie może budzić wątpliwości – faktycznie, zarówno ortodoksja jak i myśliciele oświecenia wykazują pewną dyscyplinę i wierność swoim założeniom - wydaje się, że jest to jednak niedostateczny argument, by wnosić o jednakowości. Zrównywanie tych dwuch nurtów tylko ze względu na ich konsekwencję, czy spójność to - krótko mówiąc - redukcjonizm[270]. Krytyka ponowoczesności przeprowadzona przez Habermasa wydaje się zrozumiała, gdy weźmiemy

[267] A. Bielik-Robson, *"Na pustyni"…*, *op. cit.*, s. 9.
[268] J. Habermas, *Filozoficzny Dyskurs Nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Wyd. Universitas, Kraków 2000, s. 38.
[269] W przeciwieństwie może do myślenia ludowego którego ścisłość w oczach humanistycznego specjalisty musi pozostawiać wiele do życzenia; czy myślenia, w taki czy inny sposób, zaburzonego - histerycznego, lub może katatonicznego)
[270] Taki sposób myślenia daje się usprawiedliwić tylko w perspektywie dyskursywistycznej, zgodnie z którą cała rzeczywistość jest zamknięta w danym uniwersalizującym dyskursie (np. Foucaltowska *władza*), lecz w innych konkurencyjnych i także uprawnionych dyskursach nie obowiązuje.

pod uwagę jego uniwersalizm. Jeśli filozofowi przyświeca idea stworzenia dyskursu proponującego etyczną i społeczną totalność - a więc swojego rodzaju obiektywnego (pojmowanego przez Habermasa zapewne jako intersubiektywny), rozumnego kompromisu ponad podziałami - ani oświecenie, ani ortodoksja nie mogą stać się odpowiednimi sprzymierzeńcami. Oba te nurty reprezentują bowiem swoje własne interesy, oba obstają przy swoich zasadach (mimo że tylko jedna z nich może powołać się na *fides sensu stricto*). Dla post-oświeceniowego uniwersalisty Habermasa owo *wyjście od tego, czym powinniśmy być,* jest niesatysfakcjonujące, gdyż filozofowi zależy na przyjęciu pozycji podmiotu niejako *bezzałożeniowego* - stojącego ponad podziałami - który rozumnie nakreśli filozoficzne zasady światopoglądowego kompromisu dla liberalnej-demokracji. W perspektywie postmodernistycznej (którą uznaję w tej pracy za bazową), zarówno poszukiwanie uniwersalnego kompromisu, jak i przepisywanie całej rzeczywistości na dyskurs religijny uchodzą za nieuprawnione. Nie zmienia to jednak faktu, że dla kolejnych filozofów postsekularnych tego rodzaju perspektywa powrotu do religijnych i metafizycznych (uniwersalistycznych) korzeni i zbudowania narracji historiozoficznej wpisującej kulturę w jednolite (religijne!) ramy, wydaje się niezwykle atrakcyjna. Od podobnego błędu nie jest wolny także Jean-Luc Nancy, który pisze: *W istocie rozum pojmowany jako przyczyna, źródło, zasada świata zajął miejsce boga przedstawianego jako rozum najwyższy, obdarzony wyjątkową wszechmocą i wszechwiedzą. Śmierć tego Boga — i tylko tego, co powiedział Nietzsche — nie jest niczym innym niż śmiercią wszelkiego Rozumu obdarzonego przymiotami konieczności i pełni w wytwarzaniu całości bytu. Ten rozum nie dostrzegał, iż sam się wystawiał na śmierć, tworząc z siebie idola, który był Bogiem jedynie dla ateistów*[271]. W tej wszech-religijnej i, chciałoby się powiedzieć, wszech-boskiej wyobraźni Nanciego powraca tradycyjna narracja antymodernistyczna właściwa dla apologetów Kościoła katolickiego, sprowadzająca każdego, kto próbuje tworzyć niezależny od religii dyskurs, do swoich własnych kategorii. Wydaje się, że diagnoza francuskiego filozofa co do śmierci Rozumu jest zdecydowanie przedwczesna; nie tylko dlatego, że w krajach anglosaskich filozofia i humanistyka uprawiana na modłę pozytywistyczną ma rangę dyskursu oficjalnego, ale także z tego względu, że dyskurs publiczny przesycony jest wyobraźnią racjonalistyczną i naukową, wypierając osady wyobraźni religijnej, którą trzeba dopiero wydobywać z ciemnych zakamarków kultury, aby jej ślady mogły ujrzeć światło dzienne. Wątpliwość budzi też

[271] Jean-Luc Nancy: *W środku świata*, przeł. B. Mytych-Forajter i W. Forajter, [w]: *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, pod red. P. Bogaleckiego i A. Mitek-Dziemby, Wydawnictwo FA-art. Uniwersytet Śląski, Katowice 2012, s. 98.

interpretacja myśli Nietzschego, który jednak, w pierwszej kolejności wieścił śmierć Boga, jako bóstwa *stricte* chrześcijańskiego i wyznaniowego, zaś przeprowadzona przez Nietzschego krytyka rozumu oświeceniowego należy niejako do odmiennej sfery rozważań. Jakkolwiek uprawnione wydaje się ukazywanie zbieżności obu tych sfer (aby ukazac ich spójność i wzajemne oddziaływanie), poważną wątpliwość budzi ich zrównywanie[272].

Nancy, podobnie jak inni postsekularyści, nie pragnie jednak łatwego powrotu wiary wyznaniowej; inkorporuje raczej wszech-religijne wyobrażenia w obręb świata nowoczesnego, by tam znaleźć dla nich *nową-starą* funkcję: *Najpierw byli „bogowie i ludzie", później — „Bóg z nami", teraz jest „my pomiędzy nami". To „my" staje się imieniem wszystkich bytów, ukazującym w nowym, niepewnym, niepokojącym świetle to, czym ludzie są lub jak koegzystują. Nie ma w tej historii żadnej „sekularyzacji", występują natomiast przemiany światobytu (etre-monde), który nie jest niczym raz na zawsze danym, tylko ponownie rozgrywa się i ponawia proces stworzenia ex nihilo, którego był częścią*[273]. Nie istnieje tu sekularyzacja, gdyż religia nigdy nie ustąpiła ze sceny dziejów, zmieniła tylko sposób przejawiania się, lokując się w człowieku (wspólnocie, owym *my*) i w kulturze (nie-) świeckiej. W ten sposób Nancy – kolejny emisariusz powrotu do uniwersalizmu - otrzymuje spójną wizję historiozoficzną, w której wszystkie wielkie pęknięcia kulturowe zostają zasypane, zaś całość zyskuje walor zbawczy i pozwala bezkarnie cieszyć się zarówno zdobyczami kultury nowoczesnej, jak i tradycji religijnej – w jej uniwersalizmie, wspólnotowości jak i jednolitym programie politycznym, który także tutaj zbliża się do rozwiązań komunistycznych.

Szczególną formą opisywanego powyżej poglądu o kontynuacji tradycji religijnych w nowoczesności jest ekstatycznie wyrażana wiara w zbawczą moc *śmierci Boga* (sic!). Jak pisze John Caputo: *Taka zaś, Boże dopomóż, jest właśnie prawda o Bożym imieniu. Im częściej ludzie używają słowa Bóg, tym bardziej modlę się do Boga o śmierć Boga, prosząc Go, by — mówiąc słowami sławnego mistyka — pozbawił nas Boga. Nie ma wątpliwości, że możemy skorzystać na przystąpieniu do dekonstrukcji imienia Bożego, odbywającej się pod auspicjami „śmierci Boga"*[274]. Caputo wydaje się tu odpowiadać na tęsknotę natur religijnych do zachowania swojej wiary pomimo radykalnych zmian nowoczesności. Boga dobywa się tu

[272] Warto przy okazji dodać, że Nietzsche, jako filozof współczesny, pomimo krytyki oświecenia, pozytywizmu i nauki, sam był głęboko zakorzeniony w ich wyobraźni, podobnie jak silnie przetwarzał wyobrażenia religijne zaczerpnięte z (wciąż nie całkiem świeckiej) kultury XIX-tego wieku i z zakamarków pastorskiego domu, w którym się wychował.
[273] *Ibid*., s. 109.
[274] John D. Caputo: *Widmowa hermeneutyka. O słabości Boga i teologii wydarzenia*, przeł. A. Malinowska i J. Soćko, [w]: *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, pod red. P. Bogaleckiego i A. Mitek-Dziemby, Wydawnictwo FA-art. Uniwersytet Śląski, Katowice 2012, s. 143.

(na podobieństwo Dawkinsowkiego *Boga zapchajdziury*[275]) z każdej możliwej luki w modernistycznej mentalności, przez którą mogą prześwieceć ostatnie promienie religii. Ponieważ bezpośrednia wiara w Boga, zgodnie z oświeceniową krtytyką, wydaje się już nie na miejscu, filozofowie postsekularni poszukują takich dyskursów, które, udając myślenie nowoczesne i korzystając z ponownego odkrycia irracjonalności człowieka przez psychoanalizę, hermeneutykę i postmodernizm, pozwolą na zbudować *quasi*-postmodernistyczny jednolity kolaż złożony często z odmiennych od siebie elementów, których kontradyktoryczność umknie na chwilę uwadze obserwatora. Stąd podobne nieporozumienia jak *modlenie się do Boga o śmierć Boga*, aby tego Boga na nowo odkryć. Podobne stanowiska referuje również Blumenberg: *Z punktu widzenia teologii dialektycznej wartościowanie stwierdzanego tu stanu rzeczy może wypaść nawet pozytywnie, jako że zeświecczenie staje się formułą duchowego oczyszczenia tego świata, który właśnie przez to, że świecczeje, ukazuje się jako to, czym jest. Sekularyzacja stawałaby się w ten sposób znakiem poprzedzającym ów akt sądu, który ma dokonać ostatecznego podziału i który nastąpi jako wydarzenie eschatologiczne*[276]. W tej perspektywie nowoczesność nie posiada właściwego sobie, odrębnego bytu - jest zapośredniczona w judeo-chrześcijańskiej historii zbawienia; stanowi co jedynie epizod pomiędzy jedną religijną epoką a drugą. Nowoczesność pełni tu zatem funkcję mechanizmu służącego pogłębieniu świadomości religijnej. Tak też, po wiekach walki z religią, część filozofów (deklaratywnie) nowoczesnych, wprowadza tylnymi drzwiami stary porządek religijny - człowiek staje się tu znowu wtórny wobec świata transcendencji[277], zaś filozofia niejako służebnicą teologii.

Ponieważ dyskursy postsekularne są bardzo zróżnicowane i posługują się wieloma argumentami uzasadniającymi swoje tezy, chciałbym wymienić tu choćby niektóre sposoby przepisywania nowoczesności na kategorie religijne. Nazwę je tutaj swoistymi *wariacjami* postsekularnymi[278], gdyż w rozmaity, często pomysłowy sposób, próbują udowodnić, że nowoczesność i ponowoczesność to nic innego jak religia. Jednym z klasycznych przykładów proto-postsekularnej interpretacji kultury jest Weberowskie wywodzenie kapitalizmu z etyki protestanckiej. Jak pisze Vattimo: *Wynika to jasno z lektury Maksa Webera: nowożytny kapitalizm nie rodzi się jako zerwanie ze średniowieczną tradycją chrześcijańską, ale jako jej „przekształcone" zastosowanie. Badania Löwitha nad nowożytnym historycyzmem prowadzą*

[275] R. Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. P. J. Szwajcer, *Wydawnictwo CIS*, Warszawa 2008.
[276] H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, *op. cit.*, s. 60.
[277] Podobnie jak w filozofii Junga, człowiek ponownie odkrywa, że jest poprzedzany przez Boga i temu Bogu podlega – por. Agambenowska figura *Geniusza*.
[278] Na miejscu byłaby również, zaproponowana przez Agatę Bielik-Robson, kategoria *kryptoteologii*.

*do tego samego wniosku: różne metafizyki historii - Hegla, Marksa czy Comte'a - są jedynie „interpretacjami" hebrajsko- chrześcijańskiej teologii historii, ujętej poza jej właściwym teologicznym kontekstem*[279]. Podobną religijną genezę przypisuje Vattimo filozofii Hegla, czy Comte'a i można odnieść wrażenie, że mało który filozof mógłby ujść podobnym uniwersalistycznym klasyfikacjom. Jak pokazuje Agamben, tego rodzaju postsekularne *nowe* odczytanie historii da się jeszcze zradykalizować, tak jak to uczynił kolejny proto-postsekularysta[280] - Walter Benjamin. Jak referuje Agamben: *Jest taki interesujący tekst Waltera Benjamina: „Kapitalizm jako religia". Benjamin mówi tam, że kapitalizm nie jest po prostu fenomenem sekularyzacji, jak to sobie wyobrażał Max Weber. Twierdzi, że kapitalizm jako taki jest religią, najskrajniejszą religią-kultem, jaka kiedykolwiek istniała, religią, która zamiast do zbawienia od grzechów, zmierza jedynie do samego jedynie obarczania winą [Verschuldung – także „zadłużenie"]. Z mojej perspektywy powiedziałbym więc: kapitalizm – społeczeństwo, w którym żyjemy – doprowadza tę separację, która definiuje religię, do skrajności. Nie da się już dłużej wyraźnie oddzielić od siebie sacrum i profanum*[281]. W tej Benjaminowsko-Agambenowskiej wizji współczesnym ośrodkiem (tym razem negatywnego) oddziaływania religii jest kapitalizm. Jest to jednak religia na opak (podobnie jak w systemie Baudrillarda), która zamiast zdejmować z człowieka nędzę istnienia, dodatkowo ja pomnaża. Odpowiedzią na ów *wyznaniowy kapitalizm* będzie dla Agambena enigmatyczna kategoria *profanacji*.

Kolejną, bardziej może trywialną niż kapitalizm czy Heglizm, formą postsekularnej kultury może być muzeum. Agamben zwraca uwagę, że współczesne muzeum *odpowiada temu, czym kiedyś były świątynie. I to nie tylko w powierzchownym sensie – w wielu włoskich miastach kościoły już dawno przekształciły się w muzea.* […] *Tak jak w przeszłości pielgrzymi przemierzali Europę, od jednej świętego miejsca do drugiego, tak teraz turyści podróżują od muzeum do muzeum, a więc od jednej niemożności używania do następnej. Jeśli ludzie naprawdę tego chcą, to jest w tym jakiś element religijny*[282]. Jeszcze inną, postsekularnie odzyskaną dla religii sferą aktywności człowieka jest dla Agambena dziecięca zabawa: *Pomyślmy na przykład o zabawie dzieci – powszechnie zresztą wiadomo, że da się wskazać genezę prawie wszystkich dziecięcych zabaw w starych religijnych rytuałach*[283]. Sloterdijk z kolei, idąc również niejako Weberowskim śladem, próbuje postsekularnie wyjaśnić niezwykle

[279] G. Vattimo, *Społeczeństwo przejrzyste*, *op. cit.*, s. 52.
[280] *Proto*-postsekularysta?
[281] G. Agamben, *Papież jest świeckim kapłanem*, przeł. M. Ratajczak, Strona internetowa czasopisma „Praktyka Teoretyczna", http://www.praktykateoretyczna.pl/agamben-papiez-jest-swieckim-kaplanem/.
[282] *Ibid.*
[283] *Ibid.*

rozbudowaną, w porównaniu do Europy, sferę religijną Stanów Zjednoczonych: *Nierzadko komentowana, a dla Europejczyków zagadkowa religijność Amerykanów implikuje często niezwykle silną, przedchrześcijańską myśl, ze zbrodniczą energią przeformułowaną przez Kalwina, że Bóg jest po stronie zwycięzców, obojętnie, co na temat miłości wszechmogącego do słabych śpiewają i mówią nowotestamentowe piszczałki*[284]. W ten sposób cała mentalność imperialna USA może uchodzić za sekularyzat kalwinowskiej wersji protestantyzmu i jako taka wiązać się z kategorią *władzy*.

Podobnych wariacji postsekularnych znajdziemy w pismach filozofów oczywiście znacznie więcej, zaś wyobraźnia podpowiada kolejne śmiałe sposoby na przepisanie całości rzeczywistości na kategorie religijne, tak aby po blasku oświecenia - jako odrębnego i niezwykle zasłużonego nurtu kulturowego – pozostał tylko niewyraźny ślad. Pozostaje pytanie, na ile uprawnione są tego rodzaju zabiegi osłabiania oświecenia a wzmacniania perspektywy religijnej (często zresztą dokonywane właśnie w myśl specyficznie pojętej kontynuacji owego oświecenia)? Czy kapitalizmu nie można, w sposób równie satysfakcjonujący – zinterpretować jako dziedzictwa przedchrześcijańskich wspólnot plemiennych, których byt wyznaczała rywalizacja o zasoby z innymi plemionami? Czy dziecięcej zabawy nie możnaby tłumaczyć, choćby funkcjonalistycznie, jako wdrażania się do podpatrywanego przez dzieci świata dorosłych – przyszłych obowiązków i zwyczajów? Czy religijność Amerykanów i sekularyzacyjny regres w stosunku do Starego Kontynentu nie dałby się wywieść z niskiego poziomu wykształcenia ogólnego i nadmiernej specjalizacji w szkolnictwie różnych szczebli? Skoro istnieje cała mnogość konkurencyjnych interpretacji, nie widzę powodu, aby uniwersalizować interpretację postsekularną, tworząc kolejną redukcjonistyczną - i niestety nazbyt wpływową - jednorodną wizję rzeczywistości[285].

[284] Peter Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.

[285] Wizja ta może oczywiście funkcjonować jako element szerszych interpretacji, uwzględniających również odmienne przesłanki kulturowe niż religia.

## 2.3 Postsekularyzm a chrześcijaństwo; filozofia społeczna i komunistyczny mesjanizm

### Postsekularyści nowymi teologami?

Postsekularyzm nie tylko odświeża osłabione po Oświeceniu myślenie filozoficzne o religii. Czytając teksty wielu myślicieli tego nurtu nietrudno zauważyć ich silne osadzenie w dyskursach teologicznych. Jak stwierdza Tadeusz Zatorski w swoim eseju o współczesnej teologii (dodajmy teologii głównie protestanckiej): *Rzecz ciekawa: cytowany wyżej Franz Overbeck, jeden z najsurowszych krytyków teologii w ogóle, nazywający ją wprost „szatanem religii" i „pasożytem nauki", wcale nie był zwolennikiem usunięcia jej z uniwersytetów, czego już wówczas domagano się głośno i wprost. Przekonany o zbliżającym się finis christianismi, końcu epoki chrześcijańskiej, był zdania, że teologowie wciąż mogą być użyteczni. Teologia ma bowiem do spełnienia jeszcze jedno zadanie: ma być pośredniczką w swoistej „misji dobrych usług", pośredniczką powołaną, do tego, „by w chwili rozchodzenia się świata i chrześcijaństwa uczynić to rozstanie znośnym dla tego drugiego". To dlatego niezbędni są eksperci, zdolni objaśnić narastający kryzys religii i złagodzić jego przebieg. Innymi słowy: winni chrześcijaństwo łagodnie złożyć do grobu – teologowie są „grabarzami chrześcijaństwa"*[286]. Zatorski błyskotliwie ukazuje kondycję współczesnej (nie-katolickiej) teologii, która po wielu przemianach orientuje się, że jej możliwości wyjaśniania świata są wielce ograniczone, zaś jej dawne poczesne miejsce w panteonie nauk już dawno ustąpiło innym dziedzinom, z naukami przyrodniczymi na czele. Jak wskazuje Zatorski - powołując się na Overbecka - nowa sytuacja wcale nie unieważnia teologii jako całości. Otrzymuje ona nową ważką funkcję towarzyszenia chrześcijaństwu w jego śmierci. Zatorski trafnie wskazuje na zaistniały w ten sposób paradoks: *Teologia jako nauka demontująca metodycznie religię, która ją wytworzyła dla swej obrony? Czy nie oznaczałoby to jej przejścia pod sztandary nieprzyjaciela i przyjęcia przez nią roli filozofii postrzeganej zawsze jako „sceptyczna" czy wręcz „ateistyczna"? Zapewne w jakiejś mierze tak. Tyle że byłoby to w istocie jedynie sformalizowanie pewnego już istniejącego i chyba nieuchronnego stanu rzeczy. Bo też rolę tę w istocie – nawet jeśli nie całkiem świadomie – dawno już na siebie przyjęła*[287]. Skoro

[286] T. Zatorski, „*Wiemy zbyt wiele". Czy teolog może nie być ateistą*, Znak, nr 705, Luty 2014.
[287] *Ibid.*

teologia przyznała rację swoim własnym krytykom, uznając swoją ograniczoność we współczesnym korpusie nauk i w nowoczesnej wyobraźni człowieka Zachodu, czy nie jest przypadkiem tak, że jej uprawnienia zaczynają się pokrywać z uprawnieniami nowoczesnej filozofii krytycznej? Idąca na tak dalekie ustępstwa teologia musiałaby więc przejąć - za filozofią i naukami przyrodniczymi - ich ateistyczną orientację[288]; te bowiem, mówiąc za Laplacem, uznają Boga za *hipotezę zgoła zbędną*. Teologia, przejmując szereg wyobrażeń nowoczesnej filozofii, nie staje się nią jednak w całości. Nadal posiada zespół właściwych sobie pojęć i cały zasób wyobrażeń biblijnych oraz nabudowaną na nich całą tradycję teologicznej hermeneutyki. Nie powinno więc dziwić, że bliscy wyobraźni chrześcijańskiej filozofowie postsekularni będą czerpać obficie z jej zasobów. Jednym z nich jest Jean-Luc Nancy, który powraca do teologicznej figury *kenozy* Boga: *Człowiek, w którym Bóg „schodzi" i „się ogołaca" (kenósis świętego Pawła), nie ulega jednak przebóstwieniu. Wręcz przeciwnie, Bóg się w nim zaciera: on jest tym zatarciem, a zatem — śladem, nieuchwytną, niezauważalną resztką opuszczonej, pustej boskości. Człowiek jest ustąpieniem boga: ślad na nim, ślad, którym jest, konstytuuje go jako znak tego opuszczenia. Znak tego, iż zatarcie Boga stanowi sens świata. Zatarcie Imienia, doskonałego Sensu*[289]. Nowotestamentowy Paweł staje się swoistą skarbnicą dla wyobraźni postsekularnej. Postać ta, poddana bezpardonowej krytyce przez Nietzschego, powraca w rewizjonistycznych odczytaniach takich myślicieli jak Badiou, Agamben, czy Żiżek. W powyższym fragmencie Nancy *wyłuskuje*[290] z *Dziejów apostolskich* i *Listów* te fragmenty, które mogą się okazać przydatne do postsekularnego odczytania chrześcijaństwa w wersji ateistycznej, akcentującego te cechy Boga *Nowego Testamentu*, które uspójniają się ze współczesną kondycją kultury po śmierci Boga. Bóg ów to zatem Bóg, który ustąpił, Bóg nieobecny lub raczej *śladowy*, podobnie jak to obserwowaliśmy w poprzednim paragrafie, gdzie Bóg miał się objawiać właśnie poprzez swoją śmierć (dając w ten sposób współczesnemu człowiekowi optymistyczne predykcje na przyszłość), czy też *wcielając się* w człowieka (będąc immanentnie obecnym w kulturze nowoczesnej i wspólnocie – *my* Nanciego). Jeżeli zatem współcześni filozofowie inkorporują dyskurs teologiczny w ramy swojej własnej dziedziny, granica między myśleniem filozoficznym a rdzennie chrześcijańskim zaciera się. Daje temu wyraz Agamben w następującej prowokacyjnej frazie: *Moje książki w żadnym stopniu nie są gestami teologicznymi, lecz*

[288] Uznaję tu konsekwentnie, że tradycja oświecenia wraz z jej modernistycznymi i postmodernistycznymi modyfikacjami; a także w wersji przyrodoznawczej - także pozytywistycznej i scjentystycznej - jest z ducha ateistyczna, zaś przekroczenia tego ateizmu mogą występować wyłącznie w sferze prywatnej człowieka, nie ingerować zaś w sferę publiczną, jak i w teoretyczne rozważania teoriopoznawcze – w tym filozoficzne.
[289] J.-L. Nancy, *W środku świata*, *op. cit.*, s. 95.
[290] Termin zapożyczony od Michela Onfraya.

*konfrontacjami z teologią. Walter Benjamin napisał kiedyś: Mój stosunek do teologii przypomina stosunek bibuły [Löschpapier] do atramentu. Bibuła wchłania atrament, jednak gdyby to od niej zależało, to nie zostałaby ani jedna jego kropla. Tak samo jest z teologią. Cały nią przesiąknąłem, ale teologii wówczas już nie ma: cały atrament wsiąkł*[291]. Można tu oczywiście powątpiewać w Agambenowskie zapewnienie o nie-teologiczności jego prac. Konfrontacyjność jest tu zresztą nader wątpliwa, skoro - w myśl metafory przywoływanej przez filozofa - teologia zostaje całkowicie wchłonięta przez filozofię. Nie jest zatem wiarygodne stwierdzenie, że teologii owej *już nie ma*; należało by raczej powiedzieć że istnieje ona w swoim *innobycie* jako hybrydyczna – *filozofio-teologia*. O podobnych hybrydach można by z powodzeniem mówić również w przypadku innych omawianych tu filozofów. Czy należy więc zaakceptować taki stan filozofii współczesnej, czy raczej sprzeciwić mu się? Nie ulega wątpliwości, że postsekularyści, dzięki zaanektowaniu elementów wyobraźni teologicznej, stworzyli język pozwalający mówić o współczesnej kulturze i obecnej w niej religii w sposób odświeżony, pozbawiony części dogmatycznego balastu. Innowacja ta niesie za sobą jednak inne obciążenia. Jednym z nich jest oddziaływanie w horyzoncie politycznym, wobec którego owa *nowa filozofio-teologia* nie jest obojętna. Jak pisze Sloterdijk: *Że teologia chce, może i musi być wielkością polityczną, wynika z prostej konstatacji: religie istotne dla przebiegu zachodnioeuropejskiej historii, tak mezopotamskie, jak i śródziemnomorskie, zawsze były polityczne i takie też - o ile przeżyły - będą. Bogowie są w nich transcendentnymi adherentami swych ludów i protektorami konstrukcji państwowych. Pełnią tę funkcję, ryzykując nawet, że będą musieli wynaleźć wpierw pasujący do nich lud i jego państwo. Dotyczy to szczególnie Boga monoteistów, który zakreślił szeroki geopolityczny łuk od swych niepewnych egipskich początków po rzymskie i amerykańskie triumfy, nawet jeśli jego adoratorzy twierdzą często, że nie jest on li tylko bogiem państwowym (państwa to, jak wiadomo, dość nietrwały towar), lecz ponadczasowym i ponadpolitycznym stwórcą i pasterzem wszystkich ludzi*[292]. Sloterdijk zwraca tu uwagę na odwieczność owego sprzęgnięcia religii i polityki. Z tronem zawsze, jak się zdaje, szedł w parze ołtarz. Pytanie brzmi tylko, czy również w dzisiejszych okolicznościach kulturowych – po nowoczesności – reguła ta musi z konieczności obowiązywać? Sloterdijk sugeruje, że tak w istocie jest (można to obserwować chociażby w *antyterrorystycznej* polityce USA). Czy nie jest to jednak opinia nadmiernie generalizująca? Wydaje się, że filozof nazbyt łatwo naturalizuje konieczność

[291] G. Agamben, *Papież jest świeckim kapłanem*, *op. cit.*
[292] P. Sloterdijk, *Gniew i czas : esej polityczno-psychologiczny*, przeł. A. Żychliński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011.

istnienia sfery religijnej jako wsparcia polityki, a zatem legitymizuje nic innego jak właśnie *teologię polityczną*! Dyskurs ów - swoją kanoniczną formę zyskujący w książce Carla Schmitta - nie wątpi co do uniwersalności i niezbędności wyobrażeń teologicznych także (i w szczególności) we współczesnej polityce. Choć Sloterdijkowi pewnie bardzo daleko do katolickiego konserwatyzmu Schmitta, zauważamy w jego pismach niebezpieczne zbieżności z podejściem niemieckiego jurysty. Owym zwornikiem jest tu z pewnością teza pan-religijności, czy, w interesującym nas tu kontekście - *pan-teologiczności*. Zauważymy to chociażby w poniższej interpretacji marksizmu w wykonaniu Sloterdijka: *Jak w okresie rozkwitu komunizmu krążył dogmat, że nauka marksistowska jednoczy w sobie obiektywność i partyjność, tak żydowskie i chrześcijańskie teologie, kwitnące jak wiadomo nieprzerwanie, od niepamiętnych czasów dawały do zrozumienia, że uniwersalna sprawiedliwość Boga objawia się w jego preferencji dla jednego z dwu ludów przymierza*[293]. Sloterdijk nie ma więc najmniejszych kłopotów z podpięciem dyskursu marksistowskiego pod wyobraźnię teologiczną, lub przynajmniej takiego traktowania marksizmu, jakby nie różnił się on u swoich podstaw od myślenia teologicznego, stanowiąc *de facto* jego przedłużenie**.** Ponownie pojawia się tu pytanie o prawomocność takiego zabiegu - dlaczegóż bowiem nie przypisać marksizmowi - i to z całym jego bolszewickim wymiarem rewolucyjnym - względnej autonomii ideowej, zaś jeśli już doszukiwać się podobieństw do wyobraźni religijnej i teologicznej, czemu nie dokonać przy okazji równoległej analizy, która wytyczałaby obszar zasadniczych odmienności kulturowych obu formacji?! Sloterdijk, podobnie jak wielu innych postsekularystów, nie jest pod tym względem nadmiernie ostrożny. Jego interpretacyjna jednostronność niesie za sobą niebezpieczeństwo nadmiernego zbliżenia się do teologii politycznej, a co za tym idzie może powodować[294] zagrożenie dla stabilności (zbudowanego na nowoczesnych ideach sekularnej neutralności wyznaniowej) ładu liberalno-demokratycznego.

Kolejnym chrześcijańskim *lajtmotivem* powracającym w kolejnych filozofiach postsekularnych jest mesjanizm[295]. Jak pamiętamy postmodernizm starał się (w przeciwieństwie do *wielkiej narracji* chrześcijańskiej, marksistowskiej i modernistycznej) skupić raczej na teraźniejszości niż na przyszłości. W postsekularyzmie powraca orientacja przyszłościowa, która w chrześcijaństwie i judaizmie wyznaniowym jest silnie sprzęgnięta z (powtórnym) przyjściem mesjasza. Jak zapytuje Bielik-Robson: *Co takiego zatem zaginęło w*

[293] *Ibid.*, s. 82.
[294] W określonych warunkach kulturowych i politycznych, oraz w otoczeniu innych podobnych nurtów myślenia.
[295] Występuje on również w odmianie judaistycznej (post-judaistycznej?).

*sekularyzacyjnym tłumaczeniu mesjańskości, co myśl postsekularna usiłuje na powrót odzyskać? Z pewnością - nieskończony potencjał negatywności, z którym filozofia nowożytna, zwłaszcza ta heglowska, poradziła sobie zbyt łatwo, wtłaczając go w ramy historiozoficznego scenariusza z pozytywnym, immanentnym happy endem*[296].[297] Owa negatywność odnajdowana u filozofów i filozofek postsekularnych przejawia się na różne sposoby; aż nazbyt często krzepnie jednak w zsekularyzowanych mesjanizmach. Kolejnym instruktywnym opisem, który wyjaśnia nam istotność mesjanizmu w postsekularyzmie będzie fragment eseju Tadeusza Sławka, w którym autor - powołując się najpewniej na Kierkegaardowską figurę *Chrystusa jako znaku sprzeciwu* - pisze: *Chrystus jawi się jako postać modelowa wszelkiego sprzeciwu. Nie jest to sprzeciw polegający na niszczeniu i jałowej odmowie partycypacji, lecz taki, który chce z uczestnictwa w świecie wyciągnąć konsekwencje ostateczne, i w ten sposób zmienić oblicze ziemi i społeczeństwa*[298]. Tak pojęta figura Chrystusa różni się znacznie od swojego instytucjonalnego odpowiednika ukazanego w postaci *religii Wielkiego Inkwizytora* z prozy Dostojewskiego. Ten nowy, postępowy i buntowniczy Jezus, sprzeciwiający się porządkowi - czy to gminy żydowskiej, czy jednego z powszechnych kościołów, czy też porządkowi społeczno-ekonomicznemu - jawi się jako ktoś nieuchwytny, zawsze widoczny tylko dla niewielkiej liczby oczu; dla ogółu społeczeństwa obrazoburczy i niewygodny. Podobną postać Jezusa-reformatora znajdujemy u Vattimo: *To, że historia posiada sens zbawczy (lub, w języku filozofii, sens emancypacyjny), mimo że albo właśnie dlatego, że jest historią przesłań i odpowiedzi, interpretacji, a nie „odkryć" czy też „prawdziwych obecności", daje się pomyśleć tylko w świetle doktryny Wcielenia*[299]. Vattimo eksploatuje tu zatem chrześcijańską kategorię *wcielenia* jako fundującą dla hermeneutycznego widzenia historii, która w przeciwieństwie do owego nawarstwiania się pozbawionych znaczenia wydarzeń, właściwego dla wyobraźni tradycyjnie-racjonalistycznej, przybiera walor

[296] A. Bielik-Robson, *Powrót mesjańskiej obietnicy…*, *op. cit.*, s. 342.

[297] Na marginesie, warto w tym kontekście przywołać nasze rozważania nad postmodernizmem. Niezależnie od tego, czy w postmodernizmie odnajdziemy reminiscencję heglizmu, czy wyjście poza jego nadmiernie metafizycznie-tradycyjne ramy, można faktycznie odnieść wrażenie, że ponowoczesność ukróca w wielu obszarach progresywistyczne napięcia wcześniejszych nurtów nowoczesnych i nowożytnych, afirmując raczej aktualny stan kultury i dbając o zachowanie dyskursywnej *jedności w wielości*. Można by zatem rzec, że ponowoczesność afirmuje *teraz*, nie kłopocząc się nadmiernie progresywistycznymi impulsami właściwymi dla wyobraźni mesjanistycznej (wciąż oczekującej nadejścia właściwego stanu kultury). Uważam jednak, że interpretacja ta nie wyczerpuje potencjału postmodernizmu. Posiada on bowiem wyraźny, a odziedziczony po modernizmie, potencjał przezwyciężania, któremu przeczyli wcześni filozofowie postmodernistyczni, a który odkrywany jest w późniejszych modyfikacjach tego nurtu (Welsch, późny Lyotard, w pewnej mierze Rorty i Marquard). Więcej na ten temat w Rozdz. 4.

[298] T. Sławek, *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu*, [w]: *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, pod red. P. Bogaleckiego i A. Mitek-Dziemby, Wydawnictwo FA-art. Uniwersytet Śląski, Katowice 2012, s. 14.

[299] G. Vattimo, *Ślad śladu*, *op. cit.*, s. 115.

celowościowego procesu, którego zwieńczeniem jest zbawienie. Owa teleologia nie wyczerpuje się jednak w chrześcijańskim micie mesjańskim; podobnie jak u innych postsekularystów, także u Vattimo dochodzi do swoistego uwewnętrznienia teologicznego motywu zbawienia w nowoczesną perspektywę społeczną i polityczną. Zbawienie jest tu więc tożsame z procesem emancypacji, który - w swojej klasycznej formie - był przecież związany z uwolnieniem się także od autorytetu teologii i religii w ogóle. U Vattimo zbawienie obejmuje jednak także proces nowoczesnej i ponowoczesnej emancypacji[300], zaś swoje najdoskonalsze, mesjańskie przesłanie odsłoni w projekcie komunistycznym.

W podobnym duchu zdaje się filozofować John Caputo, kolejny postmodernistyczny postsekularysta. Posługując się kategorią *wydarzenia*, deprecjonuje on perspektywę teraźniejszości i również wskazuje na to, co przyszłe. Jak pisze: *Wydarzenia przyjmują zatem bardziej mesjanistyczny czy nawet widmowy wygląd, bo też w postmodernistycznej teologii wierzymy w duchy — bardzo święte, choć lekko bladawe duchy zwane wydarzeniami — które są treścią tego, co określam tu mianem widmowej hermeneutyki. A zatem trzeba obrócić swoją twarz ku przyszłości i zostać nawiedzonym przez możliwości zawarte w wydarzeniach — przez to kruche „być może" w rzeczach — obiecujące nowe życie, nowe bycie, nowe stworzenie. Zamieniamy amor fati, które jest jedną z tych wielkich opowieści grożących stłumieniem kruchej absolutności wydarzenia, na amor venturi, miłość lub afirmację tego, co przychodzi — to ma dużo więcej sensu. Bo też my wszyscy, każdy z nas — od Deleuzea po grzmiących kaznodziejów — pragnie powtórnych narodzin*[301]. W tym nieco enigmatycznym, silnie metafizycznym fragmencie, ujawniają się dwie dominanty: pierwsza, o której już wspominałem, to koncentracja na przyszłości; druga to antropologiczny sąd o powszechnym pragnieniu *powtórnych narodzin*. Pierwsze przesłanie budzi wątpliwości ze względu na swoją idealistyczną naturę – skoro horyzontem, na który powinniśmy się orientować w naszym życiu jest przyszłość, gdzie w takim razie znaleźć miejsce na przeżycie teraźniejszości. Skoro wyglądamy ku przyszłym wydarzeniom, jak odpowiednio dowartościować i przeżyć to, co nam się wydarza *tu i teraz*[302], jak zaakceptować cały bagaż nędzy ludzkiego istnienia, skoro nieustannie uciekamy odeń w fantasmagoryczną, zbawczą przyszłość? Skąd wreszcie owa uniwersalistyczna refleksja, że wszyscy pragniemy powtórnych narodzin, i dlaczego nie spotyka się ona z choćby częściową krytyką piętnującą nieustanny brak akceptacji tych

[300] Podkreślę przy okazji, że Vattimo, jako jeden z niewielu postsekularystów, składa zarazem akces do nurtu postmoderny.
[301] J. D. Caputo, *Widmowa hermeneutyka…*, *op. cit.*, s. 126.
[302] Pytanie zadawane chociażby przez współczesną psychologią i liczne systemy Wschodu – również silnie obecne we współczesnym obiegu kultury Zachodniej (kultury *Wschodnio-Zachodniej*, zglobalizowanej?).

właśnie (zawsze niedoskonałych) narodzin, które przypadły nam już w udziale i w których horyzoncie musimy kształtować nasze krótkie żywoty? Pozostawiając te pytania w zawieszeniu, skupmy się na kolejnych zbawczych *rewelacjach* Caputo, gdzie autor restytuuje uniwersalistyczną kategorię *ludu bożego*: *Wydarzenie bowiem stanowi coś na kształt przymierza, które zostało z nami zawarte, a przez to czyni nas ludem obietnicy, ludem przymierza, ludem jego zawarcia. Religia jest przymierzem, które zostało dokonane — przez kogo, trudno powiedzieć — między wydarzeniem a nami. A więc poza — czy może pomiędzy — przymierzem żydowskim i przymierzem chrześcijańskim, wyobraźmy sobie przymierze postmodernistyczne, w którym wszyscy jesteśmy ludem wydarzenia, ludem zjednoczonym przez wydarzenie*[303]. Analiza Caputo opiera się na przepisaniu dawnych religijno-teologicznych kategorii zbawienia i *ludu bożego* na tzw. *wydarzenia*. Ten niezwykle *religijny* postmodernizm Caputo, wtłacza w te same mozaikowe ramy zarówno chrześcijaństwo, jak i judaizm; tak tradycję, jak i nowoczesność. Ponowoczesność staje się tu więc momentem wyczekiwania na zbawcze *wydarzenie*[304]; sama w sobie ponowoczesność nie posiada jednak immanentnego znaczenia - jej wartość jest niejako transcendentna, przebywa poza nią, w wiecznej przyszłości. Owa przyszłość, jak trzeźwo zauważa filozof, jest właściwie nieziszczalna - pozostaje wieczną obietnicą, której wartość nie jest mierzona tym, co sobą urzeczywistnia, lecz tym co obiecuje. Cytując jeszcze raz Caputo: *nasze pragnienie jest pragnieniem Mesjasza, który nigdy się nie zjawia, co z kolei sprawia, że pragnienie nigdy nie gaśnie. Chyba że zrezygnujemy z niego w daremnej próbie osiągnięcia spokoju i wytchnienia. Rezygnacja z podążania za pragnieniem uczyni nas jednak jedynie nieszczęśliwymi — wówczas rezygnuje w nas bowiem tylko jedna cząstka, ta cząstka, którą znamy, podczas gdy ta druga, której nie znamy, nie rezygnuje. Nie przyniesie to nam wewnętrznego spokoju, lecz wewnętrzną dolegliwość, chorobę na śmierć*[305]. Filozof, rysując przed czytelnikiem świetlane horyzonty zbawienia, zarazem - w iście kaznodziejski sposób – przestrzega przed konsekwencjami odrzucenia owego zbawczego horyzontu. Człowiek, który go odrzuca miałby być skazany na wieczne katusze teraźniejszości i niespełnienia, gdyż, jak przekonuje autor, owa cząstka, która czyni z nas istoty ludzkie, związana jest z ciągłym wyglądaniem przyszłości i ciągłym mozołem na jej rzecz. Tak więc ponowoczesna perspektywa mesjańska posiada najwyraźniej również swoje *piekło*, które, choć trudne do przestrzennego zlokalizowania, posiada wszelako lokalizację *czasową*. Nieodmiennie posiada też funkcję

[303] *Ibid.*, s. 128.
[304] W sensie ontologicznej figury zawierającej w sobie zsekularyzowany, obleczony w metafizykę motyw religijny.
[305] *Ibid.*, s. 134.

dyscyplinującą w stosunku do osób, które nie chciałyby się podporządkować miłosiernym nawoływaniom wspólnoty *ludu bożego*.

Przywołam tu jeszcze jednego filozofa, którego rozważania wskazują na aspekt przyszłościowy, mesjański; radykalizują go jednak do formy utopii: *Być może* [pisze Eugenio Trias] *chodzi o to, by przygotować się do powstania nowej religii: prawdziwej religii ducha, którą już w XII wieku głosił kalabryjski opat Joachim z Fiore, a w epoce romantyzmu i idealizmu przypomnieli Novalis i Schelling. Być może jedyną formą przeciwstawienia się wojnom religijnym, przecież powszechnym, byłoby stworzenie nowego fundamentu. Zdarzenia tej miary nie da się jednak zadekretować. Aby mogło ono nastąpić, musi dojść do zbiegu wielu różnorakich czynników. Chodzi być może po prostu o przygotowanie gruntu po to, aby kiedyś mogło nastąpić wydarzenie*[306]. Przywołuję tu ów fragment, szczególnie ze względu na interesującą mnie w tej pracy perspektywę polityczną. Trias, snując niewątpliwie utopistyczną wizję nowej religii ducha, która musiałaby mieć charakter uniwersalny, lecz której nie da się *zadekretować*; stara się ją ująć w horyzoncie *wydarzenia*. Jest to kolejny projekt, który nie tylko mówi o uniwersalnej przyszłości człowieka Zachodu (a być może i świata - w przypadku komunizujących postsekularystów), ale stara się powołać do życia nowy *fundament*. Ów uniwersalizm, nie tylko esencjalistyczny, ale i absolutystyczny, dowodzi choćby tego, że postsekularyści często mają polityczną (a przynajmniej meta-polityczną) uniwersalną wizję rzeczywistości i być może, w odpowiednich okolicznościach historycznych, czy politycznych, nie będą się wahali wcielić ją w życie, lub pozostawią jej zastosowanie politycznym *przedstawicielom* (którzy skorzystają na kulturowym przyzwoleniu na religijną suplementację polityki). Tak stało się z myślą Marksa, która - sublimując w bolszewizmie - skończyła się klęska i trwałą kompromitacją myślenie Marksowskiego i marksistowskiego (lub nawet lewicowego w ogóle) na kolejne długie dziesięciolecia. O tym, na ile zasadna jest ta obawa, przekonamy się w kolejnym dziale, przy okazji omawiania postsekularystów komunizujących.

[306] E. Trias, *Myślenie o religii. Symbol i sacrum*, [w]: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trías, Vinzenzo Vitiello*, tłum. M. Kowalska i inni, Aletheia, Warszawa 1999, s. 122.

**Postsekularyzm a chrześcijański komunizm - nowy uniwersalizm**

Omawianie tej odmiany myśli postsekularne - która łączy w sobie idee chrześcijańskie i komunistyczne - zacznę od Alaina Badiou i jego, klasycznej już, interpretacji postaci Pawła z Tarsu. Zgodnie z duchem postsekularyzmu, nie jest to interpretacja wyznaniowa. Jak stwierdza filozof: *W gruncie rzeczy Paweł nie jest dla mnie apostołem czy świętym. Nie dbam o głoszoną przez niego Dobrą Nowinę, ani o związany z nim kult. Jednak jest on dla mnie postacią o pierwszorzędnym znaczeniu*[307]. Badiou nie będzie więc dążył do zgodności z taką, lub inną ortodoksją, nie będzie próbował tworzyć nowej filozoficznej religii (przynajmniej deklaratywnie); elementy myślenia religijnego i teologicznego będą tu jednak nieustannie obecne. Badiou słusznie zadaje samemu sobie pytanie, w jakim celu wracać do postaci, która kojarzy się z chrześcijaństwem wyznaniowym i orientacjami konserwatywnymi: *Dlaczego święty Paweł? Po co zwracać się akurat do tego „apostoła" – podejrzanego tym bardziej, że ogłosił się nim sam - którego imię wiąże się z najmniej otwartymi i najbardziej instytucjonalnymi aspektami chrześcijaństwa: Kościołem, dyscypliną moralną, społecznym konserwatyzmem, nieufnością wobec Żydów?* […] *jeśli o nas chodzi, to mamy tu do czynienia po prostu z bajką (fable). […]wydaje się nam rzeczą absolutnie niemożliwą wiara w zmartwychwstanie ukrzyżowanego*[308]. Badiou, zgodnie z duchem oświeceniowej krytyki, zgadza się, że opowieść nowotestamentowa o zmartwychwstaniu, nie jest niczym innym jak tylko *bajką*. *Quasi*-teologia Badiou będzie więc dążyła do takiego odczytania dziedzictwa Pawła, aby uspójniało się ono z nowoczesną - filozoficzną i polityczną - wizją świata. Posługując się kategorią *wydarzenia* filozof pisze: *Dla mnie Paweł jest myślicielem-poetą (penseur-poete) wydarzenia. Jest on jednocześnie tym, który praktykuje i wypowiada cechy niezmiennie łączone z postacią bojownika (figurę militante). Dzięki niemu wyłania się fascynujące mnie połączenie, absolutnie ludzkie, pomiędzy ogólną ideą zerwania, przewrotu — oraz myślą praktyczną będącą subiektywną materialnością owego zerwania*[309]. Paweł to zatem *działacz* lub *bojownik* dla sprawy. Jego misją jest oczywiście krzewienie przesłania Jezusa, lecz - w interesującej Badiou wykładni - chodzi o bardziej ogólne przesłanie. Paweł jest symbolem upadku starego porządku i dążenia do myślowego, ale też praktycznego, stworzenia nowego ładu. Ponieważ Paweł jest wędrownym apostołem i emisariuszem nowego kościoła powszechnego, jego ambicje są jak najbardziej polityczne - zakładają bowiem

[307] A. Badiou, *Święty Paweł: ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyła i P. Mościcki, Korporacja Ha!art, Kraków 2007.
[308] *Ibid.*, s. 17.
[309] *Ibid.*, s. 14.

*przekonanie* zarówno ludu, filozofów (Ateński epizod z *Dziejów Apostolskich*), jak i państwowych decydentów do nowej nauki o zbawieniu. Aby rozsadzić monolit zinstytucjonalizowanych gmin żydowskich, opartych na silnych strukturach formalnych i obyczajowych, aby wynieść przesłanie Jezusa poza obszar kultury żydowskiej i przekazać je całej ludzkości, Paweł musi akcentować swoje prawdy z całą mocą i wiarą co do ich obowiązywalności, a więc stać się bojownikiem o prawdę uniwersalną. Jak stwierdza filozof: *Oto dlaczego Paweł, sam współczesny monumentalnemu zniszczeniu wszelkiej polityki (początkom wojskowego despotyzmu, który znamy pod nazwą Imperium Rzymskiego), interesuje nas w najwyższym stopniu*[310]. Badiou widzi więc w Pawle nie tylko reformatora religijnego i obyczajowego, ale nade wszystko piewcę uniwersalizmu, będącego analogonem uniwersalizmu komunistycznego, który również miał (ma!) ambicje do rozszerzenia swoich projektów politycznych na cały świat ludzki. Jak podkreśla Badiou: *Nie ja pierwszy ryzykuję porównanie, które czyni z niego* [z Pawła] *Lenina, a Chrystusa stawia na równi z Marksem*[311]. Punktem odniesienia dla rozważań francuskiego filozofa o uniwersalizmie jest *List do Galatów* i słynne słowa Pawła: „*Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety*"! (Ga 3, 28). Ów uniwersalistyczny egalitaryzm - połączenie w jednej doktrynie nauki o zbawieniu dla rozmaitych narodów, kultur i wyznań - stanowi dla Badiou pozytywną pracę scalania, godną naśladowania także w dzisiejszych czasach (pod auspicjami komunizmu – duchowej kontynuacji chrześcijaństwa). Jak pisze: *Paweł pokazuje szczegółowo, jak uniwersalna myśl, wychodząc od światowego mnożenia się wielorakich inności (Żyd, Grek, kobiety, mężczyźni, niewolnicy, wolni itd.), wytwarza To Samo i Równość (nie ma już Żyda ani Greka itd.). Wytwarzanie równości, usuwanie (w myśleniu) różnic jest materialnym znakiem uniwersalności*[312]. Projekt Pawła zakładał zatem swoistą jedność w wielości – wszelkie różnice miały być zniesione pod sztandarem wyznania chrześcijańskiego. Badiou tworzy tu paralelę z sytuacją postmodernizmu i mającego po nim przyjść postsekularnego komunistycznego uniwersalizmu. Filozof odrzuca postmodernizm ze względu na jego osłabianie i rozdrobnienie wartości, które powinny być silne i zwarte, aby móc służyć walce o dobro wszystkich ludzi - w szczególności tych wykluczonych, którzy nie mają reprezentacji i nie mogą liczyć na wsparcie żadnych instytucji. To również walka o los ludzi żyjących w tych państwach, które wcześniej zubożone przez zachodni kolonializm, sprzyjają teraz wyzyskowi, którego

[310] *Ibid.*
[311] *Ibid.*
[312] *Ibid.*, s. 115.

dysponentem jest nowy globalny kapitalizm. Przesłanie Pawłowe jest tu zatem drogowskazem pouczającym, jak scalić na nowo to, co rozdzielone.

Badiou, w swojej interpretacji Pawła, nie tylko odrzuca wyznaniowy *entourage Nowego Testamentu*, ale wręcz mówi o nim jako o postaci, która zsekularyzowała chrześcijaństwo: *Paweł łączy to, co Chrystus oddzielił: Boga i świat, wewnętrzność i zewnętrzność, wiarę i prawo. Paweł sekularyzuje chrześcijaństwo. Czyni z niego siłę historyczną. Siłę tworzącą historię. I czyni to z pełną, najjaskrawszą świadomością*[313]**.** Paweł urasta tu zatem do wymiaru siły ważniejszej od samego Jezusa. To on bowiem przepisuje objawienie mesjańskie na powszechność ludzką, a finalnie, na sferę polityczną. *Uhistorycznia* chrześcijaństwo nadając mu impet mesjański. Jak stwierdza Badiou: *Jezus wypełnia w tym sensie, że zapowiada nowy cel ludzkiego uniwersum, cel najważniejszy, jedyny ważny — z punktu widzenia religii — boski aspekt człowieka, wiarę, cel niebieski, który jest odmienny, który leży poza, absolutnie odmienny, absolutnie poza celem ziemskim. Paweł zaś widzi prawo jako wypełnienie-realizację wiary*[314]**.**

W podobny sposób postąpi z interpretacją dziedzictwa chrześcijańskiego kolejny komunistyczny postsekularysta – Slavoj Żiżek. Również dla niego polityczna działalność Pawła będzie ważniejsza od nie zinstytucjonalizowanego jeszcze przesłania Jezusa. Także Żiżek będzie anty-postmodernistycznym i antyliberalnym uniwersalistą. Jak pisze Michał Warchala: *jeśli* […] *Slavoj Żiżek ironicznie flirtuje ze współczesnym fundamentalizmem, to dlatego, że dostrzega w nim doskonale dopasowane do reguł nowoczesnego życia politycznego narzędzie walki z rozmytą, „cyniczną" i mdłą zarazem ideologią „demoliberalizmu"*[315]. Żiżek istotnie walczy z demokracją-liberalną jako systemem schlebiającym kapitalistycznemu wyzyskowi i wpisanym w jego naturę nierównościom. Flirt ten odbywa się też, podobnie jak u Badiou, *via* chrześcijaństwo. Żiżek droczy się z krytykami marksizmu, osądzającymi ten nurt o bycie zdegradowanym chrześcijaństwem. Jak pisze słoweński filozof: *Czy przeciwko starym liberalnym oszczerstwom, które rysują paralele między chrześcijańskim i marksistowskim „mesjanicznym" pojęciem historii jako procesu ostatecznego zbawienia wiernych (nieśmiertelna gadka o tym, że „partie komunistyczne to zsekularyzowane sekty religijne"), nie powinniśmy podkreślać, że zarzut ten stosuje się wyłącznie do skostniałego „dogmatycznego" marksizmu, nie zaś do jego autentycznego wyzwalającego rdzenia? Za przełomową książką Alaina Badiou o świętym Pawle*

[313] *Ibid.*
[314] *Ibid.*, s. 193.
[315] M. Warchala, *Religia romantyczna. Z genealogii myślenia romantycznego*, [w]: *Deus otiosus: nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson i M. A. Sosnowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 168.

*przyjmujemy tutaj dokładnie przeciwne założenie. Zamiast godzić się na taką defensywną pozycję, pozwalającą wrogowi definiować teren walki, należy odwrócić strategię, w pełni potwierdzając to, o co jest się oskarżanym. Tak, można wyprowadzić bezpośredni rodowód marksizmu z chrześcijaństwa; tak, chrześcijaństwo i marksizm powinny walczyć po tej samej stronie barykady przeciwko wybuchowi nowych spirytualizmów - autentyczne chrześcijańskie dziedzictwo jest bowiem zbyt cenne, by pozostawiać je fundamentalistycznym dziwakom*[316]. Dla Żiżka ów sojusz marksistowsko-chrześcijański nie wydaje się jednak być jedynie przekorną, *ironiczną* (Warchala) metodą zwalczania argumentów przeciwników (czy to liberalnych-demokratów, czy konserwatywnych, wyznaniowych chrześcijan). Żiżek sprzymierza się z chrześcijaństwem zawartym w (lewicowo odczytanym) przesłaniu Jezusa i Pawła, aby znaleźć potężnego historycznego sojusznika, który sprzeciwiłby się rozdrobnionym dyskursom liberalnej-demokracji (wraz z całym bagażem indywidualistycznej duchowości i religijności) i uniwersalistycznemu panowaniu złowrogiego globalnego kapitalizmu. Dla Żiżka wydaje się bezsporne, że chrześcijaństwo, historyczny komunizm w wersji bolszewickiej i aktualne nurty komunistyczne tworzą jedną, godną najwyższego szacunku opowieść. Nie wahając się przed osobliwą pochwałą Leninizmu i Stalinizmu, Żiżek przekonuje więc do takiej interpretacji chrześcijaństwa, zgodnie z którą (podobnie jak u Badiou) przesłaniem płynącym z tej religii jest radykalna krytyka zastanego ustroju. Jak pisze filozof: *W tym nowym globalnym porządku religia może odgrywać dwie role: terapeutyczną albo krytyczną. Albo pomaga jednostkom lepiej funkcjonować w istniejącym porządku, albo też próbuje zapewnić sobie funkcję krytycznej instancji artykułującej to, co jest nie tak z tym porządkiem jako takim, rolę przestrzeni dla głosów niezadowolenia - w tym drugim przypadku, religia jako taka zmierza do przyjęcia roli herezji*[317]. Żiżek wspiera tu rzecz jasna opcję krytyczną, mającą jednoczyć w ultra-lewicowym namyśle intelektualistów wszystkich krajów. Słoweński filozof jest arcy-chrześcijańskim przeciwnikiem wszelkiej immunizacji na problemy współczesności, wszelkiego sybarytyzmu, które to postawy zdają się Żiżkowi kojarzyć z nieuczciwym kompromisem liberalno-demokratycznym i zarzuceniem walki o wyzwolenie nowego komunistycznego *ludu bożego*. Również dla Żiżka Jezus jest *znakiem sprzeciwu*, sprzymierzeńcem klas uciśnionych w walce o autentyczną (nie zaś pozorną) emancypację. Jak pisze filozof: *Chrystus (podobnie jak wcześniej Budda) zwraca się w szczególności do tych, którzy należą do samych dołów społecznej hierarchii, wyrzutków*

[316] S. Żiżek, *Kruchy absolut…*, *op. cit.*
[317] S. Żiżek, *Kukła i karzeł: perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2006.

*porządku społecznego (żebraków, prostytutek...) jako uprzywilejowanych i modelowych członków jego nowej wspólnoty właśnie po to, by podkreślić zawieszenie samej hierarchii społecznej. Nowa społeczność jest zatem explicite budowana jako kolektyw wyrzutków, na antypodach ustanowionej „organicznej" grupy*[318]. Nowy uniwersalizm Żiżka - swoista nowa *międzynarodówka* - to zatem ruch wykluczonych. Chrześcijaństwo ma tu zatoczyć krąg i ponownie stać się wywrotową siłą emancypującą niższe klasy spod jarzma obowiązującego ideologicznego porządku.

Kolejnym filozofem obsadzającym stanowisko chrześcijańskiego komunizmu jest Terry Eagleton. Podobnie jak poprzednicy, brytyjski filozof krytykuje współczesną liberalno-demokratyczną rzeczywistość, przeciwstawiając jej *bezbożności* - pobożność postsekularnego komunizmu. Jak pisze: *Wydaje się mało prawdopodobne, by społeczeństwo z samorealizacją wydzielaną w pakietach, administrowanymi pragnieniami, zmenedżeryzowaną polityką i konsumerystyczną gospodarką osiągnęło taką głębię, w której można choćby właściwie postawić pytania teologiczne, tak samo jak wyklucza ono głęboko sięgające problemy polityczne i moralne. Jaki inny sens mógłby mieć Bóg w takim otoczeniu, jeśli nie legitymizować ideologię, zaspokajać nostalgię za duchowością lub być środkiem wyrwania się jednostki ze świata pozbawionego wartości*?[319] Bóg współczesnego porządku liberalno-demokratycznego jest więc dla Eagletona Bogiem fałszywym, lub przynajmniej namiastkowym i doraźnym (Bogiem konsumpcjonistów?), który wspiera elity aktualnego porządku, mając faktycznie potrzebujących za nic. W opozycji do takiego Boga, Eagleton proponuje postawę ateistyczną, nawołując jednak do autentycznej religijności tam, gdzie faktycznie pojawia się chrześcijańska troska o poszkodowanych przez system – taka religia nie wymaga kościołów i obrzędów, jest to zatem swoista jest zatem religią swoiście *ludzką*: *Zbawienie, pozbawione sztucznej wzniosłości, nie okazuje się wcale kwestią kultu, prawa i obrzędu ani przestrzegania specjalnych reguł i zgodności z kodeksem moralnym, ani nawet niezabijania zwierząt ofiarnych czy prowadzenia wyjątkowo cnotliwego życia. Jest ono kwestią nakarmienia głodnego, ciepłego przyjęcia imigrantów, odwiedzenia chorego oraz chronienia ubogich, osieroconych i owdowiałych przed przemocą bogatych. Co zaskakujące, zbawienie osiągamy nie za pomocą specjalnego aparatu, znanego pod nazwą religii, lecz poprzez jakość codziennych stosunków z innymi*[320]. Jezus nowotestamentowy jest, zgodnie z tą wykładnią, patronem ubogich, nie zaś założycielem kościoła powszechnego. W tym być może

[318] S. Żiżek, *Kruchy absolut…*, *op. cit.*, s. 131.
[319] T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja…*, *op. cit.*, s. 50.
[320] *Ibid.*

tkwi największa różnica pomiędzy Eagletonem a Badiou – ten ostatni postrzegał bowiem jako *bohatera zbawienia* przede wszystkim Pawła, który sprowadził nauczanie Jezusa z nieba na ziemię, inkorporując je w sferę polityczną. Dla Eagletona ważniejszy zdaje się być Jezus jako symbol poświęcenia swojego życia dla dobra innych. Jak pisze filozof: *W Jezusie prawo okazuje się prawem miłości i łaski, a Bóg nie jest żadnym Nikomutatą Blake'a, lecz bezradną, wrażliwą istotą. To ubiczowany i zalany krwią kozioł ofiarny z Kalwarii staje się teraz prawdziwą wykładnią Prawa*[321].[322] To ewidentnie katolickie z ducha (choć nie ortodoksyjne) odczytanie postaci Jezusa, sprzeciwia się protestanckiej wyobraźni akcentującej nieobecność opatrznościowego Boga i konieczność skrupulatnego gospodarowania w świecie doczesnym, gdzie nadzieja na zbawienie ledwie się tli. Eagleton sekularyzuje katolicką opiekuńczość kościoła, oddzielając ją (tu z kolei w protestanckim duchu) od instytucji kościoła jako gwaranta zbawienia. Ateizacja przesłania chrześcijańskiego skutkuje obciążeniem jednostki komunistycznym zadaniem uniwersalizowania przesłania chrześcijańskiego poprzez codzienny trud ludzki, pochylanie się nad niedolą wykluczonych i potępienie kapitalistycznych oprawców. Jezus Eagletona to nie surowy prawodawca, ścigający ludzkie grzechy, ale wybaczający opiekun wyczulony na ludzkie słabości: *W istocie Jezus ma w ogóle bardzo niewiele do powiedzenia o grzechu, czym różni się od swych wielu bardziej krytycznie nastawionych zwolenników. Jego misją jest godzenie się ze słabościami ludzkimi, a nie ich wypominanie*[323].[324] W związku z powyższą wizją mesjasza Eagleton uwzniośla postawy nieposłuszeństwa wobec panującego porządku, które zasługują na miano, być może nie tylko komunizmu, ale także anarchizmu. Jak pisze filozof: *Jedynym autentycznym wyobrażeniem owego gwałtownie miłującego Boga jest torturowany i stracony przestępca polityczny, umierający w akcie solidarności z tymi, których Biblia nazywa anawim, czyli ludźmi*

[321] Tytułem wstępu do krytyki myśli Eagletona, należy przede wszystkim zarzucić mu nadmierny idealizm i jednostronność w interpretacji postaci Jezusa. Nie pojawia się tu żadna refleksja o popędzie władzy tego ostatniego, o resentymentalnych źródłach krytyki zastanego ładu. Eagleton zbyt łatwo przechodzi nad Nietzscheańską krytyką chrześcijaństwa, dostrzegając w tym filozofie raczej swojego sprzymierzeńca, niż przeciwnika - jakim Nietzsche, w bardziej kanonicznym odczytaniu - z pewnością by był. Łączył on wprawdzie anty-chrześcijaństwo z antydemokratyzmem, ale też z silnym antykomunizmem (!) i antyuniwersalizmem (!) wszelkiego rodzaju. Rehabilitował wprawdzie gdzieniegdzie postać Jezusa, jednak raczej po to aby ukazać chrześcijaństwo jako religię zepsutą, także w porównaniu do postawy założyciela tejże religii; co jak się zdaje miało wzmacniać krytykę systemu, którego (bardziej godną szacunku) częścią był Jezus.

[322] *Ibid.*, s. 35.

[323] *Ibid.*, s. 32.

[324] Ocena psychologicznej zasadności tego rodzaju portretu Jezusa jest odrębną sprawą, tak jak sugerowałem w poprzednim przypisie, Eagleton (w przeciwieństwie chociażby do gnostyckiego Junga) nie dostrzega ciemnych stron nowotestamentowego mesjasza. Ten brak dostrzegania zła w Jezusie, jego idealizacja i idąca za nią w parze idealizacja współczesnego komunizmu powinny stać się asumptem do wiwisekcji Eagletonowskiej filozofii w poszukiwaniu elementów niebezpiecznych, które, wyzwoliwszy się z idealizującej wyobraźni filozofa, ponownie mogą zacząć dominować w naszej części świata pod postacią (bynajmniej nie tylko lewicowych) radykalizmów.

*pozbawionymi środków do życia i wywłaszczonymi. Ukrzyżowanie było zarezerwowane przez Rzymian dla tych, którzy popełnili przestępstwa polityczne. Pawłowi anawim są odchodami ziemi - szumowinami i odpadami społeczeństwa, tworzącymi kamień węgielny nowej formy życia ludzkiego, zwanej Królestwem Bożym. Sam Jezus jest nieustannie obecny jako ich przedstawiciel. Jego śmierć i zstąpienie do piekieł to podróż w szaleństwo, terror, absurdalność i wyzbycie się własności, ponieważ jedynie rewolucja sięgająca aż tak głęboko może stanowić odpowiedź na naszą przygnębiająco złą kondycję*[325]. Eagletonowskie chrześcijaństwo przybiera zatem postać radykalizmu wymierzonego w panujący ład liberalno-demokratyczny, Jezus zaś staje się pierwowzorem anarchistycznego bojownika (Badiou?), który w imię wyznawanych idei - wiodących do powszechnego zbawienia uciemiężonych klas - gotów jest posunąć się do czynów zabronionych przez prawo, lub nawet - na wzór katolickiego świętego - poświęcić życie dla *wiary*. Eagleton, podobnie jak Żiżek, postrzega partykularne szczęście osiągnięte w aktualnej sytuacji politycznej (w *doczesnym życiu*) jako zdradę ideałów religijno-rewolucyjnych. Właściwym modelem życia jest tu bowiem żywot męczennika, który poświęca się dla dobra innych i dla bliżej nie sprecyzowanej, świetlanej przyszłości.

Przyjrzyjmy się teraz, w tej przekrojowej charakterystyce, ostatniemu chrześcijańskiemu komuniście - wzmiankowanemu już wielokrotnie Gianniemu Vattimo. Myśl Vattimo łączy w sobie wpływy hermeneutyczne, postmodernistyczne, komunistyczne i chrześcijańsko-katolickie. Podobnie jak poprzednicy, włoski filozof wywodzi zbawczą misję komunizmu z *Nowego Testamentu.* Jak pisze: *wydaje się oczywiste, że kondycja postmodernistyczna (którą rozkład absolutów narzuca jako warunek konieczny dla przetrwania rasy ludzkiej) wymaga od nas zaakceptowania komunizmu jako horyzontu wszelkiej możliwej wolności człowieka. W stylu nietzscheańsko-chrześcijańskim można by powiedzieć: teraz, kiedy Bóg umarł i prawda absolutna nie jest już wiarygodna, miłość bliźniego jest możliwa i konieczna. Czy można nadal wątpić, że miłość bliźniego może stanowić jedno z polityką komunistyczną?*[326] Vattimo wywodzi więc komunizm nie tylko z chrześcijaństwa, lecz także (inaczej niż poprzednicy) z kondycji ponowoczesnej. Postmodernizm jest tu kolejnym epizodem radzenia sobie ze śmiercią Boga; desubstancjalizuje on rzeczywistość, przyglądając się z uwagę wielu kontradyktorycznym dyskursom, którym nie stara się narzucić jednego sposobu funkcjonowania. Problematyczne wydaje się tu oczywiście przejście między postmodernizmem a komunizmem; ten ostatni

[325] *Ibid.*, s. 34.
[326] G. Vattimo, *Myśl mocna, myśl słaba*, *op. cit.*, s. 193.

zawiera bowiem wyraźne współczynniki uniwersalistyczne. Vattimo próbuje poradzić sobie z tym problemem, powołując się na Derridiańską kategorię *widma*, wpisując ją następnie we własne hermeneutyczne rozważania. W przywoływanym przez włoskiego filozofa fragmencie, Derrida pisze: *W tym sensie komunizm zawsze był i będzie zjawiskiem widmowym: zawsze ma dopiero nadejść i na równi z demokracją odróżnia się od wszelkiej żyjącej teraźniejszości rozumianej jako pełnia-obecności-siebie, jako totalność obecności Faktycznie tożsamej z samą sobą. Społeczeństwa kapitalistyczne zawsze mogą odetchnąć z ulgą i powiedzieć sobie: komunizm się skończył wraz z upadkiem XX-wiecznych totalitaryzmów, nie tylko się skończył, ale nigdy go nie było, był niczym więcej jak tylko widmem. Nie mogą jednak zaprzeczyć temu, co jest przecież niezaprzeczalne: że widmo nigdy nie umiera, ale ma zawsze dopiero nadejść i powrócić*[327]. W Derridiańskiej dekonstrukcji terminu *widma* pobrzmiewa mesjanistyczny aspekt wyglądania w przyszłość, w oczekiwaniu na wiecznie oddalające się i wiecznie niknące w mrokach przyszłości zjawisko komunizmu. Według tej interpretacji komunizm nie może zniknąć - jest bowiem, bez mała, uniwersalną dążnością człowieka; może on jednak przejść w stan widmowy. W ten sposób, paradoksalnie, im mniej komunizmu w dobie po wielkich totalizmach, tym go więcej. Im bardziej nikną jego widome przejawy, tym bardziej wzmacnia się widmo. Vattimo w następujący sposób interpretuje pogląd Derridy: *Derrida poświęcił temu problemowi jedno ze swoich ostatnich dzieł, z którego możemy przynajmniej czerpać usprawiedliwienie dla konieczności powrotu do komunizmu w świecie zdominowanym przez zablokowane demokracje, komunizmu rozumianego jako największa „słabość". To on jest naszą Abendland, „ziemią zmierzchu", która odchodząc w mrok, powinna to robić świadomie, otwierając się w stronę przyszłości, nie pozwalając się odsunąć na bok przez naszą współczesną logikę wojny, czyli — innymi słowy — przez zbrojny kapitalizm. W takich właśnie wojnach (które nie ograniczają się do wojen pomiędzy różnymi nacjami, ale rozgrywają się także w naszych slumsach) uciskani, słabi, przegrani historii są odrzucani, ignorowani i pozostawiani na śmierć przez okrucieństwo zwycięzców*[328]. Podobnie jak u Żiżka, komunistyczne chrześcijaństwo Vattima bierze stronę słabych i wykluczonych. Filozof interpretuje tu współczesny system kapitalistyczny jako złowrogą machinę, która - czy to przy pomocy brutalnych praw rynku, czy poprzez interwencje zbrojne (także zasadę dziel i rządź, pozwalającą utrzymywać klasy społeczne i poszczególne jednostki w sytuacji permanentnego wzajemnego konfliktu) - próbuje umocnić swoją pozycję. Jest to zarazem czas, gdy *widmo komunizmu* osiąga swoją

[327] J. Derrida, *Spectres de Marx*, [za]: G. Vattimo, *Myśl mocna, myśl słaba*, *op. cit.*
[328] G. Vattimo, *Myśl mocna, myśl słaba*, *op. cit.*, s. 184.

największa kondensację – wygnane poza granice cywilizowanego świata szykuje swój powrót, aby odwrócić niszczącą logikę kapitalizmu. Vattimo wydaje się być świadom utopizmu tego rodzaju myślenia (tak jak, z pewnością, w dużym stopniu świadom był tego Żiżek, proponujący intencjonalne wzmacnianie utopii), nie uważa jednak owej utopistyczności za dyskwalifikującą. Jak pisze: *Społeczeństwo bezklasowe, a co za tym idzie zdolne do życia w pokoju, stanowi regulatywny ideał wszelkiej komunistycznej walki na świecie. Fakt, że jego pełna realizacja nie jest możliwa, po części pełni funkcję nieodłącznej relacji pomiędzy teorią i praktyką - tylko zbliżając się do realizacji ideału, możemy mu się bliżej przyjrzeć*[329]. Komunizm jest tu zatem swoistą ideą regulatywną, politycznym wyrazem chrześcijańskiej miłości bliźniego *pomimo wszystko* - na przekór uwarunkowaniom społecznym, ekonomicznym, politycznym. Filozof precyzuje swoją wizję, zwracając uwagę, że składana przez komunizm obietnica jest w gruncie rzeczy tożsama z postmodernistyczną obietnicą pluralizmu, tym razem jednak realizowaną nie tylko w opartej na kapitalizmie liberalnej-demokracji, lecz w obrębie jakiejś (*widmowej*?) niesprecyzowanej formy ustrojowej: *obietnica społeczeństwa „bez klas" powinna być interpretowana jako obietnica społeczeństwa „bez władzy" albo — raz jeszcze — bez jednej, narzuconej prawdy i bez obowiązkowej ortodoksji*[330]. Vattimo, jako jedyny z przytaczanych tu do tej pory filozofów postsekularnych, nie rezygnuje z umacniania społeczeństwa postmodernistycznego, w którym władza jest rozproszona i unika uniwersalistycznych, narzuconych z góry reguł. Należy jednak pamiętać, że Vattimo nie całkiem rezygnuje z uniwersalizmu, gdyż sama obietnica *widmowego* komunizmu przypomina do złudzenia kolejną *wielką narrację* - tym razem jednak niepomiernie *osłabioną* i majaczącą w bliżej nieokreślonej (być może nie istniejącej na planie historycznym) przyszłości.

## W kleszczach teologii politycznej

Dyskutując temat postsekularyzmu, przedstawiając ten nurt jako ciemny - niosący ze sobą szereg negatywnych przesłań - nie sposób pominąć *proto*-postsekularysty Carla Schmidta. Na gruncie omawianych powyżej myślicieli komunistycznych, myśl niemieckiego filozofa może wydawać się nieskończenie odległa (choćby ze względu na przeciwną orientację polityczną autora). Jednak przy bliższym spojrzeniu możemy zauważyć

[329] *Ibid.*, s. 189.
[330] *Ibid.*, s. 188.

interesujące zbieżności. Zacznę tę krótką charakterystykę myśli Schmitta od najważniejszych figur myślowych jego teologii politycznej, a więc od słynnego cytatu: *Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne. Dowodzi tego 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* […]. *Stan wyjątkowy ma dla nauki o prawie analogiczne znaczenie jak cud w naukach teologicznych*[331]. Schmitt stawia tu więc tezę aż nadto postsekularną – współczesna nauka o państwie, ale i współczesna polityka i kultura w ogóle, są przepisaniem treści teologicznych i religijnych. W wyobraźni Schmittowskiej nie doszło zatem do żadnego radykalnego cięcia między przeszłością a współczesnością. Nowoczesność przetwarza te same motywy teologiczne, które były uznawane przez ludzi poprzednich epok, choć wyrażane przez nich *explicite*. Pierwowzorem prawodawcy jest Bóg (dawniej namaszczający królów, dziś, często utożsamiany z ludem). Widzimy tu dodatkowo, że kolejną zsekularyzowaną figurą teologii politycznej Schmitta jest *stan wyjątkowy*, który w tej wykładni tożsamy jest z katolickim cudem. Już samo zrównanie cudu (jako zjawiska zgoła pozytywnego) ze stanem wyjątkowym (który znaczy najbardziej burzliwe epizody historyczne) może wzbudzić niepokój. Choć *suweren* może tu przybierać różne postaci i niekoniecznie jest tożsamy z silną jednostką, samo wyobrażenie niezależnej siły zwierzchniej - która posiada monopol na stosowanie przemocy, posiada władzę decydowania o najważniejszych decyzjach w państwie, wypowiedzenia wojny itd. - przywodzi na myśl postać autorytarnego ojca – stałego elementu wyobraźni konserwatywnej. To przepisanie figury starotestamentowego Boga, którego w *imaginarium* katolickim nieustannie *myli się* ze spolegliwym Jezusem, pozwala wyznawcom tej religii na jednoczesne głoszenie przesłania uniwersalnej miłości, jak i administrowanie potężną autorytarną instytucją, która - na wzór dawnych monarchii - posiada pełną decyzyjność nad wyznawcami-poddanymi-obywatelami. Pojęcie *suwerenności* (przypuszczalnie niemożliwe do pogodzenia z ustrojem liberalno-demokratycznym *par excellence*) stanowi centralną figurę filozofii społecznej Schmitta. Jak pisze jurysta: *Suwerenny jest ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym.* […] *Definicja ta najlepiej określa pojęcie suwerenności jako pojęcie graniczne.* […] *Oznacza to, że nie odnosi się do zwykłych przypadków, lecz do przypadków wyjątkowych, krańcowych*[332]. Oraz:

[331] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 77.
[332] *Ibid.*

*suwerenność oznacza najwyższą niezależną od prawa, ostateczną władzę*[333]. Filozof określa pojęcie suwerenności jako wytyczające granice władzy. W tym dyskursie władca nie może być rdzennie podległy prawu, kontroli obywatelskiej, organizacjom międzynarodowym. Aby być autentycznym władcą, musi posiadać w swoim ręku pełnię władzy, a przynajmniej tę jej część, która umożliwia mu/jej działanie w obliczu *stanu wyjątkowego*. Argumentacja Schmitta, dążąca do przepisania na nowoczesną filozofię wszelkich konserwatywnych wyobrażeń przeszłości[334], wraz z obrazem suwerennego monarchy/wodza plemiennego/głowy rodu, w niezwykle łatwy sposób łączy ze sobą figurę potężnej suwerennej siły sprawczej z kategorią stanu wyjątkowego. O porządku politycznym nie orzeka się tu ze względu na powszechny ład i unikanie sytuacji granicznych, lecz na wstępie ewokuje się najbardziej niepokojące zdarzenia grożące wywrócenie systemu. Myśl polityczna Schmitta opiera się więc na konserwatywnym wyobrażeniu *złej rzeczywistości*; relacji międzyludzkich i międzynarodowych, które u swych podstaw są niebezpieczne, bo oparte zawsze na nikczemnych ludzkich instynktach (chrześcijaństwo). Dobrze zarządzający swoimi włościami suweren powinien - na podobieństwo *Księcia* Machiavellego - zachowywać nieustanną czujność i raczej wypowiedzieć wojnę prewencyjną, niż dać priorytet wrogowi. Nie należy tu wierzyć w zapewnienia filozofa o *ostatecznym* charakterze stanu wyjątkowego, którego figura ma zawarować ład tylko na wypadek wojen i konfliktów wewnętrznych. Wyobraźnia Schmitta działa raczej na zasadzie samospełniającego się życzenia – wierząc w zło rzeczywistości ludzkiej i permanentnie niebezpieczną sytuację międzynarodową, przywołując postać autorytarnego suwerena, który ma wziąć jednostkową odpowiedzialność za losy państwa, Schmitt projektuje sytuację, która nie tylko kreuje proklamowane wcześniej zło i przyczynia się do wyższego napięcia sytuacji międzynarodowej, ale też daje niezbędne narzędzia - takiemu lub innemu depozytariuszowi suwerennej władzy (Wodzowi, partii, kościołowi) - do zaprowadzenia terroru. Terror ów, oficjalnie przychodzi zawsze z zewnątrz (z projekcyjnie (Jung) wykreowanego wcześniej obrazu wroga). Stan wyjątkowy powoływany jest zaś (oficjalnie) li tylko celem obrony. Aby obrona ta mogła być skuteczna, suweren musi posiadać jak najszersze uprawnienia władzy. Teologia polityczna Schmitta oparta jest zatem na strachu – na strachu przed zagrożeniem zewnętrznym lecz również na strachu przed suwerenem, stojącym na straży (permanentnie kruchego) porządku wewnętrznego. Ponieważ poruszamy tu problemy związane z postsekularyzmem, chciałbym ze szczególną uwagą przyjrzeć się stosunkowi Schmitta do preferowanej przezeń formacji

[333] *Ibid.*, s. 57.
[334] Monarchistycznych, oligarchicznych, autorytarnych, totalitarnych?

religijnej, tzn. katolicyzmu. Jak pisze autor *Teologii politycznej*: *u podstaw katolickiej argumentacji leży szczególny rodzaj myślenia, posługujący się swoistą logiką prawniczą; jego celem jest normatywne pokierowanie społecznym życiem człowieka*[335]. Projekt teologii politycznej jest projektem zdecydowanie konserwatywnym, jest też projektem niewątpliwie chrześcijańskim. Poza tymi określeniami, jest on jednak nade wszystko projektem katolickim - nie tylko powołującym się na katolicki sposób myślenia (logikę prawniczą), lecz wyrastającym bezpośrednio z *mentalności katolickiej*. W przednowoczesnej wyobraźni Schmitta nigdy bowiem nie doszło do rozdziału państwa od kościoła - obie te sfery tworzą *continuum*. Na stronach *Teologii politycznej* możemy spotkać gorliwą apologię katolicyzmu (nie pozbawioną zresztą trafnych obserwacji): *Sądzę, że uczucie niechęci i lęku wobec Rzymu byłoby jeszcze silniejsze, gdyby uświadomiono sobie, do jakiego stopnia naturą Kościoła katolickiego jest complexio oppositorum*[336]. Oraz: *Historia zna przykłady zadziwiającej zdolności dostosowywania się Kościoła do bieżącej sytuacji; dostarcza licznych dowodów jego upartej nieustępliwości, mężnego oporu i kobiecej uległości, buty i pokory splecionych ze sobą szczególny sposób*[337]. Dla Schmitta przedmiotem pochwały jest nie tylko (tradycyjnie pojęty) męski – władczy i autorytarny nimb władzy Watykanu, lecz także (tradycyjnie pojęta) kobieca cecha dostosowywania się do okoliczności, łączenia przeciwieństw (racjonalnych i emocjonalnych), czy też swoista zdolność do manipulacji. Schmitt (podobnie jak Jung) stara się oczarować czytelnika tymi cechami katolickiej mentalności, przekonując, że aby móc w pełni czerpać z tego religijnego świata, niezbędna jest surowa dyscyplina prawna, wykraczająca poza granice wspólnoty wyznaniowej. Apologia filozofa przybiera szczególnie niebezpieczny obrót w przypadku podejścia do nowoczesności w jej wymiarze technicznym i naukowym. Jurysta (słusznie zresztą) spostrzega, że XX-wieczny katolicyzm i postęp naukowy nie tylko nie stoją ze sobą w jawnej sprzeczności, lecz potrafią się dopełniać: *Dlatego ostre przeciwstawienie Kościoła i mechanizacji wcale nie musi spotkać się z aprobatą katolika*[338]. Nie oznacza to oczywiście, że nauka w perspektywie *katolickiej*[339] jest otwarta na wszelkie osiągnięcia przyrodoznawstwa i myśli technologicznej. Dla powodzenia owej instytucjonalno-kulturowej formacji niezbędny jest, tylko częściowy i najczęściej

[335] *Ibid.*, s. 114.
[336] *Ibid.*, s. 109.
[337] *Ibid.*
[338] *Ibid.*, s. 113.
[339] Chciałbym tu mówić nawet o swoistym - jak go nazwę - *pozytywizmie katolickim*, czyli nurcie asymilującym w granicach Kościoła rzymskiego te elementy wyobraźni naukowej, którym nie da się już zaprzeczać bez popadania w absurd i narażania się na społeczny ostracyzm, gdyż znalazły stałe miejsce w kulturze współczesnej. Zjawiska te potrzebują oczywiście odpowiedniego religijno-teologicznego opracowania, którego przykładem może być ewolucjonizm chrześcijański.

powierzchowny, sojusz z postępem naukowym. W ten sposób, po wiekach zwalczania najbardziej rewolucyjnych teorii i wynalazków, Kościół katolicki jako instytucja ultrakonserwatywna, dopiero w ostatniej kolejności składa akces do technologicznej nowoczesności. Mentalność katolicka, jako z gruntu nie-krytyczna (w po-kantowskim, nowoczesnym rozumieniu tego słowa), znakomicie potrafi zakamuflować wszelkie różnice pomiędzy obiema tradycjami. Zmuszona przez przemiany kulturowe do akceptacji cywilizacyjnego dorobku nowoczesności, nie podłącza się doń, lecz go zawłaszcza - stosując zresztą daleko posuniętą wybiórczość i zachowawczość. Można powiedzieć, że katolicyzm zdążył już przystosować się do stechnicyzowanej nowoczesności (akceptując nie tylko heliocentryzm i ewolucjonizm, ale i fizykę kwantową i zdobycze rewolucji informacyjnej).

Kontynuując swoją triumfalistyczną apologię katolicyzmu, Schmitt stwierdza nawet, że *we współczesnej Europie nie ma takich prądów myślowych, które otwarcie występowałyby przeciwko Kościołowi katolickiemu, jak to się działo w XVIII wieku za sprawą oświecenia. Zwolennicy humanistycznego pacyfizmu nie są zdolni wykrzesać z siebie prawdziwego entuzjazmu. Idea pacyfizmu od dawna ulega powolnej erozji, ponieważ nie potrafi spełnić pokładanych w niej nadziei na urzeczywistnienie sprawiedliwości i zaprowadzenie wiecznego pokoju. Dzisiaj postawa ta wynika ze zwykłej kalkulacji, że najczęściej wojna nie jest dobrym interesem, oraz z podszytej racjonalizmem obawy, że walka oznacza wielkie marnotrawstwo energii i materiału*[340]. Śmiała teza Schmitta o bezkonkurencyjności katolicyzmu, wydaje się - z perspektywy XXI-wiecznego zachodniego Europejczyka - na pierwszy rzut oka nietrafiona, lecz nawet - przy usytuowaniu jej w połowie wieku XX - nie daje się obronić ze stanowisk nie-wyznaniowych. Schmitt stosuje tu argument właściwy dla konserwatywnych (choć nie tylko) krytyków kultury stwierdzających upadek wartości oświeceniowych i powszechną sytuację wykorzenienia, w jakiej znaleźć się miał człowiek współczesny. Jest to jednak temat na oddzielną refleksję. Tymczasem jednak poprzestanę na odnalezieniu bardziej wartościowych elementów diagnoz niemieckiego filozofa. O ile mamy dzisiaj do czynienia z sytuacją postmodernistyczną – radykalnym pluralizmem i szerokim wachlarzem propozycji światopoglądowych – także czasy skonsolidowanych liberalnych-demokracji nie dają gwarancji wiecznego pokoju i stabilności wewnętrznej. Biorąc pod uwagę współczesny powrót nacjonalizmów, odwołujących się do ludzkich lęków - będące odpowiedzią na kryzys finansowy i zagrożenia terrorystyczne - diagnoza Schmidta może się okazać w zaskakujący sposób aktualna. Skoro bowiem w sytuacji zaburzonego poczucia bezpieczeństwa, kraje

[340] *Ibid.*, s. 136.

Zachodu odwracają się od pluralizmu, opowiadając się za bardziej uniwersalistycznymi rozwiązaniami politycznymi, możemy być świadkami powrotów, już nie tylko religii i konserwatyzmu, ale ich historycznych *residuów,* takich jak katolicyzm. Nieprzypadkowo w powyższym cytacie występuje zbieżność pochwały katolicyzmu z pochwałą wojny. Uniwersalistyczne światopoglądy, nadające ogromne prerogatywy władzy suwerena, są nieodłączne z wykluczaniem tych, którzy są poza *świętym obszarem* wspólnoty. Obecność obcego – tego, kto jest radykalnie inny niż my, i kto zagraża naszemu bezpieczeństwu i ładowi wewnętrznemu - w odpowiednich okolicznościach społeczno-politycznych będzie kolejnym argumentem dla (zasilanych krytyką nowoczesnego pluralizmu i otwartości na inność) konserwatyzmów. Teologia polityczna Schmitta tworzy więc - w cyniczny sposób - grunt pod wszelkie reakcyjne systemy, które w czasach próby będą przygotowane do wywrócenia liberalnej-demokracji, w imię odnowionych uniwersalnych zasad.

Warto na zakończenie przytoczyć jeszcze jeden cytat ze Schmitta: *Ludzkość jest ideą tak abstrakcyjną, że w porównaniu z nią nawet katolicyzm wydaje się zrozumiały*[341]. Podobnie jak komunistyczni postsekularyści (odkrywający na nowo - po rewizji ideałów oświecenia - irracjonalność człowieka, uznając, że irracjonalność ta nie różni się niczym od irracjonalności religii), Schmitt głosi zbieżność abstrakcyjnych idei nowoczesnych z abstrakcyjnymi ideami katolicyzmu. Oba uniwersalizmy pragną zaoferować współczesnemu człowiekowi twardą podstawę ideową, obrzędową i społeczno-polityczną (!). Przebiegłe rozumowanie jurysty da się zatem streścić w następujący sposób sposób: skoro nie może być osiągnięty uniwersalizm nowoczesny (pod auspicjami oświecenia), najlepszą dostępną propozycją jest dawny uniwersalizm katolicki. Analogicznie w odniesieniu do postsekularyzmu – skoro nowoczesność i ponowoczesność nie spełniły swojego zadania i nie zaoferowały spójnego poglądu na świat i powszechnego dobrostanu, należy wybrać opcję komunistyczną. Katolicyzm w myśli Schmitta będę więc traktował jako emblemat konserwatyzmu. Podobną strukturę światopoglądową odnajduję także u *ciemnych postsekularystów*, w postaci proklamacji uniwersalizmu zapośredniczonego w *powrocie do chrześcijaństwa*. Postsekularyzm w tej odmianie będę tu więc traktował jako zakamuflowany konserwatyzm.

[341] *Ibid.*

**Latentny konserwatyzm postsekularyzmu - niebezpieczeństwo osunięcia się w teologię polityczną**

Postsekularyzm ciemny, zwłaszcza omawiany tu postsekularyzm komunistyczny, powstał z rozczarowania nowoczesnością i postmodernistycznym pluralizmem[342]. Wydaje się, że sytuacja w jakiej znajdują się autorzy postsekularni przypomina nieco spór Naphty i Settembriniego z *Czarodziejskiej Góry* Tomasza Manna. Pierwszy z bohaterów jest jezuitą i komunistą, drugi zaś ateistą i konserwatystą. Mann zdaje się kreślić w swojej literackiej krytyce kultury apokaliptyczną wizję po zmieszaniu się różnych porządków dyskursu, które wcześniej zwykły były występować oddzielnie. Postmoderniści ponownie odkrywają dziedzictwo chrześcijaństwa, ze zdumieniem stwierdzając, że nowoczesność to faktycznie chrześcijaństwo tylko w swoim *innobycie*; nieco podobnie jak Nietzsche, który na skraju pomieszania zmysłów utożsamia się z *Ukrzyżowanym*. Już sama rehabilitacja chrześcijaństwa (choćby nawet nieskończenie odległa od wyznaniowych ortodoksji) powinna wzbudzać niepokój. Czy bowiem postsekularyści nie za wcześnie porzucają nowoczesność (która, w swojej *dojrzalszej* formie, istnieje zaledwie od około dwustu/trzystu lat), i wreszcie, czy ich konstatacje o nowoczesności jako przedłużeniu chrześcijaństwa nie są na wyrost? I wreszcie, co chyba najważniejsze, czy myśl postsekularna - zrównując kulturę współczesną z chrześcijaństwem, pozbawiając w ten sposób nowoczesność i ponowoczesność autonomii - nie flirtuje przypadkiem z teologią polityczną (czyli pozornie zupełnie odmiennym biegunem sporu politycznego i filozoficznego)? Postsekularyzm byłby wtedy bowiem faktycznie nowym konserwatyzmem, przed którym przestrzegał Habermas, choć w odniesieniu do postmodernizmu. Przyjrzyjmy się więc poglądom wcześniej już omawianych filozofów, szukając tropów *stricte* konserwatywnych, nawiązujących do chrześcijańskiego ascetyzmu i konserwatyzmu obyczajowego.

Pierwszym filozofem, w przypadku którego nie należy pominąć konserwatywnych rudymentów, jest Żiżek. W jego myśli spotykamy godny powieściowego Naphty kolaż komunizmu z postsekularnie i psychoanalitycznie odczytanym chrześcijaństwem. W sporze *Ateny-Jerozolima* (Szestow) filozof staje jednoznacznie po stronie Jerozolimy i z godną kaznodziei manierą pisze: *Wydaje się zatem, że trzymanie się logiki judeochrześcijańskiej jest zarówno teoretycznie płodnym, jak i politycznie efektywnym remedium przeciwko dzisiejszemu*

[342] Wyjątkiem jest tu częściowo Vattimo, który, pomimo komunistycznych przekonań, nie rezygnuje z postmodernizmu; pomimo to tworzy jednak uniwersalizm na modłę hermeneutyczną oraz pozostaje wyznaniowym katolikiem, zbliżając się w ten sposób do innych omawianych wcześniej autorów.

*wybuchowi newageowego neopogaństwa*[343]. Żiżek, jako wróg postmodernizmu i rozwijającej się w jego obrębie *rozdrobnionej* duchowości, szuka nowego uniwersalizmu i znajduje go w hybrydzie rewolucyjnego komunizmu z elementami mentalności chrześcijańskiej. Żiżek krytykuje kulturę wyrosłą w obrębie ustroju liberalno-demokratycznego, ganiąc ją za rzekome *sataniczne* odwrócenie ideałów chrześcijańskim. W jednym ze szczególnie wątpliwych pod względem argumentacji, choć silnym perswazyjnie passusów dokonuje nawet przepisania współczesnych *Praw człowieka* na kategorie judeochrześcijańskie, porównując je do *Dekalogu*: *prawa człowieka są ostatecznie, w swoim rdzeniu, po prostu prawami do pogwałcenia Dziesięciu Przykazań. „Prawo do prywatności" - prawo do cudzołóstwa, w tajemnicy, tam, gdzie nikt mnie nie widzi lub nie ma prawa zagłębiać się w moje życie. „Prawo dążenia do szczęścia i posiadania własności prywatnej" - prawo do kradzieży (wyzyskiwania innych). „Prawo wolności prasy i wyrażania opinii" - prawo do kłamania. „Prawo wolnych obywateli do posiadania broni" - prawo do zabijania . I w końcu „prawo do przekonań religijnych" - prawo do czczenia fałszywych bogów*[344]. Żiżek przedstawia nowoczesny liberalizm jako permisywizm, przeciwstawiając go absolutyzmowi moralnemu tradycji judeo-chrześcijańskiej. Kultura współczesna przybiera wiec dla filozofa diaboliczny wyraz. Wiążę się z tym specyficzne odczytanie nowotestamentowej figury bliźniego, który nie jest w filozofii Żiżka przedmiotem miłości emotywnej, lecz swoistą wariacją na temat Kantowskiej *miłości praktycznej*. Jak pisze Żiżek: *To, co najprawdopodobniej jest najwyższym przykładem sceny religijno-ideologicznej interpelacji – ogłoszenie Dekalogu na górze Synaj - stanowi dokładne przeciwieństwo czegoś, co pojawia się „organicznie" jako wynik drogi samopoznania i samorealizacji. Tradycję judeochrześcijańską należy zatem ściśle przeciwstawić newageowej gnostyckiej problematyce samorealizacji i samospełnienia. Gdy Stary Testament zachęca cię do kochania i szanowania twojego bliźniego, to odnosi się to nie do twojego wyobrażeniowego semblant/sobowtóra, lecz do bliźniego jako traumatycznej Rzeczy. W odróżnieniu od postawy w stylu New Age, która ostatecznie redukuje Innego/Bliźniego do mojego zwierciadlanego obrazu lub kolejnego kroku na ścieżce mojej samorealizacji (jak w psychologii jungowskiej, gdzie inni wokół mnie są koniec końców zredukowani do uzewnętrznienia/projekcji różnych nieuznawanych przeze mnie aspektów mojej własnej osobowości), judaizm stanowi otwarcie tradycji, w której obcy traumatyczny rdzeń na zawsze utrzymuje się w moim Bliźnim*[345]. Miłowanie (praktyczne) bliźniego,

[343] S. Żiżek, *Kruchy absolut…*, *op. cit.*, s. 115.
[344] *Ibid.*, s. 118.
[345] *Ibid.*, s. 117.

będącego tu egzemplifikacją Sartre'owskiego zawołania - *Piekło to inni!* - jest zatem swoistym traumatyzującym obowiązkiem, który spoczywa na nowoczesnym (ateistycznym już) chrześcijaninie-ascecie i zobowiązuje go *w sposób absolutny* (Kant) do czynienia dobra. W tej optyce, dużo bardziej indywidualistyczny człowiek Jungowski, który osiąga cel życia poprzez odkrycie właściwej sobie pełni poprzez *indywiduację*[346], wydaje się Żiżkowi zaprzeczeniem idei miłości bliźniego - w szczególności w sferze politycznej, gdzie komunizm może być osiągnięty tylko poprzez kolektywny wysiłek dążących do równości wszystkich *chrześcijan*. Można więc powiedzieć, że w przypadku myśli Żiżka mamy do czynienia ze swoistym paradoksem. Komunizm, który proponuje filozof, wymaga nieustannej chrystianistycznej heroizacji człowieka. Zrównuje on wszystkich ludzi w *obiektywnym* systemie opresyjnego chrześcijaństwa, które nie godzi się z żadną nierównością - aby więc unikać cierpienia wszystkich mniejszości uciśnionych przez kapitał, należy powołać system ciągłej mobilizacji, permanentnego stanu niezadowolenia i niezaspokojenia indywidualnych potrzeb - i co za tym idzie – proklamować odrzucenie mieszczańskiego stylu życia, jako w głębi nieszczęśliwego i zakłamanego. Komunizm Żiżka (który otwarcie twierdzi, że nie da się rozważać Marksa bez Lenina i Stalina), to więc faktycznie nihilistyczny, oparty na pesymistycznej antropologii totalizm, usprawiedliwiający i eksploatujący najciemniejsze, najbardziej *perwersyjne* aspekty chrześcijaństwa, narzucone podmiotowi komunistycznej *utopii* Żiżka jako nowa droga krzyżowa permanentnie cierpiącego w człowieku Chrystusa. Myśl Żiżka chciałbym tu więc czytać jako marksistowski konserwatyzm i anty-emancypacjonizm, powołany w imię uniwersalistycznej, chrześcijańskiej miłości bliźniego, której celem jest, *de facto*, utworzenie nowego systemu opresji i totalnej ideologicznej kontroli człowieka poprzez powszechne prawa rządzące utopistyczną wspólnotą[347].

Kolejnym autorem filozofującym w duchu *marksistowskiego konserwatyzmu* (podobnego do Żiżkowego) jest omawiany już wcześniej Eagleton. Poza elementami już naświetlonymi na przykładzie słoweńskiego myśliciela - ideologicznym i moralnym, komunistycznym uniwersalizmem i krytyką *nowej duchowości* - znajdujemy u Eagletona pochwałę *męczeństwa*. Jak pisze: *Gdyby Jezus chciał umrzeć, zostałby tylko jeszcze jednym samobójcą, a jego śmierć byłaby bezwartościowa i daremna, podobnie jak krwawy finał zamachu bombowego. Męczennicy, w przeciwieństwie do samobójców, to ci, którzy umierają tak, by służyć innym. Nawet umieranie jest u nich aktem miłości*[348]. Pierwowzorem

[346] A więc poprzez realizację swojego przeznaczenia, integracja archetypów, osiągnięcie całkowitości.
[347] Jest rzeczą drugorzędną, czy idee te Żiżek uznaje za możliwe do realizacji, czy li tylko za postulaty ideowe.
[348] T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja…*, *op. cit.*, s. 37.

chrześcijanina-komunisty jest więc dla Eagletona Jezus-męczennik. Męczeństwo, a więc poświęcenie swojego ciała, jest dla filozofa ukoronowaniem miłości bliźniego. Można by wnosić, że Eagleton kreśli w ten sposób wyłącznie idealny i niedościgniony portret człowieka etycznego. Biorąc jednak pod uwagę szeroki kontekst komunistyczny i ostrą krytykę liberalnej-demokracji w wykonaniu brytyjskiego eseisty, można odnieść wrażenie, że, podobnie jak w uniwersalizmie Żiżka, człowiek poświęcający się dla sprawy jest - w utopistycznej wizji filozofa - nie tyle chwalebnym wyjątkiem, co postawą etycznie uniwersalną. Eagleton stwierdza więc: *Nowy Testament jest brutalnym niszczycielem ludzkich złudzeń. Kto idzie drogą Jezusa i nie kończy martwy, powinien chyba z czegoś się wytłumaczyć. Nagim symbolem kondycji ludzkiej jest ten, który głosił miłość i sprawiedliwość, a za swe wysiłki został zamordowany. Najważniejszą traumatyczną prawdę w historii ludzkości stanowi okaleczone ciało*[349]. W tej radykalnej wizji widzimy nie tylko dyscyplinowanie wyznaniowych chrześcijan do spełniania czynów miłości, na które się powołują, lecz również niebezpieczny uniwersalizm nakazujący owe czyny miłości wszystkim ludziom (obywatelom komunistycznej utopii?). Można się tu dopatrzeć charakterystycznych dla mentalności katolickiej współczynników sado-masochistycznych, który (w idealistycznym, lecz uczciwym odczytaniu) zabrania wyznawcom hedonicznej radości życia, narzucając niemożliwe do udźwignięcia jarzmo; nakazując zarazem dzielenie się tym jarzmem z innymi wyznawcami i osobami spoza danej wspólnoty wyznaniowej (Nietzscheański terror chrześcijańskiego resentymentu) i czerpanie przyjemności z zadawania i przyjmowania bólu w tym kulturowym błędnym kole. W tej optyce, liberalna demokracja jest więc ustrojem dalece niedoskonałym, bo choć część jej obywateli osiąga upragnioną szczęśliwość, pewna ich część faktycznie cierpi tu permanentny niedosyt, mając uzasadnione poczucie wykluczenia z dobrodziejstw przynależności do klasy średniej i klas wyższych. Czymś lepszym od tego wykluczającego ładu, jest dla Eagletona enigmatyczna, majacząca na linii widnokręgu wizja komunizmu jako sprawiedliwej wspólnoty, uniemożliwiającego jednak zarazem cieszenie się życiem i osiągnięcie zadowolenia (które w liberalnej demokracji zakłada częściową immunizację na zło tego świata). W tej, i innych, komunistycznych wizjach pobrzmiewa więc ta sama zasada – *wszystko albo nic*. Albo cała ludzkość osiągnie równą szczęśliwość, albo należy zmienić system. Jednakże zmiana systemu jest projektem, który należałoby podtrzymywać i wciąż na nowo rozniecać - być może nawet przez całe stulecia - zanim doczekałaby się ona pełnej realizacji. W tej przyszłościowej perspektywie,

[349] *Ibid.*, s. 38.

komunistyczny mesjanizm może zaproponować jedynie ascetyczny ideał samo-ograniczania w oczekiwaniu na jutrzenkę nowego ładu, którą ujrzą jednak dopiero przyszłe pokolenia (lub też jej nie ujrzą).

Konserwatyzm Eagletona ujawnia się również w sferze obyczajowej, co widać chociażby w Eagletonowskiej krytyce nowoczesnej swobody seksualności. Jak pisze filozof: *W Nowym Testamencie trudno zasadniczo znaleźć cokolwiek na temat seksualności* […]. *Jezus w pewnym momencie przystaje, by porozmawiać z młodą Samarytanką, wielokrotną cudzołożnicą, łamiąc w ten sposób jednocześnie trzy tabu obowiązujące młodego, świątobliwego mężczyznę z tamtej epoki: zakaz rozmów z samotnymi kobietami, zakaz rozmów z kobietami znanymi z niestosownych zachowań seksualnych, a przede wszystkim zakaz rozmów z ludźmi tak podejrzanej konduity jak Samarytanie. Jezus nie gani jej za barwną przeszłość, lecz zamiast tego proponuje jej „wodę żywą", którą kobieta ochoczo przyjmuje. Wydaje się on podzielać pogląd, że kompulsywne sypianie z kim popadnie zdradza niezdolność do doznawania pełni życia*[350]. Postrzeganie nowotestamentowego Jezusa jako postaci *powściągliwej* wobec seksualności jest rażącym nieporozumieniem. Postępowanie Jezusa z prostytutką, należałoby raczej odczytać jako wynikający z postawy wyższości moralnej gest zawłaszczania osób poszkodowanych przez życie do wspólnoty oferującej podobne, lub nawet bardziej opresyjne tabu kulturowe co wspólnota żydowska. Ceną owego przebaczenia jest konieczność radykalnej zmiany sposobu życia nowego wyznawcy, a więc podporządkowania się wymogom nowej, (po przezwyciężeniu judaizmu) ponownie konserwatywnej obyczajowości. Jezus nie jest tu rewolucjonistą. Raczej przejmuje żydowski system tabuizacji i wynosi go na nową orbitę. Z jednej strony potwierdza grzeszność kobiety, z drugiej jednak akceptuje (przeszłe) czyny tej kobiety i w perwersyjny sposób dopuszcza wszelką - nawet najbardziej wyzwoloną seksualność - pod warunkiem jednak, że będzie się ona realizowała poza świadomością wyznawców oraz będzie ona nosić na sobie piętno grzechu, a więc poczucia winy. Darowanie win jest tu zatem równoważne z narzuceniem *nowych* (w gruncie rzeczy *starych*) obciążeń moralnych; uchronienie przed śmiercią z rąk dotychczasowych strażników moralności to faktycznie przeniesienie winy w inny nieco porządek prawa, sankcjonowanego tym razem przez gminę chrześcijańską. Czyn Jezusa można więc interpretować jako postępowy wobec tradycji żydowskie, w istocie jednak - poprzez akceptację zdemaskowanego czynu będącego wcześniej przedmiotem tabu - ustanawia nowe tabu i nowe prawo kontroli nad seksualnym życiem swojej chrześcijańskiej

[350] *Ibid.*, s. 39.

gminy. Surowszą wersją tego bagatelizowanego przez Eagletona aktu jest chrześcijaństwo Pawłowe, które przystąpi do prawniczego skatalogowania tego, co moralnie dopuszczalne i zabronione[351]; w którym będzie jeszcze mniej miejsca dla rzekomej *powściągliwości* Jezusa. Podobnie jak nowotestamentowy Jezus, Eagleton traktuje seksualność z pobłażaniem i wyższością - folgowanie ciału jest dlań bowiem zaprzeczeniem ideałów rewolucyjnych[352] i nowego uniwersalnego chrześcijańskiego konserwatyzmu, który po oświeceniu i liberalizmie pragnie powrócić do kontroli seksualności i do ograniczania swobód obywatelskich, w zamian za budowanie utopii całkowitej równości.

Ostatnim filozofem, do którego chciałbym tu nawiązać - odmiennym od poprzednio omawianych, niemniej godnym uwagi także w tym kontekście - jest Jurgen Habermas. Habermas, w przeciwieństwie do Żiżka i Eagletona, nie jest komunistą, lecz socjaldemokratą broniącym państwa liberalno-demokratycznego. Choć jednak perspektywa niemieckiego filozofa jest w ogólnych zarysach bliska tej, której będę tu próbował bronić, nie mogę pozwolić sobie na przeoczenie konserwatywnych elementów jego myśli. Jak pisze Habermas: *Warunkiem istnienia państwa liberalnego jest taka polityczna integracja obywateli, która wykracza poza samo tylko modus vivendi. Dlatego ta różnica dwóch przynależności nie może się wyczerpywać w pozbawionym ambicji poznawczych dostosowaniu etosu religijnego do praw narzuconych przez społeczeństwo laickie. Uniwersalistyczny porządek prawny i egalitarna moralność społeczna muszą raczej w taki sposób immanentnie nawiązywać do etosu gminy wyznaniowej, że jedno spójnie wynika z drugiego. Aby zobrazować to „osadzenie", John Rawls posłużył się figurą modułu: ten moduł doczesnej sprawiedliwości, mimo że skonstruowany za pomocą racji neutralnych pod względem światopoglądowym, powinien dopasować się do kontekstów uzasadnień związanych z rozmaitymi ortodoksjami*[353]. Habermas prezentuje tu perspektywę kompromisu społecznego - swoistą umowę społeczna - która ma doprowadzić do pogodzenia odwiecznie zwaśnionych stron – religii i nowoczesności. Nie przez przypadek Habermas powołuje się tu na Johna Rawlsa, który jest wyraźnie pokrewny Habermasowi w myśleniu o sferze publicznej. Także Rawls próbował stworzyć model *idealnej* umowy między stronami, która zachowałaby w sobie Kantowską tendencję uniwersalistyczną. Habermas, zadeklarowany stronnik modernizmu, modyfikuje sekularyzacyjne dążności filozofów oświecenia, odrzucając projekt społeczeństwa opartego

[351] A co immanentnie obecne już wcześniej w postępowaniu Nowotestamentowego Jezusa.
[352] Interesującą, artystyczną realizację tego tematu znajdujemy w filmie *Witaj nocy* z 2003-go roku; reż. Marco Bellocchio.
[353] J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, przeł. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s.100.

wyłącznie na regułach proponowanych przez oświeceniowców/liberałów. Kompromisem proponowanym przez filozofa jest pogodzenie interesów osób wyznaniowo zaangażowanych ze świeckimi obywatelami liberalnej-demokracji. Pogodzenie to, w przeciwieństwie do bardziej klasycznych projektów oświeceniowych, dopuszcza do głosu także stronę wyznaniową, pozwalając jej oddziaływać na kształtowanie warunków wspólnego bytu państwowego. Habermas pragnie więc przekazać wartościom wyznaniowym ogromne prerogatywy polityczne. Filozof przygotowuje fundament takiego zabiegu na poziomie teoretycznym i, podobnie jak inni autorzy postsekularni, wywodzi nowoczesność bezpośrednio z tradycji religijnych: *Owszem, egalitarne prawo rozumu ma religijne korzenie - zakorzenione jest w owej rewolucji mentalnej, która zbiega się z rozwojem wielkich światowych religii. Ale ta rozumowa legitymizacja prawa i polityki czerpie z od dawna zeświecczonych źródeł tradycji religijnej. W przeciwieństwie do religii demokratycznie oświecony zdrowy rozsądek obstaje przy racjach, które mogą być zaakceptowane nie tylko przez członków jednej wspólnoty wiary. Toteż liberalne państwo wzbudza po stronie wierzących podejrzenie, że zachodnia sekularyzacja jest ulicą jednokierunkową, pozostawiającą religię na boku. Odwrotną stroną wolności religii jest faktycznie pacyfikacja światopoglądowego pluralizmu, niosącego niejednakowe konsekwencje dla obywateli. Do tej pory przecież liberalne państwo tylko od wierzących oczekuje, że rozdzielą swoją tożsamość niejako na część publiczną i prywatną. To oni muszą przełożyć swoje przekonania religijne na język świecki, aby ich argumenty mogły uzyskać aprobatę większości. Gdy więc katolicy i protestanci domagają się podstawowych praw dla komórki jajowej zapłodnionej poza organizmem matki, w istocie usiłują (może przedwcześnie) przełożyć na świecki język konstytucji zasadę, zgodnie z którą człowiek stworzony jest na obraz Boga. Szukanie racji, które mogą być powszechnie uznane, nie grozi niesprawiedliwym wykluczeniem religii z życia publicznego i odcięciem świeckiego społeczeństwa od ważnych źródeł sensu jedynie wówczas, gdy strona świecka zachowa zrozumienie dla artykulacyjnej siły języków religijnych. Granica między racjami świeckimi a religijnymi jest i tak płynna. Dlatego wyznaczenie tej spornej granicy trzeba pojmować jako zadanie wymagające kooperacji, wymagające od obu stron, by przyjmowały także perspektywę tej drugiej strony*[354]. W powyższej filozoficznej ekwilibrystyce Habermasa pobrzmiewa duży szacunek do religii, jako do matecznika całej nowoczesnej kultury Zachodu. Sam filozof, bez mała uznając równą wartość poglądów religijnych i poglądów świeckich, wydaje się, pozornie, sytuować na obrzeżach sporu, jako

[354] J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, Znak 9/2002, nr 568, s. 15.

*przejrzysty bezzałożeniowy podmiot - filozof-prawodawca*. Habermas – koncyliacyjny filozof liberalnej-demokracji pod pozorem fałszywie pojętej tolerancji nowoczesnej oddaje więc władzę decydowania o kształcie sfery publicznej ludziom, którzy rdzennie nie partycypują w duchu tejże formy ustrojowej, przetwarzając wciąż archaiczne (nie-nowoczesne) poglądy na świat. W jaki sposób bioetyczne, ultrakonserwatywne poglądy katolickie (które, w całym swoim absolutyzmie, mogą dążyć do narzucenia innym obywatelom partykularnej wizji świata właściwej jednej, konkretnej religii) pogodzić z liberalną (rdzennie nowoczesną i u swoich podstaw anty-chrześcijańską) zasadą wolności indywidualnej i rozdziału państwa od kościoła? Wydaje się, że Habermas, który opiera swoje opinie na niejako bezzałożeniowych, *quasi*-Kantowskich fundamentach *rozumu komunikacyjnego*, nie tylko nie jest rdzennym oświeceniowcem i modernistą, lecz prezentuje się tu, bez mała, jako reakcjonista sabotujący liberalny projekt, gdyż oddający nieproporcjonalnie wielką władzę przed-nowoczesnym światopoglądom, których głos miałby ważyć na kształcie *stricte* nowoczesnego państwa liberalno-demokratycznego. Habermas, głosząc pochwałę tolerancji liberalnej (gdyż zdolnej oddać władzę także duchowym wrogom liberalizmu), faktycznie cofa się o kilka kroków na drodze emancypacjonizmu, tylnymi drzwiami ponownie wprowadzając do filozofii kontynentalnej esencjalizm (teoria społeczeństwa komunikacyjnego – oparcie dyskursu publicznego na rzekomo bezstronnej, przejrzystej umowie społecznej) i na nowo stawiając współczesne społeczeństwa przed majestatem religii. Nie chcę tu jednocześnie twierdzić, że filozofia społeczna powinna zakładać radykalne zwalczanie religii. Bynajmniej. Sferę społeczną będę tu postrzegał jako scenę walki między opcjami światopoglądowymi. Zwycięstwo strony konserwatywnej, najczęściej ściśle związanej z przed-nowoczesną wyobraźnią religijną, oznacza prawomocne jej panowanie. Nie wydaje mi się jednak rozsądne przekazywanie stronie konserwatywnej prerogatyw władzy, już na ogólnym poziomie teorii filozoficznej (czy socjologicznej). Konserwatywny światopogląd nie może być, *in extenso*, pogodzony z nowoczesnym i tradycyjnie a-religijnym dyskursem liberalnej-demokracji. Dlaczegóżby zatem nie postulować tworzenia teorii filozoficznych i społecznych, których naczelnym zadaniem będzie zagwarantowanie liberalnych wolności obywatelskich, zaś ograniczenie oddziaływania konserwatywnych (a więc anty-liberalnych) sił politycznych i społecznych na ustrój państwowy i system prawny? Fundującym aktem filozoficznym nie musi wcale być, nadmiernie koncyliacyjna, opcja Habermasa. Z równym powodzeniem może to być teoria postmodernistyczna, która uznaje istnienie grup nie akceptujących

nowoczesności, lecz nie dowartościowuje ich w szczególny sposób, a nade wszystko nie stawia ich na równi z dyskursem nowoczesnym i liberalnym[355]. W tej perspektywie, zwycięstwo sił konserwatywnych jest zawsze porażką projektu nowoczesnego, nawet jeśli porażka ta była przez teorię postmodernistyczną wcześniej przewidziana, zaś siły reakcyjne otrzymały wszelkie uprawnienia do realizacji swoich programów kulturowych i wyborczych (bez czego państwo liberalno-demokratyczne również nie może istnieć). Nowoczesna konstrukcja ustroju liberalno-demokratycznego, oparta na wartościach oświecenia, w żadnym zaś razie na wartościach religijnych(!), nie jest nieuczciwa wobec reprezentantów religijnej reakcji. Jest dyskursywnie[356] w pełni uczciwa, tak jak w dyskursie konserwatywnym nowoczesność może uchodzić za zwyrodnienie boskich praw i nie zasłużyć sobie na pełną legitymację ze strony takiego czy innego kościoła. Kompromis będzie, prędzej czy później, nieuniknioną konsekwencją walki pomiędzy wrogimi siłami i nie należy go uprzedzać, umieszczając go w sercu teorii filozoficznej/społecznej. Wszelkie żądanie wyjścia poza tą sytuację konfliktu jest nie tylko naiwnością, ale też niebezpiecznym osłabianiem dyskursu liberalnego. Zinterpretowana w powyższy sposób myśl Habermasa staje się umiarkowanym konserwatyzmem, który - w przeciwieństwie do krytykowanego przez niemieckiego socjologa postmodernizmu - nie potrafi dochować wierności projektowi nowoczesnemu, a raczej sabotuje go poprzez nadmierną uległość wobec niedawnych wrogów *oświecenia*.

## Podsumowanie

W powyższej interpretacji nie próbuję bynajmniej całkowicie potępić postsekularyzmu - nawet tej orientacji, którą nazwałem tu *ciemną* (gdyż u swoich podstaw często anty-liberalną i uległa wobec chrześcijaństwa). Niewątpliwą zasługą postsekularystów jest stworzenie sztuki odnajdywania w naszej kulturze osadów religii, które wciąż – niepostrzeżenie - mogą na nas oddziaływać. Sprzeciwiam się tu jednak historiozoficznemu uniwersalizmowi Judeo-chrześcijańskiemu, wyznawanemu przez postsekularystów, zgodnie z którymi współczesna kultura Zachodu jest niczym innym jak tylko zsekularyzowanym chrześcijaństwem. Sam fakt powstania uniwersalistycznych dyskursów postsekularnych po oświeceniu, modernizmie i postmodernizmie, jest głęboko niepokojący i wzbudza wątpliwości co do prawomocności

[355] A z pewnością, w opozycji do Habermasa, nie wywodzi nowoczesności z religii.
[356] Istnieje bowiem tylko i wyłącznie w dyskursie liberalnym; nie posiada żadnego uzasadnienia obiektywnego, opartego na quasi-kantowskim esencjalizmie, czy jakichkolwiek innych absolutnych zasadach.

poszczególnych orientacji tego nurtu. Z jednej strony łatwo stwierdzić, że postsekularyzm powstaje na skutek szczególnego zapotrzebowania na wartości duchowe, które zostały przyćmione przez racjonalistyczny, a w szczególności technologiczny nurt oświecenia, który bardzo wiele ofiarował współczesnemu człowiekowi, wiele jednak zabrał. Czy to jednak wystarczający powód żeby poddawać oświecenie tak daleko idącej rewizji? Można posłużyć się w krytyce postsekularyzmu perspektywą psychologiczną, próbując wywieść ów nurt ze społecznych i kulturowych traum religijnych doznanych przez ludzi współczesnych (lub nawet poszczególnych postsekularystów), z którymi ci nie mogą sobie poradzić w inny sposób, jak tylko przez powrót do religii - tym razem jednak niekoniecznie religii wyznaniowej, lecz dostosowanej do potrzeb nowoczesnego człowieka religii filozoficznej, która w postaci nowego uniwersalizmu pozwala ponownie odnaleźć się w świecie po śmierci Boga. Choć niektóre odsłony tak, lub inaczej motywowanego ciemnego postsekularyzmu wydają się niegroźne, a nawet (w ograniczonym obszarze, marginalnie) wartościowe jako duchowe suplementy wyobraźni ponowoczesnej[357], należy zauważyć, że tkwi w nich też element daleko idącej afirmacji religii, i anachroniczna dążność do przepisywania rzeczywistości na kategorie religijne, zmuszając w ten sposób modernizm i postmodernizm do ustąpienia pola i częściowego zawieszenia broni w konflikcie z siłami konserwatywnej reakcji (dla której religia wciąż jest dominującym emblematem). W najbardziej skrajnych formach i w określonych warunkach politycznych, taka uległość dla myślenia religijno-politycznego może przyczynić się do odrodzenia *teologii politycznej*, wraz z jej hipotetycznymi skrajnymi manifestacjami politycznymi. Postsekularyści w wielu założeniach i w stylu filozofowania przypominają do złudzenia myśl Carla Schmitta; także oni gotowi są przystać na tezę o powszechnym religijnym charakterze naszej kultury; również oni wyciągają, często (komunistycznie) radykalne, polityczne konsekwencje ze swego myślenia. Nie jest powiedziane, że postsekularyzm nie może stać się jednym z wielu motorów konserwatywnego wzmożenia w obrębie społeczeństw Zachodu[358], które nie chce już sobie radzić z obciążeniem, jakie narzuca na ludzi postmodernizm i inne - wierne modernizmowi - tradycje filozoficzne, szukając łatwych dróg ucieczki przed *płynnym lękiem* (Bauman).

Spróbuję wymienić tu najważniejsze cechy *czarnego postsekularyzmu*, które będą szczególnie istotne ze względu na dalsze rozważania zawarte w tej pracy:

[357] Więcej na ten temat w rozdz. 5.
[358] Lub przynajmniej ofiarą instrumentalnego odczytania; wyzyskania dla bieżących potrzeb politycznych (jak to się stało chociażby z myślą Nietzschego).

- Czarny postsekularyzm przepisuje, wcześniej jednoznacznie ateistyczną, a często naturalistyczną, filozofię nowoczesną na kategorie religijne. Postuluje postrzeganie nowoczesności, ponowoczesności czy nowożytności jako zjawiska u swoich podstaw właśnie religijnego, najczęściej chrześcijańskiego.
- Sprzeciwia się najczęściej tradycji postmodernizmu, traktując ją jako nurt, który nie tylko zarzuca idee *oświecenia*, ale także zapomina o dziedzictwie chrześcijańskim, przyczyniając się do osłabienia jedności i ciągłości kultury społeczeństw Zachodu.
- Powraca do uniwersalizmu i pewnych przejawów esencjalizmu – powołuje się na uniwersalistyczne projekty polityczno-utopistyczne komunizmu, poszukuje legitymacji dla współczesnej jedności kulturowej w, rzekomo, powszechnie występującym w umysłowości ludzi Zachodu chrześcijaństwie; doszukuje się esencjalistycznych *residuów* kultury w chrześcijaństwie, przepisuje oświecenie i modernizm na *pierwotny* język religijny i teologiczny. Poszukuje w tradycji religijnej nie tylko ciągłości historiozoficznej, ale również emblematu dla swoich projektów politycznych, które w przypadku omawianej przeze mnie grupy autorów przyjmują często postać specyficznie pojętego komunizmu,
- Zbliża się w stylu filozofowania do konserwatywnej teologii politycznej, uzasadniając swoje tezy z obszaru filozofii społecznej poprzez powoływanie się na autorytet religii i zrewidowanej teologii,
- Może być czytany jako konserwatyzm (nurt *czarny*), ze względu na swoją uległość wobec przednowoczesnych sposobów myślenia (myślenia religijnego) i przetwarzanie elementów konserwatyzmu obyczajowego, który kłóci się często z dorobkiem oświecenia i rewolucjami kulturowymi XX-go wieku: pochwała wartości chrześcijańskich, sprzeciw wobec wielu wolności liberalnych, postawa *nowego ascetyzmu* przejawiająca się w *quasi*-religijnym wyczekiwaniu (komunistycznego) *mesjasza*.

# Rozdział 3: Jung postsekularny

*Then the spirit of the depths came to me and spoke these words: "The highest truth is one and the same with the absurd."*

C. G. Jung

*Wyobrażam sobie, że psa ma przed sobą znacznie piękniejsze, znacznie donioślejsze zadanie niż dobiec kresu, przeobraziwszy się w jakiś zakon etyczny. Myślę, że trzeba jej tylko dać czas, by działając z wielu ośrodków, mogła przeniknąć do narodów, ożywić w intelektualistach zmysł do tego, co symboliczne i mityczne, z wolna z powrotem obrócić chrześcijaństwo w religię wieszczącego boga winorośli, którą niegdyś było, i w ten sposób wessać owe ekstatyczne siły popędowe chrześcijaństwa, by wszystko sprowadzić do jednego końca, by sprawić, że kult i święty mit staną się tym, czym były — pijanym świętem radości, w którym człowiek, zanurzony w etosie i świętości, może być zwierzęciem. Chrześcijaństwo nie może dopuścić do prawdziwego i słusznego rozwoju etycznego — musi to w nim wyrosnąć, a jego hymn o miłości, ból i zachwyt nad umierającym i zmartwychwstałym bogiem, muszą je doprowadzić do spełnienia — tylko taki rozwój etyczny zawładnie witalnymi siłami religii. Syndykat interesów wymrze po upływie dziesięciu lat.*

C. G. Jung

## Wprowadzenie

W poniższym rozdziale chciałbym pokazać, w jakim stopniu myśl Junga poddaje się interpretacji postsekularnej. Zobaczymy, że także w przypadku Junga mamy do czynienia z pracą przepisywania rzeczywistości na kategorie religijne. W Jungowskiej krytyce kultury człowiek i państwo współczesne (ze szczególnym uwzględnieniem państw totalitarnych) są *de facto* przepisaniem dawnych wierzeń na język immanencji. Nowymi bogami będą tu chociażby wodzowie tacy jak Hitler, Stalin czy Mussolini. Cechy religijne przybierze tu

również zjawisko UFO, w którym Jung będzie się dopatrywał nowoczesnej kompensacji utraty sfery *sacrum*.

Jung nie rozważał oddzielnie problemu sekularyzacji, a przynajmniej nie nazywał go w ten sposób. Niemniej jednak tematyka ta zdaje się stanowić jedną z głównych osi Jungowskiej krytyki kultury lub nawet całej antropologii i psychologii szwajcarskiego myśliciela. Jungowska wizja sekularyzacji jest w ogólnych zarysach pesymistyczna. Zeświecczenie społeczeństwa odbywa się tu zresztą na poziomie zaledwie powierzchownym; *w głębi* współczesny człowiek Zachodu jest wciąż chrześcijaninem. Porzucanie tradycji religijnych na rzecz ateizmu (silnie przez Junga krytykowanego), *kultu nauki* i innych sekularyzatów przyczynia się do swoistego *wyparcia* religii, zaciągnięcia przez człowieka winy na skutek aktu *hybris*, co z kolei prowadzi do tragicznych wydarzeń społecznych i politycznych. Można stwierdzić, że Jungowska historiozofia – w kontekście dyskursu o sekularyzacji – przyjmuje postać swoiście gnostycką. Jest to bowiem na poły neo-platońska droga zstępowania od stanu doskonałości (minione wieki rozwoju ludzkości) do degradacji rodzaju ludzkiego (nowoczesność). Zwieńczeniem tej drogi jest wieszczona przez Junga apokalipsa, która jednakże nie jest końcem historii, lecz burzliwym aktem narodzin nowego świata. Ów moment *przełomu cywilizacji* psycholog wpisuje w ramy autorskiego dyskursu (później znanego jako) *New Age*. Quasi-mesjańska obietnica nastania Nowej Ery odrodzenia duchowości ma orientować człowieka na obecne w kulturze *residua* religii (w szczególności chrześcijaństwa, którego *symbol* jeszcze nie całkiem umarł) i dzięki chrześcijaństwu łagodzić skutki nieuniknionego *pożaru świata*, jaki czeka człowieka współczesnego.

Podobnie jak postsekularyści, Jung restytuuje dyskurs teologiczny, adaptując go na potrzeby swojej psychologii/filozofii. Jung będzie tu więc na nowo odczytywał postać Jezusa, ze szczególnym uwzględnieniem ludzkich (psychologicznych!) cech owej postaci. Jezus będzie się tu jawił jako heros postępujący droga indywiduacji, jego postawa zaś będzie wzorcem dla całego eonu ryb. Wstępem do zbawczej misji Jezusa będzie dla Junga starotestamentowa *Księga Hioba*, w której ma się objawiać ciemna natura (również) złego Boga Jehowy, który, aby odpokutować swoje grzeszne czyny, wysyła na Ziemię odkupiciela. Jest to wizja na wskroś gnostycka i tyleż pocieszająca co napełniająca trwogą (Bóg zbawia bowiem człowieka od swojego zła poprzez kolejny czyn zła - poświęcenia swojego syna, czyli swoistego *bogo-człowieka*).

Trudno jednoznacznie stwierdzić, na ile Jung był chrześcijaninem i co dokładnie miałoby to oznaczać. W paragrafie 3.2 będę się starał rozważyć, pod jakimi względami Jung przetwarza mentalność chrześcijańską, w których zaś momentach ustępuje ona opozycyjnej

wizji człowieka, właściwej dla tradycji przedchrześcijańskich i ezoterycznego (lub nawet mistycznego) gnostycyzmu – tylko częściowo przetwarzającego tradycyjne wyobrażenia chrześcijańskie. Odrębną częścią tych rozważań będzie zrelacjonowanie Jungowskiej wykładni protestantyzmu i katolicyzmu, które to wyznania - czy raczej mentalności - Jung uznawał za niezbywalne dla kultury Zachodu.

Zakończę te rozważania przyczynkiem do krytyki myśli Junga, która to krytyka będzie stanowić asumpt do późniejszej postmodernistyczno-postsekularnej restytucji niektórych elementów systemu psychologa (zob. rozdz. 5).

## 3.1 Jung a sekularyzacja – krytyka kultury, apokaliptyzm

### Jungowska krytyka kultury

Aby odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu Jung może być rozważany w horyzoncie postsekularyzmu, należy wytropić te wątki jego myśli, które w porządku systematycznym poprzedzają rozważania o religii i chrześcijaństwie. Ponieważ Jung był nie tylko psychologiem, ale i wielkim metafizykiem i można rzec - mistykiem i prorokiem (co najmniej w jego własnym mniemaniu) - a także historiozofem i krytykiem kultury, chciałbym należycie usytuować jego myśl w dyskursie *stricte* filozoficznym. Najważniejszą płaszczyzną będzie tu właśnie filozofia kultury, nie wzbraniająca się przed apokaliptycznymi wnioskami. Na czym zatem polega Jungowska krytyka kultury? Jedną z jej dominant jest z pewnością krytyka *racjonalizacji* kultury Zachodu. Jung postrzega nowoczesność[359] jako proces pomnażania racjonalności, okres rozkwitu rozumu, znajdującego swoją kulminację w materialistycznych naukach przyrodniczych. Punktem odniesienia są więc dla Junga epoki minione, niekoniecznie tak racjonalne jak współczesność, ale oferujące człowiekowi pełniejsze życie duchowe. Jak pisze Jung: *W naszej chrześcijańskiej kulturze duch i żarliwość były przez długi czas najwyższymi wartościami i czymś ze wszech miar godnym starań. Po upadku wieków średnich, czyli w ciągu wieku XIX, kiedy to duch począł się wyradzać w intelekt, nastąpiła reakcja przeciw nieznośnej dominacji intelektualizmu. W początkowej fazie tego ruchu, co prawda, popełniono błąd, myląc intelekt z duchem i obwiniając ducha o grzechy intelektu. W istocie, intelekt wyrządza krzywdę duszy, kiedy waży się na zawładnięcie dziedzictwem ducha. W żaden sposób nie nadaje się on do tego, gdyż duch jest czymś wyższym od niego o tyle, że zawiera w sobie nie tylko intelekt, ale i uczucia. Jest to zasada życia czy drogowskaz kierujący ku lśniącym, nadczłowieczym wyżynom. W przeciwieństwie do niej pozostaje pierwiastek ciemny, żeński, przypisany ziemi (yin), z jego emocjonalnością i instynktowością, które sięgają daleko w otchłań czasu i do korzeni fizjologicznej ciągłości*[360]. Psycholog postrzega kulturę Zachodu jako *par excellence* chrześcijańską. Epoka Średniowiecza, jako okres rozkwitu[361] chrześcijaństwa, stanowi niekiedy dla Junga

[359] Jung tropi kryzys kultury w dużo szerszej perspektywie dziejowej, dostrzegając jego zarzewie jeszcze w Starożytności.
[360] C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, *op. cit.*, s. s. 43.
[361] …i powolnej erozji.

wyobrażenie na miarę *Złotego Wieku*, okres jedności kulturowej i rafinacji ducha, który niemal całkowicie zdominował świat materialny[362]. Rozwój ludzkości jest tu tożsamy z postępem tylko połowicznie, jego rewersem jest upadek duchowości. Duchowość, jak widzimy, łączy Jung z uczuciami; jako taka jest ona czymś ogólniejszym niż intelekt, a nade wszystko czymś *wyższym*. Nawiązując do Pascalowskiej frazy - *porządek rozumu* równoważyć musi *porządek serca*, ten ostatni został jednak według psychologa postradany, czy też zepchnięty z panteonu wartości. Skutkuje to utratą równowagi duchowej i psychicznej człowieka współczesnego. Jak stwierdza Jung, ponownie nawiązując do cenionego przezeń chińskiego taoizmu: *to pokazuje historia chińskiej filozofii - nigdy filozofia ta nie oddaliła się na tyle od ośrodkowych faktów psychicznych, by zagubić się w jednostronnym rozroście i przecenianiu jakiejś jednej funkcji psychicznej. Dlatego Chińczycy zawsze uznawali istnienie paradoksów i biegunowości - nieodłącznej od tego, co żywe. Przeciwieństwa zawsze się równoważyły - to znak wysokiej kultury. Jednostronność, chociaż to ona nadaje rozpęd, jest oznaką barbarzyństwa. Rozpoczynająca się obecnie na Zachodzie reakcja przeciw intelektowi na rzecz uczucia czy intuicji wydaje mi się sygnałem postępu, rozszerzania świadomości poza zbyt wąskie ograniczenia tyrańskiego intelektu*[363]. Równowaga osiągnięta pomiędzy poszczególnymi funkcjami psychicznymi[364] jest *lajtmotivem* Jungowskiego systemu. Człowiek dąży w nim do całkowitości a więc do stanu (zawsze względnego) zharmonizowania różnych cech *psyche*. Ideał zjednoczenia przeciwieństw to także zrównoważenie czynnika męskiego i kobiecego, równowaga między fazami rozwoju człowieka (wiekiem młodzieńczym i starczym). Według psychologa, w nowoczesności równowaga elementów składowych ludzkiej psyche uległa zaburzeniu; myślenie otrzymuje nieproporcjonalnie wielką władzę, cierpi na tym czucie a także doznawanie - związane silnie ze sferą ciała. Stan ten jest więc dla Junga stanem barbarzyństwa, gdyż - pomimo niezwykłego rozwoju cywilizacji Zachodu - rozwój duchowy uległ regresji. Jung obserwuje wprawdzie pewne ożywienie zainteresowania duchowością we współczesnych mu czasach, mając zapewne na myśli ruchy ezoteryczne (którymi był żywo zainteresowany, nie szczędząc im zresztą również krytyki) i współ-inicjowany przez Psychologa ruch New Age. Faktyczne i uniwersalne odrodzenie duchowości jest jednak dla Junga dopiero kwestią przyszłości, nadzieją związaną z wizją nastania Ery Wodnika. Tymczasem człowiek jest kimś na podobieństwo kaleki: *za sprawą rozwoju świadomości człowiek się zepsuł, zaczął się bronić*

[362] Więcej na ten temat w paragrafie. 3.2.
[363] *Ibid.*, s. 43.
[364] Myśleniem, intuicją, doznawaniem i czuciem.

*przed participation mystique, bo chociaż z jednej strony jest to niezwykle piękne zjawisko, z drugiej ma ono wyraźne wady*[365]. *Participation mistique*, czyli zjawisko polegające na poczuciu *zespolenia się* z daną wspólnotą, za sprawą nowoczesnego indywidualizmu i krytyki, jakiej poddane zostały tradycyjne zbiorowości, zaczyna niknąć. Jung dostrzega zalety takiego stanu rzeczy, polegające na możliwości nowego rozwoju psychicznego i duchowego człowieka, dostrzega jednak również jego zasadnicze wady – wykorzenienie człowieka ze wspólnoty. Zanim więc nastąpi upragnione przez psychologa powszechne odrodzenie kultury, ludzkość czeka fatalna próba. *Zdarzenia, których grozy nie wyobrażałby sobie nikt żyjący w idyllicznej niewinności pierwszego dziesięciolecia naszego wieku, stały się faktami — nasz świat stanął na głowie. Człowiek współczesny nie rozumie, jak bardzo jego „racjonalizm" (który zniszczył zdolność do reagowania na numinalne symbole i idee) wydał go na pastwę jego psychicznego „świata podziemnego". On sam uwolnił się od „przesadów" (w każdym razie chciałby w to wierzyć), lecz w związku z tym w przerażającej mierze utracił również wartości duchowe. Jego tradycje moralne, intelektualne i psychiczne uległy rozkładowi — teraz płaci on cenę za ten rozpad, cierpiąc na dezorientację i tkwiąc w stanie rozkładu*[366]. W powyższym cytacie Jung nawiązuje do XX-wiecznych wojen i narodzin bolszewizmu. Są to kolejne zdarzenia, które mają zwiastować okres nowego barbarzyństwa, polegającego na utracie kontaktu z duchowością. Zaciągnięta przez człowieka wina - odcięcie się od świata *numinalnych* uczuć - skutkuje brutalną interwencją treści nieświadomych. Powszechną ceną za rozrost intelektu są więc tragedie polityczne naszych czasów (pierwszej połowy XX-go wieku).

Ponieważ kryzys kultury związany jest u Junga z upadkiem duchowości, warto wskazać na związek tego kryzysu ze sferą nieświadomości – światem archetypów. Łącznikiem z tym ostatnim jest dla człowieka *symbol*, a więc częściowo uświadomiony znak o wyjątkowej mocy oddziaływania. Nie zawsze jednak symbole były oddzielne od rzeczywistości archetypowej. W Jungowskim *Złotym Wieku* komunikacja z nieświadomością była niejako bezpośrednia: *Symbole te były jednak kiedyś formami wyrazu niesłychanego zjawiska. One same zawierają jedynie ślady, odciski tego, co odeszło. Ale te odciski nie są istotą; ludzie, którzy na nie spoglądali, widzieli w tym prawdziwą istotę, toteż same odciski niewiele ich interesowały. Dopiero wtedy, gdy istota ta przeminęła, ludzie zaczęli się zastanawiać, czy coś po niej zostało, a gdy dostrzegli te ślady, powiedzieli: „No tak, tu mamy odciski" — po czym dopisali do tego wspaniałą historię. Sytuacja, w jakiej my się dzisiaj*

[365] C. G. Jung, *Wizje, Notatki z seminarium 1930-1934*, Tom 1, *op. cit.*, s. 460.
[366] C. G. Jung, *Życie symboliczne*. *op. cit.*, s. 282.

*znajdujemy, przedstawia się zgoła odwrotnie; żyjemy w epoce, w której nie ma już nic, jak tylko słowa, odciski, nie jesteśmy jednak w stanie niczego z nimi uczynić; te słowa są martwe. Powinniśmy zatem odwrócić się od nich i wrócić do źródła, z którego wszystko kiedyś się zaczęło*[367]. Jung kreśli tu więc proces stopniowego historycznego osłabiania znaczenia archetypu na rzecz symbolizującego go *znaku*, do tego stopnia, że znak ów zdołał się oderwać od *znaczonego*. W procesie tym doszło do odkrycia, że owe znaki to właśnie symbole czy też, jak pisze filozof, *odciski* – pozostające w relacji do świata archetypów. Końcowym zaś etapem tego (pseudo-) rozwoju jest oderwanie się owych śladów od tego, z czym wcześniej były utożsamiane. Jest to opis do złudzenia przypominający pesymistyczną krytykę kultury w wykonaniu Baudrillarda. Także tutaj świat składa się z *resztek* splendoru dawnej rzeczywistości. Zjawisko dominacji owych resztek jest tak przemożne, że owa rzeczywistość rdzenna i *głęboka* wydaje się nie istnieć. Stąd Jungowska krytyka współczesnej filozofii, w której dostrzega on tylko nieodpowiedzialną zabawę słowami, nie posiadającą duchowego znaczenia. Z tezą o zaburzeniu komunikacji między symbolem a nieświadomością zbiorową idzie w parze refleksja nad upadkiem rzeczywistości mitycznej. Mit w systemie Junga jest opowieścią o charakterze uniwersalnym, ponadkulturowym i ponadhistorycznym, osadzającą człowieka w rzeczywistości archetypowej. W nowoczesności osadzenie to zmienia się jednak w wykorzenienie: *Człowiek zawsze żył w micie, my jednak zakładamy, że po prostu narodził się dopiero dzisiaj, i uważamy, że jesteśmy w stanie żyć bez historii, bez mitu. Jest to chorobliwe i jako żywo nienormalne, albowiem człowiek nie rodzi się codziennie na nowo. Człowiek wrósł w takie, a nie inne warunki historyczne, w specyficzne uwarunkowania dziejowe, jest przeto cały tylko wtedy, gdy utrzymuje z tym jakiś związek*[368]. Człowiek zatem, jako istota historyczna, *był opowiadany* przez mit. To mit nadawał spójność jego historycznemu istnieniu, tłumaczył genezę, wytyczał cele. Człowiek współczesny zatracił umiejętność *nasłuchiwania* owej opowieści mitycznej, znalazł się więc w rzeczywistości *pustej*, nie uporządkowanej przez nadrzędne normy i powołania. Elementem nadającym mityczną sensowność życiu człowieka był także niegdyś dogmat kościelny: *Dawniej podtrzymywaliśmy kontakt z nieświadomością choćby za pośrednictwem dogmatu, ale dzisiaj zagubiliśmy już wiarę w dogmat. Ponieważ zaś nie istnieje już symboliczny związek z nieświadomością zbiorową, uważamy, że staliśmy się słońcem. Wyobrażamy sobie, że jesteśmy kimś w rodzaju supermana*[369]. Poprzez dogmaty czy też rytuały i całą symboliczną

[367] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego*, *op. cit.*, s. 392.
[368] C. G. Jung, W. McGuire i inni, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, *op. cit.*, s. 351.
[369] C. G. Jung, *Wizje, Notatki z seminarium 1930-1934*, Tom1, *op. cit.*, s. 278.

zawartość religii człowiek posiadał kiedyś najdogodniejszą możliwość zakorzenienia. Poprzez powtarzanie pewnych formuł i wiarę w sprawy nieweryfikowalne, lecz podzielane przez całą wspólnotę, był on całkowicie pod opieką nadrzędnych instancji duchowych; otrzymywał łatwy i bezpośredni dostęp do sensotwórczej rzeczywistości mitu. Proces racjonalistycznego odrzucenia dogmatu i religii to zatem proces inflacyjny, który wynosi rozumną część natury człowieka a degraduje świat archetypowych wyobrażeń. To zaś ma skutkować egzystencjalnym i moralnym zagubieniem człowieka: *Indywiduum, które nie byłoby zakotwiczone w Bogu, nie będzie mogło stawiać oporu fizycznej i moralnej potędze świata na podstawie osobistego mniemania. Człowiek, który chciałby się na to zdobyć, potrzebuje oczywistości w postaci transcendentnego doświadczenia wewnętrznego — tylko ono może go obronić przed skądinąd nieuniknionym omsknięciem się w proces umasowienia*[370]. Jednostka tracąca kontakt ze swoim wewnętrznym Bogiem poddana jest procesom cywilizacyjnym, które, przy pomocy środków zewnętrznych, próbują wchłonąć człowieka, powiększając coraz bardziej dystans wobec nieświadomości, pozostawiając jednostkę dominacji ruchów masowych, zaś w skrajnej postaci - totalitaryzmów.

Jungowska krytyka kultury ma także swój aspekt naturalistyczny. Świat archetypów jest dla Junga rzeczywistością rdzenną, właściwą społeczeństwom pierwotnym, którą dziedziczymy filogenetycznie po przodkach w niemal niezmienionej formie. Obok rozumu, człowiek posiada bowiem instynkty – schedę po świecie zwierzęcym – te jednak, podobnie jak uczucia, uległy degradacji. Jak pisze Jung: *Dzisiaj po prostu mierzymy się z niebezpieczeństwem, że cały rzeczywisty świat zastąpiony zostaje przez słowa. Sytuacja ta prowadzi do całkowitej utraty instynktów — dotyczy to zwłaszcza mieszkańców wielkich miast, którym brakuje kontaktu z rodzącą, żyjącą, oddychającą naturą*[371]. Oraz: *Jeśli człowiek jest tylko instynktywny, popada w konflikt z cywilizacją, jeśli trochę za bardzo oddala się od swego instynktowego podłoża, staje się neurotyczny. Coś w rodzaju optimum znajduje się pomiędzy tymi dwiema skrajnościami*[372]. Świat współczesny cierpiący na inflację świadomości przedstawia tu Jung jako świat słów, które oderwały się od instynktownego, naturalnego podłoża. Współczesny mieszczanin ulega więc neurozom, gdyż nie może podtrzymywać swojego kontaktu z naturalną cząstką duszy (część tę filozof nazywa często *człowiekiem niższym* – a więc właśnie niezróżnicowanym, instynktownym), jednakże pozostawanie na poziomie człowieka pierwotnego jest w dzisiejszej kulturze czymś

[370] C. G. Jung, *Przełom cywilizacji*, *op. cit.*, s. 272.
[371] C. G. Jung, *Przełom cywilizacji*, *op. cit.*, s. 478.
[372] C.G. Jung, *O istocie psychiczności…*, *op. cit.*, s. 101.

niedostatecznym, nieoptymalnym. Jung zaleca więc drogę środka pomiędzy przeciwieństwami. Receptą na bolączki współczesnego mieszczanina jest zatem jakaś forma powrotu do natury. Ten byłby możliwy chociażby dzięki psychoterapii[373]. Stan oderwania od natury określa psycholog stanem prometejskim, stanem *hybris*, a więc sprzeciwienia się boskiemu światu archetypów. *Hybris* skutkuje groźnymi przemianami kultury, ostatecznie zaś grozi jej zagładą. Jak pisze Jung: *Ten utracony fragment natury może się jednak na nas zemścić, może powrócić w formie zniekształconej i zafałszowanej, na przykład w formie epidemii tanga, futuryzmu, dadaizmu i wszelkiego rodzaju szalonych zjawisk i niesmacznych mód*[374]. Owo instynktowne *wyparte* powraca więc, uderzając w podmiot ze zdwojoną siłą, przypominając o winie zaciągniętej przez pogrążonego w stanie *hybris* człowieka. Jung, odnosząc się do wykładni chrześcijańskiej, nazywa ten stan grzesznym: *Akces do współczesności to jakby dobrowolne ogłoszenie bankructwa, to złożenie ślubów ubóstwa i wstrzemięźliwości w nowszym, współczesnym znaczeniu, ba, jest to równoznaczne z wyrzeczeniem się aureoli świętości, której zawsze domaga się sankcja historyczna. Bycie człowiekiem ahistorycznym to grzech Prometeusza — w tym sensie człowiek współczesny jest grzeszny*[375]. Nowoczesność to zatem dla Junga ewidentnie stan porażki wszelkich nadziei ludzkich, nie zaś moment tryumfu rozumu. Grzeszny człowiek, wspinający się na nie przeznaczone dlań prometejskie wyżyny traci najcenniejsze komponenty swojej duszy, popadając w nową, beznadziejną ascezę bez możliwości nasycenia głodu duchowego. Człowiek w antropologii Junga jest więc wyklęty ze świata natury (Raju?) i jest to skutek jego własnych działań. Jung, jako psycholog, wielokrotnie podkreślał także indywidualną perspektywę w myśleniu o człowieku. Także uniwersalny świat archetypów mieści się we wnętrzu istoty ludzkiej; wina zaciągana jest również przez indywidualnego człowieka[376]: *Jeśli wielka sprawa się psuje, to dzieje się tak po prostu dlatego, że indywidua są zepsute, że ja jestem zepsuty. A zatem postąpię racjonalnie, naprawiając najpierw samego siebie. Ponieważ autorytet już nic mi nie mówi, potrzebowałbym do tego wiedzy, poznania*

[373] Sam Jung, w swoim prywatnym życiu odnajdował kontakt z naturą w swojej samotni w Bolingen, gdzie oddawał się pracom ziemnym i kamieniarstwu, budując swoją słynną, symboliczną *Wieżę*.
[374] C. G. Jung, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce*, *op. cit.*, s. 33.
[375] *Ibid.*, s. 85.
[376] Napięcie pomiędzy indywidualnością a ogólnością jest oczywiście w filozofii Junga ogromne. Trudno tu zresztą mówić o koncepcji wolnej woli przynależnej do świata wyobraźni chrześcijańskiej – można odnieść wrażenie, że wina człowieka jest tu *winą tragiczną*. Mimo że to człowiek popełnia grzech, ten ma swoje źródła w potęgach przekraczających człowieka. Nie do końca również wiadomo, w jaki sposób dochodzi do zerwania nowoczesnej kultury z archetypowym podłożem. Wydaje się, że Jung w nieświadomy sposób wciąż tkwi w wyobraźni chrześcijańskiej i, podobnie jak w przypadku wielu innych figur metafizycznych tego systemu, trudno tu rozróżnić, gdzie kończy się chrześcijańskie pojęcie grzechu, a gdzie zaczyna perspektywa winy tragicznej, czy nawet biologistycznego determinizmu. Więcej na ten temat w rozdz. 5, gdzie będę rozważał Jungowską kategorię synchroniczności.

*najwewnętrzniejszych podstaw mej subiektywnej natury, by na tych wiecznych faktach duszy ludzkiej wznieść fundamenty*[377]. Tak jak wina zaciągana jest (w dużej mierze) przez świadomego człowieka, tak i odpowiedzialność[378] spoczywa na jednostce. Wszelkie plany zaradcze skupiać się zatem muszą na indywidualnej *psyche* człowieka, na introspekcyjnym poszukiwaniu *residuów* sensu zawartych immanentnie w każdej jednostkowej duszy; jest to swoista praca *archeologiczna* służąca dobywaniu wartości spod gruzowiska nowoczesności.

Widzimy zatem, że Jungowska krytyka kultury ma rysy zgoła konserwatywne. Jung przypomina tu wielu moralistów chrześcijańskich, krytykujących nowoczesność jako moment zepsucia człowieka, postradania przezeń wartości i transcendentnej teleologii; przeciwwagę zaś stanowiłaby tu wizja, utraconego przez nowoczesnego człowieka, Raju. Można tu nawet wnosić, że Jungowska krytyka wynika bezpośrednio z mentalności chrześcijańskiej (a ściślej protestanckiej), która zwykła dostrzegać w doczesności przede wszystkim skazę grzechu i nieskończony dystans dzielący ten świat, nie tylko od pradawnego Raju, ale też świata niebiańskiego. Jungowski pesymizm nie kończy się jednak na konstatacji tragizmu współczesności. Idzie on znacznie dalej, wieszcząc zagładę znanego nam świata, i to w formułach, które śmiało można nazwać apokaliptycznymi[379].

## Apokaliptyzm

Jung, jako obserwator i (w dużej mierze samozwańczy) prorok nowoczesności nie stronił od wielu predykcji losów świata Zachodu. Posługując się narzędziami astrologicznymi, rozwinął nie tylko swoją autorską historiozofię, lecz napisał także autorską *apokalipsę* dla nowoczesności. Filozof - będąc świadkiem dwóch Wojen Światowych, narodzin komunizmu i nazizmu oraz wielopoziomowych transformacji społecznych Zachodu - miał z pewnością prawo do pesymizmu. Mimo że przebywał w bezpiecznej Szwajcarii, to nieustannie obserwował życie polityczne Europy i Stanów Zjednoczonych, interpretując je w kontekście przemian kulturowych i duchowych współczesnego człowieka. Apokaliptyzm Junga wydaje się skupiać w szczególności na sytuacji powstałej w wyniku opisanego wcześniej zjawiska oddalania się człowieka od nieświadomych *residuów* sensu. W wyniku inflacji świadomości dochodzi do zafałszowania ciemnego aspektu *psyche* ludzkiej. Wyparty

[377] *Ibid.*, s. 245.
[378] Zgodnie z protestanckim i konserwatywno-liberalnym systemem wartości przetwarzanym przez filozofa.
[379] Należy się zresztą dopatrywać w owym apokaliptyzmie impulsu dążącego do przyszłego przekroczenia chrześcijaństwa.

*cień* zyskuje w ten sposób autonomię i zaczyna ingerować w życie człowieka i całych społeczeństw spoza widomego horyzontu świata: *Spójrzmy tylko na niewiarygodne okrucieństwo naszego tzw. cywilizowanego świata — przecież pochodzi ono z natury ludzkiej i stanu ludzkiego ducha! Spójrzmy na diabelskie środki zagłady! Wymyślili je absolutnie niewinni dżentelmeni, rozsądni i szacowni mieszczanie — ludzie, których ze świecą szukać. A kiedy wszystko biorą diabli i na ziemi zaczyna panować nie dające się opisać piekło zniszczenia — winnego nie znajdziesz! Po prostu — stało się* […]. *Ponieważ jednak każdy jest ślepo przekonany, że nie jest niczym więcej, jak tylko nader skromną i nieważną świadomością, człowiekiem, który porządnie wypełnia swe obowiązki i zarabia na skromne utrzymanie, nikt nie zdaje sobie sprawy, że tę na wskroś racjonalnie zorganizowaną masę — państwo lub naród — napędza bezosobowa i niewidzialna, lecz straszna potęga nie kontrolowana przez nikogo i przez nic. Tę przeraźliwą siłę najczęściej tłumaczy się jako lęk przed sąsiednim narodem, podejrzewanym o to, że zły duch go opętał. Ponieważ nikt nie jest w stanie zrozumieć, jak bardzo sam jest opętany, projektuje własny stan ducha na sąsiada, dlatego też uważa za swój święty obowiązek posiadanie największych armat i najbardziej trujących gazów*[380]. Przytaczam ten fragment w całości, gdyż Jung zawiera w nim kilka ważnych kwestii. Po pierwsze, wskazuje tu na pozorną niewinność współczesnego człowieka. Wytwarza ją zróżnicowany, nowoczesny rozum, który daje człowiekowi poczucie kontroli, przy jednoczesnym prześlepieniu swoich ciemnych motywacji. Ponieważ w rozświetlonej aurze rozumu nie sposób obserwować aspektu *cienia*, ten ostatni zyskuje władzę w kierowaniu ludzkimi poczynaniami. Po drugie, w konsekwencji powyższego, dochodzi do *projekcji* ciemnego aspektu osobowości. Wojny, rewolucje i inne przerażające wydarzenia są zainicjowane przez przekonane istoty ludzkiej o jej niewinności. Niedostrzegające swojego zła masy projektują swój cień na wroga – najczęściej mieszkańca innego kraju czy daną mniejszość. Sytuacja ta jest przyczyną powstawania ruchów społeczno-politycznych, takich jak faszyzm czy komunizm. Jak stwierdza szwajcarski filozof: *Polityczne i społeczne izmy naszych czasów głoszą ideały, jakie tylko można sobie wyobrazić, lecz pod tą maską dążą do tego, by obniżyć poziom naszej kultury, ograniczając lub całkowicie blokując możliwości indywidualnego rozwoju. Udaje im się to częściowo przez tworzenie chaosu kontrolowanego terroryzmem, prymitywnego stanu spraw, który pozwala jedynie na zaspokojenie najważniejszych potrzeb życiowych i prześciga pod tym względem horror najgorszych czasów, tak zwanych „Wieków Ciemnych". Zobaczymy, czy doświadczenie degradacji i niewolnictwa*

[380] C. G. Jung, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce*, *op. cit.*, s. 247.

*jeszcze raz wzbudzi krzyk domagający się większej wolności duchowej*[381]. Widać tu wyraźnie podstawę, na jakiej Jung opiera swoją apokaliptyczną krytykę kultury. Jest to perspektywa dobrze sytuowanego człowieka kultury, obserwującego z wyżyn cywilizowanego świata współczesne poruszenia mas społecznych i odczuwającego lęk przed *inwazją barbarzyńców*. Totalizmy są dla Junga przeciwieństwem wysokich standardów kultury – zamiast dążyć do największego zróżnicowania jednostki zgodnie z jej, duchowymi pobudkami, sprowadzają one powszechną homogenizację. Można jednak odnieść wrażenie, że Jungowi w tym miejscu nie chodzi tylko o stan kultury. Przyjmując perspektywę lewicową łatwo stwierdzić, że Jung broni tu również swojej pozycji klasowej, swojego dobrostanu majątkowego i pozycji społecznej. Jung potępia totalizmy z pozycji elitarystycznych; ten sam Jung, w innych miejscach, głosi pochwałę kościołów i proklamuje powołanie ustroju oligarchicznego. Z tej perspektywy łatwo zrozumieć, że Jung przedkłada potrzeby ducha (które w pełni mogą zaspokoić tylko klasy wyższe), nad *najważniejsze potrzeby życiowe*, podkreślając jednocześnie wartość kościołów, stanowiących (w tradycyjnie oświeceniowym odczytaniu) narzędzie kontroli nad masami, mającymi skutecznie utrudniać szerokim kręgom społeczeństwa upominania się o swoje życiowe interesy. Do klasowego odczytania Junga wrócę jednak później.

Dominującym schematem myślowym (mitologicznym) Jungowskiego dyskursu o apokalipsie jest mit *pożaru świata*. Wizja psychologa przypomina nieco Spenglerowski schemat upadku cywilizacji, w którym występują wyraźne zależności między upadkiem starożytnego Rzymu a kondycją nowoczesności. Jak pisze Jung: *Tymczasem — zwłaszcza w retrospektywie historycznej — wydaje się, że epoka współczesna jest pod wieloma względami analogiczna do pewnych innych epok, gdy wielkie imperia i kultury osiągnęły punkt kulminacyjny swego rozwoju i zaczęły nieuchronnie dążyć w kierunku fazy rozkładu.* Kres cywilizacji nie jest jednak nigdy ostateczny. Według Junga po długim, trwającym przynajmniej od końca Średniowiecza kryzysie przychodzi gwałtowne rozwiązanie (tragiczne wydarzenia historyczne) oraz odnowienie świata na nowych zasadach. Jak pisze: *Żadne nieszczęście nie jest aż tak wielkie, by nie tkwiła w tym odrobina szczęścia. A zatem również choroba rozszczepieniowa, na którą cierpi świat współczesny, to fenomen zdrowienia czy, lepiej, to punkt kulminacyjny ciąży, to bóle rodzenia. Epoka rozszczepienia jest — podobnie jak w epoce Imperium Romanum — zarazem epoką narodzin. Bynajmniej nienonsensownie datujemy naszą erę od epoki cesarza Augusta, albowiem to właśnie wtedy narodził się*

[381] C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, *op. cit.*, s. 62.

*Chrystus, owa postać symboliczna przez chrześcijan oznaczana symbolem ryby — ma to oznaczać, że Chrystus jest panem zaczynającego się właśnie kosmicznego miesiąca Ryb i wiodącym duchem trwającej dwa tysiące lat epoki. Chrystus, by tak rzec, wyłonił się z morza, niczym ów legendarny babiloński mędrzec Cannes — stało się to w chwili, gdy noc pierwotna nabrzmiała i gdy świat miał się rozpaść*[382]. Jung eksploatuje tu zatem nie tylko mitologiczny schemat pożaru świata, lecz inkorporuje weń mesjański mit chrześcijański. Po okresie dominacji chrześcijaństwa świat współczesny ponownie czeka na mesjasza, który odrodzi duchowość przeintelektualizowanej, stechnicyzowanej nowoczesności. Jung nie precyzuje jednak, kto lub co miałoby być owym mesjaszem *Ery Wodnika*. Być może jego prorocze wizje nie sięgały aż tak daleko, być może symbol *Nowej Ery* miałby się dopiero objawić? Tak czy inaczej wyczerpywanie się epoki chrześcijaństwa (Eonu Ryb) przynosi nieoczekiwany powrót do mesjanizmu. Jung jest pod tak silnym oddziaływaniem chrześcijaństwa, że jego wizje dotyczące przyszłości także eksploatują chrześcijański kanon wyobrażeń. Cały dramat kultury Zachodu rozgrywa się w cieniu niknącego symbolu chrześcijańskiego. Wygaśnięcie tego symbolu sprowadza na człowieka pustkę, która może być zagospodarowana przez miazmaty z głębi nieświadomości*: Czy człowiek wie, że lada chwila straci ów podtrzymujący życie mit człowieka wewnętrznego, jaki przechowało dlań chrześcijaństwo? Czy człowiek uprzytamnia sobie, co go czeka, jeśli ziści się katastrofa?*[383]. Apokalipsa Junga nie byłaby pełna, gdyby nie jej nawiązania do Nowego Testamentu, a więc *Apokalipsy Jana*. Jak stwierdza psycholog: *Jan nakreśla program całego eonu Ryb z jego dramatyczną enancjodromią i mrocznym finałem, którego jeszcze nie dane nam było poznać, przed którego zaś całkiem prawdziwymi i bynajmniej nie przesadzonymi apokaliptycznymi możliwościami wzdraga się cała ludzkość. Czterej niesamowici Jeźdźcy Apokalipsy, groźne dźwięki trąby i czary gniewu już — czy też jeszcze — czekają: bomba atomowa zawisła nad naszymi głowami niczym miecz Damoklesa, za nią zaś czyhają nieporównywalnie straszliwsze możliwości wojny chemicznej, która pod względem okrucieństwa może przyćmić nawet apokaliptyczną grozę. „Luciferi uires accendit Aquarius acres" („Wodnik rozpala nieokiełznane siły Lucyfera"). Któż chciałby z całą powagą twierdzić, że Jan nie przewidział w każdym razie słusznie możliwości, jakie naszemu światu grożą pod koniec eonu chrześcijańskiego?*[384]. Z powyższego można wnosić, że zwiastunem Nowej Ery jest nie tylko Jezus, ale też Szatan, który jako *duch niosący światło* a jednocześnie wyraziciel cienistej strony nieświadomości

[382] C. G. Jung, *Przełom cywilizacji*, *op. cit.*, s. 152.
[383] *Ibid.*, s. 317.
[384] C. G. Jung, *Psychologia a alchemia*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 457.

doprowadza do destabilizacji aktualnego eonu i zwiastuje nadejście eonu nowego. Materialnymi oznakami tych przemian jest zagrożenia wojną atomową.

**Sekularyzacja?**

Po przygotowaniu wstępnych rozważań nad Jungowską krytyką kultury i zawartym w jej obrębie apokaliptyzmem (która to krytyka ma wyraźne komponenty religijne - w szczególności chrześcijańskie), chciałbym zapytać, czy u Junga na pewno mamy do czynienia z sekularyzacją, a jeśli tak, to jaki jest jej wymiar, i wreszcie – w jakim stopniu Jung zasługuje na miano postsekularysty?

Pierwszym nasuwającym się tropem postsekularnym w myśli Junga jest pesymistyczna refleksja nad kryzysem chrześcijaństwa. Jak stwierdza psycholog: *Świat wyobraźni chrześcijańskiej został porzucony, pozostało jednak chrześcijaństwo jako fakt psychologiczny. To tak, jakby skrócić o głowę dziecko: dopóki miało ono głowę, było istota ludzką, teraz jednak już nie ma głowy. Mamy tu zatem do czynienia po prostu z dziecięcym korpusem, ma on cała swą siłę, czyni to, co czynił, nie ma jednak głowy, nie pojmuje, co czyni.* […] *Nietzsche powiada wiec: I oto jesteśmy pierwsi. Krwawimy wszyscy na tajemnych stołach ofiarnych, smalimy się i smażymy wszyscy ku czci starych bożków*[385]. W tej groteskowej wizji psycholog ukazuje chrześcijaństwo jako zdekapitowany korpus, który nie zatracił jednak zdolności poruszania się. W tej wykładni chrześcijaństwo przebywa wciąż w duszy człowieka jako dominująca warstwa naszego rozwoju kulturowego. Nasza kultura oddzieliła się od samoświadomości chrześcijańskiej (nie oddzieliła się jednak od nieświadomych, chrześcijańskich *residuów*), to zaś skutkuje - zgodnie z przytaczanym przez filozofa passusem z Nietzschego - cierpieniem człowieka i koniecznością przepracowania wydarzenia *śmierci Boga*, które zgodnie ze słowami Nietzschego *wędruje*. Jest to proces bolesny również z tego względu, że rosnąca siła rozumu zepchnęła na boczny tor wiarę zastępując ją wiedzą: *Rozziew między wiarą i wiedzą to symptom rozszczepienia świadomości — symptom charakterystyczny dla nowożytnego stanu ducha. Powstała w ten sposób sytuacja, jak gdyby dwie różne osoby mówiły coś o danym fakcie, każda z własnego punktu widzenia,* […]. *Jeśli osobę zastąpimy społeczeństwem współczesnym tak w ogóle, okaże się, że cierpi ono na rozszczepienie psychiczne, a zatem na zaburzenie nerwicowe*[386]. Nowoczesność,

[385] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego… Tom* 2, *op. cit.*, s. 787.
[386] C. G. Jung, *Przełom cywilizacji*, *op. cit.*, s. 298.

porzucając wiarę, skazuje się zatem na stan neurotycznego rozszczepienia kultury. Jung często zwykł mówić nie tylko o nerwicy indywidualnej, ale i właśnie zbiorowej, czy nawet o *epidemiach chorób psychicznych*. Nerwica może być zatem zjawiskiem masowym, w danym okresie historycznym może ogarnąć całe społeczeństwa i prowadzić je do rychłej katastrofy. Jung był stronnikiem godzenia sfery wiedzy i wiary. W swoich pracach i wypowiedziach seminaryjnych dokonuje prawdziwej dialektycznej ekwilibrystyki, aby pogodzić często kontradyktoryczne porządki; podobnie jak postsekularyści chętnie łączy współczesną filozofię (tj. psychologię głębi) z teologią. Jung nie stroni również od nawiązań do bardziej wyznaniowych form religii. Z przychylnością wypowiada się o dogmatach katolickich znajdując w nich ochronę *życia symbolicznego* człowieka przed degrengoladą nowoczesności: *W ten sposób stajemy przed nowym zadaniem: musimy z wolna podnieść na wyższy poziom ów niedorozwinięty umysł i powiększyć liczbę tych, którzy będą w stanie przynajmniej intuicyjnie przeczuć nośność prawdy paradoksalnej. Jeśli okaże się, że nie jest to możliwe, wówczas możemy uznać, iż droga duchowa wiodąca do chrześcijaństwa została po prostu odcięta. W sytuacji takiej człowiek już nie pojmuje, o co właściwie chodzi z paradoksami dogmatu, a im bardziej powierzchowne jest jakieś ujęcie, tym większe trudności sprawia irracjonalna forma tych paradoksów, aż w końcu całkiem wychodzą one z użycia, traktowane jako dziwaczne relikty przeszłości. Człowiek uczestniczący w tym procesie nie jest w stanie pojąć, jak wielką stratę duchową to dlań oznacza, albowiem nigdy przecież nie przeżywał świętych obrazów jako swej własności wewnętrznej, nigdy nie zdawał sobie sprawy z ich pokrewieństwa z własną strukturą psychiczną*[387]. Erozja dogmatów religijnych a wraz z nimi religii instytucjonalnych budzi niepokój Junga. Uważa on że współcześni (na podobieństwo Nietzscheańskich ludzi rynku, którzy ironicznie przyglądają się poczynaniom *człowieka oszalałego*) nie są już nawet w stanie dostrzec całej grozy przemian, które ich spotykają. Proces ten dokonuje się w głębi ich duszy, a rozważając sprawę na szerszym planie - dotyczy całych społeczeństw. Jung dostrzega jeszcze szansę restytucji owych symboli, lecz w długookresowej perspektywie historycznej wieszczy nieunikniony upadek chrześcijaństwa lub przynajmniej jego daleko idącą transformację.

Kolejnym akordem apokaliptycznej refleksji Junga nad sekularyzacją jest zjawisko przejmowania przez człowieka współczesnego prerogatyw Boga: *Wszyscy współcześni ludzie uznają rzecz jasna, że w świecie psychicznym nie ma niczego, czego by sami nie wymyślili — to najlepsza z możliwych forma udowodnienia, że jesteśmy wszechmocni jak Bóg. Nasza*

[387] C. G. Jung, *Psychologia a alchemia*, *op. cit.*, s. 28.

*podstawowa idea sprowadza się do zdumiewającego założenia, że nie istnieje nic, czego sami nie stworzyliśmy — zakłada to, że znajdujemy się w stanie Boga Stwórcy, zanim zaczął on stwarzać świat*[388]. Człowiek utożsamia się więc ze swoim świadomym *ja*, nie dostrzegając, że ma również nieświadomość, która swoją pierwotnością i obszernością przekracza świadomość. Ponieważ Bóg Jungowski zamieszkuje w nieświadomości człowieka, domagając się od świadomej części *Jaźni* podporządkowania swojej woli, człowiek, który neguje całą poprzedzającą go i konstytuującą rzeczywistość neguje także i Boga, w interpretacji Junga przejmując w sposób nieunikniony jego kompetencje. W ten sposób dopuszcza się *hybris*, zaciągając na siebie winę i wszelkie idące za nią kłopoty. Stan ten psycholog nazywa *inflacją*: *Oczywiście, za sprawą deifikacji człowiek zostanie wydźwignięty ze swej zwykłej kondycji — sprawia to, że pojawia się stan inflacji, czyli naruszenia człowieczeństwa, prawa ziemi, która zwarte jest w krwi. Dotyczy to każdego, komu wydaje się, że jest kimś więcej, niż w rzeczywistości jest*[389]. Wykorzenienie ze świata archetypów jest dla Junga tożsame z zanegowaniem natury i ciała. Człowiek współczesny utożsamiający się inflacyjnie z Bogiem wykracza poza swoje naturalne ograniczenia, ograniczenia wynikające z pozycji społecznej i zadań przed nim postawionych[390]. Sekularyzacja polegająca na oddalaniu się od figur religijnych i ujęta jako śmierć Boga nie mogła się więc w świetle wykładni Jungowskiej w pełni dokonać. Mamy tu do czynienia z erozją i zapominaniem, nigdy jednak z całkowitym zniknięciem rzeczywistości, która niegdyś projektowana była na transcendencję, teraz zaś zostaje pogrzebana w czeluściach nieświadomości, skąd w złowrogi sposób oddziałuje na człowieka w postaci złego, gniewnego Boga. Sekularyzacja dokonuje się więc, zdaniem Junga, tylko powierzchownie; na poziomie *głębokim* człowiek pozostaje nieodrodnie religijny, choć religijność ta - współcześnie wyparta za sprawą buntu ludzkiego *ja* - powraca w swej spotworniałej formie, domagając się respektowania swoich odwiecznych praw.

Kolejną perspektywą, załugującą na uwagę ze względu na swój sekularyzacyjny potencjał, jest sfera państwa. Jung, podobnie jak Nietzsche był krytycznie nastawiony do niektórych ludzkich zbiorowości[391]. Szczególne miejsce zajmowało tu, jak się zdaje, współczesne państwo, w szczególności w odmianie totalitarnej, ale i też demokratycznej[392].

[388] C. G. Jung, *Wizje, Tom 1*, *op. cit.*, s. s. 223.
[389] *Ibid.*, s. 288.
[390] Na miejscu byłoby tu postsekularna wyinterpretowanie tych poglądów Junga jako *krypto*-protestantyzmu.
[391] Krytyka ta była tu oczywiście wybiórcza, pomimo niewątpliwego indywidualizmu Jung głosił też pochwałę zbiorowości równego autoramentu, sam też znakomicie się czuł jako osoba honorowana przez rozmaite środowiska naukowe (do wielu przynależał i z wieloma współpracował) czy władze municypalne nadające mu tytuły honorowe, wielokrotnie ciepło wypowiadał się o kościołach i o swojej rodzinnej Szwajcarii.
[392] Jung deklarował się jako stronnik oligarchii, wytyczenie ścisłych granic poglądów politycznych psychologa jest jednak niezwykle trudne.

Jung ubolewa nad utratą dawnych autorytetów religijnych, które miały zostać zastąpione przez ich namiastkę w postaci państw: *Właściwie w każdym kraju europejskim nie ma już dawnych pasterzy* […]. *Nawet papież czy każdy biskup był w przeszłości bardziej życzliwym przewodnikiem stada, niż dzisiaj jest państwo. Państwo jest bowiem nieosobowe, to ciemna siła władająca masami — państwo to bóstwo barbarzyńskie. Zamiast przedstawicieli w formie indywiduów ludzkich czy istot boskich mamy dzisiaj ciemnych bogów państwa — innymi słowy, ciemnych bogów nieświadomości zbiorowej*[393]. Oraz: *Okrutni bogowie tylko zmienili imiona — teraz kończą się one na „-izm"*[394]. Umiarkowana sympatia dla katolicyzmu pobrzmiewa niezwykle często w poglądach Junga. W świetle powyższego cytatu, kierownictwo duchowe kościelnych hierarchów jest dla psychologa stanem niemal idealnym, zaś jego porzucenie wiąże się z sytuacją kryzysu kultury. Nieosobowe państwo zastąpić ma dawnych hierarchów duchowych. Jung przyrównuje je do ciemnego, pierwotnego Bóstwa, które w przeciwieństwie do *harmonii* kościołów chrześcijańskich wprowadza chaos w dusze ludzi współczesnych. Jung poddaje surowej krytyce współczesne zaufanie do państwa, ukazując ciemną stronę owej nowej podległości, która kulminuje w terrorze totalitaryzmów: *Gwoli uwolnienia fikcji samowładnego państwa, czyli arbitralności manipulujących nim wodzów, od owego zbawczego ograniczenia, wszystkie ruchy społeczno-polityczne zmierzające w tym kierunku próbują kopać dołki pod religią. Pragnąc przekształcić indywiduum w funkcję państwa, ruchy te muszą je uwolnić od innych form podległości czy uwarunkowania*[395]. Jung przedstawia tu więc relację państwo-religia jako pole walki o władzę. Dla współczesnych wodzów państw[396] autorytety religijne miałyby być przeszkodą na drodze do osiągnięcia pełni władzy. Jednostka musi zatem na dobre i na złe poddać się kurateli państwa, podporządkować jego woli, tak jak dawniej podporządkowywała się woli bóstw. Szczególne miejsce w rozważaniach psychologa zajmuje totalitaryzm. Jung charakteryzuje państwa totalitarne jako nowe (ateistyczne) kulty: *dyktatury socjalistyczne są religiami i formami niewolnictwa państwowego utworzonymi na wzór kultu*[397]. Centralne miejsce tego państwowego kultu zajmuje *wódz*: *Racja stanu staje się zatem wyznaniem wiary, wódz czy głowa państwa staje się półbogiem działającym poza dobrem i złem, a jego wyznawcy stają się herosami, męczennikami, apostołami i misjonarzami. Istnieje tylko jedna prawda — poza nią nie ma żadnej innej. Prawda ta uchodzi za nienaruszalną, jest wyjęta*

[393] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom* 2, *op. cit.*, s. 788.
[394] C. G. Jung, *Przełom cywilizacji*, *op. cit.*, s. 250.
[395] *Ibid.*, s. 269.
[396] Jung ma tu najpewniej na *myśli* przede wszystkim wodzów państw totalitarnych, których psychologiczne sylwetki kreśli w jednym ze swoich esejów.
[397] *Ibid.*, s. 272.

*spod wszelkiej krytyki. Jeśli ktoś ma jakieś inne myśli, natychmiast piętnowany jest jako heretyk* […]. *Jedynie ten, kto ma władzę, może autentycznie interpretować doktrynę państwową i czyni to — według własnego widzimisię*[398]. Ten fragment, przywodzący na myśl koncepcję Schmitta, również ukazuje władcę państwa jako suwerena kierującego się racją stanu, posiadającego autonomię w podejmowanie kluczowych decyzji. Jednak u Junga tego rodzaju figura wodza spotyka się z najdalej idącą krytyką. Jung, podobnie jak Schmitt, przepisuje figury religijne na rzeczywistość współczesnych państw. Stara się pokazać, że elementy myślenia totalitarnego – poświęcenie jednostki dla państwa, wywyższenie postaci wodza, brutalne tłumienie wszelkiego sprzeciwu, to w istocie sekularyzaty takich figur jak (odpowiednio do powyższych) – katolicki święty (czy mityczny heros), Bóg, sprzeciw instytucji kościelnych wobec herezji. Prawda w systemie totalitarnym zależna jest wyłącznie od postanowienia suwerena, który w rzeczywistości permanentnego stanu wyjątkowego musi nieustannie dyscyplinować obywateli-wyznawców, aby ci spełniali jego wolę wyrażająca się w uzurpowanej przezeń *prawdzie absolutnej*. Jung szczególną uwagę przykłada do interpretacji postaci wodza Trzeciej Rzeszy[399]: *Hitler w ogóle nie był postacią ojcowską, był herosem mitu germańskiego, i to herosem religijnym. Hitler był zbawicielem, ludzie chcieli w nim widzieć mesjasza*[400]. Tak pojęty Hitler to faktycznie mało znaczący człowiek, porwany jednak przez potęgę nieświadomości. Wodzowie, w rozumieniu Junga, to w gruncie rzeczy analogony Heglowskiego *bohatera historii a rebours*. Zamiast służyć postępowi historii służą oni raczej jej regresowi do stadium barbarzyństwa. Hitler jest w oczach wyznawców postacią mesjańską, przepisaniem figury Jezusa, który wiedzie swój lud do rychłego zbawienia. Komunizm z kolei to dla Junga doskonały przykład na przepisanie idei powszechnego kościoła, który proponuje ludzkości socjalistyczne zbawienie na Ziemi: *Rosyjski komunizm stał się zatem w konsekwencji totalitarnym Kościołem, w którym nawet szara myszka piszczy w takt Międzynarodówki. Jakże więc mamy się dziwić, gdy identyczne pretensje wysuwa państwo narodowosocjalistyczne!*[401] Jung, pomimo zdecydowanej krytyki komunizmu i nazimu, nie może się powstrzymać przed pewnym zachwytem dla religijnej natury obu totalizmów: *Zachód mówi o „wolności" i tego rodzaju sprawach, ale nie ma w tym jakiejś porywającej namiętności, człowiek rosyjski zaś ma przynajmniej coś w rodzaju fantazji Zbawiciela. Komunizm to „religia światowa". My, ludzie Zachodu, nie mamy nic podobnego,*

[398] *Ibid.*, s. 273.
[399] Analizował również postaci Stalina i Mussoliniego, jednak to Hitler budził jego największe zainteresowanie.
[400] C.G. Jung, W. McGuire i inni, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, *op. cit.*, s. 309.
[401] C. G. Jung, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce*, *op. cit.*, s. 553.

*ponieważ żyjemy tylko rozumem*[402]. Można więc odnieść wrażenie, że ideał demokratyczny jest pod względem symbolicznej namiętności jeszcze mniej doskonały niż komunizm. Ten ostatni bowiem ogarnia człowieka, zapewniając namiastkę poczucia partycypacji w wielkiej wspólnocie na miarę kościołów. Jak, nie bez zachwytu (przeplatanego ironią), wspomina Jung: *Świat komunistyczny posiada wspaniały mit* […]. *Chodzi tu o dawne, archetypowe marzenie o złotym wieku czy o raju, gdzie wszystkiego jest w bród, gdzie wspaniały, sprawiedliwy i mądry władca rządzi ludzkością zachowującą się jak przedszkolaki. Ten potężny archetyp doszedł do władzy w formie infantylnej, nie zniknie jednak, gdy spojrzymy na niego z góry w poczuciu naszej wyższości umysłowej — ba, popieramy go za sprawa własnego infantylizmu, albowiem świat Zachodu również tkwi w stalowym uścisku tej samej mitologii. A zatem, nieświadomie, żywimy te same przesądy, nadzieje i oczekiwania; my również wierzymy w państwo dobrobytu, w pokój globalny, w równość wszystkich obywateli, w prawa człowieka, w sprawiedliwość, prawdę i (lepiej nie mówmy tego głośno) w to, że na ziemi zapanuje Królestwo Boże*[403]. Komunizm i nazizm nie są zatem odseparowanymi od obiegu kultury Zachodu, wypaczonymi fenomenami. Są raczej zwiastunem ogólnej degrengolady, jaskrawym przejawem zjawisk, które w państwach demokratycznych odbywają się w tle, aby w odpowiednim historycznym czasie wypłynąć na powierzchnię. Totalitarne impulsy są tu zatem rewersem demokratycznych idei liberalnych, dążności do uwolnienia człowieka od złowrogich sił przyrody i pierwotnych instytucji, które organizowały jego działania. Totalitaryzm to zatem dla Junga dokończenie opowieści o demokratyczno-liberalnym impulsie dążącym do roztoczenia opieki nad człowiekiem przez państwo - nowego mesjasza, które w końcu w całości pochłania jednostkę, wynosząc na wyżyny postać wodza opętanego mitologicznymi potęgami nieświadomości. Wszystko to pod auspicjami mitu *Złotego Wieku* (który Jung traktuje tu jako infantylny i regresywny), będącego przed-świadomą motywacją działań ludzkich.

Warto dodać, że podejście Junga do tradycyjnych kościołów (zwłaszcza katolickiego) - pochwała tych instytucji, i przeciwstawienie ich nowoczesnym formom nieudolnie zsekularyzowanego chrześcijaństwa - nie jest jednoznaczne. Jung zdaje się dostrzegać niedoskonałości religii instytucjonalnych, tak jak dostrzega zagrożenia związane z totalizmami państwowymi. Jak pisze: *Co prawda w owym czasie drut kolczasty nie był jeszcze znany, toteż nie istniały obozy koncentracyjne, za to Kościół dość intensywnie korzystał z suchego drewna. Wymagana dzisiaj przez Kościół przysięga antymodernistyczna to tylko*

[402] C.G. Jung, W. McGuire i inni, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, *op. cit.*, s. 462.
[403] C. G. Jung, *Życie symboliczne*, *op. cit.*, s. 274.

*cichutkie echa owego w swoim czasie znacznie bardziej prężnego i namacalnego zjawiska „glajchszaltowania" umysłów. W miarę, jak Kościół traci autorytet, jego miejsce zajmuje państwo, bo roszczenia totalitarne muszą gdzieś znaleźć sobie schronienie*[404]. Jung nazywa tu zarówno totalitarną propagandę, jak i katolicką dbałość o spójność doktryny *glajchszaltowaniem* umysłów. Pomimo lamentu nad upadającym ładem, Jung osobiście nie wydaje się być stronnikiem odchodzącego porządku, lecz raczej wygląda w przyszłość. Jako niewątpliwy indywidualista, na głębokim poziomie światopoglądowym nie rezonował on z instytucją Kościoła katolickiego (podobnie zresztą jak z instytucją protestanckiej wspólnoty, do której przynależał), tak jak nie ulegał urokowi potęgi państw totalitarnych. Wydaje się, że pod tym względem - choć w obserwacjach psychologicznych współczesnego człowieka wydawał on sąd negatywny o kondycji duchowej współczesności - na poziomie osobistych przekonań zdawał się wierzyć w sens powstawania nowego post-religijnego porządku, który wyzwoliłby nowe siły duchowe i otworzył nowe drogi rozwoju dla człowieka. Swoje nadzieje na przyszłość, będące niejako następstwem - zrazu ocenianej negatywnie - sekularyzacji, wyraża Jung w swojej nauce o Nowej Erze; o tym jednak później.

Na zakończenie tych rozważań przyjrzyjmy się jeszcze Jungowskiemu poglądowi na współczesną naukę jako depozytariuszkę wyobrażeń religijnych. Jak stwierdza psycholog: *w naszej liberalnej epoce oddaje się hołd Bogu w formie nauki*[405]. Nauka pełni więc, podobnie jak państwo, funkcję nowego zsekularyzowanego Boga. Na szczególną uwagę Junga zasłużyło tu nawet wyobrażenie Niezidentyfikowanych Obiektów Latających, które są wytworem unaukowionej wyobraźni człowieka Zachodu; według filozofa posiadają one jednak rys wyraźnie mitologiczny. Jak stwierdza: *albowiem projektujemy coś na Niezidentyfikowane Obiekty Latające: projektujemy na nie nadzieje, oczekiwanie. Na czym polega to oczekiwanie, widzimy w literaturze — chodzi tu rzecz jasna o oczekiwanie zbawienia.* […] *Istnieje jeszcze drugi aspekt, aspekt mitologiczny, może tu bowiem chodzić o statek umarłych, który przybywa, by zabrać żywych lub by przywieźć na świat nowe dusze. A zatem albo nowe dusze przybędą na świat przechodząc przez bramę narodzin, albo też wielu ludzi będzie musiało umrzeć, a po śmierci ich dusze zabiorą statki umarłych*[406]. Także tutaj mamy do czynienia z sekularyzatami chrześcijańskiego zbawienia. Obiekty UFO są bowiem *zjawiskami widzianymi na niebie*, a więc wskazują na dawne *residuum* Boga - niebiosa. Jakkolwiekby się nie odnosić do Jungowskich interpretacji, warto wskazać na metodę przezeń

[404] C. G. Jung, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce*, *op. cit.*, s. 553.
[405] C. G. Jung, *Przełom cywilizacji*, *op. cit.*, s. 554.
[406] C.G. Jung, W. McGuire i inni, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, *op. cit.*, s. 393.

stosowaną, która polega na przepisywaniu rozmaitych współczesnych *legend miejskich* i innych zjawisk około-mitycznych, na kategorie nieświadomości – uznając je za projekcje nieświadomych treści, kompensację deficytów duchowych współczesności. Jung ujmuje ową kompensacyjną naturę współczesnych mitów w metaforze salamandry: *Jeśli aktualnie wierzenia zostają ludziom odebrane, nieświadomość wszczyna coś w rodzaju procesu restytucji. To jak u salamandry: odetnijcie jej łapkę czy ogon, a wyrośnie nowy narząd, trochę inny, nie tak zróżnicowany, bardziej archaiczny. Najwyraźniej z tym mamy do czynienia w Rosji, której odebrano mniej czy bardziej cywilizowaną religię. Także w naszym wypadku nieświadomość zbiorowa przeprowadza coś w rodzaju procesu restytucji, rodzi symbolikę bardziej prymitywną od katolickiej, ma ona jednak tę zaletę, że jest to symbolika żywa, bezpośrednia i sugestywna*[407]. Refleksja ta prowadzi oczywiście do pesymistycznej konstatacji, że każda odcięta *kończyna* może być zastąpiona tylko przez mniej doskonałą jej wersję. Jung dostrzega jednak w owej *restytucji* nadzieję na przyszłość, gdyż proces wyniszczania i tylko częściowej regeneracji religii pozostawia miejsce dla narodzin nowej jej odmiany w przyszłości. Jung pokłada więc swoje nadzieje w astrologicznym (w ogólnych zarysach) dyskursie o Nowej Erze. Jak stwierdza: *każdy eon jest w pewnym sensie wprowadzany przez nowy mit. Mit nie jest zatem nowy, mit jest prastary, jest jednak nową wersją, nowym wydaniem, nową interpretacją określoną przez nową epokę*[408]. Owe zregenerowane *kończyny* nie są tu zatem idealną kopią swoich pierwowzorów, lecz raczej ich modyfikacją, umożliwiają nowe otwarcie na świat ducha. W historiozoficznych i bardziej osobistych wypowiedziach Junga znaleźlibyśmy z pewnością jeszcze więcej pozytywnych predykcji na przyszłość. Oficjalnie jednak filozof starał się raczej przestrzegać swoich czytelników i czytelniczki przed zagrożeniami współczesności, niż pocieszać ich niewyklarowanymi jeszcze wizjami świetlanej przyszłości[409]. Na podstawie wyżej przytoczonych cytatów należy jednak uznać poglądy Junga na sekularyzację jako zgoła konserwatywne i pesymistyczne. Do podsumowania i krytyki tych poglądów wrócę jednak później.

[407] C. G. Jung, *Wizje, Tom 1*, *op. cit.*, s. 280.
[408] C.G. Jung, William McGuire i inni, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, *op. cit.*, s. 375.
[409] Na marginesie warto zasygnalizować inny jeszcze podział poglądów Junga – te egzoteryczne - przeznaczone dla szerokiej rzeszy czytelników; i te ezoteryczne - kierowane do akolitów i przyjaciół.

## 3.2 Jung a chrześcijaństwo

### Obecność chrześcijaństwa w umysłowości

W Jungowskim sposobie myślenia, podobnie jak w przypadku ogólnego zagadnienia religii, chrześcijaństwo ma przede wszystkim wymiar psychologiczny. Jak pisze filozof: *Jeśli chodzi o psychologię, Zachód jest mimo wszystko do szpiku chrześcijański*[410]. Chrześcijaństwo to zatem nie tylko wyznanie, ale przede wszytkim dominująca *kultura Zachodu*, która sięga korzeniami do głębi powszechnego doświadczenia ludzkiego. Chrześcijaństwo ma też swój wymiar historyczny – podobnie jak cała kultura ewoluuje ono, lecz bardzo powoli. Jung postrzega zatem chrześcijaństwo jako kulturę wciąż dominującą, lecz zmierzającą powoli do swego kresu. Ujmując tę problematykę w kategorie astrologiczne, psycholog pisze: *Wraz z przyjściem na świat Chrystusa rozpoczyna się epoka Ryb. To nie ja wymyśliłem symbol Ryb, który spotkać można w świecie symboliki chrześcijańskiej: chodzi tu o ludzi-rybki, o pisciculi christianorum. Chrześcijaństwo dlatego odcisnęło się na nas tak głębokim piętnem, że w cudowny sposób dokonało wcielenia symboli tej epoki. Mniemając, że jest w posiadaniu jedynej odwiecznej prawdy, chrześcijaństwo było w błędzie, ale jest ono jednym ze wspaniałych przejawów tej prawdy w naszych czasach*[411]. Figura Chrystusa, czyli właśnie wzmiankowany przez Junga *symbol chrześcijański*, była zatem wyrazem kondycji psychologicznej całego *eonu*, stanowiła uzewnętrznienie, ukonstelowanie się archetypowych treści przybierających nową formę wraz z każdym dużym wahnięciem historiozoficznym (astrologicznym). Jung dowartościowuje tu chrześcijaństwo, uznając je za konieczny i (pod wieloma względami) pożyteczny etap rozwoju człowieka. Jednak psychologia człowieka, jako że ma charakter kumulatywny, tzn. stanowi konglomerat dziejowych doświadczeń gromadzonych wraz z filogenetycznym rozwojem gatunku, zawiera także dawniejsze stadia *ewolucji*, które kształtują jednostkę i wciąż na nią oddziałują. Wyczerpywanie się epoki Ryb wiąże się według Junga z regresją psychologii do jej stadium przedchrześcijańskiego. Jak pisze filozof: *Abstrahując od motywów natury osobistej, mamy głębsze powody, by twierdzić, że większa część Europy popadła w neopogaństwo, czyli antychrześcijaństwo, skąd zapożyczono religijny ideał Mocy wymierzony przeciwko ideałowi metafizycznie uzasadnionej*

[410] C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, *op. cit.*, s. 486.
[411] C.G. Jung, W. McGuire i inni, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, *op. cit.*, s 414.

*miłości*[412]. Jung nawiązuje tu w szczególności do epizodu nazistowskiego, lecz cytat ma szerszy wymiar – pogańskie rysy będą tu miały również Oświecenie, nowoczesna sztuka, hedonizm itp. Jung obserwuje, że wraz z ustępowaniem symbolu chrześcijańskiego i zastępowaniem go przez symbolikę antychrześcijańską[413] figura Chrystusa przybiera nowe formy tracąc swoją rdzenną *realistyczną* ważkość i przyjmując postać bezcielesnej i ahistorycznej idei: Idea Chrystusa właśnie zaczyna się stawać ideą filozoficzną, jeszcze jednak nią nie jest, ponieważ ciągle istnieją ludzie, którzy traktują go całkiem osobiście, jak prawdziwego człowieka[414]. Jung obserwuje tu zjawisko widoczne chociażby w nowoczesnych teologiach protestanckich, które - jak wskazywał Tadeusz Zatorski - stają się bez mała ateistyczne, zaś ich przesłanie ma raczej pomagać człowiekowi w zaakceptowaniu procesu sekularyzacji, niż kierować na dawne tory ortodoksyjnego myślenia religijnego. W przypadku Junga owa przemiana symbolu Chrystusa jest długofalowym procesem, który w pierwszej połowie XX wieku nie osiągnął jeszcze swego kresu. Stąd obecne w myśli Junga niezdecydowanie co do charakteru nowoczesności – epoki chrześcijańskiej, antychrześcijańskiej, postchrześcijańskiej, czy nawet przedchrześcijańskiej (sprzed właściwego docenienia idei chrześcijańskich, które mogą jeszcze odegrać ważną rolę w kulturze Zachodu, w dobie wielkich niepokojów)? Aby uporządkować nieco te różnorodne idee, przyjrzyjmy się, w jaki sposób Jung interpretuje postać Jezusa w swojej teologizującej psychologii.

Jak się rzekło, Jezus jest dla Junga figurą psychologiczną. Jej korzenie, podobnie jak korzenie wszystkich symboli, sięgają do świata archetypów. Symbol znajduje swój najdoskonalszy wyraz w micie, Jezus jest zatem postacią mitologiczną. Jak pisze psycholog: *Dla mnie Chrystus w ujęciu kościelnym jest istotą duchową, to znaczy mitologiczną; nawet jego Człowieczeństwo jest boskie, ponieważ został zrodzony z Ojca Niebieskiego bez zmazy grzechu pierworodnego* […]. *Chrystus jest doskonały, pełny, całkowity, a wobec tego jest wszystkim, tylko nie indywiduum; jest on raczej zbiorowym mitologemem, to znaczy archetypem. Jest on znacznie bardziej boski niż ludzki, znacznie bardziej uniwersalny niż indywidualny*[415]. Jung przeciwstawia tu odczytanie Jezusa jako figury mitologicznej odczytaniu go jako postaci ludzkiej. Podkreśla bowiem, że podstawową cechą człowieka jest niedoskonałość, zaś Jezus z opowieści nowotestamentowych to postać pomnikowa i niemal

[412] C. G. Jung, *Psychologia przeniesienia*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo WROTA, Warszawa 1997, s. 43.
[413] *De facto* również wywodzoną przez Junga z symboliki ryb, gdzie jedną rybą jest Jezus, drugą Antychryst – ten drugi zajmuje miejsce Jezusa w drugiej połowie eonu (czyli według Jungowskich obliczeń w okresie Oświecenia).
[414] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 1*, *op. cit.*, s. 234.
[415] C.G. Jung, *O istocie psychiczności…*, *op. cit.*, s. 181.

pozbawiona wad[416]. Dzieje się tak, gdyż postać archetypowa, jaką jest Jezus, musi odpowiadać na najgłębsze potrzeby człowieka; osadzać człowieka na uniwersalnym gruncie natury i kultury. Jung traktuje zatem Jezusa nie tyle nawet jako Boga (transcendentnego i niedostępnego), co raczej jako swoistego herosa, który wydaje się być nieco bliższy światowi ludzkiemu i stanowi sumę wszelkich doskonałości pożądanych przez ludzi. Jak pisze filozof: *Chrystus jest archetypem herosa, symbolem najwyższego dążenia ludzkiego*[417]. Jezus uosabia więc cel rozwoju człowieka ery chrześcijańskiej, a jest to cel niezwykle wymagający, na miarę herosa. Nie jest to jednak jedyna wykładnia, jaką stosuje Jung. Z godną psychoanalityka wnikliwością pod powłoką boskości doszukuje się rys na tej kryształowej postaci Jezusa, znajdując ich dostatecznie wiele, aby przypisać ową powierzchowną interpretację *Jezusa jako Boga*, umysłowości potocznej[418]. Jezus, w ujęciu psychoanalitycznym, prezentuje się nieco mniej majestatycznie, oddając w ten sposób całą nędzę doświadczenia ludzkiego. Jak stara się interpretować życiorys Jezusa Psycholog: *Jezus, jak wiecie, był chłopcem zrodzonym przez niezamężną matkę. Takiego chłopca określa się mianem „dziecka z nieprawego łoża" — przesąd ten był dlań wielką ujmą. Jezus cierpiał z powodu strasznego poczucia niższości, miał jednak pewność, że zostanie mu ono zrekompensowane. T o właśnie stąd pochodzi ów obraz kuszenia na pustyni, w trakcie którego Szatan zaoferował mu królestwo*[419]. Jezus jest tu zatem dzieckiem z nieprawego łoża, pariasem znjdującym się niezwykle nisko na drabinie społecznej. Jung interpretuje tę sytuację jako zarzewie rozwijającego się w dorastającym chłopcu kompleksu niższości, który ma być później kompensowany przez manię wielkości w formie utożsamienia z mesjaszem. Jezus *sublimuje*[420] więc swoją społeczną i ekonomiczną nędzę w wielkościowych wyobrażeniach religijnych, które oferują mu zadośćuczynienie za życiową biedę, w postaci duchowych porywów i wywyższenia jako przywódcy religijno-politycznej rebelii. To właśnie ten trop będzie kolejną dominantą interpretacji Jungowskiej – odczytania postaci Jezusa jako zbrodniarza działającego w imię wyższych wartości. Jak stwierdza filozof: *Jezus to silna osobowość obdarzona mocą, stale w opozycji wobec swego otoczenia, opętana przerażającą wolą Mocy. Ponieważ jednak góruje on inteligencją, rozumie też, że nie da się urzeczywistnić Jego idei na płaszczyźnie politycznej, w formie powstania politycznego — niektórzy fanatycy*

[416] Jest to tylko jedna z Jungowskich interpretacji. Druga będzie przedstawiać Jezusa jako postać specyficznie ludzką.
[417] C.G. Jung, W. McGuire i inni, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, *op. cit.*, s. 403.
[418] Jung nie odrzuca tej interpretacji, lecz uznaje ją za niewystarczającą i nie oddającą zapewne całej głębi wglądu psychologicznego, czy też teologicznego.
[419] *Ibid.*
[420] Zaznaczam, że Jung był przeciwnikiem pojęcia sublimacji.

*jego czasu już bowiem próbowali tego, bez skutku. Dlatego Jezus woli odgrywać rolę dawnego proroka i reformatora swego ludu, zamiast wywoływać beznadziejny bunt polityczny, ustanawia Królestwo duchowe.* […] *Ponieważ jednak zostaje wciągnięty w polityczny zamęt panujący wówczas w Jeruzalem, gubi się w intrygach politycznych. Dochodzi do tragicznego kresu, w pełni zdając sobie sprawę z tego, że zawiódł*[421]. Jezus to zatem buntownik przekraczający istniejący żydowski i rzymski porządek. Jezus, próbując przeprowadzić swoją bezkrwawą rewolucję na poziomie czysto duchowym, nie jest jednak w stanie uwolnić się od ograniczeń politycznych i sam staje się ofiarą swoich rewolucyjnych starań. Według Junga zostaje stracony ze względu na złamanie przezeń licznych praw - tak państwowych, jak i obyczajowych i religijnych[422]. Staje się więc niejako swoją własną ofiarą, gdyż, wychodząc poza porządek wspólnoty, zaciąga na siebie winę: *to nie źli ludzie — Żydzi, Rzymianie, ktokolwiek inny — ukrzyżowali Chrystusa. Ukrzyżowały go jego cnoty, jego wielkość, która zaprawdę zaprowadziła go na krzyż*[423]. Jung jest jak najdalszy od surowego potępienia takiego działania. Jest ono według niego najwyższym chwalebnym wysiłkiem, na jaki może się zdobyć człowiek. Akt ofiarniczej śmierci był bowiem aktem dobrowolnym, wpisywał się w maksymalistyczny projekt życiowy podjęty przez Jezusa i kontynuowany przezeń aż do końca, bez względu na konsekwencje: Chrystus nie został ukrzyżowany ze względu na swą słabość. Idąc na śmierć, dowiódł swej siły, ponieważ uczynił to dobrowolnie; postanowił dać się ukrzyżować[424]. Dla psychologa Jezus nie jest zatem tylko niewinną ofiarą, lecz powszechnym symbolem indywiduum ludzkiego, które zdobyło stan spełnienia[425]. Krzyż Jezusa jest przez Junga interpretowany jako symbol *indywiduacji* – procesu przemiany duchowej, który przez niezliczone cierpienia prowadzi do osiągnięcia *całkowitości* przez człowieka. Powielanie mitu Jezusa staje się zatem udziałem osób, które postępują tą niebezpieczną ścieżką konfliktów moralnych i jednoczenia przeciwieństw[426]. Jak zwykle jednak, Jung nie jest całkiem konsekwentny w swoich interpretacjach. Zachwalając trudną drogę Jezusa, którą niejako wszyscy - w mniejszym lub większym stopniu - musimy kontynuować, jest jednocześnie krytyczny wobec tej ścieżki rozwoju. Jak pisze: *Zawsze żałuję, że Chrystus dożył tylko trzydziestu trzech lat, bo chciałbym wiedzieć, co on by zrobił,*

[421] C.G. Jung, *O istocie psychiczności…*, *op. cit.*, s. 170.
[422] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 1*, *op. cit.*
[423] *Ibid.*, s. 463.
[424] *Ibid.*
[425] *Ibid.*, s. 235.
[426] Nie każde heroiczne życie musi się zakończyć *ukrzyżowaniem*, lecz sam ten symbol (krzyża) jest przez Junga często interpretowany jako rozwojowe rozdarcie przez instynkty i dążności życiowe. Skutkiem tego procesu może być ostateczne (częściowe) *przystosowanie* człowieka.

*gdyby dożył pięćdziesiątki, miał żonę i pół tuzina dzieci*[427]. Rysują nam się tu więc dwa spojrzenia na indywiduację. Jedno ukazuje najwyższą istotność tej drogi, drugie przedkłada nad nią ścieżkę przystosowania i porzucenia indywidualistycznych duchowych dążności[428]. Z dylematem tym będziemy mieć do czynienia w Jungowskiej nauce o *Imitatio Christi*.

Czytając pisma Junga i zapiski z jego seminariów, można odnieść wrażenie, że psycholog wydał prywatną wojnę[429] wyznaniowej figurze *Naśladowania Chrystusa*. Interpretuje ją, paradoksalnie, jako nieuprawnione porzucenie maksymalistycznej drogi indywiduacji. Jak pisze: *Imitatio Christi ma wadę: w końcu jako boski wzór czcimy człowieka, który ucieleśnił najgłębszy sens życia, i wówczas - z czystego naśladownictwa - zapominamy urzeczywistnić nasz własny najgłębszy sens – samorealizację. W gruncie rzeczy rezygnacja z własnego, rzeczywistego sensu nie jest taka nieprzyjemna. Gdyby Jezus to zrobił, najpewniej byłby poważanym cieślą, a nie religijnym buntownikiem, któremu - gdyby żył dziś - przydarzyłoby się oczywiście to samo, co wówczas*[430]. Figura *Imitatio* jest więc według Junga złudna – zamiast namawiać do faktycznego naśladownictwa Chrystusa, kieruje wzrok człowieka nie na jego wnętrze i wypisaną tam drogę życiową, lecz na dokonany już życiorys Jezusa, którego nigdy nie można całkowicie powtórzyć. Współcześni chrześcijanie raczej przystosowują się do danej rzeczywistości społecznej i kościelnej, zamiast odważnie poszukiwać własnego heroicznego powołania. Jung nawiązuje tu do nowotestamentowej wypowiedzi Jezusa*: Z tego względu pojawia się w Nowym Testamencie aluzja: „Bogami jesteście". Chrystus czynił rozpaczliwe próby przekonania swych uczniów, by go nie naśladowali, by żyli własnym życiem, bo tylko wtedy będą do niego podobni. Ale uczniowie nie pojmowali, o co mu chodzi: uważali, że jest on Bogiem, że jego życie to boskie misterium, toteż z przyjemnością go opuścili; woleli iść gdzieś z tyłu, w taki sposób zorganizowali pierwszy Kościół, jak gdyby Chrystus nigdy nie istniał. Nikt nie próbował żyć własnym życiem na podobieństwo Chrystusa.* […] *Gdybyśmy go ujrzeli, do głowy by nam nie przyszło, że to zbawiciel, bogoczłowiek — uznalibyśmy go za istotę niemoralną zdegenerowaną, za osobnika straconego dla społeczeństwa*[431]. Jung ocenia tu wyraźnie krytycznie kościelną organizację wiary, przeciwstawiając jej indywidualny wysiłek człowieka w urzeczywistnianiu swojej chrześcijańskiej drogi. Zaprzeczenie owemu sensowi chrześcijaństwa kryje się już u samego zarania tej religii, w mitycznych postaciach apostołów, którzy uznali, że najlepszym

[427] *Ibid.*
[428] Bądź przesycenia ich i w efekcie zdobycia takiego stopnia świadomości, który pozwoli na rozpoczęcie nowego etapu w życiu.
[429] Jak zresztą sądzę zasługującą na uznanie.
[430] C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, *op. cit.*, s. 75.
[431] C. G. Jung, *Wizje, Tom1*, *op. cit.*, s. 663.

przedłużeniem zbawczej misji Jezusa będzie uczczenie go w kościele powszechnym. Tymczasem, według Junga: *Chrystusowi naprawdę chodziło o to, że każdy powinien dźwigać własny krzyż, że trzeba przezywać własne życie aż do gorzkiego końca. Na tym polega inicjacja. Droga ta nie wiedzie do doskonałości — aż tacy ambitni nie możemy być — lecz w każdym razie do spełnienia*[432]. Jung uznaje, że każda inna droga, nie zaś ta polegająca na *dźwiganiu własnego krzyża*, jest wymykiem służącym przerzuceniu własnych grzechów na zewnętrzną postać Jezusa, aby uniknąć indywidualnej odpowiedzialności i dojrzałego odkrywania swojego własnego powołania. Takie rozwiązanie określa Jung jako infantylne i przypisuje je mentalności katolickiej[433]. Jung uprzedza również, aby nauki Chrystusa nie odczytywać jako zachęty do ascetyzmu. Jak stwierdza: *w ten sposób ludzie zaczęli się z premedytacją umartwiać, posunęli się nawet do tego, że sami się biczowali. Tak jakby na świecie nie było dość cierpienia! Gdy człowiek żyje zwykłym życiem normalnego indywiduum — którym, zważcie na to, człowiek w istocie jest — z pewnością spotka na swej drodze dość udręki, tyle, że nie będzie chciał więcej. Jeśli ktoś jest przekonany, że powinien poszukiwać jeszcze więcej cierpienia, to — jak stwierdziłem — jest to masochistą, to znaczy, wyznaje on zwyrodniałą formę hedonizmu*[434]. Proponowana przez Junga droga jest zatem podobna do buddyjskiej *drogi środka*, gdzie człowiek nie dąży nadmiernie do rozkoszy, nie poszukuje jednak również cierpień, których świat dostarcza aż nadto. Jak jednak pogodzić tę wypośrodkowaną ścieżkę z chwaloną zrazu przez Junga drogą przezwyciężania aktualnej rzeczywistości, aż do najwyższego poświęcenia, jak również z fragmentami, w których psycholog wyraźnie potępia nadmierne utożsamianie się z Jezusem? W jednym z listów Jung pisze: *Nasze społeczeństwo nie może sobie pozwolić na porzucenie imitatio Christi, nawet gdyby wiedziało, że konflikt z cieniem, to znaczy konflikt Chrystus versus Szatan, jest tylko pierwszym krokiem na drodze do odległego celu, jakim jest ustanowienie jedności Jaźni w Bogu*[435]. Jung uznaje tu więc *Imitatio* za niezbędny element współczesnej kultury, który ma chronić człowieka przed apokaliptycznymi wydarzeniami nowoczesności. Jung nie zachęca tu zatem do odważnej konfrontacji z cieniem (co znajdujemy w innych fragmentach jego pism), lecz do zdania się na uniwersalny symbol Chrystusa. Krytykowana wcześniej praktyka przerzucania win na Jezusa wydaje się także powracać w takiej oto wypowiedzi seminaryjnej: *Dopóki ludzie nie bedą w stanie uświadomić sobie, czym jest indywidualność, czym jest Jaźń, dopóty żyć będą w stanie projekcji i nic się nie da z tym począć. Jeśli nie będą projektować*

[432] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 1*, *op. cit.*, s. 223.
[433] C. G. Jung, Zaratustra Nietzschego, Tom 2, op. cit., s. 44.
[434] C. G. Jung, *Wizje, Tom1*, *op. cit.*, s. 757.
[435] C.G. Jung, *O istocie psychiczności…*, *op. cit.*, s. 176.

*swych treści psychicznych na Chrystusa, znajdą sobie inny obiekt, innego przywódcę czy postać mitologiczną, na przykład Buddę, czy wymyślą nowy system religijny*[436]. Jung uznaje więc, że projektowanie swego cienia na Jezusa jest lepsze od projektowania go na przywódcę politycznego, który miałby się jawić nowym zbawicielem i, otrzymawszy te wysokie prerogatywy, przyczynić się do powstania kolejnych tragicznych wydarzeń w historii ludzkości.

Jak zatem rozumieć Jungowskie nastawienie do *Imitatio Christi*? Wydaje się, że Jung jest tu skłonny do pochwały tej postawy, o ile wynika ona ze świadomego namysłu psychologicznego i teologicznego, i jeśli naśladownictwo dokonuje się w swej maksymalistycznej, a więc indywidualistycznej odmianie, zgodnie z którą jednostka staje poza społeczeństwem i na dobre i na złe realizuje swoje własne powołanie - nawet za cenę skrajnego poświęcenia dobrostanu, czy nawet życia. Z drugiej strony u Junga pobrzmiewa wyraźna sympatia do życia mieszczańskiego, które heroicznej drodze heroicznej, duchowej walki przeciwstawia adaptację do świata społecznego. Ponieważ opisy i instrukcje Junga sytuują się na wysokim poziomie ogólności, trudno jednoznacznie stwierdzić, jakie modele przystosowania i jakie postawy życiowe zasłużyłyby na jego pochwałę a jakie na naganę, co być może da się wpisać w psychologiczny projekt filozofa, w którym jednostka musi sama (lub w asyście analityka) określić, co jest dla niej najlepsze, i w ramach jakich zasad chce działać. Nie przeszkadza to jednak psychologowi stosować sztywnych zasad swojego systemu i analizować w ich obrębie tak swoich pacjentów, jak i posługiwać się nimi w rozważaniach historiozoficznych i futurologicznych. Wydaje się, że to właśnie perspektywa społeczno-polityczna była największą przeszkodą dla jednostronnego poparcia przez filozofa projektu heroistycznego i dla przeciwstawienia mu przystosowania jednostek do społecznych wymogów oraz kościelnych dogmatów i rytuałów. W związku z tym należy zapytać, czy - ostatecznie - Jung był raczej stronnikiem restytucji chrześcijaństwa (w szczególności jego społeczno-instytucjonalnej wersji, wiążącej się z porzuceniem heroistycznej wersji *Imitatio*), z całym bagażem jego kolektywności i obrzędowości, czy też systematycznego wychodzenia z ram chrześcijaństwa w imię realizacji (także z ducha chrześcijańskiego, lecz w maksymalistycznej i nie-instytucjonalnej jego wersji) ideału *autentycznego* (a więc *indywidualistycznego* i heroistycznego) naśladownictwa Chrystusa, które w końcu mogłoby

[436] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 1, op. cit.*, s. 121.

doprowadzić do zupełnego zanegowania symbolu Chrystusa[437] i powstania nowej wyobraźni symbolicznej, a więc nastania Nowej Ery[438]?

Aby odpowiedzieć na te pytania, zacznijmy od analizy zapewnień Junga o jego szacunku do chrześcijaństwa. Psycholog wielokrotnie podkreślał, że sam czuje się chrześcijaninem, wielokrotnie uznawał też chrześcijaństwo za dominująca siłę kulturową Zachodu wartą restytucji. Jung wydaje się pozostawać wiernym chrześcijaństwu także w kontekście przemian kulturowych związanych z nowoczesnością. Jak mówił: *Jestem przeciwny destrukcji chrześcijaństwa, ponieważ uważam, że na przestrzeni dwóch tysięcy lat ludzie w wiekszości nie byli w stanie wznieść się ponad koncepcje chrześcijańską, uważam więc, że chrześcijaństwo powinno istnieć, nie można go usunąć. Usunąć należałoby zaś owo szaleństwo polegające na myśleniu, że wszyscy ludzie są tacy sami i wierzą w to samo. To niemożliwe*[439]. Jung jest postępowym chrześcijaninem, (względnie) niezależnym od jakiegokolwiek wyznania; opowiada się on za restytucją chrześcijaństwa symbolicznego (czy też - wychodząc poza język psychologa - kulturowego). Deklaracja podtrzymywania chrześcijaństwa nie wynika jednak wyłącznie z faktu silnego osadzenia tej formacji mentalnej w kulturze, lecz ma charakter częściowo reaktywny – stanowi odpowiedź na apokaliptyczne nastroje Junga i zagrożenia, które odnajdował w swojej epoce. Nie chodzi tu też o restytucję całkowitą - Jung był świadom erozji chrześcijaństwa i nieuniknionych przemian kulturowych związanych z *oświeceniem*. Samo jednak oświecenie nie było dlań niezależnym stadium kulturowym, stanowiącym szczyt rozwoju ludzkości, lecz sekularnym rewersem chrześcijaństwa, chrześcijaństwem w swojej lucyferycznej formie. To, czego filozof wyczekiwał, miało nadejść dopiero w przyszłości po epoce burzliwych przemian. Chrześcijaństwo zatem okazuje się być zaporą przeciwko naporowi brutalnych sił nieświadomości. Chrześcijaństwo jest zatem tym bardziej cenne, im bardziej wydaje się kruche: *Okazuje się jednak, że tablice wartości nie muszą być roztrzaskane przez jakąs inną wartość — one są już dostatecznie kruche; byłoby zatem lepiej, gdyby ludzie zebrali z nich tę odrobinę wartości, które się jeszcze ostały. Nie trzeba traktować ich jakoś szczególnie brutalnie, bo i tak załamią się pod własnym ciężarem, i to za wcześnie; historia powiada, że wartości zaczynają się załamywać na długo przed pojawieniem się nowych, które mają je zastąpić. Zawsze zatem musimy przejść przez epokę destrukcji, przez czas, gdy ludzie nie mają orientacji i nie znają żadnych praw. Największa nędza ludzkości zazwyczaj rodzi się w trakcie*

[437] Gdyż owa indywidualistyczna droga wymaga zanegowania perspektywy ogólności i odnalezienia własnej drogi duchowego rozwoju człowieka.
[438] Którą można by sobie wyobrażać jako swoistą *republikę duchowych indywidualistów*.
[439] *Ibid.*

*procesu tworzenia nowych praw i wartości*[440]. Chrześcijaństwo jest tu zatem religią proroczą *a rebours* – zapowiada nie spełnienie swoich własnych obietnic, lecz raczej nadejście całkowicie nowego porządku, tym razem już niechrześcijańskiego. Jung ujawnia się tu zatem jako umiarkowany konserwatysta – nie nawołuje do powrotu do Średniowiecza; jego myślenie sytuuje się w obliczu apokalipsy i narodzin nowego świata, którego nadejście jest jednak odroczone. Wciąż istniejące chrześcijaństwo to zatem bufor bezpieczeństwa między dwoma epokami. Jung nawołuje więc osoby wyznaniowo zaangażowane: *Przekonany chrześcijanin niechaj wierzy, bo jest to obowiązek, jaki na siebie nałożył. Niechrześcijanin utracił łaskę wiary (być może od urodzenia ciąży na nim klątwa, by nie był zdolny do wiary, a tylko wiedział)*[441]. Warto podkreślić, że osoby niewierzące Jung stawia na zdecydowanie straconej pozycji – są one tymi, którym czegoś brakuje, zaś wierzący chrześcijanin jest osobą bardziej życiowo spełnioną, gdyż przynależy do kultury ciągle jeszcze stabilnej; niewiara zaś jest bez mała klątwą. Jung postrzega jednak zadanie stojące przed osobami spoza wyznaniowego chrześcijaństwa jako swoiście heroiczne i (na mocy tego co wcześniej napisałem) w gruncie rzeczy *stricte* chrześcijańskie. Jung uważał się niewątpliwie za proroka nowego porządku, mędrca mającego stać na straży tych rudymentów sensu, którymi jeszcze mogą karmić się ludzie. Jak pisał: *Ponieważ jednak mamy do czynienia nie tylko z tą większością, ale i z tymi nielicznymi, komuś powierzono zadanie wejrzenia w przyszłość i mówienia o rzeczach przyszłych. Jest to po części moje zadanie, muszę się jednak strzec, by nie zniszczyć tego, co już istnieje. Nikt nie jest tak głupi, by burzyć fundament domu, gdy trzeba dobudować nowe piętro. Jak jednak można byłoby zacząć budowę, gdyby nie położono odpowiednich fundamentów? Jeśli stwierdzę, że Chrystus nie jest pełnym symbolem Jaźni, to nie przyczynię się do tego, iż symbol ów będzie bardziej kompletny, jeśli go odrzucę. Muszę go zachować i do tego lumen de luminem dodać ciemności, by w ten sposób stworzyć symbol pełnego przeciwieństwa w Bogu. Tak oto zbliżam się do końca eonu chrześcijańskiego*[442]. Jung przyznaje tu sobie funkcję pośrednika między chrześcijaństwem a schyłkiem owej kultury, w której obok symbolu Jezusa pojawia się kompensująca go - i tym razem pełnoprawnie istniejąca w kulturze - figura Antychrysta. Jung stawia się tu także na pozycji obrońcy kościołów, które, skazane na nieuchronną zagładę, pełnią funkcję ostatnich bastionów sensu dla osób, które bez ich opieki utraciłyby ostatnie *residua* życia duchowego.

[440] *Ibid.*
[441] C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, *op. cit.*, s. 73.
[442] C.G. Jung, *O istocie psychiczności…*, *op. cit.*, s. 178.

Zabiegi Junga mają więc na celu przygotowanie ludzi Zachodu na konfrontację z Antychrystem - na *kulturową* integrację cienia[443].

Pochwalne wypowiedzi pod adresem erodującego chrześcijaństwa nie wyczerpują jednak uczuć filozofa do tej formacji religijno-kulturowej. Pomimo zarysowanej powyżej spolegliwości wobec chrześcijaństwa, Jung potrafił być wobec niego równie krytyczny, formułując swoje opinie z poziomu indywidualistycznego, quasi-Nietzscheańskiego elitaryzmu. U psychologa pobrzmiewa wyraźne rozdwojenie na egzoteryczny dyskurs *pro-społeczny*[444] i poglądy prywatne – ezoteryczne. U Junga, jako post-Nietzscheanisty i zamożnego przedstawiciela szwajcarskiej burżuazji, na plan pierwszy często wychodzi swoisty elitaryzm. Jest to elitaryzm nie tylko przynależny pozycji społecznej, jaką zajmował psycholog, ale również elitaryzm ducha właściwy filozofii Nietzschego. O ile więc egzoteryczny Jung pisze z myślą o szerokich kręgach społecznych, formułując swoje afirmatywne poglądy na chrześcijaństwo z pewnym protekcjonalizmem wobec klas niższych, to w przekonaniach prywatnych i wielu poglądach *naukowych* i terapeutycznych przeważa u niego perspektywa intelektualnej egzaltacji. Dla Junga jako osoby prywatnej[445] ideał kolektywnego chrześcijaństwa nie był atrakcyjny. Psycholog skłaniał się raczej do maksymalistycznie rozumianego *Imitatio Christi*, rozumianego jako wysiłek podejmowany przez duchowego herosa walczącego z zastanymi okolicznościami społeczno-historycznymi, ażeby zbudować unikalną indywidualną osobowość. Dlatego też ów heroiczny i elitarystyczny Jung częściej krytykuje współczesnych mu ludzi, niż pozwala im afektować się osiągniętymi zdobyczami kultury Zachodu: *To niesłychanie niemoralne, że trzeba było dopiero człowieka jak Nietzsche, który filozofował młotem i wszystko to rozgniótł na miazgę. Niemoralne jest utrzymywanie ludzi poniżej właściwego im poziomu; ludzie powinni brać na siebie odpowiedzialność, a nie projektować swe wątpliwości i Bóg jeden wie, co jeszcze, na Pana*[446]. Ten maksymalistyczny projekt indywiduacji, w wielu passusach przypisywany tylko części *wybranych* spośród ludzi współczesnych i będący głównie ewokacją przyszłych epok rozwoju ludzkości, w powyższym cytacie Jung zdaje się kierować do całych społeczeństw. Poglądy Junga nie były tu z pewnością jednoznaczne. Raz występował jako admirator chrześcijaństwa, raz jako jego krytyk. Czasem jako psycholog niosący wsparcie obserwowanym przezeń normom kulturowym i społecznym, raz jako Nietzscheański prorok wieszczacy nową ewangelię dla ludzkości. Bardziej ścisłe rozgraniczenie między tymi

[443] *Ibid.*, s. 176.
[444] Szczególnie widoczny w *terapeutycznych* poglądach Junga.
[445] Jako taki jest nam dostępny w zapiskach z seminariów, wywiadach i listach.
[446] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 1, op. cit.*, s. 359.

perspektywami wymagałoby lektury chronologicznej pism Junga, na co w ramach tej pracy nie mogę sobie pozwolić.

Kolejnym krytycznym wobec chrześcijaństwa poglądem Junga jest jego przekonanie dotyczące współczesnej demokracji oraz, zaczerpnięta zapewne również od Nietzschego, krytyka instytucji państwa jako pochłaniającego indywiduum *molocha*. Jung protestuje przeciwko ideom demokratycznym, jako naiwnym sekularyzatom chrześcijaństwa: *Ale to właśnie czynimy z naszymi demokratycznymi ideami — w miarę upływu czasu przekonamy się, że te wszystkie instytucje demokratyczne nie funkcjonują, jak należy, ponieważ u ich podstaw legł fundamentalny błąd. To chrześcijaństwo to uczyniło; chrześcijaństwu zawdzięczamy przekonanie, że wszyscy ludzie są równi i że mają godność ludzką oraz temu podobne absurdy, chrześcijaństwo głosi również, że Bóg traktuje wszystkie istoty ludzkie jednakowo*[447]. Psycholog nie tylko wywodzi więc idee demokratyczne z chrześcijaństwa, ale też poddaje je krytyce ze względu na to pochodzenie. Demokratyzm bowiem (zgodnie z opiniami Nietzschego) dokonuje nieuprawnionego zrównania ludzi, tymczasem - według Junga-konserwatysty - naturalnym stanem ludzkości jest fundamentalna nierówność, tak na poziomie inteligencji i cnót moralnych, jak i na poziomie społecznym i politycznym. Jung – elitarysta i oligarchista - był z pewnością dzieckiem mentalności protestanckiej, która zgodnie z Lutrową nauką przyporządkowywała człowiekowi określone miejsce w społeczeństwie, każąc mu wykonywać powierzone sobie obowiązki. Przynależność klasowa, status majatkowy i *kapitał kulturowy* były tu uzależnione od woli Boga. Można zatem wnosić, że Jung przeciwstawia jedną zsekularyzowaną koncepcję chrześcijańską - oligarchiczną, brutalistyczną - koncepcji demokratycznej i równościowej. Pośród krytycznych wobec chrześcijaństwa uwag Junga możemy też znaleźć te nieco bardziej zasługujące na szacunek. Jedna z nich tyczy się polityki kolonialnej krajów Zachodniej Europy, którą Jung zdecydowanie piętnuje opowiadając się za szacunkiem dla rdzennych kultur podbijanych ziem: *zżerającą nas manię wielkości, która każe nam wmawiać sobie, iż chrześcijaństwo to jedyna prawda, że jedynym zbawicielem jest biały Chrystus. Przecież wysyłamy misjonarzy nawet do Chin, już udało nam się wyposażyć cały Wschód w naszą technikę, wpoić mu naszą naukę i zwasalizować. Komedia, jaką chrześcijaństwo odgrywa w Afryce, to spektakl doprawdy żałosny. Upragniona przez naszego Boga likwidacja poligamii spowodowała, że na ziemi afrykańskiej rozkwitła prostytucja, a epidemia ta w samej Ugandzie pochłania corocznie dwadzieścia tysięcy funtów na lekarstwa skuteczne na choroby przenoszone drogą*

[447] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 2*, *op. cit.*, s. 252.

*płciową. Dzielny Europejczyk opłaca misjonarzy za to, że udało im się odnieść tak szybko sukcesy. Czy mam tu jeszcze wspomnieć o straszliwych cierpieniach Polinezji, o błogosławieństwach płynących z handlu opium?*[448]. Prezentowane tu poglądy psychologa można z powodzeniem nazwać postkolonialnymi. Jung obnaża tu nędzę konkwistadorskich uroszczeń opartych na chrześcijańskim uniwersalizmie, dążącym do pochłonięcia obcych kultur ze względu na interesy polityczne i ekonomiczne Zachodu. Jung był na tyle trzeźwym obserwatorem współczesnych wydarzeń globalnych i na tyle zdolnym uczniem współczesnych antropologów i etnologów, że mógł wyrobić w sobie relatywistyczny zmysł pozwalający na ogląd poszczególnych kultur niejako *z wnętrza ich własnego dyskursu*, a nie tylko z pozycji europo-centrycznego podmiotu naukowego, religijnego lub ekonomicznego. Na wiele lat przed powstaniem dojrzałych studiów postkolonialnych, potrafił dostrzec niebywały ekspansjonizm chrześcijaństwa, który służył niemoralnym celom roztoczenia symbolicznej i ekonomicznej dominacji nad innymi kulturami przez nieświadomą własnego zła cywilizację białego człowieka.

**Katolicyzm i protestantyzm – dialektyka kultury chrześcijańskiej**

Jak już wcześniej pisałem, Jung nie jest nastawiony do chrześcijaństwa i kościołów jednoznacznie negatywnie. Chrześcijaństwo postrzega jako wciąż obowiązujące kulturowe dziedzictwo Zachodu, zaś kościoły jako formy realizacji *Symbolu* chrześcijańskiego, który dzięki instytucjonalnemu upowszechnieniu i zawarciu w dogmacie i rytuale zapewnia bezpieczeństwo duchowe szerokim kręgom społeczeństwa. Ponadto, w filozofii Junga odżywa konserwatywny pogląd o roli kościołów jako strażników porządku publicznego. Jak stwierdza Psycholog: *zdarza się, że tłum jest czynnikiem skrajnie destruktywnym — tak jak spłoszone stado bydła jest zdecydowanie destruktywne — i trzeba go albo zabić, albo wtrącić do więzienia. Kościół czy inna forma organizacji jest na dłuższą metę niezbędny, ponieważ trzyma w ryzach ów niespokojny, twórczy tłum. Tłum może bowiem być przyczyną wszelkiego rodzaju zaburzeń, na przykład chorób, może się zachowywać niczym zaraza czy trucizna, przyczyniając się do powstania najróżniejszych zadrażnień. W takiej sytuacji możemy się tylko cieszyć, jeśli uda nam się trzymać z dala od owych nędznych kreatur, które wyszły spod ręki naszego Pana. Ale, rzecz jasna, innym razem więzienie czy stajnia nie jest właściwym*

[448] C. G. Jung, *Przełom cywilizacji*, *op. cit.*, s. 98.

*środkiem. Jeśli stado urośnie, gdy jest za dużo bydła, wówczas moralność każe nam przerzedzić stado, im większe bowiem stado, tym bardziej niemoralne i archaiczne. W takiej sytuacji Kościół jest zmuszony do reformacji w sensie negatywnym, musi ogłaszać pewne prawa moralne przystosowane do niższej natury człowieka zbiorowego, nie dla lepszych elementów, lecz dla gorszych*[449]. Pragnąc uchronić społeczeństwa Zachodu przed inwazjami podobnymi do nazizmu, komunizmu, demokratyzmu i kultury masowej oraz (a może przede wszystkim) w obronie interesów swojej klasy, Jung namawia do restytucji kościołów, które pozostają strażnikami ładu mieszczańskiego.

Podstawową instytucją odpowiadającą za utrzymanie tego porządku jest Kościół katolicki[450], którego psychologiczno-teologicznej charakterystyce Jung poświęca wiele miejsca w swoich pismach i wypowiedziach. Katolicyzm opisuje przede wszystkim jako religię archaiczną, która sięga nie tylko Średniowiecza, ale przetwarza też - wciąż obecne w umysłowości człowieka Zachodu - motywy starożytne. Współcześni katolicy nie zasługują w pełni na miano ludzi nowoczesnych. Jak twierdził psycholog: *Mentalność katolicka jest jeszcze na dobrą sprawę mentalnością ludzi Średniowiecza, albowiem odpowiada ona temu, co myślano i w co wierzono w Średniowieczu; z kolei mentalność średniowieczna wynika z umysłowości jeszcze bardziej pierwotnej*[451]. Starożytność Kościoła rzymskiego można mierzyć między innymi jego niepodatnością na najnowsze prądy kulturowe. Jung przywołuje w tym kontekście *koncepcję nieświadomości*, która wciąż budzi wątpliwości wśród katolików. Anonimowy katolicki adwersarz przywoływany przez Junga stwierdza, że *nieświadomość tak naprawdę nie istnieje — że to tylko wytwór wyobraźni. Oczywiście, prawie żaden człowiek współczesny przy zdrowych zmysłach nie jest po prostu w stanie zdobyć się na takie stwierdzenie, katolik może to jednak uczynić z łatwością, ponieważ on naprawdę nie ma nieświadomości. Nieświadomość katolika jest w Kościele*[452]. Kościół katolicki chroni więc swoich wyznawców przed przykrymi wglądami we własną duszę, nie dopuszcza do spotkania człowieka ze swoją psychiczną całkowitością, rozwiązując wszelkie jego problemy duchowe w sposób odgórny, instytucjonalny i autorytatywny.

Jung zauważa, że w przypadku katolicyzmu ważniejsza od wiary (tak istotnej dla protestantów) jest sama przynależność do wspólnoty, gdyż to ona zapewnia odpowiednią ochronę przed nieświadomością: *Dla katolików sprawa znacznie ważniejsza jest być na łonie*

[449] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 2*, *op. cit.*, s. 273.
[450] Przeciwstawiony pod tym względem protestantyzmowi, w którym brakuje centralnej figury powszechnego kościoła spajającego wyznawców.
[451] C. G. Jung, *Marzenia senne dzieci*, *op. cit.*, s. 571.
[452] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 1*, *op. cit.*, s. 146.

*Kościoła niż wierzyć w Kościół; wiara to doprawdy niewiele*[453]. Tak więc, w przypadku katolicyzmu, ważniejsze niż egzystencjalne napięcie wiary, niż indywidualne myślenie i wszelkie deklaracje jednostki, jest jej podległość naczelnej zwierzchności kościoła, przynależność do jego *świętego obszaru*. Według Junga: *Kościół pełen jest mana, jeśli zaś człowiek znajduje się w tym samym pomieszczeniu, w którym odbywa się transsubstancjacja, jeśli z mniejszą czy większą uwagą uczestniczy we mszy, wówczas jego udziałem staje się część Łaski; między jednym i drugim obrzędem można rozmawiać o interesach, podczas gdy inni się modlą, jeśli jednak człowiek słucha mszy, jeśli zostanie impregnowany ową szczególną wonią eucharystii, ma on udział w Łasce, niezależnie od tego, czy chłonął umysłem mszę, czy nie. To koncepcja niesłychanie bliska życiu. Potępiając katolicyzm, popełniamy poważny błąd, ale my nie mamy już świadomości owego niezwykle pierwotnego, starożytnego poglądu, jaki kultywuje Kościół katolicki — nie podzielamy koncepcji, która jest wręcz niezbędna dla odprawiania mszy*[454]. Jung chwali więc życiowy charakter tego wyznania, jego bliskość wobec spraw ludzkich, umiejętność znoszenia wszelkich przeciwieństw i absurdów na rzecz trwałości wspólnoty[455]. Katolicyzm jest dla Junga religią dogmatu i rytuału, nie zaś wiary i myślenia. Człowiek roztapia się w symbolicznej narracji, w micie transportowanym przez odwieczny i spójny kościół, w prawdach nie wymagających weryfikacji, a jedynie przyjęcia. Katolicyzm oferuje cały szereg rytuałów, które animują życie duchowe wyznawcy, pozwalają nawiązać kontakt z głębią nieświadomości oferując wierzącym dostęp do prastarych symboli. Jung nie kryje swojej fascynacji katolicyzmem. Można odnieść wrażenie, że w starym konflikcie katolicyzmu z protestantyzmem wielokrotnie staje po stronie tego pierwszego wyznania. Jak stwierdza: *To, co nowe, zawsze jest małe, brzydkie, nieakceptowane, to zaś, co zdążyło już dojrzeć, co przeszło cały proces rozwoju, wydaje się piękne, potężne i wyborne. Pomyślcie o pięknie i doskonałości Kościoła katolickiego — doskonale skończonego, absolutnie perfekcyjnego. My, ludzie, wielbimy piękno i doskonałość. I oto nagle pojawia się niepozorna iskierka, przejawiająca lucyferyczną skłonność do odbiegania od normy — oczywiście, Kościół połyka to czy zaciera; postępował tak z wszystkimi heretykami; niektórych — jak św. Franciszka — Kościół całkiem sprytnie wchłonął, innych starł z powierzchni ziemi*[456]. Kościół rzymski ma dla Junga urok bez mała estetyczny (znajomy chociażby z filmów Paolo Sorrentino). Junga zachwyca umiejętność katolicyzmu do wchłaniania wszelkich przeciwieństw i ujmowania ich w pozornie spójną

[453] *Ibid.*, s. 620.
[454] *Ibid.*
[455] Por. z pogladami Schmitta.
[456] C. G. Jung, *Wizje, Tom1*, *op. cit.*, s. 417.

formę. Psycholog podkreśla też chętnie swoją rolę w nawracaniu na katolicyzm pacjentów przechodzących u niego psychoanalizę. Jak pisze: *Miałem kilku pacjentów, którzy po odbyciu u mnie analizy przeszli — z moim błogosławieństwem — na łono Kościoła katolickiego*[457]. Powyższe deklaracje nie wyczerpują jednak poglądów filozofa na omawianą tu religię. Tak jak opiekuńcze cechy katolicyzmu wzbudzają w Jungu sympatię, tak idący za tą opiekuńczością infantylizm wyznawców drażni psychologa. Szczególnie piętnowaną przez Junga cechą jest niezdolność Kościoła rzymskiego do dostrzegania zła w duszy ludzkiej. Owo zło jest projektowane najczęściej na wrogów, dzieje się to jednak niepostrzeżenie, bez udziału świadomości katolika: *W Kościele katolickim nie za bardzo przejmują się grzechem — wystarczy się przyznać i żałować — potem można pozwolić sobie na powtórkę*[458]. Praktyka ta zostaje przez Junga poddana krytyce, gdyż rozmija się z heroicznym ideałem indywiduacji, polegającej przecież na integracji cienia, nie zaś na odwracaniu odeń oczu: *Toteż ludzie wybierają drogę wskazywaną przez Kościół czy podobne instytucje, chcą bowiem dzięki temu uciec przed potworną odpowiedzialnością. A wówczas Kościół przystępuje do nich, szafując środkami Łaski czy też przekonując, że kto inny zajmie się — albo już się zajmuje — problemem naszego grzechu, a tym samym zostajemy pozbawieni okropnego problemu*[459]. Między innymi ta właśnie cecha kultury katolickiej sprawi, że Jung, deklarując się jako chrześcijanin, łatwiej będzie w stanie zaakceptować przynależność do protestantyzmu niż katolicyzmu.

Jung nie pozostaje bezkrytyczny również wobec protestantyzmu. Przyrównując tą formację wyznaniowa do monolitycznego katolicyzmu, wskazuje na wielkie rozproszenie w obrębie tego kościoła: *W Szwajcarii na przykład właściwie każdy pastor głosi własną Ewangelię, to zaś, co głosi, nikogo nie interesuje. To posłanie na wskroś osobiste, nie ma w tym żadnej syntezy, nijakiej ciągłości; wszystko zostało zsubiektywizowane, nie pozostał ani ślad Kościoła*[460]. Rozproszenie protestantyzmu na mnogość denominacji jest więc zrazu krytykowane przez Junga – nie ma tu bowiem mowy o wspólnotowej ochronie powszechnego kościoła. Protestantyzm jest zatem religią w dużo większym stopniu indywidualistyczną, sam wyznawca odpowiada tu za swoją edukację religijną i porządkowanie życia duchowego. Nie ma tu tak silnych dogmatów i rytuałów, które pośredniczyłyby w *bezpiecznym* kontakcie z Bogiem. *W protestantyzmie symbol jest martwy*[461]. Wyznawca jest tu zatem samotny i zdany

[457] C. G. Jung, *Życie symboliczne*, *op. cit.*, s. 185.
[458] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 1*, *op. cit.*, s. 717.
[459] *Ibid.*
[460] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 2*, *op. cit.*, s. 153.
[461] C.G. Jung, *O istocie psychiczności…*, *op. cit.*, s. 145.

niejako na siebie. Kolejną, często podnoszoną przez Junga bolączką protestantyzmu jest obsesyjne akcentowanie kwestii wiary. Jak stwierdza psycholog: *Fakt, że protestantyzm tak bardzo obstaje przy wierze, jest najlepszym dowodem na słabość jego wiary*[462]. Nieustanne koncentrowanie się na wierze - wręcz wyzwalanie w sobie wiary - przez protestanta jest zatem według Junga dowodem słabości tej wiary i proponowanych przez całe wyznanie warunków jej podtrzymywania. Taką wiarę Jung nazywa *upiorem*, czymś nieautentycznym i inflacyjnym, co zamiast wiązać człowieka z transcendencją, odcina go od niej[463].

Protestantyzm ma dla Junga, rzecz jasna, także dobre strony. To prawda, że jest on rozproszony i nie posiada mocy dogmatu znanej z katolicyzmu, lecz d*owodzi to z jednej strony jego niemocy, z drugiej jednak religijnej żywotności, która nie ustaje w swym dążeniu*[464]. Nie zaprzestając duchowych poszukiwać, nie poddając się immunizującej mocy świętego obszaru Kościoła rzymskiego, protestantyzm w bardziej doskonały sposób wciela w życie ideał autentycznego *Imitatio*. Jung stwierdza, że *protestantyzm staje się zatem religią, w której człowiek stoi samotnie w obliczu Boga. Chrystus również był sam na sam z Ojcem; każdy, kto żyje życiem podobnym do życia Chrystusa, w końcu znajdzie się w identycznej sytuacji — będzie jedynym członkiem własnego Kościoła*[465]. Mimo że związek z Bogiem nie jest tu ułatwiony, gdyż nie jest zapośredniczony w micie i rytuale, jest on przynajmniej bezpośredni. Słabość protestantyzmu to zatem również jego siła. Oczyszczenie obszaru chrześcijaństwa z infantylnych naleciałości katolicyzmu pozwala na wytworzenie nowego nastawienia religijnego, które staje się zapowiedzią przyszłych czasów: *W miarę, jak postępuje proces odzierania z liści drzewa symbolicznego, religia staje się sprawą prywatną; im większe jest jednak duchowe ubóstwo protestanta, tym większą ma on szansę odnalezienia skarbu we własnej duszy. W każdym razie ma on pod tym względem lepsze widoki niż katolik*[466]. Protestant jest zatem w optyce Junga człowiekiem przyszłości, przezwyciężycielem dawnego ładu, który cierpi z tego tytułu, ale otrzymuje również niepowtarzalną szansę indywiduacji. Łatwo w takim razie zrozumieć, dlaczego Jung osobiście opowiada się właśnie po stronie protestantyzmu, czyli religii w której został wychowany. Jak podkreśla: *Wprawdzie nie znam się zbyt dobrze na doktrynie kościelnej, lecz ta mizerna wiedza, jaką dysponuję, wystarczy, bym nigdy nie zagubił tej doktryny, wiem zaś o protestantyzmie dostatecznie dużo, bym nigdy się go nie wyrzekł.*

---

[462] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 1, op. cit.*, s. 316.
[463] *Ibid.*, s. 317.
[464] C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, *op. cit.*, s. 97.
[465] C. G. Jung, *Wizje, Tom1*, *op. cit.*, s. 665.
[466] C.G. Jung, *O istocie psychiczności…*, *op. cit.*, s. 145.

Można by się pokusić o stwierdzenie, że w kontekście własnych wyznaniowych predylekcji Junga, i przy jego dużym szacunku do katolicyzmu, oba wyznania układają się w swoistą *dialektyczną* pętlę. Przesłanki takiego rozumowania znajdziemy zresztą u samego Psychologa. Jung zrazu ubolewa nad podziałem kościoła chrześcijańskiego w wyniku reformacji i stwierdza: *Reformacja wydarła dużą ranę w ciele Kościoła — rana ta nigdy sie nie zasklepiła; protestantyzm stał się ropiejącym wrzodem w ciele Kościoła, raną w ciele Chrystusa, które zostało zakażone i od tej pory ropieje*[467]. Jung jednak tylko pozornie obwinia tu o ów rozłam protestantów. Faktycznie, jako historiozof uznaje ów proces za konieczny i pod wieloma względami pożyteczny. Nie ulega jednak wątpliwości, że jego interpretacja protestantyzmu będzie się opierała na konstatacji pierwotnej zależności wobec katolicyzmu, którego negacja była aktem fundatorskim nowego kościoła i aktem wiążącym protestantów (w sposób negatywny) z Kościołem rzymskim na dobre i na złe. Jung pisze o protestantach, że *żyją oni z protestu wobec Kościoła katolickiego, nie dostrzegając, że prowadzi to ich do rozszczepienia bez końca*[468]. Samo życie w stadium negacji wcześniejszej formy kościoła nie jest jednak według psychologa najgorsze. Dużo bardziej niepokojącym procesem jest, w jego opinii, wytracanie się energii owej negacji, co prowadzi protestantyzm do marazmu: *W chwili, gdy protestantyzm przestał już być opozycją w stosunku do katolicyzmu, stał się jałowy i bezprzedmiotowy; protestantyzm ma sens jedynie na tle katolicyzmu z wszystkimi jego świętymi, z obrazami, ze spowiedzią i rozgrzeszeniem, ze środkami działania Łaski*[469]. Na czym jednak polegają zasadnicze różnice między oboma wyznaniami (pomijam na razie ich dialektyczne zapętlenie, polegające nie tylko na negacji katolicyzmu przez kościoły protestanckie, ale także odwrotnie – na zwalczaniu protestantów przez dążący do zachowania swojej powszechności Kościół rzymski)? Jednym z licznych tropów sygnalizowanych przez psychologa jest różnica w mentalności – protestantyzm byłby tu religią prawa i autorytetu, katolicyzm zaś opiekuńczej miłości znoszącej wszelkie nieprawidłowości wewnętrzne: *Cała mentalność protestancka dowodzi, że protestanci wierzą w autorytet i czczą prawo, a nie Boga miłości czy tolerancji.* […] *Kościół katolicki może strawić wszystko — Kościół protestancki nie może strawić niczego. Protestant ma bardzo histeryczny żołądek, łatwo się denerwuje*[470]. Protestanci reinterpretują więc przesłanie miłości, akcentując głównie skrupulatne przestrzeganie prawa, w przeciwieństwie do katolików, którzy pomimo posiadania ogromnie rozbudowanej, rygorystycznej sfery prawnej, łatwo usprawiedliwiają

[467] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 2*, *op. cit.*, s. 263.
[468] C. G. Jung, *Wizje, Tom1*, *op. cit.*, s. 260.
[469] *Ibid.*, s. 725.
[470] *Ibid.*, s. 49.

jego nieprzestrzeganie. Protestantyzm jako religia z ducha reformatorska, wyrosła na krytyce nieprawości kościelnych, musi zatem zachowywać ciągłą czujność względem przekraczania zasad, które katolicyzm zwykł wypierać z kulturowej i osobniczej świadomości. Ponieważ jednak oba wyznania tkwią w dialektycznym zapętleniu, nie można całkowicie oddzielić protestantyzmu od katolicyzmu i katolicyzmu od protestantyzmu. Jung z właściwą sobie historiozoficzną[471] manierą kreśli linię rozwoju (i upadku) chrześcijaństwa, która uwzględnia oba wyznania - przypisując jednak historyczną pierwotność katolicyzmowi jako wyznaniu, które transportowało dla przyszłych epok prastare wyobrażenia mitologiczne: *Dawny mit, który ciągle jeszcze zawiera to, co starsze, co bardziej pierwotne, pozostanie ten sam, co stanowi niezbywalną cechę charakterystyczną wszystkich form religijnych, zostanie jednak poddany nowej interpretacji. A więc na przykład Reformacja nie polegała na wskrzeszeniu form życia Kościoła pierwotnego, sprowadzała się bowiem do udzielenia nowej wykładni, która nie mogła wyeliminować wcześniejszego rozwoju historycznego chrześcijaństwa, tak jak i Renesans nie polegał na zwykłym wskrzeszeniu Antyku*[472]. Chrześcijaństwo ma zatem niejako charakter kumulatywny – przetwarza motywy starożytne, katolickie i wreszcie protestanckie. Te ostatnie są według Junga tworami częściowo odmiennymi, tworzącymi nowy rozdział w historii kultury Zachodu; nie pozostają one jednak odseparowane od swojej historycznej genezy, przeciwnie, całkowicie są w niej zapośredniczone. Z tego i innych względów Jung uznaje, że ani katolicyzm, ani protestantyzm nie istnieją dziś w wersji *czystej*. Mamy do czynienia raczej ze swoistą mieszanką tożsamości, wzajemnym oddziaływaniem kulturowym obu matryc wyznaniowych: *Istota sprawy polega jak sądzę na tym, że jeśli ktoś zrozumiał prawomocność obu stanowisk (czyli doktryn obu rozdzielonych nurtów chrześcijaństwa), ten nie może uznać za wyłącznie obowiązujące tylko jednego z nich, albowiem musiałby się wtedy sam oszukiwać. Jako chrześcijanin musi on uznać, że należy do podzielonego już od czterystu lat chrześcijaństwa, że jego chrześcijańskie przekonanie bynajmniej nie uwalnia od uczestniczenia w tym konflikcie, lecz jeszcze bardziej wydaje na jego pastwę, włączając go w cierpienia całego corpus Christi*[473]. Ta tragiczna wizja uczestniczenia współczesnego człowieka w odwiecznym religijnym konflikcie Zachodu, nie pozwalająca ani osiąść na twardym gruncie jednego z wyznań, ani doprowadzić do ich homogenicznej syntezy, skazuje człowieka na permanentne dialektyczne wędrowanie, kolejne zapętlanie swojej mentalności w horyzoncie już to protestanckim, już to katolickim. Jung

[471] I w dużej mierze astrologiczną.
[472] C.G. Jung, *O istocie psychiczności…*, *op. cit.*, s. 238.
[473] C. G. Jung, *Psychologia przeniesienia*, *op. cit.*, s. 41.

opisuje ten dramat jako niezbędną składową współczesnej tożsamości wyznawców (tożsamości każdego człowieka Zachodu?), lecz nie znajduje jednoznacznego wyjścia poza tą pętlę. Dyrektywa Junga – nawołująca do wzajemnego poszanowania obu wyznań i przyjęcia tożsamości nie tyle katolickiej lub protestanckiej, co raczej chrześcijańskiej - wydaje się tu być raczej ideą regulatywną niż realnym programem kulturowym. Psycholog wyraźnie kreśli tu wizję chrześcijaństwa uniwersalnego, to jednak nie daje obietnicy na ostateczne scalenie wyznań, lecz zdaje się afirmować sytuację dialektycznego, bolesnego rozszczepienia. Jung ujmuje tę ideę w kategorię *chrześcijaństwa pozytywnego*, silnie opartego na quasi-protestanckim zamiłowaniu do rozumowego badania fenomenów religijnych. Jak stwierdza: *Moim punktem wyjścia jest chrześcijaństwo pozytywne — tyleż katolickie, co protestanckie; próbuję w formie naukowo rzetelnej wskazać owe dające się empirycznie ująć fakty, którym zawdzięczamy przynajmniej tyle, że dogmaty chrześcijańskie, a zwłaszcza katolickie, wydadzą się nam uzasadnione, a w każdym razie odpowiednie, by również nastawionemu naukowo człowiekowi naszych czasów otworzyć drogę do zrozumienia.* Do badania (i częściowego uspójniania obu wyznań) służy tu oczywiście Jungowska psychologia głębi, która w racjonalny sposób ma uzasadniać i bronić najważniejszych zasad obu wyznań (jednego, pękniętego wewnętrznie wyznania?). Wypada oczywiście zapytać, czy taka wizja może być łatwo zaakceptowana przez oba kościoły, w szczególności przez Kościół rzymski, którego absolutyzm zwykł wykluczać wszelkie niekatolickie interpretacje roszczące sobie prawo do (choćby naukowej) obowiązywalności? Biorąc jednak pod uwagę osłabienie kondycji tak europejskiego katolicyzmu, jak i protestantyzmu, być może faktycznie możnaby się współcześnie spodziewać bardziej *syntetycznego* wyniku owej wyznaniowej dialektyki.

**Jungowski gnostycyzm; gnoza chrześcijańska?**

W poprzednim paragrafie starałem się ukazać Jungowskie rozumienie chrześcijaństwa jako fenomenu psychologicznego i kulturowego, dochodząc do konstatacji istniejącego w Jungowskiej wyobraźni wzajemnego uzależnienia obu wielkich chrześcijańskich wyznań. W niniejszym paragrafie chciałbym ukazać Junga nie tylko jako chrześcijanina, ale nade wszystko jako gnostyka; chrześcijaństwo zaś byłoby tu zaledwie elementem szerszego planu filozoficznego (*mędrczego*?).

Jung wielokrotnie ubolewał nad *upadkiem* współczesnej filozofii, która rzekomo miała stać się tylko zdegradowaną *zabawą słowami*, bez związku z życiem i duchowością. Filozofii

tej przeciwstawiał Jung *Wiedzę* w rozumieniu gnostyckim, czy też *mądrość*, która czerpie nie tylko z władzy rozumu, lecz także z uczuć: *W czasach starożytnych filozofia była gnozą, popędem, sprawą naturalną, wypływała z potrzeby wewnętrznej. Była jak krople dżdżu padające na wyschniętą ziemię. Gnoza to poznanie zrodzone z krwi*[474]. Gnoza miała być zatem mądrością bliską krwioobiegu, która zamiast sytuować się na wyżynach spekulacji była silnie sprzęgnięta z praktyką życiową i ćwiczeniami duchowymi[475]. W swojej *tajemnej* czy nawet mistycznej pracy *The Red Book*[476], która znaczy okres przełomu intelektualnego i duchowego Junga, psycholog tworzy zręby własnej wersji gnostycyzmu, czerpiącego całymi garściami z wielorakich nurtów kulturowych, systemów duchowych i religijnych, filozofii itp. Centralną kategorią filozoficzną/religijną[477] stanowi tu Pleroma, która na wzór staro-chińskiego *Tao* jest sumą wszelkich przeciwieństw, niewysłowionym bytem metafizycznym, którego przedziwność i groza przekraczają możliwości ludzkiego poznania. Kolejnym na drabinie abstrakcji bytem jest w tej wczesnej Jungowskiej mitologii Abraxas: *Ten jest Bóg, o którym nie wiedzieliście, albowiem Ludzie go zapomnieli. Nazywamy go jego imieniem ABRAXAS. On jest jeszcze bardziej nieokreślony niż Bóg i Diabeł*[478]. Abraksas to zatem kosmiczne stadium pośrednie między Pleromą a Bogiem i Diabłem z judeochrześcijańskiego imaginarium. Im *niżej* na drabinie *hipostaz*, tym byty bardziej zróżnicowane. Bóg i Diabeł to wszelako przeciwieństwa reprezentujące moce dobra i zła. Wydaje się, że to właśnie rozważania na temat tych zasad *moralno*-metafizycznych stanowią centrum, i to nie tylko Jungowskiego gnostycyzmu, ale całości jego systemu psychologicznego. Jest to zarazem najpoważniejsze odstępstwo od chrześcijaństwa, które nakazywało jednoznaczne opowiedzenie się za siłą dobra; u Junga zaś obu pierwiastkom przynależny jest równy szacunek. Jak pisze filozof: *Zło jest niezbędnym przeciwieństwem dobra, bez którego dobro nie mogłoby istnieć. Nie wolno nawet myśleć o wyeliminowaniu istnienia zła*[479]. Wszelkie egzorcyzmowanie Diabła z religii i kultury jest więc bezcelowe, gdyż wymierzone w podstawowy porządek metafizyczny świata. Jung daje się tu poznać jako relatywista metafizyczny i moralny; ukazuje owe dwie zasady metafizyczne (podobnie jak *yin* i *yang*, na

[474] C. G. Jung, *Marzenia senne dzieci…*, *op. cit.*, s. 330.
[475] Jung w swoich pismach wielokrotnie nawiązywał do tradycji hermetycznej, mistycyzmów, systemów duchowych Wschodu a w szczególności do umiłowanej przezeń alchemii, którą sytuował w podobnej orbicie filozoficznej co gnostycyzm.
[476] C. G. Jung, *The Red Book. Liber Novus,* tłum. M. Kyburz, John Peck and Shamdasani, Philemon Series & W. W. Norton & Co., 2009.
[477] *Centralną*, biorąc pod uwagę natchniony, intuicyjny charakter *Księgi*.
[478] C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, *op. cit.*, s. 32.
[479] C. G. Jung, *Mandala - symbolika człowieka doskonałego*, przeł. M. Starski, BRAMA - Książnica Włóczęgów i Uczonych, 1993. 37.

które filozof chętnie się powołuje, budując zręby swojej metafizyki) jako, nie tylko od siebie zależne, ale także przenikające się i ściśle łączące: *Dzisiaj jednak zaczynamy rozumieć, że ze zła pochodzi dobro, a z dobra zło — nauczyliśmy się pojmować względność rzeczy*[480]. Owe bazowe rozstrzygnięcia metafizyczne są oczywiście kompatybilne ze zrębami psychologii Junga; istoczą się w jej podstawowych pojęciach. W ten sposób Jungowska *Jaźń* staje się rezerwuarem przemieszkujących w nieświadomości kosmicznych i boskich zasad *Dobra* i *Zła*: *Jaźń to nie tylko światło, lecz także ciemności; to dobro i zło, wolność i uwarunkowanie. Jej prawdziwie boska natura polega na unio oppositorum, która jest niewyobrażalnym paradoksem i jako taka stanowi symbol istnienia transcendentnego względem świadomości — istnienia, które możemy jedynie postulować*[481]. Pojęcie *unio oppositorum* (występujące w innym kontekście również jako *Mysterium Coniunctionis*) to kolejna bazowa figura Jungowskiej psychologii/metafizyki. Odpowiada ona za gnostycką wizję świata, w której istnieje względna równowaga przeciwieństw, która jednak, w zależności od epoki historyczno-astralnej, może ulec zaburzeniu. *Residuum* tej równowagi (lub nie-równowagi) jest, jak się rzekło, Jaźń, zaś na jeszcze szerszym planie - nieświadomość, a więc przeważająca część Jaźni, która zawiera w sobie pierwotne wzorce równowagi. Jak pyta psycholog: *Ale co jest dobre, co złe? Nieświadomość nie tylko jest czymś czysto naturalnym i złym — jest także źródłem najwyższych dóbr; jest nie tylko ciemna, ale i jasna, nie tylko zwierzęca, półludzka i demoniczna, ale i nadludzka, duchowa i „boska" (w antycznym znaczeniu tego słowa)*[482]. Zatem nieświadomość, rozpoznawana przez Junga jako siła natury, nie jest jednoznaczna pod względem moralnym. Zawiera tak dobro jak i zło. Pierwotnym stanem rzeczywistości nie jest (jak w klasycznym chrześcijaństwie) dobro, lecz mieszanina dobra i zła. Jung przepisuje chrześcijańską mitologię na język gnozy dokonując translacji moralnego i metafizycznego znaczenia poszczególnych jej bohaterów, tak aby skonstruowana przezeń opowieść uspójniała się z relatywistyczną[483]. Kluczową figurą wydaje się tu Diabeł, który w Jungowskiej gnozie odzyskuje utraconą w chrześcijaństwie chwałę, stając się pełnoprawnym uczestnikiem kosmicznego dramatu i kluczem do zbawienia. Jung następująco zreinterpretuje mit o grzechu pierworodnym: *Wąż, owo ukryte błogosławieństwo, wzywa ludzi do spożycia z Drzewa Wiadomości, aby pojęli, jak niedoskonałe było dzieło boskiego*

[480] C. G. Jung, *Analiza marzeń sennych…, op. cit.*, s. 306.
[481] C. G. Jung, *Marzenia senne dzieci…*, *op. cit.*, s. 465.
[482] C. G. Jung, *Psychologia przeniesienia*, *op. cit.*, s. 38.
[483] Chodzi tu o relatywizm *kosmiczny*, lub – jak go już wcześniej nazwałem – *moralny*, jednakże nawiązujący do samych fundamentów moralności. Można zatem rzec, że jest to relatywizm ontologiczny (gdyż opisuje względność pierwiastków kształtujących rzeczywistość); jako taki będzie się dopełniał z elementami relatywizmu poznawczego, obecnego w wielu fragmentach pism Junga i jego *ezoterycznych* wypowiedziach – ten relatywizm nie będzie jednak rozwijany konsekwentnie.

*demiurga — na tym polega pierwszy krok do zbawienia. Jeśli poznamy, że coś jest niedoskonałe, możemy coś przedsięwziąć*[484]. Oraz: *Gnostycy uważali węża za mesjasza, za syna boga duchowego, który nauczy ludzi, jak uciec przed przekleństwem niewiedzy*[485]. Wąż jest tu zatem nie tyle sprawcą wszelkich nieszczęść rodzaju ludzkiego (to z pewnością również), lecz przede wszystkim zasadą dającą człowiekowi nowe horyzonty poznawcze i życiowe, a co za tym idzie nakładającą na człowieka nowe zobowiązania, nowe cele związane z pomnażaniem stanu poznania i dążeniem do zrozumienia Boga w całej jego metafizyczno-moralnej złożoności. Zadaniem człowieka jest tu zatem uświadomienie sobie zła reprezentowanego przez Diabła, jednak faktycznie obecnego i w stworzonym przez boga świecie, i w człowieku, i wreszcie w samym Bogu. Grzech pierwszych ludzi przyjmuje tu zatem postać *felix culpa*, naznacza nie tylko moment wyjścia z doskonałej rzeczywistości Raju, lecz także etap wkroczenia w nową rzeczywistość obarczoną nowymi zadaniami poznawczymi. Jak stwierdza filozof: *pierwsi rodzice musieli popełnić grzech, jeśli mieli się stać świadomi; w przeciwnym razie nie odróżnialiby się od zwierząt — czyli od Boga. Zwierzęta i rośliny są absolutnie tożsame z Bogiem.* […] *Na przykład kultura to tylko przedłużenie procesu rozwoju świadomości i niewątpliwie zadanie człowieka. Człowiek powinien rozwijać świadomość, nawet gdyby miał się on stać niczym ów prehistoryczny wielki jeleń, który po prostu wyginął, ponieważ jego rogi zaczęły rosnąć w sposób tak niesłychanie skomplikowany, czy jak mamut, któremu kły zaczęły wrastać, aż w końcu nie było z nich żadnego pożytku. Człowiek może się zabić, jeśli nadmiernie rozwinie świadomość; świadomość już dzisiaj jest niewygodna*[486]. Zadanie stawiane przez Junga człowiekowi nie należy zatem do łatwych i nie gwarantuje sukcesu drogi rozwoju świadomości. Droga ta jest jednak konieczna, narzucona człowiekowi przez naturę, nieświadomość, Boga, i nawet jeśli prowadzi do apokalipsy, powinna zostać do końca przebyta. *Wiedza* w sensie gnostyckim nie jest zatem wiedzą czysto poznawczą, nie jest też z pewnością prostym pocieszeniem człowieka, lecz niezwykle wymagającą drogą samozbawienia ludzkości, które może być tożsame ze zniszczenie znanego nam świata. Jak stwierdza psycholog: *Natura jest potworna* […] *los powinien się spełnić do końca. Najwyraźniej dla natury ważniejsze by było, by człowiek zdobył świadomość, zrozumienie, niż nauczył się unikać cierpienia*[487]. Można by się więc pokusić o stwierdzenie, że owa brutalna natura posługuje się człowiekiem niczym Heglowski Duch *bohaterem historii*. Człowiek jest tu zaledwie trybikiem w machinie

[484] C. G. Jung, *Analiza marzeń sennych…, op. cit.*, s. 306.
[485] *Ibid.*
[486] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom2*, *op. cit.*, s. 181.
[487] *Ibid.* s. 679.

przeznaczeń, która prze jednostki do wspinania się na wyższe stadia poznania, aby zrealizować ambicje poznawcze (samopoznanie) Boga/Ducha. Droga oświecenia w Jungowskiej gnozie wiedzie jednak nie tylko przez wysiłek intelektualny; specyfika tej myśli polega na dowartościowaniu także pozostałych trzech *funkcji psychicznych* człowieka – uczuć, doznawania i intuicji. Choć Jung był przekonany o tym, że pełne zróżnicowanie wszystkich funkcji nie jest dostępne człowiekowi, to wysiłek na drodze do zróżnicowania przynajmniej trzech z nich jest godny podjęcia. Jedną z funkcji szczególnie dowartościowanych przez Junga było doznawanie łączące wykorzenionego ze świata natury człowieka nowoczesnego z tym, co rdzenne, instynktowe, zwierzęce. Jak twierdził szwajcarski psychoanalityk: *Albowiem w zwierzęciu kryje się bóg. Wielka tajemnica misteriów dionizyjskich polegała na przeżyciu komunii ze zwierzęciem — było to przygotowanie do wschodu słońca, do zjednoczenia z bogiem. Albowiem jak na dole, tak w górze; gdzie nie ma cienia, nie ma światła*[488]. Jung wydaje się tu zatem iść częściowo drogą Nietzschego, także uwznioślającego figurę Dionizosa. Nietzsche, podobnie jak Jung, zakorzeniony był w wyobraźni chrześcijańskiej i jego sposób myślenia o misteriach dionizyjskich przeplata się dialektycznie z rysem *stricte* chrystianicznym (ukrzyżowanie, swoista asceza). Droga dionizyjska polega tu zatem nie na czystej pozbawionej wszelkich ograniczeń hedonicznej ekstazie, lecz raczej na urzeczywistnianiu *mądrości* poprzez ciało. W orbicie wyobraźni chrześcijańskiej będą to więc swoiste misteria lucyferyczne, gdyż to właśnie Diabeł jest w tym kodzie kulturowym nośnikiem nie tylko światła rozumu, ale i doczesnego świata natury i doświadczenia cielesnego.

Niezwykle istotną egzemplifikacją tych gnostyckich poglądów Junga jest jego psychoanalityczno-teologiczny esej *Odpowiedź Hiobowi*[489]. Jung interpretuje w nim szczegółowo dramat relacji człowiek-Bóg, z którego to bóstwo (pozornie) wychodzi zwycięsko. Podstawą gnostyckiej wykładni Junga jest ukazanie Boga jako istoty wewnętrznie pękniętej, której dobroć równoważona jest przez skrajną nikczemność. Jak pisze psycholog: *Zawsze mieliśmy wątpliwości, kto tak naprawdę był sprawcą tych niemoralnych, absolutnie niepoczytalnych postępków, które Stary Testament przypisuje Jahwe, na przykład: wiarołomstwo, perfidia itd. Znamy ów okropny przykład Jahwe zakładającego się z Diabłem o duszę nędznego robaka ludzkiego, Hioba* […]. *Każdy, kto dopuściłby się takich przerażających uczynków, zostałby uznany za wyrzutka — a przecież uczynił to Jahwe we własnej osobie. Czegoś podobnego nie sposób pogodzić z ideą Boga miłości, bo przecież jest*

[488] C. G. Jung, *Wizje, Tom1*, *op. cit.*, s. 209.
[489] C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, *op. cit.*

*to przeciwne naturze każdego przyzwoitego człowieka*[490]. Cechy boskiego zła nie da się faktycznie pogodzić z nieskończoną dobrocią tegoż bóstwa, dlatego Jung proponuje naukę o wewnętrznym rozszczepieniu Jahwe. Jung przyrównuje sytuację Hiobowej próby do zwyczajnej sytuacji ludzkiej, gdzie oprawca jednoznacznie musi zostać uznany za złego. Inaczej jest w przypadku Boga. Ten nie podlega bowiem klasycznym ludzkim osądom[491]. Bóg zatem, pomimo popełnionej zbrodni, jawi się też jako jedyny wybawca pogardzonego człowieka. Jung stwierdza więc, że Jehowa *znajduje się w stanie antynomii, całkowitej opozycyjności wewnętrznej, którą należy uznać za konieczną przesłankę jego niesłychanej dynamiki, wszechmocy i wszechwiedzy*[492]. Należy tu jednak powątpiewać nie tylko w przypisywaną Bogu zwykle cechę *wszechdobrości*, lecz także wszechwiedzy, Bóg bowiem jest właśnie rozszczepiony i nie jest w stanie w świadomy sposób skoordynować swoich cech dobra i zła. Jung stwierdza nawet, że w boskiej osobie dochodzi do procesu projekcji cechy zła na człowieka[493]. Dzieje się tak, gdyż Bóg, pragnąc zachować swą wszechdobroć, nie może w inny sposób uporać się ze złem zawartym w jego naturze, jak tylko odnajdując je w świecie zewnętrznym – we własnym stworzeniu. Bóg Junga jest zatem, co kluczowe, nieświadomy swojej własnej istoty. Człowiek pełni tu więc funkcję, po pierwsze — kozła ofiarnego, który przyjmuje na siebie nikczemność swojego stwórcy; po drugie - niewygodnego zwierciadła dla boskiej istoty: *Byt oczywiście istnieje tylko wtedy, gdy ktoś o nim wie. Z tego względu nawet Stwórca potrzebuje świadomego człowieka, mimo że — ze względu na własną nieświadomość — najchętniej odebrałby mu jego świadomość*[494]. W tym idealistycznym[495] z ducha fragmencie Jung ukazuje Boga jako ni mniej ni więcej zazdrosnego o ludzką władzę świadomości. Bóg wywiera zatem swój gniew na człowieku, odzierając Hioba z całej godności, za wyjątkiem godności wynikającej z bycia świadomym, która pozwala nieszczęśnikowi dochodzić u - rzekomo całkowicie dobrego - bóstwa swych praw. W ten sposób Bóg zmuszony jest (podlegając logicznym prawom swojej domniemanej wszechwiedzy[496]) dojść do konstatacji, że stworzenie przerosło stwórcę i to właśnie na newralgicznym polu moralnym. Jak pisze psycholog: *Tryumf pokonanego, zmiażdżonego*

[490] C. G. Jung, *Wizje, Tom1*, *op. cit.*
[491] C. G. Jung, *Psychologia a alchemia*, *op. cit.*, s. 372.
[492] *Ibid*.
[493] *Ibid*.
[494] *Ibid*. s. 376.
[495] Pisząc o idealizmie mam tu na myśli uzależnienie istnienia rzeczywistości od świadomości. Tego rodzaju idealistyczne (a nawet solipsystyczne) wątki będę tropił w ostatnim, piątym rozdziale, starając się przedstawić wykładnię myśli Junga jako właśnie idealizm metafizyczny.
[496] Argumentacja Junga dotycząca problemu wszechwiedzy Boga nie jest dla mnie całkowicie jasna. Filozof z jednej strony poddaje w wątpliwość wszechwiedzę, uznając bóstwo za nieświadome, z drugiej zaś w wielu fragmentach wciąż uznaje jego wszechwiedzę, negując jedynie wszechdobroć.

*przemocą Hioba jest niewątpliwy; moralnie Hiob przewyższa Jahwe. Pod tym względem stworzenie przerosło swego Stwórcę*[497]. Hiob, będąc całkowicie pokonanym na poziomie życiowym, jest jednocześnie gwarantem obowiązywania Boskiego prawa. Skoro jednak prawo to nie jest respektowane przez samego jego twórcę, Jahwe natrafia na ewidentną i nieprzekraczalną sprzeczność w swojej naturze, której nie może zlekceważyć, gdyż unaocznia mu się ona w postaci Hioba. Jak stwierdza Jung: *Jahwe musiał stać się człowiekiem, albowiem dopuścił się nieprawości wobec niego. On, strażnik sprawiedliwości, wie, iż wszelka niesprawiedliwość musi zostać pomszczona, mądrość zaś wie, że nawet Bogiem rządzi prawo moralne. Ponieważ stworzenie prześcignęło Boga, ten ostatni musi się poddać procesowi odnowienia*[498]. Dramat Hioba staje się zatem zarzewiem procesu zbawczego, gdzie zdemaskowany w ludzkim zwierciadle Bóg zostaje postawiony przed koniecznością zadośćuczynienia człowiekowi. W optyce Junga mamy tu do czynienia z preludium do chrześcijaństwa, które opiera się wszelako na idei poświęcenia Syna bożego celem odkupienia grzechów ludzkości. Jednakże w wykładni psychologa nie tyle grzechy ludzkości stają się tu przedmiotem odkupienia, co raczej zła natura samego Boga, który poprzez wcielenie w człowieka próbuje uświadomić sobie pełnię swojej natury. Jak bowiem stwierdza Jung: *przecież Bóg w rzeczy samej nie czyni nic innego, jak tylko sam w postaci swego Syna ratuje ludzkość przed samym sobą.* […] *Słusznie zatem bojaźń Boża uchodzi za początek wszelkiej mądrości*[499]. Jung wskazuje tu na ważkość bojaźni Bożej, gdyż cała scena dramatu niebiańsko-ludzkiego jest niezwykle podejrzana. Otóż u podstaw chrześcijaństwa leży nie tylko poświęcenie Boga, ale przecież także człowieka. Ów *bogo-człowiek* Chrystus znaczy zatem hipostatyczną drogę samouświadomienia Absolutu (Hegel), gdzie *Duch* wstępuje w człowieka, przekazując mu misję poznania. Człowiek staje się tu zatem swoistym emisariuszem boskiego dążenia do wiedzy, zbawienie zaś polega na podążaniu zgodnie z wytycznymi tego procesu aż do końca: *proces jednania jego antynomii musi się odbyć w istocie ludzkiej. Dla człowieka oznacza to konieczność podjęcia nowego rodzaju odpowiedzialności. Teraz nie może on szukać wymówki w swej małości i nicości, albowiem ciemny Bóg wcisnął mu w dłonie bombę atomową i broń chemiczną, tym samym zaś dał mu władzę nad apokaliptycznymi czaszami gniewu, które może on wylać na głowy swych bliźnich. Ponieważ, by tak rzec, dana mu została boska władza, nie może pozostać ślepy i nieświadomy. Musi on poznać naturę bóstwa i to, o czym traktuje metafizyka, aby zrozumiał siebie, a w ten*

[497] *Ibid*.
[498] *Ibid*. s. 409.
[499] *Ibid*. s. 424.

*sposób pojął także Boga*[500]. Owo gnostycko-chrześcijańskie zadanie zyskuje więc szczególne znaczenie w dobie współczesnej, gdy człowiek spogląda na świat jako na globalną całość i zaczyna zdawać sobie sprawę, że od drobnej decyzji politycznej może zależeć los całej planety. Sytuacja ta wymaga szczególnej mobilizacji moralnej i podejmowania problemów, od których nie można już uciec. Przyszłość natomiast zależy tu, ni mniej ni więcej, od poziomu *wiedzy* (a więc *gnosis*), który uda się człowiekowi osiągnąć. *Wiedza* ta wymaga wysiłku i niezbywalnego cierpienia. Jak stwierdza filozof: *Doświadczenie życiowe podpowiada mi, że prawdziwy chrześcijanin nie sypia na różach, że nie został stworzony po to, by mieć spokój i pokój, lecz by brać udział w wojnie.* […] *Bóg pragnie bowiem dokonać w człowieku zjednoczenia swych przeciwieństw*[501].

Jak się rzekło, gnostycyzm Junga ma aspekt nie tylko judaistyczny, ale też (a może przede wszystkim) chrześcijański. Księga Hioba wiedzie tu w prostej linii do mesjanistycznej wyobraźni chrześcijańskiej, tą jednak - już od jej zarania - Jung wiąże z gnozą: *już w swych początkach chrześcijaństwo było ściśle otoczone przez środowisko gnozy i mądrości aleksandryjskiej, toteż wydaje się bardziej niż prawdopodobne, że i Chrystus otrzymał inicjacje gnostycką i że posiadał dość gruntowne rozumienie duszy ludzkiej oraz osobliwości procesu rozwoju duchowego*[502]. Za kluczową figurę chrześcijańską wymagającą reinterpretacji gnostyckiej Jung uznaje dogmat o Trójcy Świętej. Psycholog uznaje, że Trójca w jej dogmatycznym kształcie jest rodzajem fatalnej, choć koniecznej pomyłki chrześcijaństwa, które dopuściło się wykluczenia z pierwotnej świętej *czwórcy* czynnika zła, a więc Szatana. Egzorcyzmy poczynione na tej zasadzie zła zachwiały równowagą przeciwieństw w świecie chrześcijańskim prowadząc w końcu do jego nieuniknionego kryzysu. Problem Trójcy tyczy się również kobiecości, związanej w umysłowości chrześcijańskiej z żywiołem zła, powiazanego z kolei z tym, co naturalne i cielesne. Kobieta, ostatecznie, nie znajduje swojego miejsca w Trójcy. Jak stwierdził filozof: *Maryja nie została przyjęta do Trójcy, żywioł kobiecy zostal wykluczony. Nawet Duch Święty, pomijając fakt, że jego symbolem jest gołębica, stał się neutrum, tchnieniem Ojca i Syna, ale już nie Matki*[503]. Ów gwałt na symbolice kobiecej zachwiał równowagą żywiołów metafizycznych Zachodu. Jung nazywa utożsamienie kobiety ze złem jednostronnym i prostolinijnym, właściwym dla przeracjonalizowanej kultury Zachodu[504]. Zabieg usunięcia kobiety z Trójcy był efektem

[500] *Ibid.* s. 467.
[501] C.G. Jung, *O istocie psychiczności…*, *op. cit.*, s. 206.
[502] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 2*, *op. cit.*, s. 282.
[503] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 1*, *op. cit.*, s. 559.
[504] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 2*, *op. cit.*

nieporozumienia - przecenienia funkcji myślenia, które nie było w stanie zaakceptować bardziej kobiecych funkcji psychologicznych – czucia i doznawania. Stąd wszystko, co cielesne i uczuciowe, zepchnięte zostało do piekła i poddane ścisłej kontroli rozumu, który nigdy nie był w stanie w pełni zawładnąć innymi funkcjami psychicznymi. Jung przeciwstawia się wszelkim teologom nauczającym o wyłącznie dobrym Bogu, jak i apologetom koncepcji *zła prywatywnego*, którzy odmawiają złu realności: *Teologowie chcą zmyć z powierzchni ziemi ciemności — nie wiedzą, co z tym począć. Za dużo mroków sprawia, że mają zły sen, a przecież są nauczycielami dobrego snu*[505]. Oskarżenie to ma oczywiście za przedmiot szersze zjawiska kulturowe, których teologowie są zaledwie wyrazicielami. Prawdziwym problemem jest zero-jedynkowe rozłożenie akcentów dobra i zła – ścisły podział na to, co dobre i dopuszczalne, a co w chrześcijaństwie reprezentowane jest przez Jezusa; i na to, co złe i niedopuszczalne, a więc Diabła, który w obliczu wartości, jaką stanowi Jezus (jedynka), musi zostać uznany za przeciwwartość (zero). Jak stwierdza psycholog: *Przeciwieństwo to jest prawdziwym problemem naszego świata — problemem na razie jeszcze nie rozwiązanym*[506]. Jung jest zwolennikiem poglądu radykalnie odmiennego niż *privatio boni*. Odpowiadając na pytanie seminarzystki - czy w obliczu autentycznej obecności zła jesteśmy zobowiązani oddawać cześć także Diabłu? - Jung odpowiada że tak, mając na myśli często przywoływaną przez siebie kategorię Bojaźni Bożej[507]. Skoro mamy do czynienia z dwiema autentycznymi potęgami (dwoma Bogami gnostyckimi), obu należny jest równy szacunek, równe docenienie. Przecenienie lub niedocenienie jednego z tych bóstw może bowiem wywołać ich złowrogą reakcję, z czym mamy do czynienia właśnie w końcowym etapie eonu ryb. Po odpowiedniej analizie teologicznej radykalna przeciwstawność obu potęg zostaje zrelatywizowana; odkrywamy tu bowiem, że oba czynniki metafizyczne – Jezus i Szatan – są w istocie ambiwalentne i, na podobieństwo taoistycznego *yin* i *yang*, mogą zarazem czynić dobro jak i zło. Przykładem takiej ambiwalencji jest Nowotestamentowy mit o zstąpieniu Jezusa do piekieł, aby tam przejść *misterium zła* i zostać uzupełnionym o konieczny suplement *czerni* w pozornie krystalicznej strukturze owego boskiego herosa. W gnostyckiej z ducha *Czerwonej Księdze* Jung opowiada następujący mit: *After death on the cross Christ went into the underworld and became Hell. So he took on the form of the Antichrist, the dragon. The image of the Antichrist, which has come down to us*

[505] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Tom 1*, *op. cit.*, s. 312.
[506] C. G. Jung, *Psychologia a alchemia*, *op. cit.*, s. 31.
[507] C. G. Jung, Zaratustra Nietzschego, Tom 2, op. cit.

*from the ancients, announces the new God, whose coming the ancients had foreseen*[508]. Paradoskalnie zatem Jezus jest emisariuszem nie tylko dobrego niebiańskiego Boga, lecz finalnie także Szatana, który w dziele zbawienia ostatecznie zastąpi miejsce Chrystusa. Jeśli nawet takie jest przeznaczenie kultury Zachodu, Jung przestrzega przed zbyt łatwym pozbyciem się symbolu Chrystusa. Jak już wcześniej pisałem, w dobie kryzysu kultury, symbol ten miałby być bowiem ochroną człowieka przed zawirowaniami przełomu epok, w gruncie rzeczy zaś symbol ten nigdy nie zniknie; ulegnie raczej przemianie, czy dopełnieniu: *Za sprawą adventus diaboli chrześcijański symbol Jaźni nie zostanie zdeprecjonowany, wręcz przeciwnie: zostanie dopełniony; dokona się tajemnicza przemiana obu aspektów*[509]. Chodzi tu zatem nie tylko o przejęcie władzy przez Antychrysta, lecz raczej o zjednoczenie kosmicznych przeciwieństw, które przywróci równowagę światu ludzkiemu. Szatan ma więc zostać nie tyle nawet nowym mesjaszem, co elementem nowej całości - ma zostać *zintegrowany* w świadomości ludzi Zachodu. Do zwieńczenia tego procesu potrzebne będzie *stricte* chrześcijańskie miłosierdzie przejawiające się w umiejętności akceptacji człowieka, takiego jakim on jest, ze wszystkimi niedoskonałościami, wszelkim złem i brzydotą jego natury. Jung stwierdza, że *gdy już do tego dojdzie, wąż zajmie miejsce Zbawiciela na krzyżu. Oznacza to, że Chrystusa zastąpi Antychryst. To, co wydaje się nam zasadą zła, stanie się symbolem zbawczym. I znowu cykl zostanie zamknięty, i znowu znajdziemy się w sytuacji ludzi, którzy żyli w I wieku po Chr. — tych samych ludzi, którym dane było odkryć, że wąż jest prawdziwym zbawcą. Jak widzicie, zaczyna się tu coś nowego*[510].

**Jungowski mit autoheroizujący – Jung jako prorok i mesjasz Nowej Ery?**

Na stronach prac Junga i w jego wypowiedziach seminaryjnych może odnaleźć jeszcze inny wymiar myślenia chrześcijańskiego. Jest to autobiograficzna refleksja nad swoim dorobkiem i liczne opinie, z których można wnioskować o silnym przekonaniu Junga o własnej proroczej, czy nawet masjańskiej misji. Pisarstwo autobiograficzne Junga zawarte w autobiografii *Wspomnienia Sny Myśli*[511] ma tę specyficzną cechę, że, prócz prezentacji postaci psychologa ze względu na biograficzne szczegóły jego życia, zawiera w sobie również impulsy heroizujące, które ukazują Junga nie tylko jako badacza i osobę prywatną, ale

[508] C. G. Jung, *The Red Book…*, *op. cit.*, s. 242.
[509] C.G. Jung, *O istocie psychiczności…*, *op. cit.*, s. 176.
[510] C. G. Jung, *Wizje, Tom1*, *op. cit.*, s. 625.
[511] C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, *op. cit.*

również jako mędrca i proroka. Jung pisze swoją autobiografię mając świadomość sukcesu życiowego, podsumowując dziesiątki lat zmagań, które doprowadziły do zbudowania systemu psychologii głębi. Motyw heroiczny można tropić we wspomnieniach psychologa na różnych poziomach – poczynając od analizy wydarzeń z życia, po rozpatrzenie poszczególnych koncepcji filozofa składających się na jego biografię intelektualną, co często idzie w parze w parze z silnym związaniem aspektu intelektualno-duchowego z aspektem osobistym.

Jednym z silnie wyeksponowanych przez psychologa tropów biograficznych powiązanych z motywem heroicznym jest wspomnienie jego relacji z Freudem, zwieńczonej spektakularnym rozstaniem. Freud, jako ojciec-założyciel psychoanalizy i niewątpliwy dogmatyk (podobnie zresztą jak Jung), dążący przez całe swoje życie do zakonserwowania swojej koncepcji i wymuszenia posłuchu u swoich uczniów i współpracowników - wzorem autorytarnego ojca bezlitośnie karzący wszelkie odstępstwa od swojego systemu, stał na drodze rozwoju naukowego Junga. Ten, jako buntownik, odrzucający uświęconą przez swego mistrza teorię seksualną, powołuje do życia nowy byt teoretyczny, którego podstawą nie jest już seksualność, lecz archetyp, przenosząc w ten sposób punkt ciężkości z Freudowskiego biologizmu na perspektywę antropologiczną i filozoficzną, a nade wszystko symboliczną. Jung, aby zapewnić sobie odpowiednią legitymację wśród kręgów akademickich i medycznych, a nade wszystko wśród innych psychoanalityków, którzy wraz z nim utworzyli rozwijające się powoli środowisko psychologów głębi, musi odnaleźć *mit założycielski*, który pozwoli mu cieszyć się autorytetem większym niż Freud. Mit taki (z pewnością nie jedyny, choć znaczący) znajduje Jung w wydarzeniu, które miało miejsce podczas jednego z posiedzeń towarzystwa psychoanalitycznego. Jak relacjonuje: *W tej samej chwili Freud zsunął się z krzesła, omdlały. Wszyscy bezradnie stanęli wokół. Wtedy wziąłem go na ręce, zaniosłem do drugiego pokoju i położyłem na sofie. Kiedy go niosłem, zaczął dochodzić do siebie, nigdy nie zapomnę spojrzenia, jakie mi wtedy posłał. W całej swej bezradności spojrzał na mnie tak, jakbym był jego ojcem*[512]. W powyższym fragmencie widzimy wyraźnie, że Freud, w akcie niemocy nieświadomie oddaje się pod opiekę swojego ucznia i współpracownika. Role mają się tu odwrócić. Freud, świadomie nawołujący Junga, aby nigdy, pod żadnym pozorem nie porzucał teorii seksualnej, teraz, nieświadomie ma przyznawać swemu uczniowi duchową wyższość. Teoria seksualna jest bowiem dla Junga nie tylko błędna, ale również usuwa z psychologii sferę ducha, która miała dla Junga znaczenie

[512] *Ibid.*

kluczowe, w przeciwieństwie do biologistycznego i z ducha pozytywistycznego Freudyzmu, kontynuującego drogę rozwoju nowoczesnego rozumu, który Jung poddawał silnej krytyce.

Konfrontacja z klasyczną teorią psychoanalizy była jednak tylko jednym z aspektów heroicznych zmagań Junga z zastanym przezeń dziedzictwem psychologii, czy też nauki w ogóle. Jak pisał: *Poglądy, o które mi chodziło — czy rozumienie, którego szukałem — nie weszły jeszcze do dorobku ówczesnej nauki. Musiałem najpierw sam tego wszystkiego doświadczyć, a to, co odkrywałem, winienem próbować umieścić w sferze rzeczywistości; inaczej moje doświadczenia pozostałyby na zawsze jedynie nietrwałymi teoriami, skażonymi piętnem subiektywizmu*[513]. Jung zwraca tu uwagę na barierę, na jaką napotkał pragnąc umieścić swoją terorię w obrębie nauki. Wynikało to częściowo ze złej reputacji, jaką cieszyła się psychoanaliza w środowiskach medycznych, po części z ezoteryzującego charakteru rozważań samego Junga, którego myśl nierzadko była krytykowana za *nienaukowość*, mistycyzm, *filozficzność* czy *quasi*-religijny charakter. Psycholog zwraca tu również uwagę na figurę doświadczenia, które legło u podstaw jego systemu myśli. Symptomatyczne, że tym, co pierwotne - zasadniczym tworzywem jego teorii - nie jest rozum, lecz właśnie *doświadczenie*, które wpisuje cały naukowy trud filozofa w perspektywę duchową. Jung jednak nie poprzestaje na doświadczeniu; uznaje za konieczne zobiektywizowanie owego doświadczenia, tak aby mogło pełnić funkcję powszechnie akceptowalnej teorii naukowej i metody terapeutycznej.

Jungowski heroizm[514] wynikał zatem z konieczności konfrontacji z całym współczesnym kanonem naukowym. Z konfrontacji tej Jung wyszedł zresztą częściowo zwycięsko, doczekawszy się powstania skonsolidowanego środowiska jungistów i licznych honorów ze strony środowisk naukowych (szczególnie w Stanach Zjednoczonych, ale także w rodzimej Szwajcarii).

Jednym z najsilniej zarysowanych motywów heroicznych w autobiografii Junga jest ten, który zdaje sprawę z duchowych przezwyciężeń psychologa przy budowie zrębów swojej koncepcji[515]. Konfrontacja ta, choć rozłożona w czasie na wiele lat, swoją kulminację znalazła w okresie I Wojny Światowej (okresie zmniejszonego zapotrzebowania na usługi terapeutyczne) oraz politycznych i społecznych przewartościowań. Był to także czas naukowych i duchowych przewartościowań samego Junga. Po rozstaniu z Freudem, w

[513] *Ibid.*, s. 229.
[514] Czy nawet mesjanizm, gdyż odnosi się do niesienia ludzkości nowych zbawczych prawd psychologii głębi.
[515] Mam tu na myśli okres kształtowania się koncepcji Junga, gdy psycholog doświadczał stanów psychotycznych, będąc nawiedzanym przez wizje i silne lęki. Przezwyciężenie tego okresu próby pozwoliło na powstanie dojrzałej koncepcji psychologii głębi.

poczuciu osamotnienia Jung tworzył podstawy psychologii głębi, której fundamentem musiało być (pomijając znaczenie materiału empirycznego) wewnętrzne *doświadczenie* duchowe samego jej twórcy: *Od początku pojmowałem konfrontację z nieświadomością jako eksperyment naukowy, który przeprowadzałem na sobie samym; wynikiem tego eksperymentu byłem żywo zainteresowany. Wszakże dzisiaj mógłbym dodać: był to też eksperyment, który przeprowadzano na mnie. Jedną z największych trudności, jakie miałem do pokonania, było przetrzymanie napływu negatywnych uczuć* […]. *Tę próbę udało mi się wytrzymać za cenę wielu cierpień, zostałem jednak wyzwany do tego przez los. Tylko dzięki największym wysiłkom zdołałem w końcu wyjść z labiryntu*[516]**.** Jung mówiąc o eksperymencie naukowym, zwraca od razu uwagę, że był on (Jung) nie tyle podmiotem co raczej przedmiotem eksperymentu, przeprowadzanego przez siły odeń niezależne. Nieświadomość, gdyż o nią tutaj chodzi, domagała się od Junga realizacji swojej woli, szwajcarski filozof zaś - jako jednostka i badacz - był tylko narzędziem owych przed-wolicjonalnych planów. Nieświadomość emanowała ze swego wnętrza wizje, sny, emocje, których napór Jung musiał przetrwać, aby móc wyjść z owej konfrontacji jako nowe, odrodzone indywiduum. Konfrontacja z nieświadomością jest mitem założycielskim, nie tylko duchowo-intelektualnej autobiografii psychologa, ale równie legitymacją jego terapeutycznych prerogatyw. Jak wskazuje biografka filozofa[517], w przeciwieństwie do innych przedstawicieli ruchu psychoanalitycznego, Jung nie przeszedł indywidualnej psychoanalizy, będącej uwierzytelnieniem dla praktyki psychoterapeutycznej. Zamiast tego zbudował mit konfrontacji z nieświadomością, zgodnie z którym - niczym mityczny bohater lub Nowotestamentowy Chrystus - staje do walki ze światem ciemności, aby o własnych siłach pokonać przeciwności i odrodzić się jako nowy człowiek, obdarzony dodatkowo nadprzyrodzonymi mocami. Jung zwraca uwagę na unikalny i złowrogi charakter owej konfrontacji, uznając nawet, że w owym czasie znalazł się niemal na skraju psychozy. Owo starcie z rzeczywistością szaleństwa miałoby dawać Jungowi te same uprawnienia co odbycie psychoterapii i praca pod superwizją. Doświadczając szaleństwa i przezwyciężając je Jung nie musi już obawiać się wyprojektowania własnych zaburzeń psychicznych na analizanta; poddając się zalewowi negatywnych uczuć (niczym mityczny Zygfryd, który wykąpawszy się w krwi pokonanego smoka, zyskuje odporność na rany), Jung zyskuje odporność na czynniki emocjonalne, swoje i pacjenta.

[516] *Ibid.*, s. 213.
[517] D. Bair, *Jung. Biografia*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.

Szczególnym epizodem owych heroicznych zmagań czasu duchowego przełomu jest ekspozycja na przytłaczające i często złowrogie wizje. Jedną z nich miała być wizja rycerzy wracających z Jerozolimy, którzy powierzyli psychologowi spisanie *Siedmiu kazań dla zmarłych*[518] – założycielskiego tekstu *tajemnego* Junga, który stanowi zapis wyżej wzmiankowanych przemian duchowych. Jak referował to wydarzenie filozof: *Atmosfera była gęsta, proszę mi wierzyć! Byłem pewny: teraz coś się wydarzy. W domu jakby kłębiła się wielka rzesza — wielka rzesza duchów! Stały wszędzie, cisnęły się do drzwi, miało się wrażenie, że brak powietrza, by zaczerpnąć tchu. Naturalnie, nie dawało mi spokoju nagląc pytanie: „Na miłość boską, a co to?" Wtem duchy zakrzyknęły chórem: „Wracamy z Jeruzalem, gdzie nie znaleźliśmy tego, czegośmy szukali"*[519]**.** Jak widać w powyższym cytacie, owe przezwyciężenia duchowe były bez mała stanem opętania/nawiedzenia. Wizja ta miała miejsce w domu Junga, i jak twierdził psycholog, atmosfera panująca w domu była odczuwalna także dla innych członków jego rodziny. Aby uchronić siebie i bliskich od negatywnych następstw swego rozwoju duchowego, Jung musiał zatem zmierzyć się z owymi manifestacjami nieświadomości. Wizja Junga ma jednak jeszcze jedno ukryte znaczenie. Rycerze wracający z Jerozolimy to zapewne krzyżowcy, a więc chrześcijanie, którzy powracają ze Wschodu nie *znalazłszy tam tego, czego szukali* (Świętego Graala, Jezusa). Przezwyciężenia Junga mają zatem również wymiar religijny, i można je biograficznie scharakteryzować jako moment zmagań z protestanckim dziedzictwem pastorskiej rodziny filozofa, w szerszym zaś wymiarze - z chrześcijańskim dziedzictwem kultury Zachodu (o czym pisałem wcześniej).

Ponieważ Jung jest przekonany o tym, że nieświadomość przemawia doń, domagając się realizacji swojej woli w świadomym życiu psychologa, uznaje on swoje teksty za bez mała natchnione. Jak pisze: *Wszystkie moje pisma są, by tak rzec, zadaniami, które narzucone mi zostały wewnętrznie. Zrodziły się one pod presją losu. To, co napisałem, podyktowane było wewnętrznym nakazem. Oddałem głos duchowi, który mną powodował. Nigdy nie liczyłem na to, że moje prace wywołają silny rezonans. Są one kompensacją dla współczesnego świata — byłem zmuszony mówić to, czego nikt nie chce słuchać. Dlatego tak często, zwłaszcza na początku, czułem się zagubiony. Wiedziałem, że ludzie zareagują odmową, bo trudno jest zaakceptować kompensację swego świadomego świata. Dzisiaj mogę powiedzieć: to cud, że odniosłem tyle sukcesów — więcej, niż się kiedykolwiek spodziewałem. Sprawą najistotniejszą*

[518] Tekst ten został później przez Junga umieszczony w *Czerwonej Księdze*.
[519] C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, *op. cit.*, s. 228.

*było dla mnie, by powiedzieć to, co miałem do powiedzenia*[520]. Jung prezentuje się tu zatem jako geniusz, który dostrzegając przemożną i fundamentalną dla człowieka sferę ducha, ignorowaną przez racjonalistycznych ludzi nowoczesnych, przynosi swoim czytelnikom światło prawdy, by animować (przygasły wraz z kryzysem chrześcijaństwa) świat ducha. Zatem, na podobieństwo Jezusa, czy też Nietzscheańskiego *człowieka oszalałego*[521], Jung wychodzi na rynek (świat aktualnie podzielanych idei) i, pomimo niechęci otoczenia, narażając się na ostracyzm i pogardę, nieustraszenie krzewi podpowiadane mu przez głos wewnętrzny idee. Wytrwanie w owym heroicznym, samotniczym zadaniu przynosi ostatecznie sukces i akceptację kręgu akolitów (Nietzscheańscy *ludzie wyżsi*?). Trudy Junga dają się zatem ująć w ramy chrystianistycznego mitu mesjańskiego, gdzie myśliciel (psycholog-naukowiec-prorok) niesie światu nowe idee i, aby je wysłowić, gotów jest na najdalej idące poświęcenia.

Powyższy heroistyczny projekt wpisuje się w Jungowski koncept *indywiduacji* jako trwającego całe życie programu rozwoju duchowego. Człowiek jest bowiem w antropologii Junga istotą przede wszystkim duchową, dążącą do urzeczywistnienia swojego wewnętrznego przeznaczenia. Psycholog zauważa elitaryzm tej drogi życiowej, co jednak nie przeszkadza mu w ustanowieniu indywiduacji jako powszechnego celu dążenia człowieka, mającego swój wyraz w micie o *Nowej Erze*. Większość ludzi nigdy jednak nie osiągnie uwznioślonej przez Junga *całkowitości*. Kto zatem może dostąpić owego zaszczytu rozwoju duchowego? Byłby to wyłącznie heros. Podobnie jak mityczny bohater, człowiek indywiduowany jest bowiem skazany na samotniczą drogę introspekcyjnego badania swojej duszy, odbywającego się w całkowitym odosobnieniu lub w asyście psychoterapeuty. Droga ta, poprzez dostosowanie świadomego życia człowieka do wymogów nieświadomości zbiorowej, ma jednocześnie przywracać człowieka światu zewnętrznemu; celem samotnej z natury indywiduacji jest życie wśród ludzi, stanowiące nieodłączny element człowieczej doli, a zatem (przynajmniej względne) przystosowanie. Można więc rzec, że za sprawą własnych duchowych i intelektualnych przezwyciężeń, Jung tworzy autorskie pojęcie indywiduacji, rozciągając je w dalszej kolejności na całą ludzkość, a przynajmniej na tych, którzy w aktualnych warunkach kulturowych/duchowych są w stanie sprostać jej trudom.

Dopełniając wizerunku Junga jako swoistego duchowego i intelektualnego herosa, guru i mesjasza, warto wskazać na specyficzne *charyzmaty*, które przypisuje sobie psycholog.

---

[520] *Ibid.*

[521] F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff , Nietzsche Seminarium, http://nietzsche.ph-f.org/pl/dziela, Łódź-Wrocław 2010.

Jedną z takich cudownych zdolności jest szczególny dar widzenia ludzkiej duszy, wykraczający jednak poza konwencjonalną znajomość psychologii: *Różnica między większością ludzi a mną polega na tym, że u mnie „przegrody " są przezroczyste. Taka to już moja natura. U innych „przegrody " są najczęściej tak grube, że nie można za nimi niczego dojrzeć, ludzie sądzą więc, że tam nic nie ma. Ja natomiast do pewnego stopnia dostrzegam procesy, które przebiegają w tle, toteż mam poczucie wewnętrznej pewności. Kto nic nie widzi, ten nie ma pewności i nie jest w stanie wysnuć żadnych wniosków — a jeśli nawet do jakichś wniosków dochodzi, to im nie dowierza. Nie wiem, co mi dało tę umiejętność postrzegania strumienia życia. Zapewne była to sama nieświadomość, a może były to moje wczesne sny. Sny od początku jakoś mnie ukierunkowywały*[522]. Jung, mówi tu o tym, co nazywa *myśleniem szufladkowym*. Ludzie są bowiem często nieświadomi zależności między kilkoma występującymi w ich życiu psychicznym zjawiskami - widzą je niejako oddzielnie. Na przykład (wedle przykładu przytaczanego w innym miejscu przez Junga) mąż zdradzający żonę postrzega te dwa fakty – życie z żoną i z kochanką – jako oddzielne, niepołączone zjawiska. Aby zachować dobre mniemanie o swojej moralności, człowiek ów nieświadomie strzeże się przed bolesnym połączeniem faktów. Owa cudowna zdolność widzenia, która miała przypaść w udziale Jungowi, wykracza poza tę powszechną ułomność. Jung postrzega więc całego człowieka wraz z bagażem dramatycznych procesów przebiegających pod powłoka świadomości. Jest szczególnie obdarzony przez nieświadomość, która - jak należy mniemać postępując konsekwentnie w obrębie owego heroizującego mitu - wybrała go na swego *proroka*.

Innym wariantem wyżej wzmiankowanej umiejętności *nadwidzenia* ludzkiej duszy jest zaiste telepatyczny wgląd w ludzkie biografie: *Często zdarzało mi się w życiu, że ni stąd, ni zowąd wiedziałem o wydarzeniach, o których wiedzieć nijak nie mogłem. Wiedza ta nachodziła mnie jako obraz moich własnych przeżyć*[523]. Jung opisuje zdarzenie ze swojej przeszłości, gdy podczas przyjęcia opowiedział ze szczegółami historię życia kompromitującą innego uczestnika przyjęcia, pomimo że ów człowiek był szwajcarskiemu psychologowi zupełnie nieznany. Wszystkie te narracje uspójniają się z wizją Junga jako ni mniej, ni więcej wizjonera. Widzenie dna ludzkiej duszy i świadomość szczegółów biograficznych nieznanych sobie osób, dopełnia zdolność przewidywania wydarzeń przyszłych i to wydarzeń dotyczących losów państw a nawet całej cywilizacji. Jung wieszczył zarówno nastanie Pierwszej jak i Drugiej Wojny Światowej. Widzimy to choćby w poniższej niepokojącej

[522] C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, *op. cit.*, s. 417.
[523] *Ibid.*

wizji: *W październiku, gdy właśnie odbywałem samotną podróż, poraziła mnie wizja: ujrzałem ogromne wody zalewające wszystkie kraje północnych nizin, od Morza Północnego aż do Alp. Potop rozciągał się od Anglii po Rosję, od wybrzeży Morza Północnego niemal po Alpy. Kiedy dotarł do Szwajcarii, ujrzałem, że oto góry zaczęły rosnąć wyżej i wyżej, jakby chciały ochronić nasz kraj. Doszło do jakiejś strasznej katastrofy. Widziałem potężne żółtawe bałwany, unoszące się na falach szczątki dzieł cywilizacji, śmierć wielu tysięcy istnień ludzkich. Później morze zamieniło się w krew. Ta wizja trwała około godziny, zaskoczyła mnie i przyprawiła o mdłości. Było mi wstyd, że jestem taki słaby*[524]. Myślenie profetyczne ma uzupełniać wizerunek mędrczy Junga, dodawać psychologowi historycznej i ponadhistorycznej głębi, czynić zeń człowieka niewczesnego, geniusza, którego wzrok sięga daleko poza horyzont dzisiejszego świata. Profetyczny wymiar myśli Junga orientuje nas na jeszcze inny, pokrewny mu aspekt. Otóż intencje Junga, jak to widzimy w przypadku przepowiedni dla Europy i świata, mają charakter *uniwersalny* (!), stosują się często do całych kultur, lub nawet ludzkości rozumianej ponadkulturowo, mieszczą się zatem w obrębie teorii *nieświadomości zbiorowej*. Jung widzi swoje przeznaczenie jako niesienie ludziom *Wiedzy* wykraczającej poza ich ciasne racjonalistyczne zaplecze poznania. Jak pisze: *Gdy pytam o wartość mego życia, mogę się mierzyć jedynie na tle jakie tworzy myśl całych stuleci, a wówczas muszę powiedzieć: tak, ono ma jakiś sens. Zestawione ze współczesną myślą me znaczy nic*[525]. Jung, podobnie zresztą jak Nietzsche, pozostaje człowiekiem na zawsze niewczesnym. Przychodzi za wcześnie, gdy okoliczności kulturowe i historyczne nie dojrzały jeszcze do przyjęcia mądrości, którą przynosi; lub odwrotnie – mądrość ta została w toku dziejów zapoznania, zaś Jung musi ją odnowić - już to poprzez reinterpretację gnozy i myślenia alchemicznego, już to w proroctwach o nastaniu *Ery Wodnika*, która przyniesie powszechne odnowienie duchowości (dopiero jednak po mitycznym pożarze świata i po quasi-nietzscheańskim przewartościowaniu racjonalistycznych wartości człowieka Zachodu). Nośnikiem wszystkich tych idei i nieuniknionych wydarzeń ma być właśnie Jung-wieszcz.

Żywot Junga poddaje się więc z łatwością ujęciu heroizującemu, podkreślającemu takie aspekty życia i myśli psychologa, jak naukowy rewolucjonizm (w tym przezwyciężenie mistrza i zbudowanie autorskiego systemu myśli); duchowa konfrontacja z demonami wysłanymi przez nieświadomość (próba której został poddany heros, ryt inicjacyjny), nadnaturalne zdolności mędrcze (właściwe również świętym i prorokom) jak widzenie dna ludzkiej duszy, czytanie w myślach, i w końcu zdolności prorocze – przewidywanie wielkich

[524] *Ibid.*, s. 210.
[525] *Ibid.*, s. 13.

wojen i kryzysów cywilizacji, oraz (*last but not least*) wymiar kosmiczny, ponadhistoryczny i mesjanistyczny tejże myśli. W wielu tych aspektach Jung niewątpliwie czuł się spadkobiercą Nietzschego, wieszcząc kryzys kultury (dobę nihilizmu) spowodowany upadkiem chrześcijaństwa i wszechobecną racjonalizacją człowieka Zachodu. Lekarstwo na negatywne symptomy współczesności próbował odnaleźć głównie we własnym systemie terapeutycznym, pozwalającym na przemianę człowieka w wymiarze indywidualnym, *od wewnątrz*, nie zaś poprzez globalne i krytykowane przez psychologa programy polityczne czy religijne. Część z wyżej prezentowanych ambicji intelektualnych Junga trudno uchronić przed zarzutem megalomanii i pragnienia zbudowania sobie pomnika, w którym Jung byłby wyobrażony jako niezłomny heros powołany do przyniesienia ludziom kolejnego ostatecznego i obiektywnego systemu filozoficznego (czy też duchowego), przypominającego w ogólnych zarysach nową świecką religię (New Age?). Powstrzymując jednak ironiczne refleksje, warto wydobyć z tej myśli aspekty konstruktywne – autobiografia *Wspomnienia sny myśli* kreśli barwną drogę rozwoju nowoczesnego myśliciela, post-Nietzscheanisty, wielkiego erudyty, autora obdarzonego talentem literackim i znakomitą wyobraźnią, które umożliwiły mu ubranie swojego życia w barwną opowieść znakomicie wpisującą się w dramatyczne losy wieku XX-stego; myśliciela dającego zarazem nadzieję na uniknięcie wielu klęsk przeszłości i stymulującego debatę nad kształtem nowoczesnego, ponowoczesnego i postsekularnego świata, tak w jego globalnym, jak i indywidualnym (psychologicznym) wymiarze.

## 3.3 Jung - postsekularysta ciemny (podsumowanie)

**Podobieństwo Junga do postsekularystów**

Psychologia/filozofia Junga posiada wiele cech pozwalających porównywać ją z postsekularyzmem. Ponieważ jest to jednak myśl, która kształtowała się przed powstaniem postsekularyzmu, jako dojrzałego, względnie (!) spójnego nurtu, zaś autorzy postsekularni rzadko powołują się na szwajcarskiego myśliciela, wypada stwierdzić, że Jung nie był *par excellance* postsekularystą, nie był nawet istotnym inspiratorem rozważań postsekularystów. Pomimo to, ze względu na wspólną dla obu tradycji dobę nowoczesną (myślicieli tych łączy wspólny im wiek XX-ty) oraz podobny styl uprawiania myśli, polegający na religijnej reinterpretacji nowoczesnych zjawisk kulturowych, jak również ze względu na żywe zainteresowanie procesem sekularyzacji Jung zdecydowanie zasługuje przynajmniej na miano *proto*-postsekularysty. Można zatem powiedzieć, że obie tradycje myśli (postsekularyzm i psychologię głębi) unosił ten sam *duch epoki*. Poniżej przedstawiam najważniejsze podobieństwa między Jungiem a postsekularystami.

Przepisanie religii na kategorie nowoczesnej filozofii:

- Dla Junga, podobnie jak dla części postsekularystów, sekularyzacja jest (w dużej mierze, choć nie jedynie) nieuprawnionym zerwaniem z religią, które, w tradycji psychologii głębi odbywa się na skutek aktu *hybris* nowoczesnego przeracjonalizowanego człowieka. W tym kontekście sekularyzacja oceniana jest przez Psychologa negatywnie - jako inflacyjne i złowrogie zerwanie z tradycją;

- Sekularyzacja występuje tu też jako proces przepisywania wcześniejszych treści religijnych na naukę, współczesne państwo i ruchy społeczno-polityczne. Jest to kolejna negatywna interpretacja sekularyzacji, uznająca, że owe współczesne *bożyszcza* są zaledwie namiastką autentycznego doświadczenia religijnego (czy autentycznej kultury w ogóle), a ponadto, że stwarzają one nieznane wcześniej zagrożenia związane m.in. z totalitaryzmami, których Jung był interpretatorem i zdecydowanym krytykiem;

- Sekularyzacja jest dla Junga nie tylko zerwaniem, ale także kontynuacją kultury chrześcijańskiej, aż do jej wyczerpania. Chrześcijaństwo to wciąż obecna w umysłowości człowieka Zachodu matryca kulturowa, której nowoczesność jest zsekularyzowaną (i częściowo wypaczoną) kontynuacją. Jung uznaje kres pewnej formy chrześcijaństwa – głównie chrześcijaństwa instytucjonalnego, jako głównego (i powszechnego) wyrazu symbolu Chrystusa; chrześcijaństwo Jungowskie przypomina w wielu punktach religię prywatną wzbogaconą o wątki mistyczne, ezoteryczne i orientalne, połączone w bogatym i rozgałęzionym systemie psychoanalitycznym Junga. Powyższe odczytanie sekularyzacji zasługuje zatem na miano ambiwalentnego, gdyż, zrazu ukazując kryzys chrześcijaństwa (a więc i całej kultury Zachodu), wskazuje też na nowe wartościowe formy religijności, które ów kryzys przynosi (lub dopiero przyniesie);

- Sekularyzacja jest zatem także nadzieją na powstanie nowego *symbolu* kultury Zachodu, który powstanie częściowo na gruzach kultury chrześcijańskiej i przyniesie odrodzenie świata z popiołów. Jest to zatem (względnie) pozytywna cecha Jungowskiego odczytania sekularyzacji (pomimo całego apokaliptycznego bagażu, który ze sobą ona niesie);

- Jungowski postsekularyzm (podobnie jak w przypadku późniejszych autorów) zakłada znaczny dystans w stosunku do religii instytucjonalnych, lecz, podobnie jak niektórzy postsekularyści-katolicy (Eagleton, Vattimo, Taylor), dokonuje on rewizji chrześcijaństwa instytucjonalnego, znajdując jednak we współczesnym świecie również miejsce dla tradycyjnych kościołów, głównie jako instytucji towarzyszących człowiekowi w procesie upadku *starego świata*;

Uniwersalizm, absolutyzm:

- Jung esencjalizuje[526] człowieka – widać to z całą jaskrawością w takich figurach metafizyczno-psychologicznych, jak archetyp, nieświadomość zbiorowa, czy nawet mit. U Junga uwydatniają się współczynniki absolutystyczne, skłaniające do ustanowienia

[526] Wskazanie na esencjalizm podstawowych założeń systemu Junga nie wyczerpuje problemu klasyfikacji metafizycznej tej myśli. U Junga występują bowiem, właściwe chociażby dla postmodernizmu i hermeneutyki, impulsy relatywistyczne i anty-esencjalistyczne. Problem ten poruszę w rozdziale 5.

powszechnej *Zasady* rzeczywistości (odkrywanej na drodze obserwacji empirycznych – jest to zatem absolutyzm m.in. z wektorem biologistycznym); pod tym względem myśl Jungowska (podobnie jak u znacznej części postsekularystów) przeciwstawia się późniejszym koncepcjom postmodernistycznym, osłabiającym podobne *wielkie narracje*;

- System Junga jest esencjalistyczny również dlatego, że *odkrywa* głęboką obecność religii w kulturze/naturze. Jungizm jest pan-religijny, pan-chrześcijański i pan-mityczny; cała rzeczywistość jest zatem podatna na interpretację w kategoriach religijnych, człowiek zaś staje się tu *homo religiosus*;

- W myśli Junga możemy znaleźć więcej ważniejszych i mniej ważnych kategorii uniwersalistycznych. Należą do nich m.in. – nauka o *zjednoczeniu przeciwieństw*, jako powszechnym celu dążenia człowieka; koncepcja *dobra i zła kosmicznego* wywiedziona z tradycji gnostyckiej; historiozofia uprawiana na modłę astrologiczną[527], wraz z nauką o Nowej Erze i specyficznym dyskursem mesjanistycznym i proroczym;

- Uniwersalizm dyskursu o Nowej Erze (nieuniknionym upadku chrześcijaństwa i nastaniu Ery Wodnika) przypomina w wielu punktach uniwersalistyczny mesjanizm komunizmu w interpretacji radykalnie-lewicowych postsekularystów;

<u>Reinterpretacja teologii:</u>

- Przenikanie się filozofii/psychologii Jungowskiej i teologii (oraz hermetyzmu, alchemii, wątków orientalnych itp.) – przenikanie się teologii i filozofii społecznej u postsekularystów;

- Podobnie jak niektórzy postsekularyści, Jung operuje w obrębie nowoczesnych teologii protestanckich (lub na marginesie umysłowości protestanckiej w ogóle). Podejmuje się między innymi reinterpretacji Lutrowej figury *Deus absconditus*, dokonuje kompleksowej krytyki koncepcji *privatio boni* (katolicyzm) oraz *Imitatio Christi* (broniąc zarazem autorskiej - nie podlegającej żadnej ortodoksji - interpretacji tej figury teologicznej);

[527] Opisująca (a nawet *obliczająca*) kolejne stadia rozwoju historii i kultury człowieka na podstawie obserwacji gwiazd.

- Styl pisarstwa Jungowskiego jest często wysoce teologiczny. Jung staje się pełnoprawnym teologiem protestanckim, reinterpretując między innymi biblijny mit o Hiobie, odczytując go jako preludium do (gnostycko rozumianego) chrześcijaństwa. Ostatecznie więc, można nazwać Junga postsekularnym teologiem gnostyckim - w chrześcijańsko-protestanckiej, autorskiej wersji gnostycyzmu;

Konserwatyzm:

- Podobnie jak Baudrillard, Jung opisuje świat współczesny jako rzeczywistość w dużej mierze nihilistyczną, apokaliptyczną (choć w przeciwieństwie do francuskiego socjologa raczej przed-apokaliptyczną, niż post-apokaliptyczną) oraz resztkową; lecz nie pozbawioną *nadziei na sens* (inaczej niż u francuskiego filozofa);

- Jung, podobnie jak Żiżek, opowiada się po stronie chrześcijaństwa kulturowego, przeciwstawiając się częściowo *pogaństwu* (którego tragicznym wyrazem jest, jego zdaniem, chociażby nazizm). Stanowisko Junga wydaje się być jednak nieco bardziej umiarkowane, gdyż pogaństwo postrzega on jako niezbywalny komponent chrześcijaństwa, które zresztą zdaje się animować w swoim gnostycyzmie i koncepcji *New Age*[528];

- Można zaryzykować stwierdzenie, że dokonywane przez postsekularystów odnowienie chrześcijaństwa (po jego pozornym zeświecczeniu) mogłoby być częściowym spełnieniem historiozoficznej wizji Junga o *powrocie do cnót chrześcijańskich* (i jednoczesnym porzuceniu ateistycznego *oświecenia*), jako preludium do Nowej Ery. Pozostaje oczywiście wątpliwość, czy postsekularyści różnych nurtów przystaliby na taką interpretacj;

- Anty-ateizm Junga przypomina nieco postawę niektórych postsekularystów (np. Vattimo), którzy głęboko świadomi anachroniczności teizmu, nieortodoksyjnie restytuują jednak to stanowisko (deklarując nawet przynależność do kościołów chrześcijańskich), dystansując się jednak od jego wielu tradycyjnych przejawów. Jung, podobnie jak większość *postsekularystów ciemnych*, chętnie mieni się chrześcijaninem, zaś na pytanie: *czy wierzy w Boga?*, odpowiada, że nie tylko wierzy, ale wie o jego istnieniu!

[528] Żiżek przeciwstawia się temu aspektowi jungizmu.

Inne cechy postsekularne Jungizmu:

- Częściowy sprzeciw wobec racjonalizmu; można z łatwością usytuować Junga w obrębie filozofii kontynentalnej, często określanej – częściowo słusznie – jako antyracjonalistyczna (a więc obok takich nurtów jak psychoanaliza Freudowska, hermeneutyka, egzystencjalizm, filozofia życia, postmodernizm);

- Jung sekularyzuje pojęcie *Boga* poprzez jego psychologizację. Filozof nie odrzuca wprawdzie bardziej tradycyjnych wyobrażeń Boga, lecz filtruje je poprzez swój własny system myśli; zyskują one swoje miejsce w nowoczesności dzięki świadomym zabiegom psychologa-interpretatora. Bóg może tu zatem być (w jednaj z interpretacji) tak trywialnym obiektem jak brzuch, pieniądz, nauka, władza, seksualność itd.;

- Spośród licznych fenomenów kulturowych odczytywanych postsekularnie przez Junga znajduje się zjawisko UFO. *Niezidentyfikowane Obiekty Latające* to dla psychologa projekcje psychiczne wyobrażeń archetypowych - niegdyś zorganizowanych poprzez figury religijne i mitologiczne - teraz domagające się wyrazu w aktualnie obowiązującym języku symbolicznym współczesnej nauki;

- Wreszcie, postsekularnie można odczytać postać samego Junga, jako depozytariusza mentalności protestanckiej, który poprzez swoją psychologię przetwarza motywy właściwe wyznaniu, w jakim został wychowany, i które to motywy - w wieku dorosłym - w pewnym stopniu zaakceptował. Na interpretację postsekularną zasługuje także rys osobowości Junga i napięcie zawarte w jego myśli, które skłaniają do odczytania postaci szwajcarskiego filozofa jako swoistego (częściowo samozwańczego) mędrca lub guru propagującego swoją gnostycką *Wiedzę* z myślą o odrodzeniu duchowym współczesnych i przyszłych ludzi[529]. Mit Jungowski to także opowieść heroiczna, gdzie psycholog przedstawiony jest jako bez mała bohater walczący ze współczesnym scjentystycznym racjonalizmem, niosący ludziom pozostałości dawnych wierzeń – pod tym względem autobiograficzne wspomnienia Junga pozwalają na porównanie jego postaci z takimi figurami jak Prometeusz, lub Chrystus. Jung, pomimo

[529] Do Junga *pielgrzymowali* m.in. przedstawiciele zamożnych północno-amerykańskich rodów.

krytyki figury *Imitatio Christi*, restytuuje w swojej myśli mit mesjanistyczny, utożsamiając skonstruowany przez siebie ideał *człowieka jako istoty przechodzącej proces indywiduacji* na podobieństwo Jezusa, z bolesnym życiem starogreckiego herosa cierpiącego przez swoją własną dzielność. Nie mam wątpliwości, że Jung mniej lub bardziej świadomie, utożsamiał się z taką właśnie postacią mesjasza[530].

**Różnice w stosunku do postsekularystów**

Pomimo że wiele Junga łączy z postsekularystami, warto także wskazać na te obszary, które ich dzielą:

- Jung, w przeciwieństwie do postsekularystów, nie miał okazji przejść przez doświadczenie postmodernizmu, które dla późniejszych myślicieli było niezwykle istotne jako (pozytywny lub negatywny) bodziec do kształtowania postsekularnych poglądów;

- Jung w większym stopniu akcentuje *naturalność* (biologiczność)[531] swojego *quasi*-naukowego esencjalizmu, podczas gdy, dla znacznej części postsekularystów, metafizycznym nośnikiem (podobnie jak w postmodernizmie) jest raczej *kultura*[532];

- Podejście *wewnątrz-podmiotowe* – platoński idealizm zostaje u Junga przesunięty z bliżej nieokreślonych *zaświatów* w sferę psychologiczną i przeciwstawiony podejściu społecznemu i kulturowemu znacznej części postsekularystów (w szczególności komunistów);

- Większe otwarcie Junga na myśl Wschodu i kierunki ezoteryczne, mniej na społeczny wymiar chrześcijaństwa. Obecność ezoterycznego dyskursu o Nowej Erze, odnowienie tradycji gnostyckiej, hermetycznej, alchemicznej - w przeciwieństwie do chrześcijańsko-ateistycznej lub chrześcijańsko-teistycznej orientacji postsekularystów, spośród których, tacy myśliciele, jak Żiżek czy Eagleton zdecydowanie przeciwstawiają się podobnym *orientalizacjom* i *ezoteryzacjom*, na rzecz uniwersalizmu zsekularyzowanego *chrześcijaństwa społecznego*;

[530] Tym razem jednak nieco bardziej przystosowanego do rzeczywistości, a z pewnością lepiej sytuowanego.
[531] W tej pracy tylko zasygnalizowałem ów naturalizm, wymaga on oczywiście oddzielnego opracowania.
[532] Kulturę postrzegam tu jako swoistą metafizyczną *zasadę* postmodernizmu, niezgodnie zresztą z poglądami klasyków tego nurtu. Więcej na ten temat w rozdz. 4.

- Anty-lewicowość, częściowy anty-demokratyzm, anty-liberalizm (w wersji emancypacyjnej, choć zbliżanie się do anglosaskiego modelu konserwatywno-liberalnego), anty-komunizm Junga,

- Wnioski polityczne (mało konkretne i rozproszone po różnych pismach i wypowiedziach Junga) są odmienne od poglądów komunizujących postsekularystów a bliższe konserwatywnemu-liberalizmowi lub (niedookreślonej) odmianie oligarchii (kontrola klas niższych przez *powołane* do tego klasy wyższe; w ten sposób człowiek ma spełniać wyznaczone mu przez Boga zadanie - jest to zsekularyzowany motyw myśli Lutra);

- Junga mniej interesuje figura Pawła (Agamben, Badiou, Żiżek), więcej uwagi poświęca postaci Jezusa;

- Jungowski elitaryzm (a więc *anty-uniwersalizm* polityczny/społeczny) w myśleniu o *indywiduacji*, jako zadaniu realizowanym tylko przez jednostki, nie przez masy. Uniwersalistyczna odmiana tego poglądu występuje jednak w predykcji zbawczej Junga – w nauce o nowej epoce powszechnego odrodzenia duchowości;

**Przyczynek do krytyki systemu Jungowskiego**

Ponieważ stoję tu na stanowisku postmodernizmu, a więc anty-uniwersalizmu i anty-esencjalizmu, a także umiarkowanego anty-postsekularnymu, chciałbym przeprowadzić krótką krytykę niektórych poglądów Junga zawartych w tym rozdziale, aby przygotować pole do późniejszej restytucji wybranych idei Psychologa.

Pierwszym obszarem, który chciałbym poddać krytyce - już choćby ze względu na jego rdzennie metafizyczny charakter - jest Jungowski uniwersalizm. Psycholog przyjmuje bowiem stanowisko silnie platonizujące, które w figurach *archetypu*, *nieświadomości zbiorowej*, *mitu* czy *Boga* próbują zakonserwować przednowoczesną wizję świata, czy też raczej *skonstruować* na ich podstawie nową konserwatywną psychologię i antropologię człowieka. W jaki sposób Jung dochodzi do swoich wszechogarniających, kosmicznych, esencjalistycznych konstatacji? Jak sam twierdzi – na drodze obserwacji empirycznych (w szczególności klinicznych). O ile nie musimy wątpić w wartość wielu Jungowskich badań

empirycznych, to samo uznanie ich za wiążące dla wysuwania wszechogarniających teorii metafizycznych wydaje się dalece niesatysfakcjonujące. Na gruncie postmodernistycznej teorii dyskursu należy zachować wszelką możliwą czujność wobec takich *metanarracji*, które pod pozorem powszechnie akceptowanej naukowości uzurpują sobie powszechną obowiązywalność i próbują na tej podstawie zjednać sobie szacunek określonych środowisk (czy to medycznych, czy psychologicznych, czy opinii publicznej itp.). Jung nie był całkowicie odosobniony w swoich dążeniach do uniwersalizmu i absolutyzmu poznawczego. Żył w epoce wpływowych nurtów filozoficznych, takich jak strukturalizm (z którego częściowo wywodzi się postmodernizm - za pośrednictwem m.in. poststrukturalizmu), fenomenologia, czy wreszcie naukowy pozytywizm, które to nurty przetwarzały tradycyjne dążności myślicieli Zachodu do odkrycia stałych *residuów* sensu, obowiązujących dla aktualnej, przeszłej i przyszłej rzeczywistości. Można wnosić, że tak silne obsadzenie wątków esencjalistycznych i fundacjonistycznych spowodowane było nie tylko *Zeitgeistem*, lecz również chrześcijańskim - i jak się zdaje surowym - wychowaniem protestanckim. Jung od najmłodszych lat obcował z uniwersalistyczną wizją rzeczywistości, której centrum jest Bóg/Jezus. Oczywiście, z wychowania protestanckiego Jung mógł wynieść także pozytywne wartości – większą otwartość na zmianę (*reformowanie* starego ładu), umiłowanie dla poznania rozumowego, pewien *perspektywizm* (dyskursywizm?) związany z koniecznością indywidualnego rozwoju protestanta, któremu żaden zewnętrzny autorytet nie może narzucić sposobu odczytania Biblii. Owe pozytywne cechy protestantyzmu nie wystarczyły jednak najwyraźniej, aby wyzbyć się - obecnych także w tym odłamie chrześcijaństwa - wyobrażeń o jedności Boga i jego powszechnym panowaniu. Na kolejną pochwałę zasługuje tu również reinterpretacja chrześcijaństwa dokonana przez pryzmat gnostycyzmu, która wprowadza nową jakość do nowoczesnej wykładni tego prądu kulturowego. Faktem jednak pozostaje, że innowacyjność Junga w tym obszarze jest również zależna od starych wyobrażeń chrześcijańskich. Jung, jako zwolennik pesymistycznej interpretacji zjawiska sekularyzacji, rozumianej jako częściowo nieuprawnione zepsucie szlachetnych nurtów tradycji chrześcijańskiej, pozostaje w gruncie rzeczy od początku do końca konserwatystą tęskniącym za minioną rzeczywistością, uznającym rzeczywistość współczesną raczej za Baudrillardowskie *resztki*, niż pełnoprawną, dumną ze swych historycznych podstaw kulturę. Mimo że Jungowska pesymistyczna konstatacja wydaje się częściowo usprawiedliwiona, zważywszy choćby na apokaliptyczny kontekst Wielkich Wojen, które Jung obserwował i głęboko przeżywał w swoim szwajcarskim azylu, to już na szerszym planie nowoczesności (w szczególności w kontekście zachodniej mentalności, która wykształciła się po wojnie, a w

szczególności po upadku *Żelaznej kurtyny*) wydaje się przeszacowana i nadmiernie apokaliptyczna. Jungowskie zafrasowanie kondycją psychologiczną współczesnego człowieka zasługuje wprawdzie na szacunek, ale czy uprawnione jest jednak przeciwstawianie nowoczesności dawnym epokom, urastającym tu do rangi mitu o Złotym Wieku? W jaki sposób sprawdzić, czy ludziom dawnych epok żyło się lepiej? Jak przełożyć doświadczenie idealizowanego przez Junga *dobrego dzikusa* czy rolnika *mającego kontakt z rodzącą ziemią* na kondycję mieszkańców nowoczesnych państw narodowych lub post-narodowych? Czy życie w wysoko rozwiniętych cywilizacjach Zachodu jest naprawdę tak złe, jak twierdza apokaliptyczni krytycy kultury (nawet przy uwzględnieniu permanentnego zagrożenia wojnami światowymi i zagładą nuklearną)? Czy jedynym sposobem na przezwyciężenie rzekomego marazmu kultury jest apokalipsa i odrodzenie świata z popiołów, wieszczone na podstawie wątpliwych obliczeń astrologicznych filozofa? Wydaje się, że Jung, podobnie jak wielu innych krytyków kultury Zachodu, poddał się (niewątpliwie przerażającej) atmosferze pierwszej połowy XX-tego wieku, i zamiast zachować dystans do infernalnych wizji, jakie roztaczały się przed jego oczyma, by zrównoważyć czarną wizję wyliczeniem zalet współczesności, wolał zaufać pesymistycznej konstatacji, że tylko apokaliptyczne przesilenie może nas uratować. Choć obserwacje Junga w wielu *passusach* krytycznych wydają się być jak najbardziej godne namysłu i częściowego przyjęcia (elementy gnostycyzmu – nauka o immanentnej obecności zła w naturze ludzkiej, krytyka mentalności totalitarnej), inne zasługują na daleko idącą ostrożność lub nawet na całkowite odrzucenie - ujmowanie człowieka współczesnego jako chrześcijanina, absolutystyczna figura *Boga wewnątrz-psychicznego*. Figury te w sposób nadmiernie uproszczony przyporządkowują człowieka do systemu wyobrażeń religijnych (w szczególności chrześcijańskich), porzucając korpus myślenia i wartości oświeceniowych, których naczelne miejsce doczekało się restytucji choćby w myśli lewicowego psychoanalityka (i częściowego spadkobiercy myśli Junga) Ericha Fromma. Jung, w poczuciu bankructwa nowoczesności, stara się powrócić do kulturowych źródeł (faktycznie fabrykując je na potrzeby swojej myśli); Fromm z tych źródeł korzysta i wplata je w kontekst swojej epoki, lecz im się nie podporządkowuje. Jung dostrzega w nowoczesności przede wszystkim współczynniki rozkładowe, pragnąc zagłady obecnej kultury i powstania na jej gruzach nowego świata; Fromm, również świadom licznych problemów nowoczesności (w szczególności w jej technologicznym, ale i też społecznym wymiarze), nie popada jednak w apokaliptyzm, lecz stara się rozwijać te cechy współczesności, które - wbrew pesymizmowi Junga - są autentycznie istniejącymi wartościami (np. równość wszystkich obywateli liberalnej-demokracji, możliwość

projektowania nowego społeczeństwa bez odwołania do anachronicznych współczynników religijnych)[533].

Na zdecydowaną krytykę zasługuje też Jungowska pan-religijność i pan-chrystianizm. Ponieważ rzeczywistość jest w całości religijna, osoby deklarujące ateizm czy agnostycyzm również interpretowane są jako religijne (lecz *z przeciwnym znakiem*), ich stanowisko pozbawione jest poznawczej prawomocności i pozytywnego przesłania. To niezwykle konserwatywne i anachroniczne stanowisko jest współbieżne z tezą o nieuprawnionej sekularyzacji. Skoro nowoczesny rozum w sposób nieuprawniony zdobywa niezależność i odrywa się od świata archetypów (nie wiemy zresztą dokładnie, w jaki sposób się to odbywa), które wciąż stanowią rzeczywistość rdzenną i zasługującą na najwyższy szacunek, to rozum traci swoją legitymację, a jedynym rozsądnym sposobem na prowadzenie dobrego życia jest powrót, w taki czy inny sposób, do owego pierwotnego świata. Mimo że Jung nie jest zwolennikiem prostego powrotu do epok minionych, sama konstrukcja jego systemu (która metafizycznie dowartościowuje to, co minione, odbiera zaś wartość temu co aktualne) jest głęboko krzywdząca dla nowoczesności; dezawuuje jej projekty, zanim jeszcze zdążyła ona ujawnić swe pełne możliwości. Jung, podobnie jak inni krytycy nowoczesności, ocenia nowoczesność po zaledwie dwóch/trzech wiekach jej względnie równomiernego rozwoju; ocenia ją też głównie ze względu na katastrofy, jakie przyniosła w wymiarze technologicznym, nie zaś za osiągnięcia kulturowe liczone chociażby wartościami materialnymi i społecznymi, tak ważnymi dla przeciętnego człowieka – zmniejszenie nierówności majątkowych i kulturalnych w Europie zachodniej, wzrost dobrobytu w świecie Zachodu, usunięcie lub ograniczenie wielu chorób i zagrożeń naturalnych, ogólne zmniejszenie liczby wojen, wzrost poziomu alfabetyzacji i dostępności do kultury wśród klas niższych. Jung, podobnie jak wielu innych konserwatywnych krytyków współczesności, uznaje te osiągnięcia za mało istotne i nieporównywalne z ich negatywnymi skutkami – pozbawieniem człowieka kontaktu z instynktami i naturą[534], duchową pustką (jakby istniało satysfakcjonujące narzędzie porównania między nowoczesnością a epokami minionymi; jakby dało się zbadać, jak żyły niegdyś klasy niższe, i z jakimi problemami psychicznymi się

[533] Myśl Fromma anonsuję tu jako możliwą psychoanalityczną przeciwwagę systemu Junga. Zagadnienie to wymagałoby jednak oddzielnego omówienia.

[534] Przedstawianą tu częściowo na podobieństwo sentymentalnych wyobrażeń malarzy XVIII-wiecznych, opowieści podróżników/antropologów o *dobrym dzikusie*, romantyzowanych wizjach życia zwierząt, jak również brutalistycznych wizjach około-Nietzscheańskich czy ewolucjonistycznych – ewolucjonizm społeczny, w których człowiek jest drapieżnikiem, zaś jego przeznaczeniem jest permanentna rywalizacja, a więc wojny, niestabilność i śmierć.

zmagały[535]; jakby było to możliwe dzisiaj, przy odwiecznej, lecz w nowoczesności nareszcie demaskowanej tendencji do niedostrzegania problemów klas podległych; wreszcie, jakby współczesny wzrost zapotrzebowania na porady psychologiczne był zjawiskiem li tylko kryzysu dawnych form religijności i duchowości, nie zaś symptomem budzenia się do życia bardziej świadomego i bardziej szczęśliwego człowieka, który wytworzył instytucje wspierające go w trudach życia, bez konieczności oddawania hołdu archaicznym i dalece niedoskonałym instytucjom kościelnym i plemiennym). Jung nadmiernie idealizuje kościoły, nie docenia też zdolności adaptacyjnych człowieka, który (w nie tak odległych przecież od Szwajcarii krajach skandynawskich czy bliskich Szwajcarii Niemczech, Francji, Holandii i innych krajach Europy zachodniej) zdołał - w przeciągu dwóch, trzech pokoleń - przystosować się do nowoczesnych warunków kulturowych i wciąż się unowocześnia[536]. Należy także stwierdzić w opozycji do Junga, że immanentnie obecny w projekcie nowoczesnym ateizm nie jest li tylko negatywnym rewersem dawnych teizmów, lecz pełnoprawnym nurtem, który rozwinął się z częściowo odmiennych przesłanek kulturowych; sama zaś kultura Zachodu nigdy nie była pan-religijna, lecz łączyła w sobie różne komponenty, których część jesteśmy w stanie dostrzec i opisać dopiero dziś (po ustaniu hegemonii chrześcijaństwa) jako rdzennie niereligijne lub przed-religijne[537]. Nadto, w nowoczesność da się historycznie i postsekularnie wyinterpretować (właściwie *w-interpretować* zgodnie z narratywistyczną metodologią, jaką tu przyjmuję) także przesłanki starożytne i elementy rdzennie przynależne do innych kręgów kulturowych i innych religii (np. chiński taoizm, elementy buddyjskie, hinduistyczne itp.), które mogą zasługiwać, po świadomym namyśle (i zawieszeniu ekspansjonistycznych żądań wysuwanych przez chrześcijan), na większy szacunek niż chrześcijaństwo[538].

Następną trudnością systemu Jungowskiego jest restytucja metafizyczno-religijnej koncepcji *drogi środka*. Owo przekonanie, że prawda musi leżeć po środku, zawiesza namysł nad opozycyjnymi prawdami na rzecz pewnego, choćby doraźnie sfabrykowanego *equilibrium*. Myślenie to przejawia się w Jungowskiej nauce o *łączeniu przeciwieństw*, jak również o symetryczności dobra i zła w ludzkiej naturze. Na wstępie zaznaczam, że oba

[535] Historia powszechna pisana była z punktu widzenia klas dominujących, wynalazek kultury społecznej jest stosunkowo nowy, swoją dojrzalszą formę osiąga dopiero w XX-wieku, czyli za późno, aby można było prowadzić satysfakcjonujące obserwacje na społecznościach, które - w opowieści historyka - mogłyby przypominać nasze dzisiejsze, nieodrodnie zmitologizowane wyobrażenia Starożytności czy Średniowiecza.
[536] Nawet pomimo tendencji nacjonalistycznych, a w konfrontacji między emancypacyjną nowoczesnością a oddanym przeszłości Jungiem w wielu aspektach pasują znacznie lepiej, jak się wydaje, do Jungowskiego konserwatyzmu.
[537] Interpretację tę będę rozwijał w rozdz. 4, nawiązując do Hansa Blumenberga.
[538] Więcej na ten temat w kolejnych rozdziałach.

poglądy zasługują na pewien szacunek, dopiero jednak po należytym rozbiorze metafizycznym i krytycznym ukazaniu ich fundamentalnej naiwności. Słabość ta polega na uniwersalistycznym przypisywaniu różnym zjawiskom rzeczywistości (które przybierają nierzadko postać skrajną i nie pozostawiającą najmniejszej wątpliwości co do ich nie-koncyliacyjnej i *nie-równoważącej się* natury) ich przedustawnej natury, która, po odczytaniu postsekularnym, mogłaby być tożsama ze sprawiedliwym Bogiem czy też z mitem o równowadze panującej w naturze. Jung przykłada zbyt dużą wagę zarówno do perspektywy religijno-teologicznej, jak i naturalistycznej. W ten sposób ulega mistyczno-romantycznej wizji ukazującej rzeczywistość jako harmonię w jej niedoskonałości, jako rozumnie uporządkowany system, który troszczy się o zachowanie równowagi; równowagę tę zaś może zaburzyć tylko grzeszny człowiek, przez akt nieposłuszeństwa wobec bogów. Te *quasi*-religijne mity wydają się przeważać w umysłowości Junga, wraz z bardziej nowoczesnym spojrzeniem na naturę, która nie tylko nie jest już pierwszorzędną zasadą metafizyczną (w postmodernizmie zajmuje ją bowiem kultura), zaś w formie percypowanej przez nowoczesnego filozofa postmodernistę nie zawiera ona żadnych, naczelnych zasad równoważących metafizyczne przeciwieństwa. Natura jawi się tu raczej jako chaotyczna, zawsze tylko chwilowo uporządkowana, aby zaraz utracić ów porządek, lub przemieścić zakres interpretacji owej harmonii w inne miejsce nowoczesnego systemu wiedzy człowieka Zachodu. Prawda *leży zatem po środku* tylko niekiedy, i tylko w niektórych narracjach, zaś i ta jej pozycja jest zaledwie chwilowa i podatna na zmiany. Myślenie w kategoriach *drogi środka* jest tu tyleż nieprawdziwe, co w pewnym obszarze niezbywalne - nie możemy pozbyć się metafizycznego poczucia bycia pomiędzy dwoma przeciwieństwami - tak jak niezbywalne jest poczucie opowiadania się po stronie jednego z przeciwieństw! Wydaje się, że owa metafizyczna figura Junga, podobnie jak wiele innych figur jego metafizyki, ma charakter konserwatywny i reakcyjny – ma za zadanie bronić kulturowego i społecznego *status quo* przed modyfikacją ze strony nowoczesności, lewicowych ruchów politycznych i społecznych, gwarantować bezpieczeństwo klasom wyższym. To właśnie konsekwencje polityczne myśli Junga wydają się szczególnie niebezpieczne. Psycholog nie tylko tworzy swoją teorię dla przedstawicieli klas wyższych, którzy, nie znajdując oparcia w dawnym autorytecie religii, obawiając się nowoczesności grożącej utratą ich przywilejów, szukają wypośrodkowanej ścieżki ucieczki przed nieuchronnymi zmianami w barwnym i ekskluzywnym systemie psychologii głębi. Jungizm pozwala na komfortowe wytchnienie od zagrożeń walki klasowej; utrwala dawne instytucje (kościoły, arystokrację, kulturę klasy średniej i klas wyższych), wyraża się z elitarystyczną wyższością o warstwach ludowych, przypisując im z góry

określone miejsce w społeczeństwie, nie namyślając się nad autentyczną kondycją tych ludzi, ich faktycznymi problemami i pragnieniami. Jungizm jest zatem elitaryzmem odpowiadającym na wysokie potrzeby duchowe (i klasowe!) warstw panujących, wpisującym klasy niższe w brutalistyczną wizję świata, w której naczelną cnotą jest protestancka akceptacja swojej kondycji życiowej, zaś bunt przeciwko ustalonemu porządkowi równy jest grzechowi (sprzeciwowi wobec *boskiego prawa klas uprzywilejowanych*). Nie jest zatem przypadkiem, że poglądy Junga bodaj najlepiej przyjęły się w USA, trafiając na podatny grunt mentalności konserwatywno-liberalnej.

# Rozdział 4: Nowe rozdanie post-postmodernistyczne, post-postsekularne

*Cywilizowanie monoteizmów będzie zakończone, gdy ludzie zaczną się wstydzić za pewne wypowiedzi swego Boga, nieszczęśliwym trafem utrwalone na piśmie, jak za popisy skądinąd bardzo miłego, lecz porywczego dziadunia, którego już od dłuższego czasu nie wypuszcza się między ludzi bez opieki.*

P. Sloterdijk

*Kto pyta o początek, chce być początkiem; kto zaś chce być początkiem, nie chce być człowiekiem ale absolutem. Dlatego w dobie nowoczesnej ludzie – wzbraniając się, z korzyścią dla swego człowieczeństwa, przed rolą absolutu – rozstają się z filozofią pierwszych zasad.*

O. Marquard

*Ujmując rzecz ogólnie, każdy ustrój demokratyczny wymaga nieobiektywistyczno-metafizycznej koncepcji prawdy, w przeciwnym razie bowiem obraca się bezzwłocznie w reżim autorytarny.*

G. Vattimo

## Wprowadzenie

W tym rozdziale pragnąłbym naszkicować projekt *postsekularyzmu jasnego*. Będzie się on odróżniał od swojej *ciemnej* odmiany oświeceniowym sprzeciwem wobec religii i neo-konserwatywnego powrotu do pan-religijnych interpretacji nowoczesności i ponowoczesności. Tak pojęty postsekularyzm będzie u swych podstaw postmodernizmem, który z kolei - na podobieństwo pryzmatu - będzie rozszczepiał światło nowoczesnych idei, jak i idei tradycyjnych. Owo rozproszenie wiązki (po-) nowoczesnej filozofii i umysłowości w ogóle będzie prowadzić do quasi-psychoanalitycznego przepracowania religii, kontynuując i umacniając w ten sposób oświeceniowy projekt myślenia i życia w obrębie samej tylko *immanencji*. Taki zreinterpretowany postsekularnie postmodernizm będę tu nazywał *otwartą furtką*, gdyż transportuje on poprzez siebie, selekcjonuje i oczyszcza idee właściwe dla epok wcześniejszych. Tak rozumiany postmodernizm będzie – co być może nieco zaskakujące –

kontynuował tradycje myślenia uniwersalistycznego (przynależnego, jak sadzę, w mniejszym lub większym stopniu każdej filozofii), osłabiając je jednak do tego stopnia, aby zasłużyć sobie na miano anty-uniwersalizmu. Ów postmodernistyczny *quasi*-uniwersalizm będzie porządkował swoje tezy na sposób narratywistyczny, deklarując istnienie wielości *mitów* – jako sposobów mówienia o świecie i oswajania przynależnego ludzkiemu życiu egzystencjalnego lęku poprzez opowiadanie *kompensujących* historii (Blumenberg, Marquard). W obrębie tego postmodernistyczno-hermeneutycznego narratywizmu postaram się też wypracować ponowoczesną koncepcję postępu, która zdawałaby sprawę z powiększania się modernizacyjnego potencjału współczesnych epok, porzucałaby jednak uniwersalistyczne i finalistyczne impulsy właściwe dla Heglizmu, pozytywizmu i marksizmów.

Ponieważ będę tu kontynuował krytykę postsekularyzmu, *postsekularyzm jasny*, który zaproponuję, będzie jednocześnie *post-postsekularyzmem*, a więc stadium tego nurtu powstałym na skutek *przezwyciężenia*. Analogicznie, postmodernizm, wpisany ponownie w ramy metafizyki, zaanonsowany jako *quasi*-uniwersalizm, będzie się jawił jako reinterpretacja tradycyjnych postmodernizmów, zasługując w ten sposób na miano *post-postmodernizmu*. Jedną z kategorii filozoficznych, jaką postaram się połączyć z tak pojętym post-postmodernizmem, będzie swoista wariacja na temat egzystencjalizmu (*neo-egzystencjalizm*?), w obrębie której będzie możliwe odnowienie myślenia *idealistycznego* (metafizyki idealistycznej) – budując tą wariację częściowo na klasycznym egzystencalnym skupieniu na indywiduum (które będę tu pojmował jako solipsystyczny podmiot emanujący z siebie rzeczywistość). Będę się starał podkreślić wyższość interpretacji akcentujących sferę ducha nad interpretacjami materialistycznymi opartymi na wyobraźni nauk przyrodniczych i filozofii scjentystycznej.

Biorąc pod uwagę postulat (postmodernistycznego) *powrotu do oświecenia* w jego aspekcie krytycznym i antyreligijnym, jako koniecznego elementu kształtowania *quasi*-uniwersalistycznej wyobraźni współczesnych obywateli liberalnych-demokracji Zachodu, chciałbym jednocześnie wskazać na sfery dopuszczalnego, marginalnego istnienia religii w sferze publicznej. Choć religia, zgodnie chociażby z postulatem Rorty'ego, powinna się przejawiać tylko w sferze prywatnych przekonań człowieka, to jednak jestem świadom utopijnego charakteru tego postulatu. Sytuacja jest tym bardziej dramatyczna, że człowiek Zachodu (po postsekularno-psychoanalitycznej terapii, uświadamiającej obecność śladów religii w umysłowości powszechnej) wciąż (w mniejszym raczej niż większym stopniu) zdaje się żyć w aurze wydarzenia *śmierci Boga*, będąc w ten sposób skazanym na *quantum*

nihilizmu (Vattimo). Jedną z odpowiedzi na ten stan jest nie tyle powrót do chrześcijaństwa, które wciąż daje o sobie znać niczym Freudowskie *wyparte*, lecz przepracowanie chrześcijaństwa i (częściowe) uwolnienie się od niego. W tym zadaniu człowiekowi współczesnemu mogą pomóc rozmaite filozofie, ale też praktyki duchowe - także te zaczerpnięte z myśli Wschodu. W tej postmodernistycznej atmosferze kulturowej nie chodzi już o tworzenie monolitycznych i spójnych tożsamości kulturowych opartych na jednym wzorcu, lecz o wypracowywanie światopoglądu, poprzez przebiegającą na różnych polach aktywność intelektualną, duchową, a także fizyczną (cielesną) i polityczną. Życie człowieka współczesnego (ponownie na podobieństwo egzystencjalizmu) jest raczej projektem, niż prostą partycypacją w zastanym, najczęściej odziedziczonym, porządku ideowo-duchowym.

Ostatnią część rozdziału poświęcę omówieniu współoddziaływania sfery publicznej i religii. Zgodnie z intencjami Lyotarda będę tu namawiał do kontynuacji walki z tymi odmianami religii, które wciąż próbują wpływać na sferę publiczną (Rortiański *fanatyzm*). *Poróżnienie* Lyotarda, a zatem projekt budowania światopoglądowych stanowisk i stronnictw w obrębie pluralistycznej ponowoczesności, sprzeciwia się Habermasowskiej koncyliacyjności, starając się kontynuować walkę oświecenia i modernizmu o unowocześnianie umysłowości człowieka Zachodu i rozumową modyfikację sfery publicznej (a zatem o postęp i emancypację). Ideał poróżnienia nie może jednak obrócić się w fanatyzm, akceptując w pełni polityczną obecność w sferze publicznej propozycji konserwatywnych (nawet tych skrajnych, subwersywnych), nie ustając jednak w staraniach politycznego ograniczania tych propozycji, trwając w sytuacji permanentnej walki, gdzie stawką jest bądź to zwycięstwo projektu liberalnego, bądź konserwatywnego, zaś wszelkie stany pośrednie są wynikiem koniecznego kompromisu, który jednakże nie jest wynikiem teorii społecznej/politycznej, lecz praktycznym następstwem walki politycznej. Zakładam tu jednocześnie skrajną przeciwstawność projektu liberalnego i konserwatywnego w ich *idealnych*, wydestylowanych przez filozofa społecznego, formach (mających charakter eksplanacyjny i strategiczny – wytyczający fronty walki). Różnice polegają tu nie tylko na odmiennościach politycznych czy światopoglądowych, lecz na fundamentalnej różnicy umysłowości, co przekłada się na całe spektrum orientacji życiowych i głoszonych wartości. Sytuacja ta zasługuje na miano radykalnego i permanentnego *poróżnienia*, które nie pozwala się zneutralizować idealistycznymi propozycjami kompromisu, który może się przyczynić do osłabienia liberalnego z ducha projektu oświecenia i modernizmu i oddania pola

konserwatywnym poglądom, które ze swej natury są skrajnie nie-koncyliacyjne, gdyż uniwersalistyczne i absolutystyczne[539].

Postmodernistyczny liberalizm odrzuca także uniwersalistyczne uroszczenia klasycznego liberalizmu opartego na oświeceniowym obiektywizmie, dostrzegając dyskursywną ograniczoność swojego (postmodernizmu) stanowiska i akceptując niemożliwość oparcia go na esencjalistycznie pojętej *Prawdzie*, stanowiącej punkt Archimedesowi teorii społecznej. Liberalizm ten jest więc (auto-) ironiczny (Rorty), będąc zarazem (względnie!) spójną propozycją filozoficzno-polityczną dążącą do realnej zmiany społecznej i ograniczenia wpływu sił konserwatywnych. *Polityka postmodernistyczna* (Lyotard) powinna być zatem postrzegana jako dialektyka idealizmu politycznego i realizmu – proponować bardziej dalekosiężne projekty polityczne i społeczne, korygując je nieustannie w obliczu aktualnej sytuacji politycznej, koncentrując się na osiąganiu *możliwych* celów. Odróżnia się ona w ten sposób od polityki komunistycznej, nie wytracając jednak pewnego *śladu* utopistycznego, stanowiącego *mit* dający nadzieję na zbudowanie bardziej sprawiedliwego społeczeństwa przyszłości. Komunizm będzie tu *de facto* dopuszczalny tylko w swojej *skrajnie słabej* wersji (Vattimo), pozbawiony doraźnych impulsów rewolucyjnych i wpływu na aktualną politykę, która musi się rządzić *zasadą rzeczywistości*.

[539] Rozróżniam w tej pracy *uniwersalizm* i *absolutyzm* – temu pierwszemu przypisuję intencję rozciągnięcia partykularnego, dyskursywnego sposobu myślenia o świecie na całą, dużą społeczność (cały świat ludzki?!). *Absolutyzm* z kolei stosuję do tych uniwersalizmów, które starają się odnaleźć *Zasadę* fundującą dla tej ogólności – Rozum uniwersalny, Boga, Prawa natury. Granica jest tu niezwykle cienka, zjawiska te występują najczęściej łącznie; rozróżnienie ich pozwala jednak na lepszy opis poszczególnych koncepcji filozoficznych i światopoglądów.

## 4.1 Postmodernizm jako *otwarta furtka*

### Postmodernizm jako permanentne nowe otwarcie, nie zaś *piekło negowania tego, co ludzkie*

Orientacją filozoficzną, która zbliża się do nurtu nazywanego tu przeze mnie *postmodernizmem jasnym*, jest stanowisko Gianniego Vattimo. Filozof posługuje się, zaczerpniętym od Nietzschego, pojęciem *nihilizmu*, nie po to jednak, aby ukazać wyłącznie negatywne aspekty współczesnej epoki, lecz także po to, aby przedstawić pozytywny program stojący za jego filozofią. Vattimo nie ma wprawdzie złudzeń co do tego, że wciąż żyjemy w kulturowej orbicie wydarzenia *śmierci Boga*, jednakże aura tego wydarzenia wydaje się dzisiaj mniej destrukcyjna, niż miało to miejsce w wiekach wcześniejszych. Vattimo nawołuje więc do swoistej asymilacji nihilizmu, a ponieważ nie dysponujemy żadnym innym horyzontem myślenia, należy poszukiwać sposobów oswojenia tego zjawiska kulturowego. Człowieka podchodzącego rewizjonistycznie i afirmatywnie do owego fenomenu nazywa Vattimo *nihilistą spełnionym*. Jak pisze: *Nihilista spełniony to ten, kto zrozumiał, że nihilizm jest jego (jedyną) szansą*[540]. Przewodnikami w owej drodze nihilistycznego spełniania się mają być Nietzsche i Heidegger. Według Vattimo, autorzy ci umożliwiają współczesnemu człowiekowi *przejście od krytyczno-negatywnego pojmowania ponowoczesnej kondycji* [...] *do uznania jej za możliwość pozytywną, za szansę*[541]. Ta pozytywna szansa może się realizować tylko w ponowoczesności, z całym jej pluralistycznym i anty-fundacjonistycznym bagażem, gdzie człowiek raczej hermeneutycznie opowiada swoją indywidualną historię, niż stara się wrócić do myślenia w kategoriach absolutnych. Tak pojęta ponowoczesność to dla włoskiego filozofa *obszar możliwości a nie* […] *piekło negowania tego, co ludzkie*[542].

W podobnym, optymistycznym duchu filozofuje również Odo Marquard, który w swojej sceptycko-hermeneutyczno-postmodernistycznej filozofii stara się postawić granicę wielu negatywnym tezom krytyki kultury. Marquard tym różni się od Vattimo (również od Baumana), że w jego pismach nie znajdziemy nazbyt wielu refleksji na temat nihilizmu naszej epoki; uwagi krytyczne będą tu raczej wypowiedziane w postaci ironii i prowadzić będą raczej do postawy akceptacji niedoskonałości świata niż do pesymizmu i ucieczki w

[540] G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, *op. cit.*, s. 15.
[541] *Ibid.*, s. 12.
[542] *Ibid.*, s. 13.

rozbudowany system nihilistyczny (Baudrillard). Zacznę omawianie jego myśli od przedstawionej przezeń tezy antropologicznej. Jak pisze Marquard: *zjawiska negatywne [...] są rodzajem antropologicznego stanu posiadania, od którego oderwanie się* [...] *przychodzi człowiekowi z trudem; ludzie są bowiem istotami konserwatywnymi, które niechętnie rezygnują nawet z tego, co złe*[543]. Konserwatywną dyspozycję antropologiczną Marquard nazywa również *prawem zachowania potrzeby negatywności*[544]. Marquard uważa, że człowiek jest istotą *konserwatywną*, nie w tym jednak sensie, że wszyscy skazani jesteśmy na konserwatywne programy polityczne i przetwarzanie odpowiadającej im mentalności czy też kultywowanie konserwatywnej obyczajowości. Teza Marquarda jest dużo bardziej powściągliwa i prowadzi raczej do odrzucenia konserwatyzmu jako doktryny politycznej i skierowania się w stronę socjaldemokracji. Na drodze do bardziej pozytywnego projektu (żeby tak go nazwać za Rortym - *postmodernistycznego liberalizmu mieszczańskiego*) należy postawić wyraźne granicę tym sposobom myślenia, które starają się ukazać rzeczywistość w wyłącznie czarnych barwach. Marquard postrzega współczesne krytyki kultury jako technikę *odkrywania w każdej zupie włosa, w każdej rzeczywistości wyobcowania, w każdej instytucji represji, w każdym stosunku przemocy i faszyzmu*[545]. Tego rodzaju postawę filozof nazywa *utyskiwaniem*, wskazując, że jej stronnicy tym chętniej przypisują współczesnemu światu wady, im więcej wad ów świat usuwa[546]. Utyskiwaniu towarzyszy *emfatyczny głos skargi na utratę sensu*[547]. Marquard nie krytykuje tu więc rzeczywistości współczesnej za jej rzekomy brak sensu, lecz te postawy, które za wszelką cenę owego sensu się domagają. Sens nie jest czymś danym (może nigdy nie był), dla Marquarda nie jest też czymś fundującym i nieodzownym dla życia człowieka. Jest raczej czymś enigmatycznym i nigdy w pełni nie zrealizowanym. Jak pisze filozof: *naprzód nie posuwają nas zatem wielkim głosem wypowiadane skargi na utratę sensu, lecz redukcja niepomiernych żądań sensu, dieta w oczekiwaniu na sens*[548]. Owa ponowoczesna dieta nie jest tu czymś wyjątkowo niedogodnym – w mieszczańskiej wyobraźni Marquarda tego rodzaju dieta pozwala raczej żyć względnie szczęśliwie w zawsze niedoskonałej rzeczywistości, bez konieczności powoływania do życia postaw ascetycznych (właściwych choćby dla komunistycznych postsekulartystów). Marquard nie nawołuje tu jednak do prostej inercyjności czy ambiwalencji – jego projekt jest

[543] O. Marquard, *Apologia przypadkowości : studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 93.
[544] *Ibid.*, s. 94.
[545] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
[546] O. Marquard, *Apologia przypadkowości*…, *op. cit.*, s. 94.
[547] *Ibid.*, s. 37.
[548] *Ibid.*, s. 40.

projektem afirmującym liberalną demokrację i *zwykłe* ludzkie życie, które w swojej codzienności nieczęsto spotyka się z koniecznością podejmowania dramatycznych decyzji. W myśleniu Marquarda zawarty jest jednak pewien wektor subwersywny - właściwy dla projektu oświecenia[549], modernizmu i postmodernizmu - który każe człowiekowi kontynuować drogę przezwyciężania; tym razem przeciwnikami są sposoby myślenia, które próbują odebrać człowiekowi *pogodę ducha*: *Człowiek filozofuje, gdy myśli na przekór; na przekór – znaczy to dzisiaj – wbrew tym* […] *trendom, które wzbraniają ludziom pogody ducha*[550]. Tego rodzaju mieszczański minimalizm, który, nie rezygnując zupełnie z krytyki rzeczywistości współczesnej, nie daje jej się również całkiem w sobie zatracić, może stanowić odpowiedź - nie tylko na czarny postmodernizm - ale też na owe nurty w obrębie postsekularyzmu, które zbyt łatwo próbują porzucić wyobraźnię nowoczesną, w imię wysoce *senso-twórczych* dyskursów religijnych.

Idąc częściowo za rozumowaniem Marquarda, chciałbym więc stwierdzić, że postmodernizm nie jest li tylko oznaką wyczerpywania się tradycji i wyrazem nihilistycznego smutku po jej utracie, lecz konstruktywnym i optymistycznym projektem otwierającym na nową pluralistyczną rzeczywistości, wraz z jej licznymi niedoskonałościami. Tak pojęty postmodernizm nie tylko zresztą przezwycięża dawne dyskursy tradycyjne, jak i elementy dyskursu modernistycznego, lecz także wytwarza swoiste nowe otwarcie na perspektywę przyszłości (a także na przeszłość!). *Przyszłościowa* perspektywa postmodernizmu pozwala na odnajdowanie pozytywnych dróg wyjścia z nihilistycznego marazmu, który (w mniejszym bądź większym stopniu) zapanował po *śmierci Boga* (Vattimo), ale także na przyszłe całkowite oderwanie się od owego wydarzenia, aby - posiłkując się materiałem zgromadzonym w nowoczesności - kształtować całkiem nowy projekt odpowiadający na odwieczne marzenia człowieka o dobrobycie, szczęściu i miłości. Choć, w obliczu wciąż silnych konserwatyzmów, wysokiej pozycji religii instytucjonalnych (osłabionych wprawdzie przez oświecenie, lecz nadal potężnych), potężniejących nacjonalizmów oraz, *last but not least*, rewizjonistycznych postsekularyzmów poszukujących dróg wyjścia z nowoczesnej rzeczywistości, zadanie to może wydawać się nieskończenie trudne, to postmodernizm wciąż żyje i być może ma szansę przeżyć swój renesans gdy tylko wyczerpie się nieco potencjał postsekularnego (ponownego) odkrycia religii. Postmodernizm rozumiany jako *otwarta furtka* posiada bowiem tę własność, że w swoich niezwykle szerokich ramach (najszerszych spośród

[549] Oraz sceptycyzmu, który Marquard przejmuje po tradycji oświeceniowej.
[550] O. Marquard, *Aesthetica i anaesthetica: rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, s. 95.

stworzonych dotąd tradycji filozoficznych) zawiera cały ogrom możliwości, które oczekują na eksplorację, nie domagając się jednocześnie ścisłego związku z taką czy inną uniwersalistyczną (tradycyjną bądź nowoczesną) doktryną, unikając w ten sposób zatracenia się w konkretnym dyskursie politycznym czy religijnym. Postmodernizm otwiera na możliwości, pozwala na budowanie niezwykle bogatych światopoglądów, nie zamykając jednocześnie człowieka na nowe możliwości i modyfikacje tych światopoglądów. W tak pojętym postmodernizmie człowiek osiąga nareszcie upragnioną wolność od opresji *wielkich narracji*, które eksploatowały go (i eksploatują) nie tylko duchowo, ale także ekonomicznie[551].

**Postmodernizm jasny jako nowoczesność *in statu nascendi***

Skoro ustaliliśmy już, że postmodernizm jest swojego rodzaju *furtką*, która otwiera na to, co przyszłe, lecz również na to, co przeszłe, należałoby powrócić do klasycznego problemu występującego w debacie nad postmodernizmem - stosunku postmodernizmu do modernizmu. Jak pamiętamy, Lyotard definiował postmodernę jako nurt nie poddający się logice przezwyciężania. Filozof nie był jednak do końca konsekwentny w swoich poglądach. O ile bowiem postmodernizm faktycznie rezygnuje z przezwyciężania (w modernizmie odbywającego się w imię jednej naczelnej zasady - postępu ludzkości), to jednak sam posiada niewątpliwe cechy świadczące o przynależności do tej modernistycznej logiki. Jest to przede wszystkim rys sceptycki, który każe negować zastane osiągnięcia filozoficzne, artystyczne, kulturowe i powoływać do życia nowe filozoficzne byty. Jak stwierdza Wolfgang Welsch - *Postmoderna jest „krytycznego ducha”*[552]. Krytyka oznacza bez wątpienia przezwyciężanie – nawet jeśli odbywa się ono teraz w mikroskali. Można więc rzec, że postmodernizm kontynuuje, właściwą dla moderny logikę przezwyciężania, lecz sprowadza ją z nieba na ziemię – zamiast konstruować wielkie narracje historiozoficzne, skupia się raczej na wielości różnorodnych narracji. Nowoczesność zostaje tu przezwyciężona tylko częściowo. Jak pisze Bauman: *„Po" w słowie „ponowoczesny" nie ma znaczenia chronologicznego: nie oznacza usunięcia i zastąpienia nowoczesności, nie sugeruje, że „ponowoczesność" przyszła na świat w momencie zgonu „nowoczesności", a nawet nie suponuje, że nie można już trzymać się*

[551] O politycznych konsekwencjach tak pojętego postmodernizmu opowiem szerzej w następnych paragrafach.
[552] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 10.

*nowoczesnej perspektywy z chwilą, gdy obok pojawi się ponowoczesna*[553]. Jest to jednak tylko część opowieści. Ponieważ postmodernizm jest wyodrębnionym z nowoczesności bytem - przychodzi po nowoczesności i w pewnych obszarach ją krytykuje - należy pokazać, na czym w szczególności polega owa odrębność. Richard Rorty wskazuje tu na rozstanie z *metafizyką obecności*, które mogło się dokonać dzięki wysiłkowi takich filozofów, jak Nietzsche, Heidegger, czy Derrida[554]. Rorty, aby bronić wartości postmodernizmu, powołuje się też na Hansa Blumenberga. Postmodernizm jest, w tej interpretacji, tożsamy z Blumenbergowską *nowożytnością*: *Oświecenie istotnie myliło się, gdy uznało się za epokę, w której odkryto prawdziwe, ahistoryczne ramy ludzkiej egzystencji - za pierwszy moment w dziejach, gdy ludzie zobaczyli siebie samych takimi, jacy naprawdę są.* […] *Blumenberg chce porzucić nostalgiczną, kartezjańską nadzieję Husserla, że uda się uciec od historii w filozofię bezzałożeniową (nadzieję wciąż żywioną przez wielu filozofów analitycznych). Upiera się jednak, że brak „ugruntowania" epoki nowożytnej jest jej zaletą, a nie powodem do nieufności wobec niej. Stanowi bowiem dowód odwagi, a nie słabości czy zakłamania. Prawowitość naszej nowoczesnej świadomości ma wynikać po prostu stąd, że nie znaleźliśmy dotąd lepszego sposobu, by nadać sens naszemu życiu*[555]. Ponowoczesność jest tu zatem przedłużeniem nowoczesności, uszczuplonej o elementy filozofii *bezzałożeniowych*, i pomniejszonej o to, co Derrida nazywał *metafizyką obecności*. Jasny postmodernizm nie lamentuje nad utratą tych komponentów, lecz ich brak traktuje raczej jako wyzwanie i szansę, które pozwolą na nowo afirmować *naszą postmodernistyczną modernę* (Welsch). Ponowoczesność to zatem swoista aktualizacja modernizmu, uświadomienie sobie jego mocnych, ale i słabych stron. Jak pisze o tym Bauman: *Ponowoczesność to nowoczesność bez iluzji (co można też wyrazić stwierdzeniem, że nowoczesność jest ponowoczesnością nie przyjmującą prawdy o sobie). Iluzje te sprowadzają się do przekonania, że nieład ludzkiego świata jest stanem przejściowym zaledwie i odwracalnym, który wcześniej czy później zostanie zastąpiony przez uporządkowane i systematyczne rządy rozumu*[556]. Bauman charakteryzuje tu więc modernizm ze względu na postmodernizm – to właśnie późniejsza epoka stanowi ramy interpretacyjne (i krytyczne) dla epoki chronologicznie wcześniejszej. Nowoczesność jako *ponowoczesność nie przyjmująca prawdy o sobie*, to zatem niedojrzałe stadium ponowoczesności, zarodek który dopiero ma się przemienić w świadomy samego

[553] Z. Bauman - *Nowoczesność i zagłada*, *op. cit.*, s. 16.
[554] R. Rorty, *Przeciw zapóźnieniu*, przeł. T. M. Myśków, [w]: *Kronos*, Metafizyka, Kultura, Religia, Rocznik 2013, tom 25, numer 2, s. 129.
[555] *Ibid.*
[556] Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, *op. cit.*, s. 45.

siebie byt. Iluzoryczność modernizmu, w interpretacji Baumana, polega na tym, że nowoczesność posiadała jasno wytyczoną wizję swojej przyszłości, która była konstytuowana na mocy naczelnej zasady oświeceniowego rozumu; ponowoczesność natomiast koryguje ten pogląd, ukazując rzeczywistość raczej jako nieoznaczoną i wielowątkową strukturę, co do której przyszłości nie możemy być pewni, bez popadania w *meta-narracyjność*. Owa względna, racjonalna nieoznaczoność ponowoczesności jest dla Baumana zarówno zaletą, jak i wadą; jednak nie odrzuca on projektu ponowoczesnego tylko ze względu na to, że tamten jest racjonalnie niedoskonały. Również dla Baumana ponowoczesność niesie za sobą nadzieje, których, z powodu pomyłek modernizmu, nie udało się dotąd zrealizować (będą to chociażby nadzieje związane z projektem socjalistycznym).

Inną jeszcze perspektywę rozumienia owego przejścia od modernizmu do postmodernizmu proponuje Lyotard, m.in. przy użyciu swojej kategorii *przepisania*. Ponowoczesność nie jest tu przezwyciężeniem nowoczesności ani jej prostą kontynuacją – jest jej *przepisaniem*. Jak pisze filozof: *Przepisać, to może być właśnie ten gest, który nagle inauguruje początek nowej ery i nowej periodyzacji. Takie użycie „re-" ma sens powrotu do punktu wyjścia (retour), do początku wolnego, jak przypuszczamy, od wszelkich przesądów* […]. *W grze między „pre" i „re-"" („re-" wziętym w sensie powrotu) chodzi o wymazanie „pre-" zawartego w przynajmniej niektórych starych sądach. Tak trzeba rozumieć, na przykład, nazwę „prehistoria", jaką Marks nadaje całej ludzkiej historii poprzedzającej przygotowywaną i wyczekiwaną przezeń rewolucję socjalistyczną*[557]. W owej dekonstrukcyjnej grze między *przepisaniem* a *powrotem*, Lyotard wskazuje na konieczność powracania do modernizmu, jednak tylko w taki sposób, aby ów modernizm każdorazowo modyfikować w oparciu o zasady obowiązujące dla aktualnej epoki. Przepisywanie polega zatem na częściowym pisaniu historii na nowo (z nowej, świeżej perspektywy), lecz w nawiązaniu do tego, co zastane. Dawne stadia rozwoju kultury (tak jak w powyższym cytacie z Baumana) nie mają więc władzy nad aktualną epoką – przeciwnie – to ponowoczesność może indagować nowoczesność na okoliczność jej błędów i wykorzystywać ją do swoich własnych celów, inkorporując ją we własną narrację historyczną. Przezwyciężenie modernizmu to zatem jego przepisanie, a więc w gruncie rzeczy kontynuacja polegająca na krytycznej neutralizacji tych elementów moderny, które wydają się nieaktualne, czy nawet szkodliwe; jednakże samo to dialektyczne zapętlenie między nowoczesnością i ponowoczesnością wydaje się nieuniknione. Postmodernizm, który odwraca kierunek historii,

[557] J.-F. Lyotard, *Przepisać nowożytność*, *op. cit.*, s. 47.

ustanawiając się jako początek, z którego wywodzą się dopiero nurty wcześniejsze, jest wedle Lyotarda nieustannym wysiłkiem interpretacji – pisania i przepisywania. Ze względu na bliskość nowoczesności musi ona pełnić funkcję stałego punktu odniesienie, dzięki któremu postmodernizm zdobywa i aktualizuje swoją świadomość. Jak pisze filozof: *Dane dzieło może stać się nowoczesne tylko wtedy, gdy najpierw jest ponowoczesne. Postmodernizm tak rozumiany nie jest modernizmem u swego kresu, lecz w trakcie narodzin, i stan ten jest czymś permanentnym*[558]. Przeznaczeniem postmodernizmu jest zatem nieustanne wracanie do *korzeni* i tych korzeni *wytwarzanie* (!); nieustanny wysiłek twórczy i permanentna krytyka uzyskanych rezultatów. Odbywa się to w ramach *quasi*-artystycznego projektu wytwarzania nowych perspektyw przyszłości; *stricte* nowoczesnego postulatu przezwyciężania tego, co nieaktualne i nie wytrzymujące awangardowej krytyki, oraz proponowania rozwiązań alternatywnych. Postmodernizm nie postuluje jednak wyłącznie jednej, obowiązującej czy dającej się logicznie wywieść z wcześniejszych epok wizji przyszłości (jak czyniły i czynią to marksizmy). Skupia się raczej na wielości możliwości, które mogą się ziścić (lecz nie muszą). Jak pisze Lyotard: *Nowoczesność, niezależnie od daty swych narodzin, nigdy nie obywa się bez zachwiania wiary i bez odkrycia, że w rzeczywistości jest mało rzeczywistości, co idzie w parze z wynalezieniem innych rodzajów rzeczywistości*[559]. W tym kontekście postmodernizm jawi się jako swoista *otwarta furtka* – pozwala na przetwarzanie materiału naniesionego przez tradycję i przepisanego przez kulturę postmodernistyczną na określone wizje przyszłości. W ten sposób powstaje miejsce dla wysiłku hermeneutycznego, który - posługując się kategorią *mitu* - będzie się dopiero starał – narratywistycznie – *napisać*, *prze-pisać*, czy też *roz-pisać* obiecujące (jak i te niepokojące) wizje przyszłości.

**rozum po Rozumie, metafizyka po Metafizyce, uniwersalizm po Uniwersalizmie**

Wraz z postmodernizmem (i innymi nurtami współczesnej filozofii kontynentalnej) przychodzi rewizja pojęcia *rozumu*. Ten, w swojej tradycyjnie oświeceniowej formie, nie wytrzymuje już krytyki i zostaje odarty z uniwersalistycznych i absolutystycznych złudzeń. Postmodernizm, jak się rzekło, nie zrywa całkowicie z modernizmem, lecz raczej (nawiązuję tu przewrotnie do Habermasa) stara się *dokończyć jego projekt*, a więc doprowadzić

[558] J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci…*, *op. cit.*
[559] *Ibid.*, s. 19.

nowoczesność niejako *do końca*[560]. Nie będzie to nigdy koniec ostateczny ani całkowicie satysfakcjonujący. Chodzi raczej o dokonanie kolejnego obrotu filozoficznego koła i uwrażliwienie współczesnego człowieka na cały wszechświat irracjonalności, który żyje i oddziałuje na - pozornie, wszech-racjonalnego - człowieka. Ten psychoanalityczny moment odkrycia irracjonalności *natury ludzkiej* domaga się oczywiście wytworzenia nowego - *słabego* (Vattimo) - pojęcia rozumu. Psychoanaliza podważyła dumę człowieka z własnej racjonalności i panowania nad rzeczywistością, nie oznacza to jednak, że zrezygnowała z klarowności racjonalnych wyjaśnień, proponując zaledwie mętne i niejednoznaczne interpretacje (jak chcieliby jej krytycy). *Rozum psychoanalityczny*, tak jak *rozum hermeneutyczny* i *postmodernistyczny*, posługuje się racjonalnością uzupełnioną niejako o sferę emotywną i instynktowną. To późno-nowoczesne dowartościowanie nie-rozumu odbywa się w imię samego rozumu - rozumu *zreformowanego* i gotowego kontynuować pracę oświecenia, mającego jednak świadomość wszechogarniających ciemności leżących u jego podstaw, których nigdy nie będzie można całkowicie rozświetlić, chyba że w imię terroru kolejnych absolutyzujących wszech-rozumów lub za cenę zupełnego zrzeczenia się rozumu (np. (ir-) racjonalność religijna). Racjonalność postmodernistyczno-psychoanalityczna to racjonalność *słaba*, lecz uczciwa. Nie żywi nadmiernych rewolucyjnych planów, nie wdraża olbrzymich *metanarracyjnych* projektów, nie rezygnuje jednak z metafizycznych narracji, politycznego idealizmu, a nawet utopizmu. Stabilizuje je jednak w ramach projektu liberalno-demokratycznego – nowoczesnego *quasi*-uniwersalistycznego *quasi*-absolutu. Wolfgang Welsch nazywa tak pojęty postmodernizm *hiperracjonalnym*, lecz nie irracjonalnym[561]. Irracjonalność oznaczałaby bowiem odrzucenie rozumu, postmodernizm jednak go tylko rewiduje i uzupełnia. Jak ujmuje to, nieco przewrotnie, Zygmunt Bauman: *ponowoczesność przynosi tego świata „powtórne zaczarowanie". Nieufność wobec ludzkiej spontaniczności, popędów, impulsów i takich skłonności, jakie nie poddają się przewidywaniu i racjonalnemu uzasadnianiu, została całkowicie zastąpiona nieufnością wobec nieemocjonalnego i wyrachowanego rozumu. Emocjom przywrócono utraconą godność, rację bytu odzyskało to, co „niewyjaśnione", mało tego: to, co „irracjonalne" — sympatie i przywiązania, niewyjaśnialne w kategoriach użyteczności i celowości.* […] *Świat ponowoczesny jest światem, w którym tajemnica przestaje być ledwo tolerowanym cudzoziemcem, oczekującym w kolejce na deportację.* […] *Uczymy się współżyć ze zdarzeniami i działaniami, które są nie tylko póki-co-nie-wyjaśnione, ale (wedle wszelkiego prawdopodobieństwa) w ogóle*

[560] Pewnego tymczasowego i epizodycznego końca.
[561] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, *op. cit.*, s. 7.

*niewyjaśnialne.* […] *Znów uczymy się respektu dla dwuznaczności, szacunku dla ludzkich uczuć, doceniania działań bez celu i bez oczekiwania nagrody*[562]. Owo *powtórne zaczarowanie* polega zatem na odzyskaniu dla ponowoczesności zasobów uczuć i *wyobraźni*, które jednostronny i technokratyczny rozum wcześniej zmarginalizował. Postmodernizm ujawnia się tu jako całkiem racjonalny, w rozumieniu *racjonalności wzbogaconej*; odkrywa świat emotywny i wyobraźniowy, stara się go rozumieć, zagwarantować dlań sferę, w której świat ów mógłby się swobodnie przejawiać. W powyższym passusie z Baumana zarysowuje się też intencja etyczna, która - eksploatując na nowo odkryty świat emotywny - opiera moralność człowieka raczej na indywidualnym sumieniu niż na ścisłym *quasi*-Kantowskim *kodeksie*.

Również Rorty dostrzega konieczność rewizji klasycznej, nowoczesnej koncepcji rozumu. Jak pisze: *obiektywne kryteria wyboru słownika należy zastąpić kryteriami subiektywnymi, rozum wolą czy uczuciem*[563]. Ponieważ człowiek ograniczony jest swoim subiektywnym słownikiem, w którym wypowiada zdania o świecie, nie może on porównać swoich sądów z żadną instancją ponad-indywidualną. W ten sposób, człowiek ponowoczesny odkrywa, że jego sądy są zakorzenione nie w obiektywnym świecie rozumu, lecz w partykularnych lub intersubiektywnych uczuciach, które poprzedzają każdy racjonalny sąd. Rorty posługuje się ponadto figurą *wyobraźni*, która urasta w jego systemie do rangi naczelnej zasady regulującej ludzkie poznanie[564]. Jak stwierdza filozof, nawiązując do nurtu romantycznego, który odkrył wyobraźnię dla nowoczesności: *Poprzez twierdzenie, iż to wyobraźnia, a nie rozum jest zasadniczą władzą człowieka, romantycy dawali wyraz przekonaniu, że umiejętność mówienia inaczej, a nie dobrego argumentowania stanowi główne narzędzie zmiany kulturowej*[565]. W liberalnym/lewicowym projekcie filozofa wyobraźnia gra więc rolę nie tylko zasady poznania, lecz również nośnika zmiany kulturowej i politycznej; dzięki wyobraźni jesteśmy bowiem w stanie dostrzec alternatywne możliwości i projektować nowe światy. Taka koncepcja rozumu (*wyobraźniowego*?) obsadza współczesnego filozofa raczej w roli artysty niż naukowca. Jak trafnie stwierdza Lyotard: *Artysta i pisarz pracują więc bez reguł i po to, żeby ustanowić reguły tego, co dopiero będzie zrobione*[566]. Artysta postmodernistyczny, ale też postmodernistyczny polityk i *inżynier*

[562] Z. Bauman - *Nowoczesność i zagłada*, *op. cit.*, s. 46.
[563] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, s. 23.
[564] Figura wyobraźni gra niezwykle ważną rolę także w myśli Junga, który, pod tym względem, w pełni przynależy do nowoczesnej i ponowoczesnej szkoły postrzegania rozumu.
[565] *Ibid.*, s. 24.
[566] J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci…*, *op. cit.*, s. 27.

*społeczny* stoją więc wobec zadania *wyobrażenia sobie* przyszłej rzeczywistości; wcześniej jednak, podobnie jak artyści, muszą tę rzeczywistość poczuć i przeżyć ją w sobie, dzięki wzmożonej wrażliwości, wychwytując w teraźniejszości i przyszłości te jej komponenty, które będą mogły stać się zaczątkiem epoki następnej. Jak słusznie zauważa Vattimo: *ponowoczesne doświadczenie prawdy jest doświadczeniem o charakterze estetycznym i retorycznym*[567]. Nie chodzi tu jednak o trywializację prawdy (która miałaby stracić platoński blask Absolutu, w obliczu - rzekomo mało istotnego - doświadczenia artystycznego), lecz o jej odpowiednie rozpoznanie i docenienie. Prawda, wytwarzana przez nauki przyrodnicze, nie wystarcza bowiem do odpowiedniego opisania rzeczywistości ludzkiej; nie wystarcza też jako wyrazicielka norm etycznych i projektów politycznych. W takiej sytuacji niezbędny jest filozof, humanista i artysta (najlepiej w jednej osobie), który odrzuca funkcję służebną względem nauk przyrodniczych; woli raczej uczyć się od poetów niż od naukowców[568].

Widzimy zatem, że postmodernizm odrzucił esencjalistyczną koncepcję rozumu, tworząc nową koncepcję poznania – wzbogaconą o komponent emotywny. Mimo, że wczesny postmodernizm znany był z odrzucenia metafizyki (Lyotard, Derrida), późniejsi myśliciele tego nurtu rehabilitują wysiłek metafizyczny jako metodę dochodzenia do swoich tez. Nie jest to już oczywiście metafizyka tradycyjna, lecz ponowoczesna. Propozycję takiej metafizyki zgłasza m.in. Marquard: *Należy darować sobie bezsens, jakim jest zakaz pytania o sens* […] *Metafizyka udziela bowiem z reguły nie tylko jednej odpowiedzi na pytanie, ale wielu, tzn. nazbyt wielu odpowiedzi; przez to sprawia, że pytania zostają otwarte*[569]. Mimo że w ponowoczesności pytanie o sens musi zostać ograniczone (Marquardowski program *dietetyczny*), próba odpowiedzi na ważne dla człowieka pytania ogólne nigdy nie straciła na aktualności. Różnią się tylko odpowiedzi, jakich udzielamy na owe pytania – teraz pozostają one w dużej mierze otwarte i nie poddają się absolutyzacji. Cechą metafizyki postmodernistycznej jest zatem pluralizm i niekonkluzywność. Również Vattimo zwraca uwagę na odmienność metafizyki ponowoczesnej od wcześniejszych jej odmian. Filozof wskazuje na konieczność ponownego przemyślenia metafizyki (Heideggerowskie *An-denken*), lecz także na jej wysoką wartość dla współczesnych projektów filozoficznych i politycznych[570]. Jak stwierdza Filozof, taka metafizyka traci wiele z patosu, lecz zyskuje walor *projektu,* który, po Heideggerowskim *zwinięciu* (Verwindung) metafizyki, może się

[567] G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, *op. cit.*, s. 13.
[568] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, *op. cit.*, s. 25.
[569] O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, *op. cit.*, s. 47.
[570] G. Vattimo, *Myśl mocna, myśl słaba*, *op. cit.*

przyczynić do nowej organizacji sfery publicznej[571] i duchowego ożywienia człowieka współczesnego, który, asymilując nihilizm, stara się spoglądać z nadzieją w przyszłość. Projekt tak pojętej metafizyki nazywa Vattimo (za Nietzschem) *filozofią poranka*: *treść filozofii poranka nie jest niczym innym, jak samym błądzeniem metafizyki; różnica zaś polega tylko na tym, że jest ono teraz widziane z innej perspektywy, z perspektywy człowieka „o dobrym usposobieniu*[572]. Vattimowska metafizyka jest zatem tyleż nihilistyczna, co anty-nihilistyczna – poprzez hermeneutyczny wysiłek interpretacji i *projektowania* (społecznego i politycznego) pozwala człowiekowi współczesnemu odzyskać dobre samopoczucie po *śmierci Boga*.

Metafizyki tradycyjne słynęły najczęściej ze swego uniwersalizmu. Ponieważ postmodernizm rezygnuje z tych przymiotów, nie może tu już być miejsca na przekładanie indywidualnych bądź intersubiektywnych sądów na całość rzeczywistości. Jednakże czy uniwersalizm mógł całkowicie zniknąć? Niektóre wypowiedzi filozofów postmodernistycznych zdają się temu przeczyć. Wolfgang Welsch, tworząc teoretyczna mapę poglądów postmodernistycznych, stwierdza: *Jeśli przejdziemy do nośnych struktur, obszar postmoderny okazuje się zadziwiająco jednorodny*[573]. Samo już użycie pojęcia *struktury* (właściwego dla strukturalizmu) wskazuje na uniwersalny charakter sądu Welscha. Filozof nazywa też postmodernę *epoką nowej całościowości*[574], gdzie *jedność osiąga się przez różnorodność*[575]. Jest to zatem koncepcja *jedności w wielości*, nie oznacza to jednak, że Welschowskie scalenie dyskursów postmodernistycznych pod auspicjami jednej teorii zakończyło trud definicyjny czy też dalsze różnicowanie się dyskursów postmodernistycznych. Filozof próbuje tu tylko pokazać, że również postmodernizm posiada walor *całościowy*, pod tym względem nie różni się od metafizyki, nie różni się zresztą od jakiegokolwiek sposobu myślenia. Chciałbym postawić tu mocną tezę, że człowiek (niezależnie od filozoficznej/światopoglądowej afiliacji) jest *istotą uniwersalizującą* – tzn., do jego uposażenia antropologicznego (podobnie jak w przypadku Marquardowskiego *konserwatyzmu*) przynależy wygłaszanie sądów ogólnych, a zatem sądów zawsze ze swej intencji uniwersalnych – czyli takich, które odnoszą się do jakiejś *całostki*[576]. Toteż następujące wyrażenia: *świat, rzeczywistość, poznanie, człowiek, nowoczesność* i wiele innych przypuszczalnie nigdy nie znikną z naszego słownika, stanowią bowiem podstawowe

[571] *Ibid.*
[572] G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, *op. cit.*, s. 159.
[573] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, *op. cit.*, s., 58.
[574] *Ibid.*, s. 62.
[575] *Ibid.*, s. 91.
[576] Posługuję się tu pojęciem *całostki* aby oddać epizodyczny charakter każdej metafizycznej całości.

uposażenie naszych schematów poznawczych. Można założyć, że wiele z tych wyrażeń - w zależności od epoki i kultury - będzie się przekształcać, przybierając inny kształt, bądź ustępując miejsca pojęciom bardziej metafizycznie operacyjnym, aczkolwiek wizja świata całkowicie pozbawionego kategorii ogólnych i wielkich kwantyfikacji wydaje się (aktualnie) nie do pomyślenia. To, że jesteśmy *istotami uniwersalizującymi* (tudzież *konserwatywnymi*) nie oznacza, że możemy usprawiedliwiać uniwersalizmy *mocne*. Za jedyny w pełni akceptowalny w ponowoczesności *uniwersalizm* chciałbym uważać ten, który nie dopuszcza konkluzywnych zdań odnoszących się do przytoczonych wyżej, ogólnych pojęć. Taki uniwersalizm nie tworzy też ich wyczerpującego katalogu. Uniwersalizm ów chciałbym nazwać (posługując się terminem zapożyczonym od Vattimo) *słabym*, mimo że jego prerogatywy pozwalają na tworzenie teorii o szerokim oddźwięku społecznym, a nawet przekładają się na projekty polityczne. Ponieważ jest to uniwersalizm filozoficzny (specjalistyczny, akademicki) i społeczny (orzeka o cechach społeczeństwa ponowoczesnego, proponuje scenariusze jego przemiany) zachowuje on *władzę*[577] właściwą wcześniejszym uniwersalizmom, jednak dzięki swojej wyższej samoświadomości (przezwyciężeniu wcześniejszych systemów metafizycznych) jest w swoim oddziaływaniu mniej ekspansywny, a w gruncie rzeczy jest najmniej ekspansywnym i najbardziej spolegliwym systemem metafizycznym spośród dotychczas wymyślonych. Postmodernizm nie jest z pewnością uniwersalizmem *niewinnym* – posiada swoje interesy i cele, do których stara się konsekwentnie zmierzać - także na poziomie politycznym. Jako nurt kończący (biorąc pod uwagę aktualny stan świadomości filozoficznej[578]) pochód zachodniej metafizyki, postmodernizm jest najobszerniejszą perspektywą umożliwiającą mówienie o człowieku i świecie. Jego dojrzałość przejawia się w impulsie liberalnym, który potrafi dostrzec światopoglądy i potrzeby innych ludzi i pozwala trwać im w najznakomitszym (w całej swojej niedoskonałości) bycie społeczno-politycznym, jakim jest liberalna-demokracja. Owa liberalno-demokratyczna uniwersalność postmodernizmu jest właściwie *uniwersalnością bez uniwersalności*; taką jej odmianą, która, po wielowiekowych doświadczeniach kulturowych, potrafi nareszcie zawrzeć w swoim programie bezmiar odmiennych, a często kontradyktorycznych dyskursów, co nie mogło przypaść w udziale metafizyce wcześniejszej. Postmodernizm nie umożliwia całkowitego wyjścia poza uniwersalizm. Pozwala jednak uświadomić sobie uniwersalizującą naturę człowieka, otwierając drzwi do wyboru pomiędzy

[577] W Foucaltowskim rozumieniu tego słowa.
[578] Takie nurty jak postsekularyzm, posthumanizm, filozofia ciała będę rozumiał, nie jako przezwyciężenia postmodernizmu, lecz raczej jego modyfikacje, a czasem pomyłki w jego interpretacji.

wieloma narracjami, które ów najobszerniejszy uniwersalizm gromadzi (i wciąż pomnaża swój urobek dołączając nowe dyskursy, a odrzucając stare). Postmodernistyczny uniwersalizm jest niedoskonały również pod tym względem, że nie zdołał wystarczająco zuniwersalizować swojej perspektywy - czy to w kręgach akademickich czy w szerszym dyskursie społecznym; ma on swych zaprzysiężonych wrogów, którzy nie uznają ponowoczesnego pluralizmu i dyskursywizmu, postrzegając rzeczywistość w optyce właściwej dla starych uniwersalizmów. Z takimi uniwersalizmami postmodernizm prowadzi wojnę podjazdową, próbując stopniowo dekonstruować silniej konserwatywne dyskursy, dowodząc jeszcze raz, że nie jest sposobem myślenia wyznającym zasadę *whatever goes*.

**Nowe, hermeneutyczno-postmodernistyczne rozumienie mitu**

*Quasi*-uniwersalizm i metafizyczność postmodernizmu posiadają jeszcze jeden aspekt. Ponieważ myśliciele ponowocześni zrezygnowali z uniwersalizmów właściwych dla tradycyjnych metafizyk, a także odrzucili wszelkie autorytety, które mogłyby być gwarantem powszechnej obowiązywalności danego dyskursu, potrzebują swoistego metafizycznego nośnika, który pozwoli na dogodne ujmowanie wielorakich sposobów mówienia o świecie. Takim nośnikiem jest z pewnością wypromowany przez Foucaulta *dyskurs*, lecz nie tylko on. Równie użytecznym pojęciem, gdyż pozwalającym rozpisywać przeróżne sposoby mówienia o świecie *na głosy*, jest *mit*. Podobnie jak Jung, postmoderniści dziedziczą to wieloznaczne pojęcie po nowoczesnych antropologach; w przeciwieństwie jednak do szwajcarskiego psychologa, pozbawiają je całkowicie esencjalistycznego bagażu. Co prawda, pojęcie mitu nosi wyraźne cechy uniwersalizmu (moment strukturalistyczny?) – mity miały być tradycyjnie (lub w opisie współczesnej filozofii i antropologii) opowieściami zaopatrzonymi w uniwersalne przesłania, czytelnymi dla ludzi różnych kultur, a przynajmniej dla całych społeczności. Mit miał funkcję religijną i spajającą społeczność pod auspicjami przekazywanej pokoleniowo opowieści. Nieco inne pojęcie mitu, choć zainspirowane niewątpliwie owymi tradycyjnymi wyobrażeniami, proponuje nam Odo Marquard. Jak stwierdza: *Ludzie nie mogą żyć bez mitów*[579]. Mity to dla Marquarda historie, które człowiek musi opowiadać, aby przeżyć. Postmoderniści ukazują konieczność i powszechność mitów lub też - podobnie jak Jung - kreślą ramy rzeczywistości bez mała pan-mitycznej. Jednakże

[579] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, *op. cit.*, s. 96.

dla szwajcarskiego psychologa mit był *rzeczywistością głęboką*, przeciwstawioną współczesnemu racjonalizmowi; natomiast w wyobraźni postmodernistów rozum nowoczesny także jest mitem (i to wcale niekoniecznie mniej godnym uwagi niż mity prastare), podobnie mityczna jest wszelka, przeciwstawiana mu przez Junga, *rzeczywistość głęboka*. Jak, w hermeneutyczno-postmodernistycznym duchu, stwierdza Vattimo: *W relatywizmie kulturowym nie tylko brakuje idei uniwersalnej racjonalności, w świetle której pewne rodzaje wiedzy można ocenić jako „mityczne", lecz także koncepcji, że „pierwsze zasady", na których opiera się określone kulturowe uniwersum, są przedmiotem racjonalnej i demonstratywnej wiedzy. Otwiera to drogę do uznania ich raczej za przedmiot wiedzy mitycznej: również racjonalność naukowa, przez wieki stanowiąca główną wartość kultury europejskiej, jest w ostateczności mitem, wiarą, na której opiera się organizacja naszej kultury. Także sama idea, że historia myśli zachodniej jest historią oddalania się od mitu, Entmythologisierung, to (jak pisze na przykład Odo Marquard) mit - niedowiedziony i niedowodliwy artykuł dominującej wiary*[580]. W dyskursie Vattimo kategoria mitu obejmuje zarazem dawne systemu metafizyczne, jak i współczesny racjonalizm naukowy. Racjonalność uwznioślana przez oświecenie nie posiada tu zatem swojej absolutnej obowiązywalności - jest raczej lokalnym (zachodnim), historycznym (a więc przemijalnym) dyskursem, który współwystępuje (i rywalizuje) z innymi dyskursami (lepszymi, gorszymi, równie dobrymi) o poznawczą *władzę* (*wiedzo-władzę*?). Nauka opiera się więc na wierze, tak jak dawne mity opierały się na wierze w bogów i duchy przyrody. Warto zauważyć, że klasyfikacja Vattimo nie zakłada silnego wartościowania poszczególnych mitów, które miałoby przypaść w udziale filozofowi-teoretykowi (*mitologowi*?). Mity ewaluują się raczej wzajemnie, choć także ich teoretyk dokonuje wstępnego wartościowania (tyczącego się choćby nadrzędnego mitu teoretycznego, który właśnie opowiada). Przezwyciężenie dawnych mitów (mitów starożytnych, Judeo-chrześcijańskich), czy też mitu *oświecenia* (rozumu obiektywnego) odbywa się zatem w obrębie kolejnego mitu. Nie oznacza to jednak, że krytyka mitów nowoczesnych skutkuje automatycznym powrotem do mitów *zaprzeszłych*. Jak pisze Vattimo: *Demityzacja demityzacji nie oznacza restytucji praw mitu, gdyż wśród mitów uznanych za prawomocne, jest również mit rozumu i jego postępu. Demityzacja, czy też koncepcja historii jako procesu emancypacji rozumu, nie poddaje się łatwo egzorcyzmom.* […]. *Śnić nadal, wiedząc, że się śni, jak głosi cytowany już ustęp z Wiedzy radosnej, nie jest tym samym, co zwyczajnie i po prostu śnić*[581]. W powyższej metaforze *śnienia* odsłania się zatem właściwy horyzont

[580] G. Vattimo, *Społeczeństwo przejrzyste*, *op. cit.*, s. 46.
[581] *Ibid.*

mityczności – mity nie znoszą się tu nigdy całkowicie, następuje raczej zjawisko *współ-śnienia* – mity cyrkulują w jednym, postmodernistycznym obiegu, stanowiąc wciąż aktualną, różnorodną propozycję dla współczesnego człowieka (ponowoczesnego). W powyższym fragmencie mitem wciąż wartościowym - mimo że przezwyciężonym przez postmodernizm - jest mit oświecenia, który wciąż jest śniony przez umysły ponowoczesne, choć w uwspółcześnionej formie[582]. Widzimy zatem, że ponowoczesna mitologiczność ma charakter kaskadowy – mity śnione są przez kolejne mity i tak *ad infinitum*. Jak syntetycznie ujmuje to Lyotard: *Nasze widzenie mitu samo jest prawdopodobnie mityczne*[583]. Blumenberg[584] natomiast ujmuje to zjawisko za pomocą swej autorskiej kategorii *pracy nad mitem*: *nie zakładam jednak* [pisze]*, że „mit" jest pierwotną formacją archaiczną, w stosunku do której wszystko, co późniejsze, należałoby nazwać „recepcją". Nawet najwcześniejsze dostępne nam mitologemy są już produktami pracy nad mitem. Po części ta przedliteracka faza pracy przeszła w powiązania mityczne tak, że proces recepcji prezentuje sposób ich funkcjonowania*[585]. Mit i jego teoria są zatem tożsame pod względem swojej mityczności. Także rozum badacza nie jest w stanie wznieść się poza mitologiczność; jak interpretuje tą myśl Tadeusz Zatorski - *Logos* jest wymienny z mitem, tak jak mit, już u swych podstaw, jest niejako *Logistyczny*, zaś *linia graniczna między mitem a logosem jest rzeczą wyobraźni*[586]. Można by więc rzec, że w owym nominalistycznym rozumieniu mitu, to nie rozum oświeceniowy jest ostateczną instancją oceny wartości danych mitów, lecz (postmodernistyczna i hermeneutyczna) *wyobraźnia*.

Wiemy już, czym, w ogólnych zarysach, jest mit w postmodernizmie (oraz hermeneutyce). Zapytajmy teraz o jego genezę. Blumenberg tworzy autorską pan-mityczną koncepcję rzeczywistości. Przy wyjaśnianiu pochodzenia mitu nie jest zatem w stanie powołać się na żaden racjonalny gest *zatrzymania* narracji mitycznej i rozpoznania jej w oparciu o pewne rozumowe *pryncypium*. Filozof stosuje więc swoistą interpretację *quasi*-pragmatystyczną, wedle której nasza wiedza (zawsze stanowiąca efekt *pracy nad mitem*) wywodzi się z mitycznej sytuacji lęku, w której, hipotetyczny człowiek pierwotny, musi bronić się przed potęgami natury powołując do życia mechanizm wyjaśniania tej rzeczywistości. Jak pisze Robert Pawlik: [stan natury] *jest to stan, w którym człowiek żył w*

[582] Dodajmy tutaj, że, na podobnej zasadzie, Vattimo śni też swój mit chrześcijański.
[583] J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci…*, *op. cit.*, s. 65.
[584] Blumenberg nie był filozofem *stricte* ponowoczesnym (bardziej może hermeneutycznym), w swoim rozumieniu mitu i w ogólnej wyobraźni kulturowej zbliża się jednak do wielu postmodernistów.
[585] H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, przeł. K. Najdek, M. Herer i Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa, 2009, s. 113.
[586] T. Zatorski, *Doniosłość mitu*, „Znak", nr 697, czerwiec 2013.

*ciągłym przerażeniu wobec budzącego grozę otoczenia. Pierwszy akt samoobrony - będący zarazem pierwszym aktem symbolizacji - polegał na operacji retorycznej, a mianowicie na nadaniu nazw. Nazwanie tego, co nieznane - wdarcie się nazw w chaos tego, co nie nazwane , jak powiada Blumenberg za Rosenzweigiem - rozbija monolit jednej totalnej rzeczywistości. Dzięki nazwom świat zostaje podzielony na poszczególne rzeczy. Bezimienność to stan panicznego lęku, gdyż z tym, co nie ma nazwy, nie można nic dalej zrobić. Nazwa natomiast umożliwia różnorakie operacje: zaklinanie, wykonywanie czynności magicznych, opowiedzenie historii. Praca mitu - praca opowieści - to przeobrażanie bezprzedmiotowego i paraliżującego lęku w strach, który ma konkretny obiekt, który można opisać i o którym da się opowiedzieć historię*[587]. Doświadczenie człowieka współczesnego jest więc niejako powielaniem owej sytuacji pierwotnej – człowiek, aby przetrwać, musi opowiadać historie, tworzyć mity; nie dzieje się to z prostego umiłowania prawdy, lecz z praktycznej (pragmatystycznej?) potrzeby panowania nad przyrodą i chronienia się przed jej potęgą. Dzięki mitotwórczemu nadawaniu nazw, rzeczywistość nabiera ponadto cech *pluralistycznych*. Człowiek wychodzi poza jedność świata pierwotnego, aby odnaleźć bardziej *poręczne* narzędzia celem radzenia sobie z fundamentalnym lękiem. Blumenberg kontynuuje tu, tradycyjny dla nowożytności i modernizmu, postulat panowania człowieka nad naturą (Bacon), narzucania jej własnej woli człowieka. Ten prometejski wysiłek ma przynieść ludzkości niezależność od dawnych bogów i pozwolić na osiągnięcie swoistej mitotwórczej autonomii, gdzie mit nie jest już zastany i narzucony, lecz wytworzony przez człowieka. Proces ów jest permanentny – nie istnieje kres mityzacji – jedne mity zastępują inne, jedne radzą sobie z lękiem lepiej, drugie gorzej. Blumenberg zadaje tu kłam klasycznemu, finalistycznemu mitowi oświecenia (o ostatecznym nastaniu epoki rozumu), stwierdzając, że: *Ignorancja nie oznacza tymczasowego braku wiedzy rzekomo lepszej, choć później urodzeni, patrząc wstecz, sądzili, że nią dysponują. Nawet bardzo dobra wiedza o rzeczach niewidzialnych — np. o takich, jak promieniowanie, atomy, wirusy czy geny — nie kładzie kresu trwodze. Archaiczna trwoga dotyczy nie tyle tego, co jeszcze nie poznane, ile raczej tego, co nieznane. Jako nieznane jest ono bezimienne; jako bezimienne — nie może zostać zaklęte, przywołane na pomoc ani zneutralizowane magią*[588]. Owa metafizyczna, mityczna, antropologiczna trwoga jest zatem czymś niezbywalnym i stanowi przypadłość człowieka, niezależnie od epoki w której żyje. Każda kolejna mityzacja (np. naukowa) próbuje się uporać

[587] R. Pawlik, *Od pracy pojęcia do pracy metafory. O metaforologii Hansa Blumenberga*, [w]: „Kronos" Metafizyka, Kultura, Religia, Rocznik 2013, tom 25, numer 2, s. 123.
[588] H. Blumenberg, *Praca nad mitem, op. cit.*, s. 33.

z tą trwogą w nowy sposób, lecz nigdy nie zwalczy jej całkowicie. Proces mityzacji i re-mityzacji będzie się zatem powtarzał w nieskończoność.

W podobnym duchu zdaje się filozofować Marquard. Filozof, odwołując się do swego autorskiego projektu sceptyckiej hermeneutyki, również stwierdza, że niezbywalną, antropologiczną cechą człowieka jest opowiadanie historii. Przenosi on jednak ciężar na nieco inną figurę metafizyczną (antropologiczną) niż autor *Pracy nad mitem*. O ile dla Blumenberga opowieść mityczna była odpowiedzią na lęk, Marquard zwraca raczej uwagę na (o tyle zbliżoną do lęku, o ile ów lęk zapewne wywołującą) *przygodność* ludzkiego życia. Jak pisze: *hermeneutyka jest niezbędnie ludziom do życia potrzebną sztuką rozumiejącego odnajdywania się w sytuacjach przygodnych, które trzeba zachować i zdystansować się wobec nich – ponieważ istoty żyjące tylko przez określony czas mogą się od nich uwolnić tylko w ograniczonym zakresie*[589]. Człowiek jako istota ograniczona, przemijalna i poddana twardym prawom przyczynowości, aby móc efektywnie żyć i stawiać czoła sytuacjom przygodnym (a więc tym, które nie poddają się jego kontroli, a które go determinują), musi wytwarzać historie, które owe przygodności wyjaśniają i oswajają. Jak uznaje filozof: *hermeneutyka jest bowiem dokonywaniem zmian tam, gdzie nie można niczego zmienić: tam zatem trzeba właśnie czynić coś zamiast czegoś, czyli interpretować*[590]. Marquard proponuje tu zatem specyficzną - bo *kompensacyjną* - teorię hermeneutyczną. Powołując się na Freudowskie pojęcie *kompensacji*, stwierdza on, że tam gdzie nie można zmienić uwarunkowań, którym podlegamy, tam przynajmniej możemy powołać do życia historie/mity, które pozwolą nam zaakceptować ową przygodna sytuację. Aby ukazać szczególny walor hermeneutyki dla czasów współczesnych, Marquard posługuje się kategorią *przyspieszenia*, uznając, że nowoczesność to czas odchodzenia od tradycyjnych opowieści, a przy tym zwiększenia komplikacji świata[591]. Marquard nie popada jednak w pesymizm i odnajduje metodę radzenia sobie z unowocześnieniem (a więc transformacją i pluralizacją świata). Jest nią właśnie opowiadanie historii, jeśli bowiem nie będziemy posiadali odpowiednich mitów, to, jak pisze filozof - *ludzie będą umierać na atrofię narracji*[592]. Czy oznacza to jednak, że Marquard dopuszcza każdą możliwą historię, która pozwoli człowiekowi współczesnemu poradzić sobie z ograniczeniami przygodności? Czy taki sam walor posiadają tu mity tradycyjne i nowoczesne? Z pewnością nie. W odpowiedzi na pluralizm opowieści Marquard postuluje zaprowadzenie swoistej *gospodarki* mitami. Jak pisze: *W obliczu obowiązku obcowania ludzi*

[589] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, *op. cit.*, s. 22.
[590] *Ibid.*, s. 129.
[591] O. Marquard, *Apologia przypadkowości…*, *op. cit.*, s. 108.
[592] *Ibid.*

*z mitami, krytyka mitów staje się sensowna i rozumna wtedy, gdy nie odrzuca się ich ryczałtem, ale próbuje odróżnić strawne gatunki mitów od niestrawnych oraz zaczyna zwalczać szkodliwe*[593]. Marquard rozróżnia dwa gatunki mitów – *monomity* i *polimity*[594]. Ten pierwszy to mit, który, na podobieństwo *wielkiej narracji*, próbuje roztoczyć swoje panowanie nad całą rzeczywistością. Jest zatem uniwersalistyczny i absolutystyczny. Ten drugi natomiast jest mitem akceptującym swoją epizodyczność i skończoność; na podobieństwo Rortiańskiej *ironistki*, posiada dystans wobec siebie i zauważa, że jest tylko jedną, drobną opowieścią spośród wielu. Monomity to zatem *trujące, niestrawne* gatunki mitów, które należy zwalczać[595]. Polimity zaś należy podtrzymywać w całej ich wielości. Polimityczność ma tę pozytywną cechę, że chroni przed dyktatem monomitu, który wielokrotnie próbował zaprowadzić terror jedności nad wielością. Jak sentencjonalnie stwierdza filozof: *Kto polimitycznie – żyjąc i opowiadając – uczestniczy w wielu historiach, ten zawsze jednej historii zawdzięcza wolność od każdej innej historii et vice versa…*[596]. Koncepcja Marquarda podbudowana jest więc ideą wolności, zbliżoną do wolności emancypacyjnej – próbuje ona wyzwalać od tych opowieści, które zamiast konstruktywnie wspierać człowieka w zadaniach życia, obciążają go brzemieniem przeszłości i pozbawiają *pogody ducha*.

Jeszcze inną wariacją na temat wielości narracji jest (również zaopatrzony w wektor hermeneutyczny) postmodernizm Rorty'ego. Północno-amerykański filozof, aby wyjaśnić specyfikę ponowoczesnej figury prawdy i ukazać jej *opowieściowy*, literacki, czy nawet poetycki charakter, posługuje się - zaczerpniętym od Nietzschego - terminem *metafory*. Jak pisze: *świat nie wyposaża nas w żadne kryterium wyboru pomiędzy alternatywnymi metaforami, języki i metafory możemy porównywać jedynie między sobą, a nie z jakimś bytem pozajęzykowym zwanym faktem*[597]. W tej pan-metaforycznej rzeczywistości jesteśmy zdani na porównywanie różnych metafor z innymi metaforami, i nie istnieje żaden *wzorzec*, do którego moglibyśmy się odwołać, celem ostatecznego ustalenia *prawdy naczelnej*. Proces metaforycznego konstruowania prawdy polega tu również na różnicowaniu się *słowników* (czyli swoistych Rortiańskich *dyskursów*), które, w swojej językowej względności i skończoności, nigdy nie powinny aspirować do wytworzenia *słownika finalnego*[598]. Różnicowanie słownika i tworzenie nowych metafor jest więc chwalebnym przeznaczeniem

[593] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, *op. cit.*, s. 101.
[594] *Ibid.*, s. 101.
[595] *Ibid.*
[596] *Ibid.*, s. 102.
[597] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, *op. cit.*, s. 40.
[598] *Ibid.*, s. 108.

ponowoczesnej *liberalnej-ironistki*, która *odczuwa silne i nieustanne wątpliwości co do słownika finalnego, którym aktualnie się posługuje, ponieważ zrobiły na niej wrażenie inne słowniki, słowniki przyjmowane za finalne przez ludzi bądź książki, jakie napotyka*[599].

Jak zauważamy w powyższych fragmentach, hermeneutycznej postawie przywoływanych tu postmodernistów[600] towarzyszy pewien impuls konstrukcjonistyczny. Inaczej niż w Jungowskim i tradycyjnie-metafizycznym esencjalizmie, postmoderniści skłaniają się do idealistycznej wizji świata (filozofia kultury), w której mity, opowieści, słowniki czy metafory są wytworami podmiotu; nie są zaś *zadane* przez jakiś przedustawny byt. Nie oznacza to oczywiście, że postmoderniści przypisują jakąś nadrzędną rolę ludzkiej woli, bynajmniej – pod tym względem są wiernymi uczniami oświecenia w jego pozytywistycznej, unaukowionej formie, gdzie człowiek podlega surowym prawom przyczynowości. Odpowiedzialnym za konstrukcje mityczne jest tu raczej ludzki (pozaświadomy) podmiot, który w całej swojej przygodności (i przy całej nowoczesnej mądrości współczesnego człowieka) nie może wykroczyć poza swoje przeznaczenie, lub też metafizyczna kategoria *kultury*, która dystrybuuje ze swego wnętrza rozmaite opowieści[601]. Hermeneutyka nie służy postmodernistom do tego, żeby przeprowadzać dalekosiężne projekty, czy nawet rewolucje w obrębie życia jednostki i całych społeczeństw. Koncentruje się raczej na odkrywaniu tego, co nieprzezwyciężalne, i na modyfikowaniu rzeczywistości tylko tam, gdzie dostrzega pewną *lukę* w szyfrach przeznaczeń, aby móc zapisać sobą alternatywne przeznaczenie. Postmoderniści sprzeciwiają się jednak najczęściej prostym determinizmom, które próbują zamknąć człowieka w obrębie współczesnej wyobraźni przyrodoznawczej. Rzeczywistość postmodernistyczna nie jest bowiem osadzona w żadnym obiektywnym bycie, czy to naukowym, czy metafizycznym, czy religijnym. Historia rzeczywistości ponowoczesnej zaczyna się bowiem w *teraz* – stąd też biorą swój początek wszelkie (do-)opowiadane przeszłości i przyszłości. Metafizyczną podbudowę pod taki sposób myślenia o dziejach daje chociażby Lyotard, pisząc: *daremne są wszelkie periodyzacje historii kultury w terminach „pre-" i „post-", przed i po, choćby tylko dlatego, że nie stawiają pytania o pozycję „teraz", o czas teraźniejszy, z którego, jak się przypuszcza, może pochodzić prawidłowa perspektywa chronologicznego następstwa. Staremu filozofowi*

[599] *Ibid.*
[600] I *krypto*-postmodernistów – Blumenberg, Marquard.
[601] Kategoria kultury, jak i kategoria podmiotu, nie były dostatecznie opracowane przez postmodernistów – najpewniej ze względu na ich programowy sprzeciw wobec metafizyki. Ekspozycja i metafizyczne dookreślenie tych pojęć jest zatem obowiązkiem późniejszych badaczy postmodernizmu i twórców tych koncepcji, które z postmodernizmu wyrastają i będą wyrastać. W tej pracy nie podejmuję się jednak tego zadania, anonsując jedynie w niniejszym rozdziale i w rozdz. 5 pewne wątki właściwe dla – by tak rzec – *postmodernistycznego idealizmu*.

*„kontynentalnemu", takiemu jak ja, efekt ten musi przypominać analizę czasu, którą Arystoteles przeprowadza w czwartej księdze Fizyki. Różnicy między czymś, co miało miejsce (pro ter on, co wcześniejsze), a tym, co nadchodzi (husteron, co późniejsze), nie można określić bez usytuowania przepływu zdarzeń wobec jakiegoś „teraz", jakiegoś now. Ale, w równym stopniu, nie można też wesprzeć się o takie „teraz", ponieważ umyka wciąż to, co je za sobą pociąga, a co nazywamy strumieniem świadomości, biegiem życia, biegiem rzeczy czy, jak kto woli, przepływem zdarzeń. Dlatego jednocześnie zawsze jest i za wcześnie, i za późno, żeby - w sposób umożliwiający identyfikację – uchwycić coś jako „teraz". „Za późno" sygnalizuje nadmiar w „odchodzeniu", znikaniu; „za wcześnie" - nadmiar w nadchodzeniu. Nadmiar czego? Intencji identyfikowania, projektu uchwycenia i rozpoznania [bytu] jako będącego „tu i teraz" tą samą rzeczą*[602]. Lyotardowskie *teraz*, już ze swojej metafizycznej natury, nie może być czymś jednoznacznie określonym. Jest swojego rodzaju modelem, który orientuje nas na właściwą perspektywę czasową, który nieustannie pyta o autora wypowiedzi, o podmiot, który stoi nawet za najbardziej esencjalistycznymi poglądami na rzeczywistość i historię. Historia bierze więc początek z jakiegoś *teraz*, lecz samo to *teraz* jest nieustannie rozproszone między przeszłością a przyszłością. Lyotardowski koncept przypomina więc Hume'owską *wiązkę wrażeń*, której charakterystyka polega raczej na ujmowaniu przepływu treści, niż na umiejscowieniu owego *punktowego*, niknącego podmiotu, który miałby być metafizyczną *grudką* (Rorty) umożliwiającą *twarde* oparcie dla poznania. Lyotardowska i postmodernistyczno-hermeneutyczna koncepcja czasu jest więc skrajnie dynamiczna (*dynamistyczna*). Choć wyznacza pewien punkt orientacyjny w hermeneutycznym obiegu koła, sytuując go w (wiecznym) *teraz*, nie absolutyzuje jednak tego wyboru, nie utwierdza go w olbrzymich metanarracyjnych mitach; pozwala raczej na jak najswobodniejszy ruch wyobrażeń, ogniskujących się wokół metafizycznego majaku teraźniejszości. Historia (oraz tak jak wszelkie projekty przyszłościowe) posiada zatem naturę narracyjną; jest raczej opowiadana przez badacza, publicystę, bajarza, wieszcza, niż odkrywana w hipotetycznej *tkance* rzeczywistości. Jak ujmuje to klasyk historycznego narratywizmu, Hayden White: *Przeszłość jest krainą fantazji, na którą rzutujemy nasze pragnienia i nadzieje na przyszłość. Dotyczy to zarówno przeszłości badanej przez zawodowych historyków, jak i przeszłości wyobrażanej przez pisarzy, poetów, detektywów i innych neurotyków*[603]. W sposób przypominający dyskurs Jungowski, White rozpoznaje historię jako pole projekcji człowieka.

[602] J.-F. Lyotard, *Przepisać nowożytność,* op. cit., s. 45.
[603] H. White, Poetyka pisarstwa historycznego, pod red. E. Domańskiej i M. Wilczyńskiego, Universitas, Kraków 2010.

Przy pomocy narracji historycznych staramy się wyjaśniać wyłącznie naszą współczesną kondycję. Skąd się biorą wielkie opowieści o *Złotym Wieku* i *dobrym dzikusie*; projekty wielkiej rewolucji komunistycznej i techno-utopie? Wszystkie one mają swoje źródło w owym Lyotardowskim *teraz* czasów (po-) nowoczesnych. Opierając się zatem na sądach niektórych postmodernistów, chciałbym tu postawić mocną tezę, że jedyną rzeczywistością jest teraźniejszość, która zawiera w sobie przeszłość i przyszłość. Ten bezczasowy (czy też *czas zawierający* lub kreacyjny) byt jest rezerwuarem wszelkich wyobrażeń przeszłościowych i przyszłościowych. Możemy myśleć historię tylko *tu i teraz*, tylko ze względu na nasze aktualne potrzeby i stan wiedzy; naszą mentalność, psychologię, kulturę, upodobania i uprzedzenia. Historia, podobnie jak przyszłość, zaczyna się więc *dzisiaj*. Stąd krytyczny i wybiórczy stosunek postmodernistów do treści historycznych, i ich uzasadniona obawa, że *wielkie narracje* przeszłości jeszcze nie raz spróbują zaingerować w pluralistyczną ponowoczesność. Stosunek postmodernizmu do przeszłości celnie ujmuje Wolfgang Welsch: *Dawne może być młodsze od najmłodszego, może rozpalić większy ogień teraźniejszości i przyszłości niż żar tego, co aktualne. Może, ale nie musi, nie ma bowiem priorytetu tradycji. Nie może ona po prostu przenieść ognia, musi go najpierw rozpalić*[604]. Oraz: *Postmoderna niedogmatycznie dopuszcza tradycję*, […] *powrót do tych treści nie odbywa się na zasadzie zwyczajnej imitacji, lecz w formie transformacji*[605]. W postmodernizmie nie chodzi zatem o kategoryczne pozbycie się historycznej tradycji, lecz raczej o jej krytyczną analizę w oparciu o zdobycze postmodernistycznej metafizyki, jej *uzdatnienie* dla współczesnej kultury, a więc o zaprowadzenie Marquardowskiej *gospodarki mitami*. W ponowoczesności wiemy już, że nasz stosunek do tradycji polega na *konstrukcji*, nie zaś na o*dkrywaniu*. Dlatego wszelkie konserwatyzmy nie są *przywracaniem* dawnego porządku rzeczy, dawnych mitów i obyczajów, lecz ich *wytwarzaniem*. Jak stwierdza Marquard: *Dlatego możemy dzisiaj - przez interpretację – przypomnieć sobie nawet to, o czym wcale nie zapomnieliśmy, bo tego w ogóle jeszcze nie znaliśmy; tak oto odzyskujemy – hermeneutycznie – nawet te raje, z których nas nigdy nie wypędzono*[606]. Postmodernizm nie pragnie oczywiście wytwarzania koncepcji konserwatywnych, raczej uodparnia na nie człowieka współczesnego, uczy go, jak cenić *mikronarracje* o świecie i nie szukać już schronienia w wielkich systemach metafizycznych lub politycznych, oraz jak zaprowadzić Marquardowską *dietę* w oczekiwaniu na sens, aby również w przyszłości nie szukać natychmiastowego zbawienia od nieuchronnych

[604] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, *op. cit.*, s. 149.
[605] *Ibid.*, s. 146.
[606] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, *op. cit.*, s. 134.

egzystencjalnych rozterek właściwych dla *kondycji ludzkiej* (kondycji ludzkich). Nie sadzę przy tym, żeby musiało się to wiązać z kategorycznym odrzuceniem idei *postępu*. Mit postępu, jako opowieść wytworzona przez oświecenie, celem oderwania się od negatywnych aspektów chrześcijaństwa, może z powodzeniem funkcjonować w obrębie *naszej postmodernistycznej moderny*, jednakże dopiero po odpowiedniej *transformacji* i *osłabieniu*. Propozycję takiej transformacji stworzył chociażby Rorty: *Ze swej strony rozumiem to tak, że jedynie zdania mogą być prawdziwe lub fałszywe, że nasz repertuar zdań powiększa się z rozwojem historii i że rozwój ten dokonuje się głównie za sprawcą udosłowniania nowych metafor. Myślenie o prawdzie w tych kategoriach pomaga nam przejść od kartezjańsko-kantowskiego obrazu intelektualnego postępu (jako coraz lepszego dopasowywania do siebie umysłu i świata) do obrazu darwinowskiego (jako wzrastającej zdolności do kształtowania narzędzi niezbędnych jednostce do przetrwania, rozmnażania się i przemiany samej siebie)*[607]. Postęp, w interpretacji amerykańskiego filozofa, to zatem ciągła replikacja i namnażanie się metafor, które umożliwiają nowe sposoby opisu, nowe sposoby orientacji w świecie. Chętnie zgodzę się z tą perspektywą, chciałbym jednak dodać do niej nieco inną podbudowę metafizyczną. W dobie (po-) nowoczesnej uznajemy świat możliwości - zarówno technologicznych jak i ideowych - częściej za zaletę niż za wadę. W odczytaniu bardziej konserwatywnym współczesna różnorodność to raczej odejście od *Złotego Wieku* jedności i *pierwotnie* ustalonego porządku. Jak, wobec takiej wizji, obronić mit o *postępie*? Z pewnością nie da się tego uczynić w sposób jednoznaczny i ostateczny. Próba obrony koncepcji postępu może się opierać jedynie na subiektywnych, w drugiej zaś kolejności – intersubiektywnych przesłankach, a więc na poglądach/wartościach poszczególnych jednostek i grup społecznych. Dostrzeganie w rzeczywistości raczej konstruktywnych cech świadczących o postępie (większego bezpieczeństwa obywateli *świata Zachodu*, większego dobrobytu, zadowolenia z życia, bogactwa dyskursów o świecie - czerpanych także z dorobku innych kultur itp.) wynika tylko i wyłącznie z indywidualnych preferencji; narracja postępu budowana jest w oparciu o emancypacyjną wizję historii, według której osłabienie dominacji jednych grup społecznych nad drugimi (zniesienie niewolnictwa, nadanie praw kobietom i mniejszościom seksualnym, zwiększenie partycypacji we władzy niższych klas społecznych, umożliwienie im awansu społecznego) jest rzeczą dobrą, w przeciwieństwie do zła wynikającego z wizji rzeczywistości opartej na - rzekomo konstytutywnej - dla rodzaju ludzkiego (opartej na prawie przyrody, lub prawie boskim) odwiecznej rywalizacji i będących jej następstwem nierówności.

[607] R. Rorty, Pragmatyzm i filozofia *post*-nietzscheańska, przeł. M. P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998.

Postmodernizm nie wyklucza jednoznacznie konieczności walki kulturowej i politycznej, lecz zmienia jej front. Będąc ruchem najczęściej powiązanym z lewicową wyobraźnią polityczną, stara się oddać władzę także w ręce tych osób, które do tej pory były na wielu poziomach wykluczone; nie dąży jednocześnie do rewolucyjnej przemiany zastanej rzeczywistości, pokładając raczej wiarę w ewolucyjnej *logice postępu*. Postęp nie jest tu nigdy całkowicie teleologiczny – wszelkie wytyczne *przyszłościowe* podlegają negocjacji i zmianom, zaś wizja całkowitego odwrócenia owej logiki wykluczenia i dominacji powinna być stałą przestrogą dla osób, którym bliskie są wartości liberalne/lewicowe. Postęp jest zawsze postępem ograniczonym i (niestety) odwracalnym, stąd (nieodmiennie) wydaje się zasadny postulat Marka Lilli, aby liberalną-demokrację (będącą, w mojej narracji - inaczej niż u amerykańskiego historyka filozofii - gwarantem podtrzymania narracji ponowoczesnej i związanych z nią wolności) otoczyć szczególną opieką i nieustannie czuwać nad jej kruchą konstytucją, gdyż bez tej ochrony nie przetrwa w konfrontacji z radykalnymi projektami politycznymi[608]. Sam mit postępu może się tu okazać pomocny, lecz niewystarczający.

[608] *M. Lilla*, Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, Wydawnictwo WAB, przeł. J. Mikos, Warszawa 2009.*

## 4.2 Postsekularyzm jako ochrona przed religią

### Powrót do oświecenia

Przy okazji prezentacji jasnych nurtów postmodernizmu starałem się pokazać, że postmodernizm nie tylko nie zrywa z nowoczesnością, ale okazuje się być jej najbardziej godnym następcą. Pomimo, że zawiera on wiele impulsów irracjonalnych, można rzec, że nie-rozum, a więc instynkty, uczucia, a nade wszystko *wyobraźnia* są w postmodernizmie odkrywane właśnie za pośrednictwem rozumu nowoczesnego w jego post-oświeceniowym stadium. W ten sposób postmodernizm zasługuje w pełni na miano *racjonalizmu*, choć - warto dodać - racjonalizmu po wielu *przezwyciężeniach*[609]. Wydaje się, że postsekularyzm - jako nurt przychodzący po postmodernie, czy też kształtujący się niejako w jej obrębie - powiela programowy (eksplorowany przy pomocy rozumu) irracjonalizm, wypracowując w ten sposób nowe otwarcie na problematykę religijną. Jednakże, jak widzieliśmy w rozdziale drugim, racjonalistyczne perypetie postsekularyzmu są nieco bardziej zawikłane niż postmodernizmu. Jeżeli w postmodernizmie można się spodziewać rozumu naśladującego w dziele krytyki rozum oświeceniowy, to w postsekularyzmie dokonuje się przekroczenie owego oświeceniowego i modernistycznego horyzontu przezwyciężania i idący za tym powrót do narracji teologicznych i religijnych. Oczywiście, nie każdy postsekularyzm jest tak radykalny jak *teologia polityczna* Carla Schmitta, jednak chciałbym zaryzykować tezę, że niemal każdy postsekularyzm (przynajmniej spośród nurtów omawianych w tej pracy) posiada wyraźny (bądź utajony) wektor podporządkowujący filozofię, współczesną kulturę, a także (w jakiejś mierze) sferę publiczną autorytetowi religii. Choć autorytet ten okazuje się w postsekularyzmie programowo niesprecyzowany, raczej wpisany w kulturę człowieka, jego obyczaje i idee, niż obecny w instytucjach religijnych i systemach duchowych, to jednak - w niebezpieczny sposób - przypomina on dawne autorytety religii instytucjonalnych, które podobnie jak postsekularyzm, chętnie przepisywały całość rzeczywistości na swoje własne kategorie, doprowadzając do religijnej kolonizacji - nie tylko umysłów ludzi Zachodu - ale także podbijanych przez chrześcijański Zachód obcych kultur. Dlatego też, w przeciwieństwie do postsekularystów przekonanych o konstruktywnej roli tego nurtu, a przeoczających jego niebezpieczeństwa, chcę tu zaakcentować głownie *ciemne* strony postsekularyzmu, uznając je

[609] Przezwyciężeniu chrześcijaństwa, klasycznego oświecenia, komunizmu itp.

za dominujące i wymagające odpowiedniej – *quasi*-psychoanalitycznej – techniki uświadamiania. Postsekularyzm, po przeniknięciu do jego *nośnych struktur*, okazuje się bowiem niczym innym, jak konserwatyzmem, a więc sposobem myślenia, dla którego to, co dawne i tradycyjne (religia, obyczaje), zyskuje przewagę nad treściami nowoczesnymi. Co więcej – w skrajnej wersji postsekularyzmu, nie tylko to, co poprzedza nowoczesność, jest bardziej wartościowe od nowoczesności, ale wręcz nowoczesność w ogóle nie istnieje jako odrębny byt, będąc rzekomą kontynuacją chrześcijaństwa lub jego mrocznym rewersem, który mógł powstać tylko poprzez akt *wywłaszczenia* religii. Owa konserwatywna logika postsekularyzmu prowadzi do takiego *zaczarowania rzeczywistości,* które zamiast uświadamiać religijne uwikłania współczesnego człowieka i postępować na drodze ich przezwyciężania, całkowicie oddaje człowieka ich władzy. Nowoczesność miałaby teraz powrócić do (sfabrykowanej *de facto* przez *postsekularyzm)* religii. Z tak pojętym, konserwatywnym sposobem myślenia (które wystąpi później pod auspicjami postsekularyzmu) będzie próbował rozprawić się Hans Blumenberg, którego uczynię przewodnikiem po niniejszym rozdziale. Blumenberg tak opisuje dążności współczesnej mu teologii[610]: *Nowożytność - cokolwiek by uczyniła swoim programem - byłaby już przez swoją pewną siebie świadomość, że jest czymś nowym i rozpoczynającym od podstaw, niechrześcijańska, a to - mówiąc językiem teologii - oznacza: świecka. Z punktu widzenia teologii w obliczu tego konfliktu zachodziła konieczność uczynienia tej nowej pretensji do ostateczności roszczeniem bezprawnym, sekularyzacja to pojęcie, którym można było konieczności tej zadośćuczynić. Wewnętrznej konsekwencji tego wnioskowania nie sposób nic zarzucić, ale sekularyzacja nie staje się jeszcze przez to kategorią rozumienia historycznego, lecz pozostaje przede wszystkim pojęciem służącym teologicznej autointerpretacji i teologicznemu samoutwierdzeniu*[611]. Blumenberg wskazuje tu na pierwotną skłonność teologii (religii) do zawłaszczania rzeczywistości. Aby bronić się przed wymierzoną w chrześcijaństwo nowoczesnością, teologowie uruchamiają więc stare mechanizmy oskarżania przeciwstawiających się im nurtów (nowoczesności) o herezję. W narracji Blumenberga, sam termin *sekularyzacja* zawiera w sobie ekspansjonistyczną intencję kościołów do ukazania nurtu nowoczesności jako *wywłaszczania* religii z przynależnego jej dobytku. Religia lokuje się tu zatem na miejscu ofiary, która cierpi na skutek brutalnych zabiegów swojego oprawcy – *sekularnej* (zawłaszczającej) nowoczesności. Owa konserwatywna tendencja do obarczania poczuciem winy wszystkich podmiotów, które nie zgadzają się z linią danego systemu

[610] Stosuję się te rozważania także do religii w ogóle, a do chrześcijaństwa w szczególności.
[611] H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, *op. cit.*, s. 71.

religijnego, przenika do postsekularyzmu, który odkrywając w kulturze Zachodu (niewątpliwie obecne w niej, choć niejawne) treści religijne, zamiast przepracować owe odziedziczone po religiach *traumy*, poddaje się im i czyni z nich nową zasadę rzeczywistości (pan-religijność). W postsekularyzmie racjonalizm zdaje się zatem obracać w swoje dogmatyczne przeciwieństwo. Nurt chrześcijaństwa, który wydawał się w nowoczesności w dużej mierze przezwyciężony i zneutralizowany w swoich ambicjach politycznych (czy to przez intelektualistów, czy też przez wartości podbudowujące europejskie społeczeństwa liberalno-demokratyczne drugiej połowy XX-go wieku), powraca tylnymi drzwiami w postsekularyzmie. Postsekularyści ograniczają postmodernistyczny pluralizm i anty-absolutyzm w zgoła niebezpieczny sposób – zamiast przystać na sekularną wielość narracji obecnych we współczesnych społeczeństwach Zachodu, starają się często nadpisać nowoczesność nad starymi kategoriami religijnymi. Perspektywa postsekularna jest niebezpieczna z tego względu, że (przynajmniej w sensie symbolicznym) całkowicie podporządkowuje nowoczesność przezwyciężonemu przez nią chrześcijaństwu. W ten sposób oddaje, przejętą uprzednio przez oświecenie, władzę symboliczną w ręce dyskursów religijnych, które będą odtąd służyć interpretacji, a także krytyce kultury modernistycznej. Postsekularyzm stara się także podporządkować dyskursom religijnym współczesną naukę, uznając ją za wyrazicielkę chrześcijańskiego dążenia do zbawienia (polepszanie dobrostanu ludzkości przy pomocy technologii jest tu sekularyzatem Raju), czy też, w innej wersji (np. w ewolucjonizmie chrześcijańskim), traktując świat natury opisywany przez naukę jako element planu stworzenia (wraz z całym porządkiem *mikro*- i makrofizycznym, mechanizmami ewolucyjnymi i genetycznymi). Ta ostatnia perspektywa, którą chciałbym tu nazwać *chrześcijańskim pozytywizmem*, wydaje mi się szczególnie niebezpieczna. Choć krytyka nauki z perspektywy postmodernistycznej (wskazująca na kulturowe i historyczne uwarunkowania odkryć i teorii naukowych) wydaje się wartościowa, o tyle przepisywanie jej na kategorie religijno-teologiczne uważam za nadużycie. Perspektywa nauk przyrodniczych wyrosła bowiem z ducha Oświecenia (wcześniej zaś nowożytności) i stanowi dyskurs o świecie, który przez wieki przeciwstawiał się nienowoczesnym religijnym interpretacjom rzeczywistości. Nauka nie jest bowiem ani *absolutnie obiektywnym* sposobem badania rzeczywistości przyrodniczej, ani całkowicie labilnym dyskursem podatnym na uzupełnienie o dowolną perspektywę ogólną (religijną, czy nawet filozoficzną). Jest nade wszystko opowieścią powiązaną z wizją świata sekularnego (świata immanencji), gdzie człowiek staje sam naprzeciw natury i bez wsparcia boskich pośredników indaguje ją na okoliczność *zawartych w niej* prawd i rozwiązań technicznych, mogących przysłużyć się pomyślności rodzaju

ludzkiego. Postmodernizm, korygując absolutystyczne intencje nauki, powinien zarazem pamiętać o jej kluczowej roli jako bastionu myślenia świeckiego i rdzennie antyreligijnego. Powinien jej przyznać wartość nie wyłącznie praktyczną (technologiczną), ale także poznawczą, gdyż w swoich tezach zdecydowanie odróżniającą się od myślenia religijnego, operującego w spektrum transcendencji. Tak pojęta nauka jest systemem myślenia dostarczającym niezbywalnych wyobrażeń świeckich. Pożyteczne mogą się tu okazać filozofie takich autorów jak Richard Dawkins, Christopher Hitchens czy Michel Onfray, którzy nie ustają w (bardzo tradycyjnie pojętej) oświeceniowej walce z religią, nie przystając na przedwczesne zawieszenie broni, które ponownie oddaje dużą część władzy symbolicznej i politycznej stronnikom religii.

Inna jeszcze perspektywa postsekularna, którą warto tu krytycznie przywołać (nazwijmy ją perspektywą społeczno-polityczną) może służyć jako przestroga przed odzyskiwaniem religii dla systemów komunistycznych, które, pod postacią nowej chrześcijańskiej pobożności, ponownie zdają się dążyć do odwrócenia powojennego ładu liberalno-demokratycznego[612]. Także myśliciel socjaldemokratyczny - Habermas - nie jest wolny od ustępstw na rzecz religii - z jednej strony głosi on konieczność dokończenia projektu modernizmu (przeciwstawiając modernizm postmodernizmowi), z drugiej zaś, będąc stronnikiem swoistej koncyliacyjności, umacnia (post-) Kantowską *meta-narrację* w myśleniu o sferze publicznej, głosząc konieczność równej partycypacji idei religijnych i świeckich przy wypracowywaniu ogólnych ram społeczno-politycznych.

Odpowiedzią na problemy związane z ekspansjonizmem religii nie może być postsekularyzm (w zdecydowanej większości swoich wariantów). Rolę pośrednika między nowoczesnością a niezbywalnie istniejącymi w umysłowości ludzi Zachodu oraz w sferze społecznej (lecz w jakich proporcjach?) religiami powinien przejąć postmodernizm - odpowiednio wyszkolony w rozpoznawaniu różnorodności dyskursów i w *administrowaniu* nimi. Postmodernizm nie powinien przyznawać równego szacunku myśleniu religijnemu; nie powinien też pozwolić na zawłaszczenie wyobraźni człowieka Zachodu przez dogmatyczną perspektywę naukową (scjentyzm). Oddanie pola nauce może doprowadzić do nadmiernego osłabienia, i tak nadwątlonej przez upadek chrześcijaństwa, duchowości i dodatkowej uległości wobec tych sposobów myślenia, które zapewniają łatwą ucieczkę od bezduszności rzeczywistości przyrodniczej, proponując *nowe-stare* uniwersalistyczne rozwiązania. Postmodernizm jawi się tu więc jako częściowy irracjonalizm; jednak, w porównaniu z

[612] Więcej na ten temat w paragrafie 4.3.

postsekularną uległością wobec religii, jest to irracjonalizm wciąż zachowujący godność oświeceniowego rozumu, który to rozum - operując w niezmierzonej liczbie perspektyw mówienia o świecie – w taki sposób administruje ideami, aby jego anty-uniwersalistyczny *quasi*-uniwersalizm mógł się stać odpowiedzią na nadmierne pobłażanie dla doktryn i idei pragnących skorzystać na ponowoczesnym *rozproszeniu* w kulturze.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej Blumenbergowskiemu sposobowi myślenia o nowoczesności. Będę się tu starał, w nawiązaniu do niemieckiego myśliciela i w asyście filozofii Rorty'ego, omówić możliwość ochrony nowoczesności przed dążnościami ciemnych postsekularystów, spróbuję też stworzyć koncepcję *postsekularyzmu jasnego*, który odmawia wszelkiego akcesu do religii, chce za to bronić przed nią egzystencję jednostki i sferę publiczną. Celem Blumenberga jest przede wszystkim krytyka teologii politycznej, która stawiając pan-teologiczną tezę w odniesieniu do polityki, stworzyła nowy prawicowy mit religijny pozwalający - po upadku monarchii - ponownie domagać się sojuszu tronu z ołtarzem. Choć religia w filozofii Schmittowskiej działa niejako *podskórnie*, nie zaś instytucjonalnie, łatwo sobie wyobrazić sytuację, w której naczelna teza o odpowiedniości polityki i teologii/religii doprowadza do szczególnych ustępstw na rzecz instytucji religijnych, które są wszelako dystrybutorami i strażniczkami teologii. Blumenberg podważa tezę Schmitta, pokazując, że uroszczenia *teologii politycznej* są bezpodstawne. Jak pisze filozof: *To, co rzeczywiście dzieje się w ramach procesu uważanego za sekularyzację, to nie przekształcenie (transpozycja) jakiejś autentycznie teologicznej treści do postaci świeckiej, naznaczonej samowyobcowaniem, lecz zmiana obsady jakiejś opustoszałej pozycji, której jako takiej nie dało się wyeliminować*[613]. Aby ukazać fałsz wyjaśnienia Schmittowskiego, Blumenberg posługuje się figurą *zmiany obsady*. Wskazuje on na pewne metafizyczne *miejsca*, które w toku dziejów obsadzane są przez rozmaite sposoby myślenia, odczuwania, organizacji życia społecznego. Owo przedustawne *puste miejsce*, które domaga się dopiero zapełnienia treściami kulturowymi, nie jest u swych podstaw ani chrześcijańskie, ani nowoczesne. Jest swojego rodzaju pustką lub *chaosem* przywodzącym na myśl wyobraźnię staro-grecką (chaos ten był raczej świecki - w sensie pierwotnej świeckości, z której wyłoniło się dopiero religijne uniwersum pełne bogów - niż religijny. Podział zaś, wyróżniający to, co religijne, i to, co świeckie, jest kolejną bezprawną próbą uniwersalizacji perspektywy religijnej na obszary przed-chrześcijanskie i post-chrześcijańskie (nowoczesność). Jak stwierdza niemiecki filozof: *Prymarne zeświecczenie nie jest transformacją czegoś danego,*

[613] H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, *op. cit.*, s. 68.

*lecz wytworem pierwotnym, prymarną krystalizacją owej świeckości, która dopiero w pojęciu sekularyzacji mogła zostać obwiniona o bezprawne wyjście poza granice swoich kompetencji. Dualizm obu instancji nie jest niczym pierwotnym, lecz wtórnym produktem wewnętrznych procesów zachodzących w myśleniu podporządkowanym w najszerszym sensie eschatologii*[614]. Świeckość, w węższym sensie, to zatem dla Blumenberga wytwór uniwersalistycznego chrześcijaństwa, które nie ustaje w dążeniu do przepisania całej rzeczywistości na swój własny język. Blumenberg proponuje więc interpretację przeciwną niż chrześcijańska. Przywołajmy tu omówienie autorstwa Tadeusza Zatorskiego: *zdaniem Blumenberga - komentuje Lukas Bormann - to raczej chrześcijaństwo „wdarło się w tok rozwojowy ludzkiego ducha i pozostało przez swoją »wysoką specyficzność« czymś mu obcym. Nowożytność restytuuje zatem pierwotny humanizm, który znał już antyk, ale którego nie potrafił przed chrześcijaństwem obronić"*[615]. Blumenberg przywraca więc właściwą perspektywę pojmowania dziejów, która – zgodnie z oświeceniową krytyką – ukazuje chrześcijaństwo jako późniejszą modyfikację starożytności i rozpoznaje je jako przeciwnika nowoczesnego świata (nie *zsekularyzowanego*, lecz odwiecznie *sekularnego*, choć pogwałconego przez chrześcijaństwo). Rorty z kolei zwraca uwagę na jeszcze inną możliwość interpretacyjną Blumenbergowskiej nauki o nowoczesności (nowożytności). Zwraca uwagę[powtórzenie, może inaczej, np.: Utrzymuje], że pytania dotyczące metafizycznych i egzystencjalnych uwikłań człowieka są w gruncie rzeczy odwieczne i – mówiąc po Blumenbergowsku – w przebiegu dziejów zmieniają tylko swoją *obsadę*, udzielając coraz to nowych odpowiedzi w sprawie poszukiwanego przez ludzi *sensu*[616]. Rorty operuje tu więc narzędziem przypominającym funkcjonalizm (*funkcjonalizm pragmatystyczny*, *postmodernistyczny*, *hermeneutyczny*?!), który kładzie nacisk na dawną funkcje przystosowawczą myślenia religijnego, która w nowoczesności wyczerpała się, pozostawiając pole do interpretacji dla innych - bardziej odpowiadających duchowi epoki - dyskursów: *W minionych wiekach rzeczy miały się na tyle źle, że trudno było o „rację wiary, sposób postawienia się światu", chyba że licząc na siły inne niż swoje własne. Znaliśmy wówczas niewiele alternatywnych sposobów (poza złożeniem ofiary ze swego intelektu) wejścia w posiadanie przesłanek sylogizmów praktycznych - przesłanek dotyczących pośmiertnych konsekwencji chrztu, pielgrzymowania lub uczestnictwa w świętych wojnach. W tych ponurych czasach wyobraźnia i religijność sprowadzały się niemal do tego samego - świat ten był bowiem zbyt nędzny, by uwznioślać*

[614] *Ibid.*, s. 67.
[615] T. Zatorski, *Wywłaszczona teologia?…*, *op. cit.*, s. 92.
[616] R. Rorty, *Przeciw zapóźnieniu*, *op. cit.*, s. 128.

*serca. Dziś jednak rzeczy mają się inaczej, gdyż ludziom stopniowo udaje się pomniejszać nędzę własnych żywotów i świata. Rozkwitły niereligijne formy romantyczności - nawet jeśli tylko w tych szczęśliwych częściach globu, gdzie bogactwo, czas wolny, umiejętność czytania i pisania oraz demokracja wspólnym wysiłkiem wydłużyły nasze życie i zapełniły nasze biblioteki. Niektórym szczęśliwcom świat jest dziś tak przyjazny, że nie muszą wyglądać poza naturę, ku czemuś nadprzyrodzonemu, i poza życie doczesne, ku czemuś pośmiertnemu, a tylko poza ludzką przeszłość, ku ludzkiej przyszłości*[617]**.** Rorty staje tu w obronie (zachodniej) nowoczesności, dostrzegając w niej – podobnie jak Marquard – głównie *jasny* potencjał, polegający na zdejmowaniu z człowieka nadmiernego cierpienia, którym obciążały go wieki poprzednie[618]. Odżywa tu stara nowożytno-oświeceniowa narracja o *renesansie* dawnych, starożytnych ideałów, w opozycji do *mroków* średniowiecznego chrześcijaństwa. Warto podkreślić, że w tych nowych, ponowoczesnych czasach Rorty dostrzega również miejsce dla *świeckiej duchowości* (*romantyczności*). Wrócę jeszcze do tego problemu w ostatniej części rozdziału.

### *Nasza nowoczesność!* Egzystencjalizm?

Chciałbym uzupełnić wyżej wzmiankowaną koncepcję Blumenberga (tezę o pierwotnej świeckości) o dodatkową interpretację, która, powołując się na zmodyfikowaną filozofię egzystencjalną (właściwie *neo-egzystencjalną*), stara się opowiedzieć nowoczesność jako unikalne doświadczenie ludzi współczesnych. Zaznaczę na wstępie, że będę tu miał na myśli tylko część ludzi współczesnych - tych którzy autentyczne uświadomili sobie zerwanie z dawnymi narracjami i są świadomi *obowiązywania*[619] takich sposobów rozumieniu współczesności, które nie poddają się uniwersalizującym zabiegom chrześcijaństwa i innych religii. W przeciwieństwie do postsekularystów, chcę twierdzić, że nowoczesność nie jest jednoznacznie chrześcijańska (co najwyżej marginalnie chrześcijańska); nie jest też w pełni *pradawna* (starożytna, prehistoryczna?) i nie pozwala się łatwo ująć w ramy *przedustawnej Zasady*, przyjmującej różne historyczne modyfikacje (*puste miejsce* Blumenberga). Nowoczesność jest bowiem pierwotnie *nasza* - stanowi indywidualne przeżycie, które

[617] R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygieńć, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 220.
[618] Warto nadmienić, że Blumenberg był zwolennikiem nowoczesności także w jej technologicznym wymiarze.
[619] W *słabym* rozumieniu *obowiązywania*, właściwym dla intersubiektywnie rozumianych społeczności *podobnie myślących*.

przybiera różne formy, mieni się dekoracjami kolejnych eonów, wyraża sposoby myślenia i przeżywania świata właściwe dla rozmaitych grup społecznych i wciąż tworzy nowe opowieści. Nowoczesność ma więc walor *quasi*-egzystencjalny, lecz w przeciwieństwie do klasycznego egzystencjalizmu, walor ten nie pozwala człowiekowi wymknąć się wszelkim innym kategoryzacjom (naukowym, filozoficznym, społecznym, psychologicznym, biograficznym itp.) Klasyczny egzystencjalizm rozumiem tu jako zbiór koncepcji, które starały się ukazać człowieka jako istotę nie poddająca się uniwersalizującym kategoriom nauki i esencjalistycznych filozofii, przyznając ponadto człowiekowi autonomię (będącą *de facto* sekularyzatem chrześcijańskiej *wolnej woli*[620], nakładając nań swoiście heroiczne zadanie kształtowania swojego życia a nawet podejmowania odpowiedzialności za wspólnotę, opierając swoje etyczne powinności nie na *kodeksie,* lecz na indywidualnych decyzjach, niezapośredniczonych w ogólności i brzemiennych odpowiedzialnością. Proponowany tu *neo-egzystencjalizm* jest daleko idącym *osłabieniem* tych klasycznych koncepcji (np. Sartre, Kierkegaard, proto-egzystencjalista Nietzsche). Dąży on do ukazania człowieka jako istoty *przeżyciowej* (która w najogólniejszym metafizycznym omówieniu jest podmiotowym *przeżywaniem* rzeczywistości – skrajny idealizm), której egzystencja oparta jest na przypadku, zaś zobowiązania życiowe stanowią raczej mozaikę różnych powinności, porządków wartości i zrelatywizowanych do aktualnej sytuacji życiowej - decyzji. *Ponowoczesny egzystencjalizm* przystaje na bycie wytworem różnych dyskursów, różnych determinant - jedne z nich afirmuje, inne odrzuca. Nie czuje się późnym dzieckiem historii popadającym w pesymistyczną tęsknotę za przeszłością, chrześcijaństwem, starożytnością, *Złotym Wiekiem*, lecz raczej nowym początkiem - źródłem dającym początek wszystkim (nawet najdawniejszym) nurtom kulturowym. Tak, ogólnie zasygnalizowaną perspektywę *neo*-egzystencjalistyczną, chciałbym wzbogacić o wektor konstrukcjonistyczny, zaanonsowany przy okazji omawiania postmodernizmu. Blumenberg zdawał się odkrywać pierwotną rzeczywistość poprzedzającą kolejne stadia kulturowe i historyczne, będącą swoistym *wolnym miejscem*, które zajmują kolejne wielkie systemy duchowe i filozoficzne. Zależałoby mi na *osłabieniu* tego około-esencjalistycznego stanowiska (istnienie odwiecznego *nośnika kultury*/*historii*) i na przepisaniu intuicji Blumenberga na kategorie ponowoczesnego konstrukcjonizmu, czy też narratywizmu.

Jedną z odpowiedzi na mnogość idei próbujących wywodzić nowoczesność z chrześcijaństwa jest konstrukcjonizm historyczny. Chrześcijaństwo jest tu, po pierwsze,

[620] Wolna wola jest tu oczywiście *sekularyzatem* i jako taka nie była uświadamiana przez egzystencjalistów.

konstruktem naszej epoki - nie istnieje ono i nigdy nie istniało niezależnie od nowoczesności, gdyż jedyny sposób myślenia, który znamy i w którym jesteśmy w stanie formułować sądy o historii, jest *stricte* nowoczesny – wyrosły w obrębie społeczeństw liberalno-demokratycznych, w otoczeniu nowoczesnych idei *praw człowieka*, pluralizmu i technologicznego usprawniania życia człowieka. Pierwotnym dla nowoczesności stanem ducha jest swoiste (*quasi*-) egzystencjalne *przeżycie*, które sprawia, że nie umiemy postrzegać siebie inaczej niż właśnie jako ludzi dzisiejszych (i *od zawsze* dzisiejszych!), gdzie wszelkie narracje poprzedzające nowoczesność są jedynie do niej suplementami - dodatkowymi możliwościami interpretacji, które wzbogacają nowoczesne widzenie świata, a właściwie, są tego *światoobrazu* immanentną częścią - tyleż przeszłą, co *teraźniejszo-przeszłą*. Chrześcijaństwo, podobnie jak inne dyskursy *przeszłościowe*, jest więc zawsze wtórne wobec teraźniejszości, jest w całości wytworem tej teraźniejszości. Nawet jeśli nowoczesny myśliciel wskazuje na chrześcijański rodowód określonych idei i przypisuje chrześcijaństwu pewną wartość (nawet najwyższą), nie zmienia to faktu, że jego interpretacja narodziła się w nowoczesności i z tej nowoczesności (i tylko z niej) wyrosła. Ową nowoczesną sytuację metafizyczną i egzystencjalną należałoby więc nazwać *historiozoficznym solipsyzmem*, gdyż kulturowym rezerwuarem wszelkich wyobrażeń o świecie - teraźniejszych, przeszłych i przyszłych - jest tu właśnie współczesność. W tym kontekście teza Blumenberga o *niezawdzięczaniu niczego religii* zyskuje nowy, narratywistyczny wymiar. Nie zawdzięczamy niczego chrześcijaństwu, gdyż to chrześcijaństwo zawdzięcza wszystko nam – ludziom nowoczesnym. W całości jest ono mitem historycznym i stanowi (często nieuprawnioną) odpowiedź na nowoczesne poszukiwanie sensu, które rzutując *teraźniejszo-odwieczną* tęsknotę za stabilnością życiową i bezpieczeństwem egzystencjalnym na dawne wieki, odnajduje mit zdolny poprowadzić człowieka przez udręki życia - zapewnia mu względną immunizację na zło, kreśli wizję życia po śmierci, która wydłuża epizodyczny projekt życiowy jednostki o upragnioną wszechwładzę i wszech-bezpieczeństwo nieskończoności. Nowoczesność, w swojej klasycznej wersji - post-chrześcijańskiej i anty-postsekularnej - odrzuca jednak ten chrześcijański projekt jako *anachroniczny* (czyli niedoceniający rdzennej teraźniejszości tego, co współczesne, przeceniający zaś perspektywę *przeszłościową* i *przyszłościową*), proponując raczej odczytanie nowoczesności jako *dziedzictwa* Starożytności[621], której to epoce możemy przypisać idealną równowagę między afirmacją życia (perspektywa *teraz*) a tragicznym postrzeganiem losów człowieka (przeszłość i

[621] Wybór ten tylko częściowo nawiązuje do Szestowowskiego dylematu *Ateny-Jerozolima*.

przyszłość). Nie postuluję tu oczywiście *powrotu* do Starożytności ani jakiegokolwiek przecenienia tej epoki niewolnictwa i krwawych wojen. Mam raczej na względzie umiejętne dobieranie opowieści przeszłościowych, efektywną gospodarkę mitami i wybieranie spośród nich tych najbardziej *strawnych* (Marquard). Tyczy się to w szczególności niniejszych, *quasi*-uniwersalistycznych rozważań, gdzie staram się odnaleźć wśród mitów dawnych epok historycznych mecenasów nowoczesności. Starożytność grecka, ze swoją afirmacją ludzkiego ciała i witalności, wydaje się tu dużo bardziej akceptowalna niż zorientowane na *grzech* i perspektywę śmierci chrześcijaństwo, wysławiające ascezę i permanentne samo-poświęcenie.

Przedstawiony tu dyskurs jest celowo budowany w taki sposób, aby stanowić lustrzane odbicie postsekularyzmu, dla którego cała nowoczesność miała być *stricte* chrześcijańska. Zaprezentowany tu konstrukcjonizm stara się stworzyć przeciwwagę dla postsekularnej pan-religijności, ukazując jej nadmierny uniwersalizm i, w prowokacyjny sposób, pokazując, jak łatwo odwrócić tę opowieść w jej przeciwieństwo – całkowitą przekładalność chrześcijaństwa i innych dyskursów na kategorie nowoczesne. Nie oznacza to, że przedstawioną tu perspektywę wszech-nowoczesną uznaję wyłącznie za prowokację – przeciwnie, jest ona spójnym stanowiskiem filozoficznym, choć w żadnym razie nie jest stanowiskiem finalistycznym, i z pewnością nie jedynym sposobem reinterpretacji Blumenbergowskiego dylematu historiozoficznego. Rolą konstrukcjonizmu jest ukazanie z całą mocą, jak wiele rozstrzygnięć historycznych zależy od naszych kategorii poznawczych i egzystencjalnych umocowań, oraz podkreślenie, że nie unikniemy silnych deklaracji metafizycznych (a więc *quasi*-uniwersalistycznych) oraz idących za tym konsekwencji w postaci walki między poszczególnymi stanowiskami (postsekularyzmem a postmodernistycznym konstrukcjonizmem). Ów dylemat orientuje nas na jeszcze jeden fundamentalny problem, do którego nieuchronnie prowadzą te rozważania – skoro, zgodnie z tezą konstrukcjonizmu, wszystko jest nowoczesne (także religia), w jaki sposób możemy rozróżniać, które z interpretacji postsekularnych uznamy za *mity strawne*, a które za godne odrzucenia? Nie unikniemy bowiem przyjęcia tych elementów postsekularyzmu, które każą nam przemyśleć współczesną kulturę pod kątem obecności w niej treści religijnych. Jak jednak przeprowadzać selekcję, aby nie popaść ponownie w mit *pan-chrześcijańskości* nowoczesnego świata, który to mit niesie za sobą realne zagrożenia duchowe i polityczne?

Ponieważ w ponowoczesności nie istnieje żadna naczelna zasada rozróżnienia - żaden *punkt Archimedesowy* - najbardziej optymalnym sposobem myślenia wydaje się tu hermeneutyka. Rozwiązanie hermeneutyczne polegałoby na podziale mitów postsekularnych na poszczególne historie, które będziemy następnie włączać w narracje ponowoczesne.

Jesteśmy, póki co, skazani na obecność religijnych interpretacji rzeczywistości, i nie ma potrzeby unikać ich za wszelką cenę; należy raczej nauczyć się z nich korzystać, a przede wszystkim neutralizować te interpretacje, które próbują niepostrzeżenie powrócić do uniwersalizmu i absolutyzmu. Można wiec częściowo zaakceptować tezę Webera o pochodzeniu kapitalizmu od purytanizmu, gdyż taka interpretacja nie tylko wydaje się (częściowo) prawdziwa, ale też oferuje nam dodatkowe, pragmatystyczne benefity w postaci (hipotetycznej) możliwości kontroli nad dyskursami neo-liberalnymi i możność ograniczania ich (przynajmniej na poziomie teoretycznym), w podobny sposób jak ograniczamy wpływy religii[622]. Podobnie, uświadomienie sobie (marginalnej) obecności mitu o zbawieniu w marksizmie dodaje temu dyskursowi historycznej głębi i przydaje dodatkowego blasku, jako sposobu myślenia i działania, który jednoczy w sobie bardziej uniwersalne dążenia ludzkie, niż te zawarte w samych tylko marksizmach. Postsekularne odczytanie to zatem dodatkowe uzasadnienie dyskursów konstruktywnych (socjaldemokratyczne odczytanie myśli Marksa), lub też dodatkowe narzędzie krytyczne, pozwalające nam na ograniczanie tych dyskursów, w których dostrzegamy niebezpieczne osady religijne (np. odczytanie dyskursu neo-liberalnego jako sekularyzatu chrześcijańskiego pojęcia *wolnej woli*).

Rozważając na nieco innej płaszczyźnie problem obowiązywalności bądź nie-obowiązywalności tez postsekularyzmu, możemy zapytać, czy tezy te są wystarczająco uzasadnione w oparciu o różnice kulturowe między poszczególnymi częściami świata, różnymi kulturami? Skąd bowiem wiemy, że niektóre cechy nowoczesności pochodzą z chrześcijaństwa, skoro inne kultury - pomimo braku tradycji chrześcijańskich - także posiadają ich analogony? Weryfikacja wielu uniwersalistycznych tez wymagałaby w takim wariancie przeprowadzenia interdyscyplinarnych (i z ducha hermeneutycznych) badań nad zależnością kultury od religii, zestawienia różnych modeli sekularyzacji w poszczególnych kulturach, i zbadania poziomu przyswojenia kultury Zachodu w innych częściach świata. Można przypuszczać, że po przeprowadzeniu tego rodzaju analizy porównawczej, poprzedzonej wypracowaniem odpowiedniej metodologii postkolonialnej, mogłoby się okazać, że to, co postsekularyści uznają za *stricte* chrześcijańskie, jest zarówno buddyjskie, hinduistyczne, shintoistyczne, a nade wszystko nie-religijne lub też hybrydowe – stanowiące konglomerat różnych treści kulturowych rozpisanych na rozmaite dyskursy, obecne dzisiaj i dawniej w poszczególnych społeczeństwach, w rozmaitych odmianach.

[622] W tym przypadku odkrycie *traumatycznego* religijnego dziedzictwa kapitalizmu, mogłoby prowadzić do uświadomienia traumatycznej natury samego kapitalizmu i ograniczenia ilości jego ofiar.

Ponieważ odczytania postsekularne nie są, jak się rzekło, czymś, co zasługuje na całkowite odrzucenie, lecz płodnymi sposobami interpretacji (pod warunkiem jednak, że występują jako dodatek do innych interpretacji), warto przywołać tu ponownie współczesne dyskursy przyrodoznawcze i zapytać o prawomocność postsekularnych interpretacji nauki. Zgodnie z paradygmatem ponowoczesnym, nauka traci swoje prerogatywy ostatecznego arbitra w sprawach dotyczących ogólnego kształtu świata (najwyższe prerogatywy metafizyczne, do których roszczą sobie prawo scjentyści). Jak pisał Rorty: *pogląd, iż rzeczywistość to coś, co posiada „naturę", z którą obowiązkowo musimy być zgodni, to po prostu kolejny wariant poglądu, że bogów można udobruchać poprzez intonowanie odpowiednich słów. Pogląd, że pośród języków, za pomocą których ludzkość zwykła radzić sobie z rzeczywistością, istnieje taki, który jest przez rzeczywistość wybrany — taki, który dokonuje cięć w miejscach, w których rzeczy się łączą — zakrawa na niemałe zarozumialstwo*[623]. Także postsekularyzm[624] próbował *regulować* naukę, przypisując jej utajone przesłanki religijne, uznając przyrodoznawstwo za sekularyzat uniwersalizmu chrześcijańskiego, a człowieka-naukowca za transpozycję wszechmogącego Boga stworzyciela. Choć zgodnie z przyjętą tu przeze mnie taktyką krytyczną jestem zmuszony odrzucić takie uroszczenia jako redukcjonistyczne, chciałbym także w tym przypadku zachować niektóre intuicje postsekularystów i wykorzystać impulsy zawarte w takim odczytaniu nauki dla postmodernizmu. Zgodnie z powyższą krytyką przeprowadzoną przez amerykańskiego filozofa, można stwierdzić, że część wyobraźni i zabiegów naukowych faktycznie zasługuje na miano *quasi*-religijnych. Przyjmując hermeneutyczną perspektywę interpretacyjną, należałoby opowiedzieć historię o nauce jako próbie skompensowania deficytów egzystencjalnego sensu powstałych po upadku religii. Bez wątpienia, uniwersalizm i absolutyzm nauk przyrodniczych (i wspierającej je, często nieuświadamianej przez jej stronników, filozofii scjentystycznej) bardzo przypominają analogiczne uniwersalizmy religii. Czy jednak znaczy to, że należałoby postawić znak równości między przyrodoznawstwem a religią? Zdecydowanie nie. Nauka tylko marginalnie (!) przetwarza niektóre wyobrażenia religijne, z których zdajemy sprawę w skonstruowanych – w oparciu o naszą narratywistyczną wrażliwość – hermeneutycznych opowieściach, jednakże jej rodowód jest *stricte* nowoczesny (nowożytny), zaś w szerszej perspektywie czasowej – starożytny lub nawet jeszcze

[623] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, *op. cit.*, s. 121.
[624] Rorty'ego można ulokować na styku dyskursów - postmodernistycznego i postsekularnego.

dawniejszy[625], a nawet w ogóle poza-historyczny, gdyż fundamentalnie *nasz nowoczesny!* Nauka zasługuje na postsekularne odczytanie jako daleki odblask chrześcijańskiego uniwersalizmu (tak jak w przypadku marksizmu, liberalnej-demokracji, praw człowieka, kapitalizmu itp.) nie dlatego, że za wszelką cenę należy zdezawuować jej poznawczą zasadność, lecz z tą intencją, żeby kontrolować jej nadmierny uniwersalizm i absolutyzm. Umiarkowane odczytanie postsekularne pozwala odrzeć naukę z jej bezkrytycznego, scjentystycznego uniwersalizmu i ustawić w szeregu innych dyskursów raczej jako służebnicę humanistyki, nie zaś jako powszechnie obowiązujący dyskurs, niezawodny klucz do ludzkiego poznania, otwierający drogę także do materialistycznej kolonizacji sfery ducha, pozbawiający tę sferę niezależności i nadrzędnych prerogatyw, które niezmiennie powinny przypadać jej w udziale. Częściowo religijny rodowód nie neguje więc nauki, lecz uczy dystansu wobec jej roszczeń i kieruje uwagę w stronę humanistycznego rozumienia człowieka (oraz przyrody!).

W tej pracy zależałoby mi zarówno na ograniczeniu roszczeń postsekularyzmu, jak i na odzyskaniu tych jego dążeń, które uzgadniają się z myśleniem modernistycznym - a więc w szczególności postmodernistycznym. Postmodernizm uznaję tu za prawowitego dziedzica nowoczesności, który rozwija i krytykuje wcześniejsze rozstrzygnięcia modernistów. Niedokończony projekt modernizmu (i postmodernizmu - również *permanentnie niedokończony*) ma wpisane w swoją zasadę ciągłe przezwyciężanie aktualnej pozycji. Tam gdzie niewcześnie oznajmiono *koniec historii* (czy nawet *koniec człowieka*) dopełniony modernistycznie postmodernizm (*post-postmodernizm*) powinien *przepisać* mit potężnego, kontrolującego rzeczywistość i przyrodę *Rozumu*; z jednak różnicą w stosunku do oświeceniowego pierwowzoru, że rozum ów powinien tym razem zyskać głęboką świadomość swojej rdzennej - emocjonalnej, instynktowej, *wyobraźniowej* - irracjonalności. Tak pojęty post-postmodernizm mógłby zarazem pełnić rolę *post-postsekularyzmu*. Postsekularyzm, poddany tu krytyce, staje się bowiem niejako przezwyciężonym stanem (nadmiernie ekstatycznego i nieostrożnego w swoich sądach) nowego uniwersalizmu o odcieniu *neo*-konserwatywnym. W proponowanym tu, nowym odczytaniu postmodernizm zachowuje swoją historyczną aktualność i epizodyczną uniwersalność, stając się swojego rodzaju potężnym, racjonalistycznym pryzmatem, który transportuje - czy też raczej, zgodnie z konstrukcjonistycznym impulsem obecnym w tych rozważaniach - wytwarza treści tradycji, nad którymi (w obrębie swojego niezmiernie rozbudowanego, pluralistycznego uniwersum)

[625] Ostatecznie stanowi odwieczną zagadkę, poddająca się raczej wyjaśnieniom artystycznym niż naukowo-filozoficznym (np. obelisk z Kubrickowskiej *Odysei kosmicznej*).

następnie *pracuje*, starając się ustalić ich miejsce w systemie metafizycznym postmodernizmu, określić (narratywistycznie) ich pochodzenie, zmierzyć siłę oddziaływania i oszacować ich wartość dla nas - ludzi wielokrotnie *po*-nowoczesnych (zawsze jednak u swych źródeł *teraźniejszych*). Ów *postmodernizm po wielu przezwyciężeniach* świadom jest swojej częściowej, duchowej jałowości, potrafi jednak (przezwyciężywszy wcześniej postsekularyzm) docenić wartość przesłań zawartych w religiach i mitach przeszłości. Postmodernizm ten stara się więc uzupełnić swoje rozległe, lecz nadmiernie *spłaszczone,* uniwersum o spektrum *głębi*. Pod tym względem powinien uczyć się od narodzonego w jego obrębie postsekularyzmu i odszukać taką jego interpretację, która nie próbowałaby już wracać do religijnej wykładni rzeczywistości, lecz - odrzucając jednoznacznie tradycję w jej zastanym kształcie - być jednocześnie w stanie, z korzyścią dla siebie, odkrywać jej wartościowe elementy.

**Postsekularyzm jasny. *Przepracować* religię!**

Ponieważ uznaję częściową (marginalną) interpretację postsekularną nie tylko za uprawnioną, lecz nawet pożądaną i konieczną, chciałbym przedstawić teraz koncepcję tak rozumianego postsekularyzmu, który nazywał będę *jasnym*[626]. Zgodnie z intuicją Agaty Bielik-Robson, przyrównującej postsekularyzm do psychoanalizy ([Analiza postsekularna] *jest nade wszystko analizą, która w swej ambicji odsłonięcia tego, co nieświadome i wyparte w kulturowym horyzoncie nowoczesności, przypomina psychoanalizę*[627].), chciałbym rozumieć jasny postsekularyzm, przede wszystkim jako trud *przepracowania* religijnego (choć nie tylko chrześcijańskiego) dziedzictwa Zachodu. Podobnie jak w psychoanalizie Freudowskiej, pierwszym etapem terapii jest uświadomienie traumatycznych treści. Odczytanie postsekularne, które tu proponuję, polegałoby zatem na uświadomieniu sobie (indywidualnym, jak i kulturowym) dyskursów religijnych, jakim podlegamy, dostrzeżenie ich opresyjnego charakteru (zgodnie z oświeceniową i postoświeceniową krytyką przeprowadzoną np. przez Nietzschego) oraz wytworzenie ochrony przed tymi traumatycznymi dyskursami, rozciągającymi nad nami władzę głównie *od wewnątrz* – z głębi naszej psychiki; lecz również z zewnątrz – poprzez szkodliwe oddziaływanie kościołów,

[626] Analogicznie do postmodernizmu jasnego.
[627] A. Bielik-Robson, *Powrót mesjańskiej obietnicy, czyli postsekularyzm w sensie ścisłym. Posłowie*, [w]: *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, pod red. P. Bogaleckiego i A. Mitek-Dziemby, Wydawnictwo FA-art. Uniwersytet Śląski, Katowice 2012, s. 337.

społeczności, w jakiej żyjemy, czy też całej kultury danego społeczeństwa. Tam, gdzie racjonalny (racjonalistyczny) podmiot napotka na aporie w postaci panujących w duszy człowieka *bożyszcz* (Nietzsche), nie powinien on - na podobieństwo Junga - akceptować ich, licząc na powrót do wyidealizowanej - rzekomo homogenicznej duchowo - przeszłości, lecz konsekwentnie eliminować te treści, mając jednak pełną świadomość wielu przewag, jakimi te potęgi wciąż dysponują. Ochrony przed religią nie zapewni postsekularny indyferentyzm (podobnie jak postępująca za nim - czy nawet dająca mu początek - prosta około-postmodernistyczna konstatacja konieczności równoległego istnienia wielości dyskursów religijnych). Takim indyferentyzmem jest chociażby Habermasowska koncyliacyjność, który, m.in. w debacie z Josephem Ratzingerem[628], czyni daleko idące ustępstwa na rzecz katolickiego punktu widzenia. Odpowiedniej ochrony przed treściami religijnymi nie zapewni tym bardziej postsekularny radykalizm dążący do adaptacji dyskursów religijnych do potrzeb radykalnych koncepcji politycznych (komunizm Żiżka, Badiou, Eagletona). Pragnienie całkowitego zapośredniczenia nowoczesności w religii może być oznaką ciągłego podlegania traumatycznym treściom przeszłości. Zerwanie z tymi traumatycznymi uwikłaniami lub przynajmniej ich ograniczenie może dokonać się nie tylko za sprawą psychoanalizy, lecz także dzięki hermeneutyce i postmodernizmowi. Wartościowym tropem prowadzącym do postmodernistycznej modyfikacji psychoanalizy na drodze do przepracowania religii jest Vattimowska kategoria *przebolenia,* która nie namawia do całkowitego wyzbycia się nihilizmu, lecz do jego oswojenia i ograniczenia (Heideggerowskiego *zwinięcia*). Innym, wcześniej już przywoływanym tropem postmodernistycznym jest Lyotardowski koncept *przepisywania*. Jak stwierdza francuski filozof: *Możemy teraz wyjaśnić drugie i całkiem inne zastosowanie „re-". W istotny sposób związane z pisaniem nie znaczy wcale: powrót do początku, a raczej znaczy to, co Freud nazwał „prze-pracowywaniem" (Durcharbeitung), czyli pracą związaną z ogarnianiem myślą czegoś, co w zdarzeniu i w sensie zdarzenia jest konstytutywnie zakryte przed nami*[629]. Ujmując syntetycznie ten nieco enigmatyczny wywód Lyotarda - *prze-pisanie* jest swoistą dekonstrukcyjną grą na temat Freudowskiego *prze-pracowania*. Polega na naturalizacji wątków dawniejszych (nowoczesności, ale też wcześniejszych tradycji), a więc *w-pisaniu* tego, co dawne, w spektrum ponowoczesności, pozwalającym w ten sposób uzyskać kontrolę nad tradycją i ochronę przed jej uniwersalistycznymi projektami. Również myśl Blumenberga

[628] Nawiązuję tu do *debaty* Habermas – Ratzinger. Relację z tej dyskusji znajdziemy na stronie: http://www.newsweek.pl/europa/rozum-i-wiara-zachodu,46057,1,1.html.
[629] J.-F. Lyotard, *Przepisać nowożytność*, *op. cit.*, s. 48.

posiada psychoanalityczny współczynnik przepracowania, wyrażony w hermeneutycznym postulacie ochrony człowieka przed pierwotnym lękiem poprzez opowiadanie rozmaitych historii. Jak zauważa Robert Pawlik: *Trudno w tej apologii mitu i narracji, będącej w ostatecznym rachunku formą łagodzenia lęku, nie dostrzec powinowactwa z metodą psychoanalityczną, która proponuje „leczenie mową", a zatem dostrzega terapeutyczny wymiar opowiadania*[630].

Koniecznym uzupełnieniem uświadomienia sobie religijnych traum jest więc ich przepracowanie – a więc faktyczne wyleczenie chorego podmiotu (kulturowego). Postsekularyzm, w moim rozumieniu, nie jest afirmatywnym otwieraniem się na religię, lecz uczciwym zdaniem sprawy z tego, że ciągle tej religii podlegamy, i wytyczaniem ścieżek bardziej pogłębionej separacji, aż do, przypuszczalnie utopijnego, całkowitego zerwania. Tak pojęty postsekularyzm afirmuje nowoczesność, tradycyjnie przeciwstawiając ją religii. Modernizm ten ignoruje religię tam, gdzie można ją zignorować (np. w obrębie prywatnych wierzeń obywateli państwa liberalno-demokratycznego); przeciwstawia się jej tam, gdzie jest to realnie możliwe (dążąc m.in. do separacji kościołów od państwa); dba o wyraźne wytyczenie granic, podkreślając zarazem ateistyczny walor swojego stanowiska. Postsekularyzm, w mojej interpretacji, jest zatem odnowieniem pogłębionego i bardziej samoświadomego sekularyzmu po postsekularyzmie, i wiąże się z pragnieniem dokończenia projektu nowoczesnego *odczarowania*, dopuszczając zarazem liczne (*nowo-stare*) procedury *magiczne*, dopuszczając aktywne, postmodernistyczne *mito-twórstwo,* oczyszczone jednak ze szkodliwych oddziaływań, esencjalistycznie pojętej tradycji.

Dodatkowo, tak pojęty postsekularyzm zakłada konieczność wytyczenia granic rozumowi i uczuciom. Pragnienie ograniczenia oddziaływań chrześcijaństwa nie oznacza chęci wyzbycia się sfery ducha na rzecz niekontrolowanej dionizyjskiej ekstatyczności. Tak jak potrzebna jest nam ochrona przed irracjonalizmem religii, tak - w równym stopniu - potrzebujemy tamy przed niekontrolowanym żywiołem emocjonalnym i instynktownym. Jednakże bez odpowiedniego docenienia straumatyzowanej przez chrześcijaństwo sfery ciała nie jest możliwy (w dużej mierze wart restytucji) projekt *całkowitości* jako integracji funkcji psychicznych człowieka (Jung). Przestrogą może tu być przypadek Nietzschego, który ulegając wyłącznie dionizyjskości w sferze ducha, nie zaś ciała, doprowadził do kontaminacji nowoczesnej emancypacji ciała z chrześcijaństwem, co mogło doprowadzić do finalnego postradania zmysłów przez filozofa. Nietzsche zdawał się przeczuwać znaczenie ciała i jego

[630] R. Pawlik, *Od pracy pojęcia do pracy metafory…*, *op. cit.*, s. 124

rolę w pracy przewartościowania chrześcijańskich wartości, lecz był na tyle chrześcijaninem, aby, przy jednoczesnym głoszeniu i afirmacji impulsów dionizyjskich, zamknąć się na nie w życiu prywatnym. Nietzscheański Dionizos żył więc wyłącznie na kartach książek filozofa, nie miał on jednak dostępu do realnego życia (związanego z Jungowską funkcja *doznawania*), będąc zamkniętym w świecie słów i wyobrażeń. Tak pojęty Dionizos był ekstatyczną kompensacją wszechświata chrześcijańskiego, w którym autentycznie przebywał filozof, zaś oddziaływanie owego boga instynktów na osobowość myśliciela wiązało się z coraz większą inflacyjną pracą rozszczepiania psychiki i powiększania dystansu między idealistycznym (gdyż wewnątrz-podmiotowym, wyobrażeniowym) światem instynktów a faktyczną realizacją tych instynktów poprzez funkcję doznawania. Dionizyjskość, jakkolwiek częściowo uwolniona przez materialistyczną nowoczesność[631] od chrześcijańskich, traumatyzujących ograniczeń, może dzisiaj realizować się poprzez ciało – seks, sport, taniec, dotyk, nie powinna jednak całkowicie rezygnować z uzasadnienia duchowego; powinna raczej wytworzyć swoistą idealistyczną metafizykę instynktów (systemy duchowe Wschodu?, filozofia ciała?), która umożliwi bardziej kompleksowe oczyszczenie cielesności z chrześcijańskiego poczucia winy, nie pozostawiając jednocześnie duchowości chrześcijańskiej historii kultury Zachodu (która to duchowość musiałaby zostać w ten sposób odrzucona – jak to ma miejsce w materialistycznej wizji świata). W przeciwnym razie, transgresywna afirmacja ciała, powstała na skutek tylko powierzchownego, teoretycznego zawieszenia chrześcijaństwa, odwróci się w swoje (chrześcijańskie) przeciwieństwo, a więc stanie się Faustowskim sojuszem z Diabłem, skutkującym ostatecznym zaprzeczeniem doczesności, pesymizmem i nihilizmem, prowadzącymi do finalnego, ponownego otwarcia bram chrześcijańskich niebios. Dlatego właśnie nie należy poniżać sfery ducha (jako - tylko pozornie - rdzennie chrześcijańskiej), lecz właśnie z jej zaplecza planować animację sfery ciała[632].

Jak już pisałem, całkowite przezwyciężenie chrześcijaństwa nie wydaje się obecnie możliwe, już to ze względu na wciąż silną pozycję religii instytucjonalnych, już to przez

[631] Częściowo przeciwstawiana przeze mnie nowoczesności z suplementem duchowości.

[632] Figura pogodzenia dionizyjskości z modernistycznym ładem rozumu wydaje się być wewnętrznie sprzeczna – dionizyjskość bowiem, z definicji, nie poddaje się okiełznaniu. Nie chodzi mi tu jednak o całkowite przejęcie przez nowoczesnego człowieka tej mitologicznej kategorii, lecz o postsekularne i postmodernistyczne podjęcie jej wątków, w celu uzupełnienia nowoczesności o sferę ciała/instynktów. Takie *szczepienie* nowoczesności nie jest oczywiście całkowicie bezpieczne i wiąże się z otwarciem na sytuacje transgresyjne, a nawet destrukcyjne. Niemniej jednak ten ciemny (gnostycki?) komponent wydaje się niezbywalny do odpowiedniego, nowoczesnego rozłożenia akcentów między świetlistą racjonalnością i liberalno-demokratycznym porządkiem a instynktami, które otrzymują prawo obywatelstwa w nowoczesnym świecie (za cenę ich częściowego ograniczenia), pomimo że nieustannie posiadają swój *ciemny* pierwiastek, któremu lepiej pozwolić przejawiać się w umiarkowanym zakresie, niż narazić się na *zemstę wypartego* w postaci wojen i rewolucji. Stąd doniosłe znaczenie sportu, seksu, kina, gier elektronicznych itp. we współczesnej kulturze, które to aktywności kanalizują instynkty i pozwalają im rozwijać się w sposób względnie kontrolowany.

obecność rozproszonych w kulturze śladów religijności, już to przez silną pozycję *ciemnego postsekularyzmu* na Europejskich uniwersytetach (w umysłowości zachodnich Europejczyków?). Wszystkie te zjawiska są wciąż obecne, gdyż nie możemy całkowicie wyzbyć się *quantum* melancholii po śmierci Boga, a w spektrum tego wydarzenia (w mniejszym lub większym stopniu) wciąż zdajemy się przebywać[633]. Nie jest to jednak z pewnością jedyne współczesne spektrum kulturowe, a z pewnością nie dominujące. Zadaniem człowieka współczesnego jest animowanie oświeceniowych, anty-religijnych lub przynajmniej a-religijnych perspektyw myślenia i świeckich wartości, zachowywanie pamięci o winach religii oraz ciągłe postępowanie na drodze modernistycznego przezwyciężania. Wszystkie te zabiegi nie mogą jednak wystarczyć wobec siły oddziaływania religii. Jak pisze Rorty: *Blumenberg pomaga nam zrozumieć, że domaganie się pełnej demaskacji, całkowitej odnowy, startu od zera, zastąpienia starej, fałszywej świadomości nową, prawdziwą - samo w sobie jest echem oświecenia. I właśnie ta część oświecenia naprawdę „zbankrutowała"*[634]. Zgodnie z duchem postmodernizmu i postsekularyzmu należy więc przystać na niedoskonałość i ograniczoność naszej współczesności (Marquard), i niemożność spełnienia projektu nowoczesności *do końca* (a przynajmniej nie w tym momencie). Dlatego też, stajemy przed zadaniem wyrobienia sobie - również marginalnie pozytywnego - stosunku do religii. *Jasny postsekularyzm* polegałby (poza jego rolą krytyczną i anty-religijną) na akcentowaniu nowoczesności, jako kulturowego punktu wyjścia, i uzupełniania jej o (nieliczne niezbywalne) rysy chrześcijańskie[635] i bardziej rdzenne (w chrześcijańskim słowniku znane jako pogańskie; w krytycznym wobec chrześcijaństwa słowniku mogące wystąpić raczej jako *pradawne*, *starożytne*, ewentualnie *rdzenne*), aby wzbogacić naszą narrację o świecie i człowieku o spektrum *głębi* oraz zdać sprawę z dawnych narracji, wciąż starających się opisać w dawnych językach naszą nowoczesną kulturę. *Postsekularyzm jasny* występuje tu zatem jako narratywizm - uzupełnia historię nowoczesną o pożądaną, bądź niepożądaną religijną *głębię*, jej piętno, zagrożenia i nadzieje. Akceptacja niektórych pozostałości kultury chrześcijańskiej, a przynajmniej silnie związanych w kulturowej *pamięci* człowieka nowoczesnego z chrześcijańskim rodowodem (np. niesienia pomocy biednym i wykluczonym, perspektywy wyglądania w przyszłość w poszukiwaniu lepszych perspektyw życia - nadzieja na zbawienie, wyobrażenie cudu[636]), wydaje się nieunikniona, o ile będzie

[633] *My* ludzie nowocześni.
[634] R. Rorty, *Przeciw zapóźnieniu*, *op. cit.*, s. 134.
[635] Wynikające z długiego chrześcijańskiego *epizodu* (!) w rozwoju kultury Zachodu.
[636] Wykładnia chrześcijańska nie wyczerpuje oczywiście możliwych interpretacji tych figur, choć często się z nimi łączy.

występować bez nabożnej afirmacji wielu zjawisk religijnych obecnych w sferze publicznej – w szczególności tych związanych z religiami wyznaniowymi. Należy tu wytyczyć wyraźną granicę między interpretacjami pan-religijnymi a Blumenbergowskim kulturowym *pustym miejscem*, które chrześcijaństwo dopiero zajęło, aby później ustąpić je oświeceniu. Można też, filozoficznie, dopuścić istnienie takich tropów religii, które posiadają element uwspólnotawiający (komunitarystyczny) czy socjalistyczny. W ten sposób możemy dopuścić śladowe istnienie mesjanizmu, który - jako (post-) chrześcijański mit - pozwala jednostkom wyznaniowym na bardziej efektywne działanie dla dobra wspólnoty (jednakże bez uniwersalizowania swoich partykularnych wierzeń na całość społeczeństwa). Ponieważ historia zaczyna się *teraz* i rozwija się w głąb przeszłości, akceptacja chrześcijaństwa zawsze będzie wtórna, ustępując pierwszeństwa postmodernizmowi, modernizmowi i oświeceniu – w tej właśnie kolejności!

Można wreszcie zwrócić uwagę, że sam nurt postmodernizmu (i związany z nim dyskurs liberalny w polityce) poddaje się marginalnej interpretacji postsekularnej. Wiedząc już, że jest on rdzennie nowoczesny, możemy uzupełnić hermeneutyczny opis postmodernizmu o dodatkowy aspekt chrześcijański. Odnajdujemy go w swoiście wyinterpretowanym postulacie pluralizmu i dyskursywnego (praktycznego) szacunku dla innych sposobów myślenia występujących w liberalnej-demokracji czy też (względnej) tolerancji (lecz w żadnym razie nie szacunku!) nawet dla tych sposobów myślenia, które przeciwstawiają się liberalnej-demokracji. Tak ujęty pluralizm i dyskursywizm możemy uznać za marginalny sekularyzat chrześcijańskiej *miłości bliźniego*, autentycznie realizujący (w przeciwieństwie do kodeksów wielu kościołów i politycznych form chrześcijaństwa) postulat akceptacji dla ludzi, w całej ich swoistości i odrębności; w ten sposób przeciwstawiamy się autorytarnemu modelowi społeczeństwa (Żydowskiego, Rzymskiego, dziś zaś chrześcijańskiego), odrzuconemu przez nowotestamentowego Jezusa. Interpretacja ta nie rości sobie jednak prawa do uniwersalizmu, nie jest też w żadnym razie niezbędna. Stanowi dodatkową możliwość hermeneutycznej interpretacji nowoczesności, uzupełnienia jej o tło historyczne i mitologiczne, aby mogła się ona zaludnić - oczyszczonymi z dotychczasowych przywar - baśniowymi bogami i herosami.

**Duchowość postmodernistyczna (postsekularna?)**

Czy istnieje taki byt jak duchowość postmodernistyczna? Z pewnością tak. Jest to nowoczesny sposób przeżywania rzeczywistości wraz z całym bagażem jej różnorodności i zmienności. Tak pojęta duchowość jest częściowo tożsama z przeżyciem artysty, który dzięki rozbudowanej wrażliwości jest w stanie postrzegać, doświadczać i przekazywać innym potencjał filozoficzny zawarty w wielości dyskursów gromadzonych przez Zachód. Postmodernizm uczy, że religie nie miały wyłączności na to co *głębokie*, intymne, metafizyczne i magiczne. Religie są tu jedynie kulturowym tworzywem. Bynajmniej nie *resztkami*, lecz drobnymi, żywotnymi cząstkami, które *przylepiają się* do nowoczesności. Wpisane w horyzont nowoczesności, pozwalają pogłębiać współczynnik duchowy w obrębie - dość płytkiej przecież - wyobraźni racjonalistycznej. Można powiedzieć, że dopiero ponowoczesność dostarcza faktycznej matrycy rozwoju duchowego. Duchowość nie jest tu ograniczona do wąskiej perspektywy wyznaniowej czy regionalnej formy organizacji przeżyć metafizycznych jednostki (powtarzalny w danej społeczności rytuał, mury zakonu, wspólnota medytacyjna itp.). Ponowoczesność otwiera na wielość inspiracji, spośród których można wybierać, eksperymentować z poszczególnymi z nich i łączyć w nowe, bardziej *spersonalizowane* systemy. Zachodni pragmatyzm może się tu łączyć z tradycjami rytualnymi (np. *Jeet kune do* Bruce'a Lee jako hybryda sformalizowanego, chińskiego *kung-fu* z zachodnimi, zorientowanymi praktycznie, sztukami walki), sekularyzm z elementami praktyk chrześcijańskich (turystyka klasztorna, ubieranie choinki w rodzinach ateistycznych). W owej postmodernistycznej duchowości zauważamy zatem impulsy postsekularne – uświadamiamy sobie zależność od pewnych form religii[637] i akceptujemy je w ich post-chrześcijańskim, śladowym obowiązywaniu. Duchowość postsekularna to zatem taka odmiana postmodernistycznego sposobu przeżywania uczuć metafizycznych, która niesie za sobą świadomość śladowej obecności religii, której to religii nie próbuje ona zwalczać, lecz przyzwala na jej marginalne trwanie. Duchowość postmodernistyczno-postsekularna może też - celowo - poszukiwać metafizycznego odblasku zawartego w śladach wierzeń i rytuałów religijnych, które stanowią dodatkowy element eksploracji własnej umysłowości, jak i próbę ulepszenia życia praktycznego (medytacja, buddyjska, psychoterapia Jungowska). Szczególnie istotna wydaje się tu myśl Wschodu, która pozwala na uzupełnianie naszego życia o, tak ważny dla (po-) nowoczesności, aspekt *teraz*. Praktyki medytacyjne zaczerpnięte

[637] Choćby tak trywialnych jak rytuał ubierania choinki.

z buddyzmu Zen, z Taoizmu, hinduizmu i innych kierunków pozwalają (poddanemu procesom przyspieszenia[638] oraz brutalnym zasadom gospodarki kapitalistycznej) człowiekowi Zachodu znaleźć wytchnienie, moment skupienia pośród wielości bodźców pluralistycznej kultury, a nade wszystko skoncentrować się na sferze ciała. Ponadto, filozofia Wschodu wydaje się znakomicie komponować z najnowszymi systemami myślowymi Zachodu, w szczególności z postmodernizmem, ale też hermeneutyką i egzystencjalizmem[639]. Myśl Wschodu[640], wraz z jej pojęciem *pustki* (buddyzm), dynamistyczną wizją rzeczywistości, swoistym solipsyzmem (świat zasłoną Mai) czy taoistycznym holizmem (wszystko jest *Tao*, wszystko jest kulturą, wszystko jest duchem), znakomicie kompensuje zachodni nihilizm powstały po upadku chrześcijaństwa, dodatkowo pozwalając człowiekowi orientować się na bardziej pradawne źródła jego kultury – źródła starożytne. Duchowość postmodernistyczna i postsekularna pozwalają dostrzec szerszy kontekst religijnego uwikłania człowieka niż tylko chrześcijaństwo. Postsekularyzm pozwala nam zatem *poszerzyć naszą świadomość* także o duchowe *residua* przedchrześcijańskie – słowiańskie, germańskie, indiańskie, inuickie; otworzyć się na świat mitów i legend będących nośnikiem wielu *ponadhistorycznych*[641] doświadczeń przeżywanych przez ludzkość (Jung) i inkorporować te doświadczenia w otwartym spektrum ponowoczesności. W kontekście Polski warto podkreślić wartość niektórych ruchów neo-słowiańskich[642], które bynajmniej nie powstają jedynie wokół ugrupować *neo*-faszystowskich, lecz stanowią odpowiedź również na potrzeby liberalnych i lewicowych członków klasy średniej. Tego rodzaju grupy neo-pogańskie zasługują często na szacunek, stanowią bowiem alternatywę dla obrzędów chrześcijańskich, oferując rytuały *przejścia* (np. postrzyżyny) bez katolickich obciążeń w postaci wszczepiania dzieciom lęku przed seksualnością, bez podległości feudalnej organizacji społecznej kościoła oraz całego korpusu konserwatywnych wyobrażeń światopoglądowych.

Warto na zakończenie z całą mocą podkreślić, że *duchowość postmodernistyczna* - w przeciwieństwie do duchowości chrześcijańskiej - posiada tę cechę, że odnosi się pozytywnie także do sfery ciała. Stąd też takie aktywności, jak joga, seks tantryczny, medytacja, Tai-Chi, wschodnie sztuki walki wydają się często bardziej uczciwymi środkami eksploracji wnętrza

[638] Marquard.
[639] Warto zwrócić tu również uwagę na postkolonialny aspekt recepcji myśli Wschodu, tzn. możliwość pokojowego porozumienia między reprezentantami kultury Zachodu i Wschodu oraz poszukiwanie wspólnych cech filozoficznych, religijnych i obyczajowych, które miałyby szansę przyczynić się do wzbogacenia i konsolidacji wciąż kształtującej się kultury globalnej.
[640] Która traktuję tu *en bloc*.
[641] We względnym, narratywistycznym rozumieniu ponadhistoryczności, tzn. dostrzeganiu podobieństw z punktu widzenia współczesnego człowieka Zachodu.
[642] Ruchy te cieszą się bodaj największa popularnością w krajach skandynawskich.

człowieka niż strywializowany rytuał kościelny, w którym ciało funkcjonuje jako przedmiot ukrzyżowania lub kultywowane jest nieświadomie, na obrzeżach stabuizowanego systemu religijno-obyczajowego. Współczesna duchowość może służyć także jako kolejna metoda walki z religią, która w płodnym spektrum postmodernizmu i postsekularyzmu ma szansę odzyskać to, co przed wiekami zabrało nam chrześcijaństwo.

## 4.3 Wartościowe mity religijne i ich miejsce w liberalnej demokracji

### Polityka postmodernistyczna

W sytuacji współistnienia w liberalnej-demokracji licznych religii, a w szczególności w skrajnych sytuacjach, gdy, pomimo ustrojowych ram liberalnej-demokracji, dochodzi do politycznej dominacji jednego wyznania nad innymi, potrzeba odpowiedniej teorii, która regulowałaby, na najogólniejszym poziomie (filozoficznym), wzajemne relacje religii i świeckiej sfery społecznej. Ponieważ postmodernizm nie może zadekretować żadnej esencjalistycznej teorii, która wiążąco i ostatecznie uregulowałaby relacje religijne-świeckie, musi on wytworzyć takie narzędzia poznawcze, które ustalą pewną *słabą*, epizodyczną i przygodną propozycję porozumienia; będzie ona zawierała jednocześnie wektor *quasi*-uniwersalistyczny, a w swoich projektach politycznych będzie naśladowała teorię *mocną*, dążąc z całą determinacją do wcielenia w życie swoich idei za sprawa uniwersytetów, instytucji kulturalnych, prasy czy wreszcie polityków i instytucji państwowych. Taką kompleksową propozycję wydaje się składać Richard Rorty, i to zarazem w sferze filozofii społecznej, jak i - w postępujących za nią - działaniach politycznych. Jednym z centralnych punktów jego postmodernistycznej filozofii społecznej jest figura *liberalnej ironistki*, która streszcza intuicje Rorty'ego w kwestii idealnego typu obywatela/obywatelki postmodernistycznej republiki. Jak stwierdza filozof: *liberałowie to ludzie, dla których okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy. Wyrażenia „ironistka" używam dla oznaczenia takiej osoby, która stawia czoła przygodności jego lub jej najbardziej zasadniczych przekonań i pragnień – kogoś, kto jest na tyle historycystą i nominalistą, by porzucić pogląd, że owe zasadnicze przekonania i pragnienia mają odniesienie do czegoś istniejącego poza zasięgiem czasu i przypadku. Liberalni ironiści to ludzie, którzy do tych nie dających się uzasadnić pragnień zaliczają osobistą nadzieję, że zakres cierpienia zmniejszy się, że ustać może poniżenie jednych ludzkich istot przez inne*[643]. Przedstawiona tu argumentacja Rorty'ego ma wyraźny wektor pragmatystyczny. Idealna obywatelka liberalnej-demokracji definiowana jest nie poprzez zespół sądów teorio-poznawczych, lecz poprzez postulat ograniczania okrucieństwa (a więc cierpienia) istot ludzkich. Tym jednak, co

[643] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, *op. cit.*, s. 13.

najdonioślejsze, jest tu ustalenie rdzennej przygodności człowieka i uznanie nominalistycznego charakteru jego aparatu poznawczego. Tak pojęte - postmodernistyczny pragmatyzm, nominalizm i determinizm[644] (człowiek wytworem okoliczności, nie zaś żadnego naczelnego planu czy ścisłych praw) - kładą podwaliny pod minimalistyczny projekt filozofii społecznej Rorty'ego, gdzie dążność do redukowania opresji, jakiej podlegają ludzie, stawiana jest ponad postulatem ufundowania społeczeństwa i polityki na trwałych podstawach. Szczególną odmianą postawy Rorty'ego, którą nazwałem tu deterministyczną, jest jego etnocentryzm. Ten, w przeciwieństwie do etnocentryzmów konserwatywnych, nie stanowi elementu polityki nacjonalistycznej, nie namawia do ścisłego zamykania się w granicach własnego państwa czy kultury, lecz raczej zdaje sprawę z bazowej obserwacji, że każdy człowiek jest wytworem historycznie, kulturowo, społecznie określonych ram, poza które nie jest się w stanie wznieść. Człowiek zatem, w swoich sądach o świecie, potrzebach i dążeniach, jest uwarunkowany przez pewną perspektywę dyskursywną, właściwą dla jego części świata. Jak pisze filozof: *Kategorie, w których znajdujemy oparcie, mają zazwyczaj charakter etnocentryczny: bycie chrześcijaninem, Amerykaninem, marksistą, filozofem, antropologiem czy postmodernistycznym mieszczańskim liberałem. Przyjmując takie autocharakterystyki, obwieszczamy naszej publiczności, „skąd pochodzimy", nasze przygodne czasowo-przestrzenne usytuowania*[645]. W przeciwieństwie do perspektyw nacjonalistycznych, Rortiański etnocentryzm odrzuca zatem izolacjonizm – czy to polityczny, czy osobisty. Dąży raczej do jak największego zrelatywizowania własnej podstawy światopoglądowej, aby dać możliwość przemówienia innym sposobom myślenia i odczuwania, także innym kulturom. Etnocentryzm taki dąży do pogodzenia człowieka Zachodu z przygodnością i niefundacjonistycznym charakterem jego sądów, które są swojego rodzaju dyskursywnymi zabiegami przystosowawczymi, i które - korzystając z repertuaru danej kultury - starają się dostarczyć człowiekowi narzędzi orientujących go w rzeczywistości. Etnocentryzm spaja więc rozproszoną rzeczywistość postmodernistyczną, pozwala na zbudowanie trwałych (lokalnych) tożsamości oraz efektywne działania polityczne, nie rezygnując jednocześnie z otwarcia na inne sposoby orientacji w świecie.

Podwaliny pod *politykę postmodernistyczną sensu stricto* starał się położyć również Lyotard. W jego myśli społecznej widzimy wyraźną postawę sprzeciwu wobec – mało trafnie przypisywanej przez niektórych krytyków - ambiwalencji postmodernizmu, który miałby

[644] Problem determinizmu będę omawiał szerszej w rozdz. 5, przy okazji prezentacji i reinterpretacji Jungowskiego pojęcia *synchroniczności*. Będę tam bronił perspektywy deterministycznej, a ściślej – indeterministycznej, krytykując zarazem (post-) chrześcijańskie pojęcie *wolnej woli*.
[645] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, *op. cit.*, s. 311.

rozdrabniać rzeczywistość i relatywizować ją w taki sposób, że człowiek nie byłby w stanie przyjąć żadnego spójnego światopoglądu i zbudować (względnie) stabilnej tożsamości. Lyotard stara się łączyć w swojej koncepcji *polityki filozoficznej* różnorodność wartości i postaw z jednością światopoglądu wyznawanego przez daną jednostkę. Jak stwierdza Welsch (interpretując pogląd Lyotarda): *Polityka filozoficzna to rodzaj polityki nadrzędnej i zarazem elementarnej. Zajmuje się ona problemem odradzającym się poza polityczną realizacją poszczególnych programów i jednocześnie ją poprzedzającym: problemem sprawiedliwości w sytuacji istnienia postulatów różnorodnych, takich że legitymizacja jednego pociągnęłaby za sobą w nieuchronny sposób naruszenie drugiego. Postmodernizmowi idzie o politykę, która inaczej niż konwencjonalnie pluralistyczna, zwracałaby się nie ku pstrokaciźnie wariantów, lecz ku owemu konfliktowi różnic elementarnych*[646]. *Polityka filozoficzna* Lyotarda to oczywiście rodzaj filozofii społecznej czy też nawet metafizyki, która, *pracując na ideach*, poprzedza praktyczne rozstrzygnięcia polityczne. Tak jak całe spektrum dyskursów postmodernistycznych, owa polityka filozoficzna (czy postmodernistyczna) będzie miała odcień liberalny, jeśli nie lewicowy. Wychodząc od sytuacji wielości nieredukowalnych do siebie dyskursów, obecnych w ramach liberalnej-demokracji, stara się ona wypracować takie sposoby organizowania owej różnorodności, które jednocześnie nie utracą naczelnej intencji spajającej i praktycznej (politycznej!) skuteczności. Polityka postmodernistyczna nie jest zatem radykalnie ugodowa – stara się zaprowadzić ogólny konsensus tam, gdzie takie porozumienie jest możliwe, broni jednak swoich postulatów liberalnych i z całą mocą przeciwstawia je swym przeciwnikom politycznym. Jak stwierdza Welsch: *Postmodernizm wszelako zakłada heterogeniczność, a za nią nieuchronność „uszczerbku". Dlatego trzeba dziś myśleć o polityce i sprawiedliwości inaczej niż Kant; nie jako o formach możliwych do zharmonizowania, lecz jako sposobach na „sprawiedliwe" i konstruktywne obchodzenie się z owym nieusuwalnym niezharmonizowaniem*[647]. Polityka Lyotardowska jest zatem propozycją względnego zharmonizowania różnych dyskursów poprzez, by tak rzecz, *inżynierię społeczną*, która zdaje sprawę z wielości oraz - w pełni świadoma swojej epizodyczności i ograniczoności - formułuje nadrzędną propozycję polityczną dla liberalnej-demokracji, gdzie jej własna dyskursywność przeciwstawiona jest innym porządkom dyskursu. Lyotard, czyniąc zadość agonicznemu impulsowi obecnemu w tak pojętej polityce, tworzy metafizyczne pojęcie *poróżnienia*, które wskazuje na konieczność walki między światopoglądami w obrębie

[646] W. Welsch, *Mowa - konflikt - rozum. Prezentacja i krytyka Lyotardowskiej koncepcji postmodernizmu*, przeł. P. Domański, [w]: *Postmodernizm a filozofia*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 69.
[647] *Ibid*., s. 71.

systemu postmodernistycznego, nie godzi się zaś na ich inercyjne, równoległe trwanie. Jak pisał filozof: *Spod powierzchni ogólnego postulatu rozprzężenia i pojednania ciągle dobiega nas pomruk pragnienia, by zaprowadzić terror, spełnić mrzonkę ogarnięcia rzeczywistości. Nasza odpowiedź brzmi: wydać wojnę całości, dawać świadectwa tego, co nie daje się przedstawić aktywizować poróżnienia, ratować honor poszczególnego imienia*[648]. Celem Lyotadowskiego *agonu* jest ochrona przed wszelkimi absolutyzmami i uniwersalizmami. Aby ochronić *pojedyncze imię*, a więc indywidualny sąd danej jednostki bądź stanowisko danej mniejszości (która narażona jest na represje poznawcze ze strony większości), konieczne jest zaprowadzenie takiej polityki postmodernistycznej (a więc liberalnej), która za swój podstawowy postulat uzna *interesy poznawcze*, w szczególności tych grup, które w najmniejszym stopniu mogą liczyć na swoją reprezentację w dyskursach dominujących.

Lyotard nie był jedynym autorem akcentującym konieczność politycznego agonu. Również w Baumanowskiej definicji *prawdy* widoczne są rywalizacyjne rudymenty, które tworzą stelaż postmodernistycznie rozumianej konstrukcji sfery publicznej. Jak stwierdza Bauman: *termin prawda denotuje pewne stanowisko, jakie zajmujemy sami pragnąc zarazem skłonić innych do jego zajęcia*[649]. Oraz: *Idzie w starciu o prawdę o ustalenie pozycji wyższości i niższości, panowania i podległości*[650]. Prawda, tracąc w ponowoczesności swój esencjalistyczny *entourage*, zostaje przez Baumana (jak to wcześniej miało miejsce w przypadku Nietzschego) zdefiniowana jako sposób perswazyjnego oddziaływania na innych ludzi, celem upowszechnienia swojego punktu widzenia. Tak pojęta prawda zbliża się do Foucaultowskiego pojęcia *wiedzo-władzy*, które określało nasze zabiegi poznawcze raczej jako dążenie do dominacji nad rzeczywistością niż jako bezinteresowne pragnienie dosięgnięcia *obiektywnej prawdy*. Intencją Baumana nie jest jednak usprawiedliwienie, szczególnie brutalnych, procedur uprawomocniających i uniwersalizujących nasze sądy, lecz raczej zdanie sprawy z natury poznania, a także wytyczenie frontów walki z tymi sposobami myślenia, które próbują przeprowadzić absolutystyczną ekspansję na tym polu. Na agoniczny aspekt (ponowoczesnego) poznania zwraca uwagę także Rorty, stwierdzając: *Liberalnym jest takie społeczeństwo, które zadowala się nazywaniem "prawdziwym" (bądź "słusznym" lub "sprawiedliwym") wszystkiego, co jest rezultatem niezakłóconej komunikacji, a więc każdego poglądu, który zwycięży w wolnej i otwartej potyczce*[651]. Warto dodać, być może poza bezpośrednią intencją Rorty'ego, że do warunków takiej *potyczki* należy także możliwość

[648] J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*…, *op. cit.*, s. 28.
[649] Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, *op. cit.*, s. 199.
[650] *Ibid*., s. 201.
[651] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, *op. cit.*, s. 102.

zanegowania przez zwycięską stronę warunków liberalnej-demokracji. Owo zagrożenie *zaprowadzenia terroru jednej prawdy* (Lyotard) będzie podnoszone przez większość autorów postmodernistycznych. Dlatego Rorty, poza stwierdzeniem konieczności walki między *światoobrazami*, zwraca uwagę na konieczność komunikacji między depozytariuszami różnych poglądów. Obwieszczenie prawdziwości danego sądu jest właśnie owocem *komunikacyjno-agonicznego* procesu, nie zaś odkrycia esencji rzeczywistości; każdy zaś kompromis jest ze swej natury tymczasowy i podatny na dalsze komunikacyjno-agoniczne modyfikacje.

*Poróżnienie* jest więc pojęciem, które zwraca uwagę na nieodzowną konieczność walki między tymi, którzy zachowują odwagę zmagania się z dziedzictwem nowoczesności, i tymi, którzy odrzucają tę powinność lub jej nawet nie dostrzegają. Liberalna-demokracja i postmodernizm nigdy więc nie mogą pozostawić liberalnego pluralizmu *bez opieki* i liczyć, że demokracja obroni się sama. Liberalna-demokracja musi wciąż być *gorąca*[652]. W momencie, gdy traci ona oddanych stronników, pojawia się niebezpieczeństwo przejęcia kontroli nad sferą publiczną przez siły wywrotowe lecz także przez wyspecjalizowane w poznawczym i politycznym ekspansjonizmie religie. Pojawia się tu zatem pytanie – w jakim stopniu religie (w szczególności religie instytucjonalne) mogą być dopuszczone do debaty publicznej, i w jakim mogą bezpośrednio wpływać na wybór władzy państwowej i jej decyzje. Jedno z rozwiązań tego dylematu wysuwa Jurgen Habermas: *Państwo liberalne jest bowiem zainteresowane dopuszczeniem do głosu religii w politycznej sferze publicznej, podobnie jak politycznym uczestnictwem organizacji religijnych. Nie wolno mu zniechęcać wierzących i wspólnot religijnych do występowania w tych charakterze na poziomie politycznym, ponieważ nie może wiedzieć, czy w przeciwnym wypadku społeczeństwo laickie nie zostanie odcięte od ważnych sensotwórczych zasobów. Również obywatele laiccy i przedstawiciele innych wyznań, stykając się z religijnymi głosami w dyskusji, mogą się czegoś nauczyć, na przykład wówczas, gdy rozpoznają w normatywnych treściach prawdziwościowych wypowiedzi religijnej własne, nawet jeśli często trudne do rozszyfrowania intuicje*[653]. Habermas, w postsekularny sposób, oddaje tu *de facto* znaczną część władzy politycznej religii. Nie tylko uznaje ją za pełnoprawną uczestniczkę debaty publicznej (co jest tyleż usprawiedliwione, co trywialne), ale także przydaje jej wyjątkowe znaczenie swoistego rezerwuaru *sensotwórczych zasobów*, poprzedzających niejako nowoczesność. Habermas nie próbuje jednak uzupełnić li tylko nowoczesnych dyskursów o suplement religijny, lecz ewidentnie wierzy w ciągłą

[652] Pojęcie zapożyczam od Marcina Króla.
[653] J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, *op. cit.*, s. 116.

obowiązywalność tych dyskursów, które miałyby wciąż podbudowywać zasoby sensu obecne w nowoczesności. Widzimy tu wyraźną różnicę w stosunku do postmodernistycznego postulatu *poróżnienia* – Habermas już na poziomie teorii społecznej przydaje religii specjalny autorytet, postmoderniści zaś starają się raczej wytyczyć wyraźne granice między tym, co publiczne, a tym, co religijne. Religia bowiem jest przez nich słusznie rozpoznawana nie tylko jako rezerwuar sensu, lecz także jako inicjatorka upowszechniania jednej, absolutnej *Prawdy*. Nie można oczywiście jednoznacznie wykluczyć osób religijnych (także tych o radykalnych poglądach) ze sfery publicznej. Na mocy liberalnych postulatów mają one pełne prawo do głoszenia swoich poglądów[654], jednakże filozoficzna podbudowa dla dyskursów liberalnych (w odróżnieniu od *praktycznych* dyskursów politycznych) powinna być niezmiernie powściągliwa w zrównywaniu tych narracji z opowieścią liberalną. Instytucje religijne (kościoły instytucjonalne) powinny tu być uznane za elementy potencjalnie niebezpieczne, jako depozytariuszki przed-nowoczesnych, absolutystycznych idei, z których (zamiast czerpać z nich nauki, jak postuluje Habermas), należałoby wyciągnąć wnioski negatywne i wytyczyć fronty walki, postulując ochronę przed ekspansją tych dyskursów. Niewątpliwym pozostaje, że w liberalnym rozstrzygnięciu dotyczącym miejsca religii w sferze publicznej tak jednostki deklarujące poglądy religijne, jak i całe organizacje muszą mieć prawo do oddziaływania na sferę publiczną, na równi z ateistami i agnostykami. W tym jednak miejscu dyskusja toczy się na odmiennej płaszczyźnie - dotyczy nie prawnego dopuszczenia tych poglądów do dyskusji, lecz ich filozoficznego, politycznego i moralnego uprawnienia. Powinniśmy być niezwykle ostrożni w dysponowaniu tymi prawami, gdyż nadmierna uległość w stosunku do niedawnych wrogów liberalnej demokracji każdorazowo zwiększa prawdopodobieństwo powrotu do bardziej autorytarnych form sprawowania władzy. W filozoficznym wyznaczaniu granic relacji liberalizm-religia chodzi raczej o to, by generować *poróżnienia*, wytyczać granice dyskursów, akceptować religię tylko na tyle, na ile wymagają tego ramy prawne demokracji liberalnej, nic ponadto. Jest rzeczą niewątpliwą, że rozbieżności między postulatami niektórych osób wyznaniowo zaangażowanych i ludzi nowoczesnych *par excellance* (ateistów, agnostyków) są często fundamentalne, zaś religijność wyznaniowa może być wciąż symbolem dawnego – feudalnego, tabuistycznego i ksenofobicznego ładu. Dlatego (zgodnie z liberalną teorią społeczną *par excellence*) to właśnie na liberałach spoczywa obowiązek nieustannego monitorowania dynamicznej sytuacji kulturowej i politycznej, w poszukiwaniu wrogów *społeczeństwa otwartego*, wychwytywania

[654] Z pewnymi wyjątkami określonymi przez prawo, które podlegają oczywiście negocjacji.

nawet drobnych incydentów antyliberalnych, naruszeń *poprawności politycznej*[655], oraz wszelkich potencjalnych obszarów, w których obrębie może się na nowo zrodzić faszyzm, bolszewizm lub inne nieoczekiwane, anty-liberalne radykalizmy. Tak zinterpretowane *poróżnienie* wymaga również stałej czujności wobec kościołów, jako odwiecznych depozytariuszy absolutyzmu, których (obserwowana dziś) uległość wobec kultury świeckiej może się okazać w przyszłości tylko powierzchowna i potencjalnie odwracalna.

Jakie więc miejsce w suponowanej tu *idealnej sferze publicznej* powinna zająć religia? Idealistyczny[656] scenariusz sprowadzałby religię wyłącznie do prywatnej sfery przekonań, nie pozwalając na uniwersalizację jej postulatów na całość sfery publicznej. Stronnikiem takiego rozwiązania jest Rorty: *Sprowadzanie w coraz większym stopniu religii do sfery prywatnej w ciągu ostatnich dwustu lat stworzyło klimat, w którym ludzie mają takie same prawo do idiosynkratycznych form dewocji religijnej, jak do pisania wierszy lub malowania obrazów, których sensu nie potrafi dorozumieć się nikt inny. Cechą społeczeństwa demokratycznego i pluralistycznego jest to, że religia stała się naszą osobistą sprawą - czymś, czego nie potrzebujemy nawet omawiać z innymi, a tym bardziej uzasadniać wobec nich, chyba że tego chcemy.* […] *Jednostki mogą same tworzyć własne półprywatne gry językowe (jak na przykład czynili Henry James senior i William Blake), jeśli tylko nie domagają się, by wszyscy inni też w nie grali*[657]. Rorty neutralizuje tu więc religię w jej wersji ekspansjonistycznej i absolutystycznej; wpisuje ją w ramy społeczeństwa liberalno-demokratycznego, pozwala istnieć, lecz nie pozwala przejawiać się w dawnych, historycznych formach, w postaci *sojuszu tronu i ołtarza*. W idealnym państwie Rorty'ego (którym z pewnością nie były jego rodzime USA) religia może przejawiać się w dowolnej formie prywatnej, o ile nie stanie się ona *fanatyzmem*[658]. Rorty nie definiuje w sposób ścisły, kto jest religijnym fanatykiem, kto zaś nie[659], jednak stara się wykreślić granicę swojego liberalnego *quasi*-uniwersalizmu, poza który - w trosce o zachowanie i upowszechnianie wolności - nie należy wykraczać. Fanatyków należy więc wykluczać z debaty publicznej i zwalczać na poziomie filozoficznym/poziomie idei, przeciwstawiając im wyraźnie wytyczone granice tego, co religijne i świeckie/państwowe. Liberalna-demokracja nie posiada oczywiście żadnych *służb* delegowanych do zwalczania fanatyzmu, może tylko pokładać nadzieję w filozofii, zaś na

[655] Rozumianej tu przeze mnie jako jedna z pierwszorzędnych wartości liberalnego ładu publicznego.
[656] Czy też nawet utopistyczny, w znaczeniu, jakie pojęciu temu nadaje Rorty.
[657] R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 55.
[658] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, *op. cit.*, s. 261.
[659] Paradygmatycznymi przykładami anty-liberalnego fanatyzmu byli dla Rorty'ego F. Nietzsche i I. Loyola, jednakże są to jedynie swojego rodzaju przypadki paradygmatyczne, które przybliżają sposoby myślenia niebezpieczne dla liberalnej-demokracji, lecz nie wyczerpują ich katalogu.

poziomie społeczno-politycznej *praxis* w obywatelach, dla których poszanowanie zasad demokratycznych jest na tyle ważne (lub mówiąc za M. Królem – *gorące*), by - przejawiając się w instytucji społeczeństwa obywatelskiego - stanowić silną przeciwwagę dla stronników absolutyzmów.

Chciałbym wskazać tu na jeszcze jeden sposób wytyczania granicy pomiędzy tym, co polityczne, i tym co religijne. Autorem tej odmiany *poróżnienia* jest ponownie Rorty, tym razem kładzie on jednak nacisk na aspekt *anty-kościelny*. Rorty, deklarując się jako ateista, stara się odnaleźć taką polityczną formułę, która pozwoli na wytyczenie frontu walki ze zjawiskami szkodliwymi dla prywatnej realizacji poglądów zarówno ateistów, jak i nie-fanatycznych wyznawców religii. Stanowisko to przyjmuje u Rorty'ego formułę antyklerykalizmu: *Antyklerykalizm jest bowiem stanowiskiem politycznym, a nie epistemologicznym czy metafizycznym. Pogląd ten głosi, że instytucje kościelne, pomimo całego dobra, jakie udało im się poczynić - całego wsparcia udzielanego tym, którzy znaleźli się w potrzebie bądź na skraju rozpaczy - stanowią zagrożenie dla zdrowia społeczeństw demokratycznych. W odróżnieniu od filozofów uznających, że ateizm, w przeciwieństwie do teizmu, wspiera się na dowodach tych, którzy twierdzą, iż przekonania religijne są czymś nieracjonalnym, współcześni zwolennicy sekularyzmu, do których sam się zaliczam, poprzestają na stwierdzeniu, że są one niebezpieczne z politycznego punktu widzenia. Naszym zdaniem, religii nie sposób stawiać zarzutów dopóty, dopóki zamyka się ona w sferze prywatnej - jak długo instytucje kościelne nie starają się pozyskać wiernych dla jakichś haseł politycznych, wierzący zaś w równym stopniu, co niewierzący godzą się na przestrzeganie zasady „żyj i pozwól żyć"*[660]. Zaproponowana tu przez amerykańskiego filozofa wizja ateizmu, w przeciwieństwie do ateizmu Habermasa, nie dowartościowuje religii jako siły politycznej. Zgodnie z duchem oświecenia próbuje usuwać religię z życia publicznego, aby - w idealistycznej/utopistycznej wizji - całkowicie ograniczyć ją do sfery prywatnej. Rorty jest w pełni świadom, że jego wizja demokracji liberalnej nosi cechy utopii – hipotetyczne, całkowite wyciszenie konfliktu między tym, co religijne, a tym, co społeczne wydaje się (realistycznie rzecz ujmując) mało prawdopodobne ze względu na zbyt duże różnice w konstytucji światopoglądowej osób religijnych (różnych wyznań) i ateistów/agnostyków, co przekłada się na odmienne konstytucje psychologiczno-światopogladowe (mentalność konserwatywna i liberalna). Uświadamianie osobom religijnym owej *umownej* granicy jest zadaniem liberałów/ateistów, jak i części liberalnych wyznawców. Pozostaje tu oczywiście

[660] R. Rorty, *Antyklerykalizm i ateizm*, [w]: S. Zabala (red.), *Przyszłość religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 42.

pytanie, w jakim stopniu postulaty te są faktycznie realizowalne (nawet marginalnie) w takich krajach, jak Polska czy USA, gdzie panuje silny, kulturowy przymus wiary i przynależności do wspólnot religijnych? Pytanie to będzie znaczyło granicę między realizmem politycznym a idealizmem (czy nawet utopizmem), o czym powiem później.

**Jak *zagospodarować* ślady chrześcijaństwa?**

Na mocy powyższych rozstrzygnięć można by zatem stwierdzić, że w Rortiańskiej liberalnej utopii (do której chętnie zgłaszam akces), znika kłopot związany z oddziaływaniem religii na sferę publiczną. Ponadto, po krytyce *czarnego postsekularyzmu* - zrównującego nowoczesność z chrześcijaństwem - wiemy już, że, aby umotywować projekt liberalnej demokracji, nie potrzeba teologii i religii, wystarczą wartości nowoczesne. Wszelka perspektywa religijna jest w stosunku do nich prywatnym dodatkiem, z którym należy się obchodzić bardzo rozważnie, gdyż traumatyczne *ślady* religii wciąż zachowują swoją siłę, choć ta, w chwili obecnej, ustąpiła w Europie Zachodniej przed autorytetem nowoczesnego rozumu i państwa liberalno-demokratycznego. Dziś wiemy już (*my*, liberałowie), że etyczność, obywatelskość czy prozaiczna przyzwoitość nie potrzebują chrześcijaństwa; potrzebują oświaty, humanistyki, wartości społecznikarskich, społeczeństwa obywatelskiego itd. Czy jednak nie możemy odnaleźć jakiegokolwiek zadania dla (wciąż przecież obecnego w kulturze) chrześcijaństwa, które mogłoby się przysłużyć wspólnemu społeczeństwu osób religijnych i ateistów? Sądzę, że istnieje pewna sfera w której chrystianizm mógłby się (w sposób marginalny) wciąż realizować w sferze ogólności. Możemy zlokalizować tę sferę we wzmiankowanym powyżej *buforze* między politycznymi przekonaniami osób religijnych a świecką sferą publiczną, który to bufor – w wersji nie-utopijnej – jest często miejscem ujawniania się poglądów religijno-politycznych czy też teologiczno-politycznych, które pod auspicjami religii próbują wywrzeć wpływ na świecką ogólność. Pozostając wiernym koncepcji *postsekularyzmu jako ochrony przed religią* oraz postmodernizmu jako Rortiańskiego (możliwie jak najściślejszego) oddzielania poglądów osobistych od sfery świeckiej, chciałbym zlokalizować w obrębie owego *buforu* wszystkie te zabiegi liberałów, które mają na celu stałe monitorowanie sfery publicznej w poszukiwaniu fanatyzmu i ograniczanie wszelkich absolutyzmów - w szczególności tych zbliżających się do teologii politycznej. Tam, gdzie nie skutkują konwencjonalne argumenty racjonalistyczne, postmodernistyczne, liberalne, tam można posłużyć się argumentami chrześcijańskimi (sic!).

Argumentami nie wynikającymi jednak z naszej konstytucji światopoglądowej (liberałów), lecz sfabrykowanymi specjalnie na potrzeby dyskusji z osobami o konserwatywnych poglądach, w taki sposób, aby liberalnie i lewicowo eksploatować te rejony myślenia konserwatywnego, które wydają nam się (choćby częściowo) możliwe do ograniczenia przy pomocy trafnego argumentu około-teologicznego. Chrześcijaństwo jest tu więc *argumentem* stosowanym tylko marginalnie, przeznaczonym do dekonstrukcji poglądów osób mieniących się chrześcijanami i powołujących się na chrześcijaństwo w swoich przekonaniach politycznych. Poglądy takie osób powinny zostać poddane dekonstrukcyjnej pracy (w warunkach wolnej i możliwie nieopresyjnej, niezawstydzającej dyskusji), przy użyciu argumentów wywodzących się z obszaru ich własnego dyskursu. W tym celu należy stworzyć pewną wersję *idealistycznego chrześcijaństwa*, która, opierając się na biblijnych mitach i społecznie istniejących formach działania, ujmowałyby chrześcijaństwo w ramy liberalnej-demokracji i lewicowych projektów społeczno-politycznych. Tak pojęte chrześcijaństwo posiadałoby funkcję służebną wobec racjonalizmu, wyznawcy zaś, głoszący swoje nieliberalne poglądy, byliby dekonstrukcyjnie konfundowani przez liberalnych intelektualistów. Jedną z podobnych, *quasi*-chrześcijańskich wariacji mogłoby być postsekularne przyrównanie postmodernizmu (i immanentnie związanego z nim liberalizmu) do chrześcijaństwa. Obie te orientacje głoszą formę szacunku dla pluralizmu światopoglądowego[661] – postmodernizm w postaci nauki o dyskursywnym charakterze prawdy i pochwale liberalnej-demokracji jako najlepszego z możliwych ustrojów; chrześcijaństwo zaś w postaci postulatu miłości bliźniego, który poddaje się interpretacji liberalnej i multikulturalistycznej, gdzie *bliźni* jest tym bardziej godny miłości, im dalsze są jego poglądy od chrześcijańskich ideałów wyznaniowych/kulturowych. Im więc bardziej odmienny jest bliźni, tym bardziej zasługuje na miłość - jednak nie w sensie miłosnego afektu[662], lecz raczej Kantowskiej miłości praktycznej, pod którą może się kryć nienawiść (immanentnie obecna we wszelkich sytuacjach radykalnej inności[663]). Wiemy oczywiście, że historyczne chrześcijaństwo przybrało przeciwną formę istnienia, która zamiast dopuszczać wszelką możliwą inność, pragnęło (i wciąż w wielu odmianach pragnie) ową inność usuwać, żądając od niej pełnego posłuszeństwa i wchłaniając w swój system wyznaniowy, etyczny, społeczny i polityczny. Także ten motyw należy wykorzystywać w argumentacji liberalnej, ukazując wszelkie przywary historycznego (i współczesnego) chrześcijaństwa, które zamiast

[661] Chrześcijaństwo jednak – podkreślam! - wyłącznie w swojej wersji *idealistycznej*.
[662] Którego, jak wiemy od Kanta, niepodobna wymagać.
[663] Na nieco podobną figurę *miłości praktycznej* zwraca uwagę Żiżek.

spełniać swoje idealistyczne obietnice miłości i równości, zbliżało się nierzadko do formuły *religii Wielkiego Inkwizytora*. Liberalny dyskurs *quasi*-chrześcijański byłby zatem również formą korygowania i unowocześniania opresyjnych form chrześcijaństwa[664], i wykorzystaniem licznych win kościołów jako dodatkowego argumentu na poparcie postulatów emancypacyjnych.

Za postulatem *miłości bliźniego* powinien postępować lewicowy projekt ideowy, społeczny i polityczny. Jedynym momentem chrześcijańskim, tropem, który warto podtrzymywać w wersji całkowicie zsekularyzowanej i korygującej poglądy wyznawców, jest moment społecznego motywowania ludzi do optowania za lewicą, która urzeczywistnia komunitarystyczny ideał braterstwa wszystkich ludzi (co najmniej mieszkańców liberalnych demokracji Zachodu), sprzeciwiając się natomiast libertarianizmowi. Obszarem godzącym dążenia lewicowych liberałów z częścią wyznawców chrześcijaństwa jest front walki z neoliberalną antropologią (człowiek obdarzony *wolną wolą*, zdolny do niezależnych od przygodnych uwarunkowań działań w sferze publicznej, nagradzany za wysiłki, w bezlitosny sposób karany za życiowe porażki[665]) i z opartym na niej, choć nie zawsze uświadomionym darwinizmem społecznym (rywalizacja między jednostkami, spośród których – w sposób w pełni usprawiedliwiony i na mocy *praw natury* – wygrywają te najsilniejsze). Chrześcijańska *wolna wola* i (post-pozytywistyczny) ewolucjonizm łączą się w projekcie neoliberalnym, nakładając na klasy niższe brzemię pracy na rzecz klas uprzywilejowanych. Zgodnie z ideałem quasi-chrześcijańskiego upominania osób wierzących, dekonstrukcjonistyczna praca powinna zostać wykorzystania do osłabiania konserwatywno-liberalnej antropologii, która w swojej postsekularnej krytyce, odsłania przesłanki chrześcijańskie (*wolna wola*). Jeśli poszczególne grupy/jednostki podkreślają zarówno swój konserwatywno-liberalny światopogląd i wyznaniową przynależność do tradycji chrześcijańskiej (choćby śladową), mogą być one podatne na wyżej wzmiankowane dekonstrukcyjne zabiegi. Lewicowy liberalizm, w wersji, którą tu proponuję, powinien konsekwentnie demaskować wszelkie biblijne i wyznaniowe próby usprawiedliwiania neo-liberalizmu[666], ukazując alternatywną – lewicową metodę interpretacji tych mitów, które, wymierzone przeciwko mentalności konserwatywnej, przyczynić się mogą nie tylko do zagwarantowania liberalnych wolności

[664] Chociażby poprzez tradycyjną oświeceniową formę argumentacji, ukazującą sprzeczności kryjące się w systemach religijnych, a w szczególności promowanie około-psychoanalitycznych metod interpretacji umysłowości religijnej, mających na celu uświadamianie zła obecnego w tych systemach.
[665] Dodajmy – w perwersyjny sposób obwiniany za (nie-)swoje błędy.
[666] Jak czynią to zresztą tacy postekularyści jak Żiżek, Eagleton, Badiou czy Vattimo, choć w ich przypadku odbywa się to w obrębie koncepcji komunistycznych.

jednostek, ale też do realizacji lewicowego projektu emancypacji od opresji klasowo-ekonomicznej.

Warto więc podtrzymywać w nowoczesności zainteresowanie teologią i filozofią religii, aby móc sprawnie wygrywać ich elementy przeciwko radykalnym, nieliberalnym wyznawcom religii, jak i zawiązywać sojusze z liberalnymi odmianami chrześcijaństwa, które również starają się realizować lewicowy projekt (ekonomicznej) emancypacji klas podległych[667]. Podkreślam jednak, że metoda ta spełnia funkcję jedynie pomocniczą, i jako taka nie powinna nigdy obrócić się w *czarny postsekularyzm*, a tym bardziej w teologię polityczną. Jej prerogatywy kończą się tam, gdzie kończy się owa *strefa buforowa* między przekonaniami religijnymi a sferą publiczną. Można zatem stwierdzić, że ów około-chrześcijański suplement służy nade wszystko celom praktycznym (ideologicznym[668]), mniej zaś teoretyczno-filozoficznym.

## Idealizm i utopizm

Skoro *postsekularyzm jasny* powinien zrezygnować z religijnych interpretacji sfery publicznej oraz innych uniwersalistycznych *wielkich narracji* (w tym z komunizmu), czy oznacza to, że wszelkie projekty, które próbują wykraczać poza liberalno-demokratyczne *status quo*, wymagają odrzucenia? Z pewnością nie. Myślenie postmodernistyczne, którego staram się tu bronić, pomimo że afirmuje obecnie istniejącą w rozwiniętych krajach Zachodu formę ustrojową, nie poprzestaje na bezkrytycznym zadowoleniu z tego, co obecne, i stara się, w pewnej mierze, tworzyć projekty na przyszłość. Postmodernistyczna filozofia społeczna, jako twór w znacznej większości swoich przejawów lewicowy, nie porzuca problemów społecznych i wielkich zagadnień współczesności (globalizacja, zagrożenie atomowe, potencjalna zmiana ośrodków dominacji ekonomicznej i politycznej na świecie, wszelkie niedoskonałości kapitalizmu, prekaryzacja, nierówności dochodowe itd.). Jednakże postmoderniści, w przeciwieństwie do komunizujących postsekularystów, nie odnajdują rozwiązania wszelkich problemów w powołaniu ładu radykalnie nowego, lecz starają się

[667] Nawet jeśli niekiedy odbywa się to za cenę podważenia przez tych wyznawców niektórych wolności obyczajowych.

[668] W niewartościującym rozumieniu tego terminu, jako ideowej popularyzacji specjalistycznych rozważań filozoficznych i politycznych w szerokich kręgach społecznych czy też sposobu komunikacji pomiędzy kulturą, uniwersytetem, partiami politycznymi i organizacjami pozarządowymi a społeczeństwem, za pośrednictwem rozmaitych mediów. Tak pojęta ideologia jest uproszczoną, popularną propozycją intelektualną o bezpośrednim przełożeniu politycznym.

wypracować raczej ewolucyjną propozycję zmiany, która stopniowo poszerzałaby świadomość współczesnych ludzi i redukowała niektóre problemy związane z *płynnością* społeczeństwa ponowoczesnego i wywoływanymi przez nią problemami egzystencjalnymi. Rozwiązania postmodernistów są często minimalistyczne, choć nie pozbawione bardziej śmiałych propozycji kształtowania społeczeństwa przyszłości. W jaki sposób następuje pogodzenie afirmacji liberalnej-demokracji z projektami lepszego społeczeństwa? Uważam, że tę sytuację postmodernistyczną należałoby opisać przy pomocy relacji dialektycznej między *realizmem politycznym* a *idealizmem*. Realizm byłby sposobem myślenia, który wysuwa projekty jak najsilniej związane z aktualną sytuacją polityczną, kulturową, społeczną i prawną. Realista polityczny to człowiek, który, znając działanie mechanizmów politycznych i społecznych, w taki sposób posługuje się dostępnymi sobie narzędziami, aby osiągnąć zamierzony i bezpośredni efekt. Odpowiednikiem *polityka-realisty* w filozofii jest *myśliciel – inżynier społeczny*, którego naczelnym celem jest zdanie sprawy z aktualnej sytuacji politycznej i społecznej, i w oparciu o te dane wysunięcie propozycji teoretycznych, w stosunku do których formułuje on hipotetyczne drogi realnej (możliwej w najbliższym horyzoncie czasowym) zmiany. Realista jest uwrażliwiony na wszelkie niepowodzenia swojego programu, który to program określa w sposób możliwie ścisły; ściśle też podchodzi do rozliczania prawdziwości poszczególnych tez w obliczu zmiany sytuacji politycznej/społecznej. Realista nie wysuwa wielkich, ambitnych projektów zmiany. Jest człowiekiem zakorzenionym w teraźniejszości, praktykiem życiowym opierającym swoje następne kroki o racjonalną kalkulację, wystrzega się pomysłów ryzykownych, przygotowuje zawsze kilka możliwych scenariuszy na okoliczność porażki. Przeciwnie postępuje idealista – nie skupia się na drobnych zmianach aktualnej sytuacji. Jego strategie (teoretyczne, ostatecznie zaś polityczne) opierają się na potężnych, emocjonalnie stymulujących ideach - często ponadczasowych i niezwykle wymagających podczas realizacji. Idealista lokuje swoje projekty w dalekim horyzoncie czasowym, nie zadowala się *status quo*, przeprowadza gruntowną krytykę kulturową i polityczną, wysuwając zarazem odważne wizje zaprowadzenia - w bliżej nieokreślonej przyszłości - nowego ładu; zwalcza też wszelkich reakcjonistów, którzy wysuwają nazbyt umiarkowane i zaledwie lokalnie skuteczne strategie. W proponowanej tu postmodernistycznej dialektyce chciałbym uwzględnić obie te orientacje, wykorzystując we wspólnej filozoficznej pracy zarówno orientację realistyczną, jak i idealistyczną. Ponieważ jest to jednak stanowisko *syntezujące* oba sposoby myślenia, konieczne jest osłabienie zarówno pierwszego, jak i drugiego paradygmatu. W ten sposób, realizm musi utracić dużą część swojej doraźności i praktyczności, która być może nigdy nie

doprowadzi do odważniejszych kroków polegających na modyfikacji aktualnej sytuacji społecznej. *Idealny* typ realisty, w swoich cynicznych nierzadko projektach, wyczerpuje bowiem zapał do odważnego modyfikowania świata, poprzestaje na administrowaniu zastanymi formacjami politycznymi; nie wprowadza też do społecznego krwioobiegu świeżych idei, gotowych przyczynić się do zmiany kulturowej. Tym, co musi utracić idealista, jest marzenie o indywidualnym, ograniczonym do niewielkiej grupy społecznej, projekcie bliżej niezidentyfikowanej przyszłości, która - w przekonaniu idealisty - powinna ziścić się *teraz albo nigdy*. Dialektyczne zapętlenie obu tych sposobów myślenia sprawia, że musimy wytworzyć nową, syntetyczną propozycję korzystania z dobrodziejstw tak realizmu politycznego, jak i jego idealistycznego rewersu. Moment realistyczny odpowiada za realne osiąganie celów - każdy projekt filozoficzny musi doczekać się, prędzej czy później, swojej konfrontacji z tzw. *rzeczywistością*. Realizm orientuje nas na kompromisowe osłabianie niektórych propozycji ideowych, dzięki czemu możliwa jest realizacja choć części naszych postulatów, promocja choć części wartości obecnych w danej filozofii społecznej. Natomiast moment idealistyczny odpowiada za bardziej śmiałe wytyczanie projektów na przyszłość, uczy, że nie wolno poprzestawać na doraźności tam, gdzie może nastąpić (hipotetyczna) *duża* zmiana, jednak nie bez pewnego ryzyka naruszenia aktualnej równowagi. Tak pojęty idealizm uważnie stawia kroki, powściąga projekty nazbyt ambitne i nadmiernie odroczone w czasie. Pozwala przyglądać się radykalizmom z pewnym zainteresowaniem i poszukiwać pośród proroczych elukubracji elementów genialnych, których przeciętny, realistycznie nastawiony praktyk nigdy nie dostrzeże. Broni się jednak przed popadaniem w utopizm, pozostając wciąż na *twardym gruncie* tych idei, które znajdują znaczne społeczne poparcie; zaś kiedy transcenduje umysłowość powszechną, to tylko w ramach eksperymentu i projektów zaledwie pilotażowych, dla których ma w zanadrzu bardziej realistyczne alternatywy na wypadek niepowodzenia. Celem odpowiedzialnie realizowanej *polityki ponowoczesnej* jest liberalne/lewicowe przerzucenie mostów między teraźniejszością a przyszłością. Socjaldemokracja i liberalizm umożliwiają cieszenie się życiem *teraz*, pozwalają konsumować owoce wielowiekowej pracy ludzi oświecenia (i nowożytności), nie porzucając jednocześnie idealizmu. Utrzymują jednak także wrażliwość na autentyczne problemy robotnika/prekariusza związane z gospodarką kapitalistyczną i nieustannym zagrożeniem powrotem radykalnych konserwatyzmów. Postmodernizm jasny, w asyście jasnego postsekularyzmu, dąży do podtrzymywania quasi-uniwersalistycznych projektów świeckiej liberalnej-demokracji, państwa opiekuńczego oraz kulturowego programu oświecenia, które to projekty prowadzą do realnych (choć powolnych) zmian politycznych, społecznych i

kulturowych. Działając *dla teraźniejszości*, podtrzymuje zarazem idealizm oparty na ideałach oświecenia, pozytywizmu, modernizmu i postmodernizmu, lecz stara się pamiętać o tych ideach przede wszystkim ze względu na możliwość osiągnięcia bliskich celów politycznych, przyszłość pozostawiając wyobraźni futurologów. Komunizm, jako projekt nie tyle nawet idealistyczny, co *skrajnie idealistyczny* – a więc utopistyczny – musi zostać przez postmodernistów odrzucony - grozi bowiem destabilizacją wypracowywanej przez wieki, kruchej równowagi liberalnej i kompromitacją idei lewicowych (jak to miało miejsce w po-transformacyjnej Polsce). Lewicowy projekt, który nie korzysta z dobrodziejstw wolności, tylko, zgodnie z umysłowością chrześcijańską, orientuje się na zbawienie w bliżej nieokreślonej komunistycznej przyszłości, częściowo utracił wartości liberalne i postsekularnie przetwarza złudne przekonanie o nastaniu przyszłego raju na ziemi, w którym nikt już nie cierpi nieszczęścia. Co istotne, droga do tego *nowego wspaniałego świata* zroszona jest krwią bojowników o sprawę i usiana ascetycznymi wyrzeczeniami. Od nastawionego na ciągłe ascetyczne wyczekiwanie przyszłości komunizmu, tylko krok może prowadzi zaś do teologiczno-politycznego konserwatyzmu, wyczekującego Mesjasza w wersji znanej z tradycyjnego chrześcijaństwa. Oba stanowiska marginalizują *doczesnego* człowieka, który wszelako może się zrealizować tylko *teraz*, nie zaś w historycznej przyszłości; odbierają nadzieję na osiągnięcie szczęścia, wynikającego z dbałości, nie tylko o *duchowe zbawienie*, ale również o sferę ciała. Celem nowoczesnego człowieka nie jest permanentne wyglądanie przyszłości jako możliwości zbawienia, lecz *zbawienie* w *teraz*, jako zawieszenie nadmiernych idealizmów, utopizmów i mesjanizmów, zadowolenie się zaś (ewentualnie) ich *mikronarracyjnymi* wersjami. Dystansuję się tu wobec komunizmu, jednakże, chciałbym jednocześnie podkreślić, że wielu komunistom należy się (ograniczony) szacunek ze względu na podjęty przez nich tytaniczny trud odwracania biegu historii, która do tej pory nieustannie dyskryminowała jednostki przegrywające w ewolucjonistyczno-klasowej rywalizacji o zasoby. Komuniści zasługują jednak przede wszystkim na krytykę, jako ludzie niedzisiejsi. Ich recept nie da się przepisać na aktualną rzeczywistość polityczną, która, *nomen omen*, rządzi się *zasadą rzeczywistości*, zaś idealizm może w niej istnieć tylko jako dopełnienie realizmu, lecz nigdy samodzielnie. Komuniście przypada zatem w udziale spalenie się we własnym rewolucyjnym ogniu i iście chrystianistyczne poświęcenie swojego doczesnego szczęścia dla wspólnoty, o której nie wiemy, czy nadejdzie (zaś jeśli kiedyś nadejdzie, miejmy nadzieję, że choćby pośmiertnie uhonoruje swoich mesjaszów i *świętych* (Eagleton), którzy potrafili poświęcić swój dobrostan dla sprawy). Tymczasem jednak komuniści są raczej wrogami *społeczeństwa otwartego*, niż prorokami zasługującymi na posłuch i

najwyższy szacunek, gdyż, jak pisał Lyotard: *Dzisiaj wiemy, że rewolucja październikowa, jak każda rewolucja, odnowiła tylko, pod egidą marksizmu, tę samą plagę. Mogą się zmieniać lokalizacje i diagnozy, lecz przy tym sposobie przepisywania znowu rozplenia się ta sama choroba. Marksiści wierzyli, że pracują dla dezalienacji ludzkości; alienacja człowieka się powtórzyła, ledwie zmieniając miejsce*[669].

Pomimo powyższej krytyki komunistycznego utopizmu, chciałbym także wskazać na takie obszary postmodernistycznej myśli społecznej i politycznej, które usprawiedliwiają, czy nawet kultywują pewną formę myślenia utopistycznego. Powyżej zasygnalizowałem już, że będę postrzegał utopię jako radykalny idealizm, który rezygnuje ze współczesnych, niedoskonałych form ustrojowych i kulturowych na rzecz budowy *Nowego, wspaniałego świata*. Umiarkowaną, postmodernistyczną przeciwwagę dla tej klasycznej wersję utopii zaproponował w swojej filozofii Richard Rorty. Wywodził on myślenie utopistyczne z Rewolucji francuskiej i idącej z nią w parze, wywrotowej orientacji na przyszłość, w myśl oświeceniowego, później zaś modernistycznego ideału przezwyciężania. Jak pisał: *Jakieś dwieście lat temu wyobraźnię Europy zaczęła opanowywać myśl, iż prawdę raczej tworzy się niż odkrywa. Rewolucja francuska pokazała, że niemal z dnia na dzień można zmienić cały słownik stosunków społecznych i całe spektrum społecznych instytucji. Precedens ten sprawił, że polityka utopijna, miast być jak dawniej wyjątkiem, stała się wśród intelektualistów regułą. Polityka utopijna odsuwa pytania dotyczące zarówno woli Boga, jak i natury człowieka, i marzy o stworzeniu nieznanej dotąd formy społeczeństwa*[670]. Ów postmodernistyczny konstrukcjonizm (stwarzanie prawdy) stanowi dla Rorty'ego epistemologiczny i historiozoficzny punkt wyjścia dla lewicowej utopii liberalno-demokratycznej. Ponieważ w antropologii Rorty'ego człowiek jest istotą historyczną (historycystyczną) i przygodną - w idealnej zaś wersji także *autoironiczną* - jedyną możliwością zaprojektowania nowego, lepszego społeczeństwa jest nie tyle rewolucyjny zryw, co raczej stopniowe *manipulowanie naprężeniami wewnątrz własnej epoki po to, by wytworzyć zaczątki epoki następnej*[671]. Utopizm Rorty'ego tym się różni od utopizmów bardziej klasycznych, że jego propozycja znajduje swoją realizację raczej w sferze indywidualnej niż ogólnej. Jak pisze filozof: *Postrzegać nasze życie bądź życie naszej społeczności jako dramatyczną narrację to tyle, co widzieć w nim proces Nietzscheańskiego samoprzezwyciężania. Paradygmatem takiej narracji jest życie osoby genialnej, która o odpowiednim fragmencie przeszłości może powiedzieć "tak*

[669] J.-F. Lyotard, *Przepisać nowożytność*, *op. cit.*
[670] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, *op. cit.*, s. 113.
[671] *Ibid.*, s. 81.

*chciałem", odnalazła bowiem taki sposób opisania tej przeszłości, jakiego przeszłość nie znalazła, a tym samym znalazła sobie jaźń, o której jej poprzednicy nie wiedzieli w ogóle, że jest możliwa*[672]. Ów projekt nie zakłada odwrócenia całego ustroju liberalno-demokratycznego (jak to ma miejsce u komunistów). Realizacja utopistycznych projektów odbywa się tu w obrębie życia poszczególnych jednostek, które (niektóre z nich!), na podobieństwo Nietzschego, podążają drogą samoprzezwyciężania (wytyczoną przez oświecenie) i, na podobieństwo bohaterów filmowych wykreowanych przez Wernera Herzoga, ryzykują swój dobrostan, aby przekazać innym ludziom dotąd *nie-wynalezione* prawdy - realizują się *duchowo* na marginesie współczesnego państwa, pozostając jednak pełnoprawnymi obywatelami liberalnej-demokracji. Jak sentencjonalnie stwierdza amerykański filozof: *Jedynym jego* [społeczeństwa liberalno-demokratycznego] *celem jest ułatwienie życia poetom i rewolucjonistom przy równoczesnym doglądaniu, by utrudniali oni życie innym przez słowa tylko, a nie przez czyny*[673]. Społeczeństwo demokratyczne, umożliwiając jak najpełniejszy rozwój wszelkim niespokojnym duchom, musi jednocześnie zadbać o kontrolę ich poczynań, która uniemożliwi przezwyciężenie całego systemu. Już choćby w tym postulacie widać umiarkowany charakter utopistycznej propozycji Rorty'ego. Bardziej nawet pasuje do niej kategoria idealizmu, która oddaje przyszłościowy charakter projektów filozofa, a jednocześnie uzupełnia ten idealizm o niezbędne *quantum* realizmu, które każe koncentrować się zarówno na projektowaniu nowych światów, jak i podtrzymywaniu przy życiu najdoskonalszej formy ustrojowej, jaką udało się dotąd stworzyć człowiekowi Zachodu. Propozycja Rorty'ego to zatem raczej (umiarkowany) lewicowy idealizm z suplementem utopistycznym. Ma on charakter nie tyle fundujący (fundamentem jest tu ewidentnie ustrój liberalno-demokratyczny), co raczej uzupełniający (marginalny, epizodyczny?), korygujący i w gruncie rzeczy indywidualizujący projekty radykalnej zmiany.

Ponieważ projekt Rorty'ego ma wyraźny charakter komunitarystyczny, nie mogło w nim zabraknąć odpowiedniego dowartościowania wspólnoty. Rorty cenił indywidualne projekty Nietzscheańskie, heroizujące życie jednostki, jednakże słusznie uznawał, że są one możliwe tylko w obrębie silnej wspólnoty demokratycznej, która dowartościowuje oświeceniowy ideał przezwyciężania. Za najbardziej chwalebną ludzką zdolność Rorty uznaje dyspozycję do ufania innym i współpracy między ludźmi[674]. Współpraca ta powinna zakrzepnąć w projektach lepszego jutra, także w utopijnych wizjach, które zagrzewają serca

[672] *Ibid.*, s. 53.
[673] *Ibid.*, s. 94.
[674] R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, *op. cit.*, s. 27.

ludzi i dodają sensu ich aktualnym, partykularnym staraniom. Rorty, w nieco nazbyt emfatyczny sposób, dowartościowuje tu także projekt chrześcijański i komunistyczny, jednakże tylko w takich wariantach, które nie próbują zuniwersalizować swojego przesłania na całość społeczeństwa. Projekty te są indywidualnymi snami jednostek i społeczności, mitami, które posiadają zdolność mobilizacji do działania, są też jednak *auto-ironicznie*[675] korygowane i ograniczane. Można mieć oczywiście wątpliwości, czy nawoływanie przez Rorty'ego do uwznioślania także projektów chrześcijańskich i komunistycznych jest rozsądną strategią wiodącą do zachowania stabilności liberalnej-demokracji i nieustannego jej korygowania z intencją wzmagania społecznej sprawiedliwości i dobrostanu obywateli. Jak pisze filozof: *Dzieci muszą czytać chrystusowe przesłanie o braterstwie ludzkim równocześnie z marksowskim i engelsowskim obrazem tego, w jaki sposób uprzemysłowiony kapitalizm i wolne rynki - jak się okazało, niezastąpione - utrudniają realizację tegoż braterstwa. Muszą spojrzeć na swoje życie jako zyskujące na sensie dzięki staraniom realizacji potencjału moralnego nieodłącznego naszej zdolności komunikowania swych potrzeb i nadziei innym osobom. Powinny one poznawać opowieści o zgromadzeniach chrześcijan w katakumbach i o wiecach robotniczych na placach miejskich. I jedne, i drugie odegrały bowiem równie doniosłą rolę w długim procesie aktualizacji tego potencjału*[676]. Warto oczywiście zadać pytanie, czy większej roli dydaktycznej nie odegrałyby tu teksty np. filozofów oświecenia[677] i pozytywistów, czy też kanoniczne teksty Wschodu. Najwyraźniej jednak intencją Rorty'ego jest takie zneutralizowanie dziedzictwa chrześcijaństwa i komunizmu (jako bodaj jednych z największych ruchów kulturowych Zachodu), aby te mogły przyczyniać się do budowy liberalnej-demokraci i ciągłego ulepszania jej projektu - w taki jednak sposób, żeby owych historycznych mitów nie fetyszyzować i nie czynić z nich podstawy naszych sądów o świecie (podstawy te odnajdujemy raczej w postmodernizmie, oświeceniu oraz – co charakterystyczne dla Rorty'ego – w pragmatyzmie). Owe komunistyczne i chrześcijańskie suplementy pedagogiczne to zatem swoiste *mity*, z którymi młodzi obywatele demokracji Zachodu powinni się zaznajomić, zaczerpnąć z nich zestaw pozytywnych przesłań oraz – dodajmy na marginesie tekstu Rorty'ego - wyrobić w sobie czujność na niebezpieczne aspekty tych opowieści. Rorty nie jest tu bezkrytyczny. Przyznaje, że lepszą alternatywą dla *Biblii* i *Manifestu komunistycznego* byłby całkowicie nowy tekst, pozbawiony wątków apokaliptycznych i rewolucyjnych. Jak pisze: *Dobrze byłoby mieć dokument precyzujący*

[675] Niezbywalnym elementem Rortiańskiej utopii jest właśnie *ironia* - bez niej wszelkie projekty, zamiast przyczyniać się do budowania wspólnego demokratycznego ładu, obrócą się w dyktaturę.
[676] *Ibid.*, s. 262.
[677] Taką propozycję składa i realizuje (na swoim Uniwersytecie Ludowym) Michel Onfray.

*szczegóły utopii-z-tego-świata, niezapewniający nas przy tym, że zrealizuje się ona w pełni i bezzwłocznie, gdy tylko dokona się pewna zasadnicza zmiana - gdy zniesie się własność prywatną lub wszyscy ugościmy Chrystusa w swych sercach*[678]. Pomimo tych ograniczeń, postsekularna propozycja Rorty'ego - delegowania do uwspólnotawiającej pracy mitów chrześcijańskich i komunistycznych - wydaje się nieco nazbyt uniwersalistyczna. W tej pracy chcę poprzestać na jeszcze bardziej umiarkowanej wersji *utopizmu postmodernistycznego*, która zawarta jest we wcześniejszych fragmentach prac Rorty'ego, i która koncentruje się na owych mitach, jako na marginaliach realizujących się raczej w prywatnym życiu jednostki (w jej heroistycznej filozofii?) niż w społecznej ogólności. Nie jestem też zwolennikiem powoływania nowych *świętych* tekstów, które mogłyby zgromadzić pod swoimi sztandarami wszystkich obywateli liberalnych-demokracji. Tego rodzaju projekty należy pozostawić przed-postmodernistycznej przeszłości, nie wzbraniając się jednocześnie przed takimi *quasi*-uniwersalistycznymi mitami uwspólnotawiającymi, jak *prawa człowieka*, *Unia Europejska*, czy *ochrona przyrody*. Te jednak nie mogą doczekać się innego ufundowania niż etnocentryczne, i innej uniwersalizacji niż ta wynikająca ze świadomości wspólnotowej obywateli, podbudowywanej nieustannie przez odpowiednie programy edukacyjne, kulturalne i socjalne, które powiększają zaufanie do owych zbiorowych wartości i instytucji.

Chciałbym jeszcze choćby poruszyć problem marginalnej obecności *dyskursów subwersywnych* w liberalnej-demokracji. Jeśli ideały te realizują się w życiu prywatnym jednostek, nie stanowi to kłopotu. Już samo takie postawienie sprawy zasługuje jednak na miano idealistycznego z tego względu, że zarówno komunizm, jak i chrześcijaństwo - w ogromnej części swoich reprezentacji - mają wpisaną w siebie intencję (choćby częściowego) wykraczania poza system (niezależnie, czy przywołamy polityczny sprzeciw wobec umiarkowanych projektów socjalistycznych w gospodarce, czy też wspieranie politycznych projektów ograniczenia prawa do aborcji, praw osób homoseksualnych, praw kobiet). Tego rodzaju anty-liberalizmy zwykle – w mniejszym czy większym stopniu – posiadają potencjał nie tylko rozkładowy (szkodzą wielu grupom obywateli, często mniejszościom), lecz również wykazują się energią swoiście wywrotową – w przypadku wielkich napięć społecznych, kryzysów gospodarczych, wojen itp. są w stanie przemienić się w ideową/ideologiczną forpocztę autorytaryzmu, czy nawet dyktatury. Nie ma oczywiście możliwości jakiejkolwiek *centralnej* kontroli takich projektów. Państwo liberalno-demokratyczne stworzone zostało w celu jak najpełniejszej realizacji indywidualnych wolności, jakikolwiek odgórny zakaz

[678] *Ibid.*, s. 266.

godzący - nawet w te cieszące się ograniczonym poparciem społecznym - organizacje i grupy społeczne wytwarza zachwianie poczucia bezpieczeństwa i wolności światopoglądowej. Aby cały system demokratyczny mógł funkcjonować, konieczne jest, jak już kilkukrotnie podkreślałem, dopuszczenie możliwości demokratycznego wywrócenia całości systemu. W ten sposób, wszystkie grupy społeczne otrzymują możliwość głoszenia swoich projektów politycznych, przy jednoczesnej kontroli systemu przez obywateli. Liberalni światopoglądowo obywatele, pomimo że głoszą konieczność ograniczania wpływu religii i politycznych radykalizmów na sferę publiczną, głoszą jednocześnie konieczność prawnego (lecz nie filozoficznego czy moralnego!) przyzwolenia na istnienie większości takich grup. W tym kontekście można, jak się zdaje, usprawiedliwić takie projekty, jak choćby Vattimowski *słaby* komunizm: *jesteśmy przekonani, że komunizm hermeneutyczny, a więc komunizm „słaby" z programowego punktu widzenia, może mieć dziś nadzieję na inną przyszłość tylko wówczas, gdy będzie miał odwagę działać jak widmo, odmawiając pójścia drogą kapitalistycznej retoryki racjonalnego rozwoju. I jeśli komunizm hermeneutyczny nie pociąga za sobą gwałtownych rewolucji, to dzieje się tak zarówno dlatego, że zbrojnego kapitalizmu nie da się pokonać, jak i dlatego, że gwałtowne zdobycie władzy byłoby społecznie destrukcyjne*[679]. Projekt ów odrzuca bolszewickie zachęty do rewolucyjnego odwrócenia systemu, podchodzi również sceptycznie do realnej możliwości ograniczenia dominacji globalnego kapitalizmu. Vattimo, eksploatując Derridiańskie pojęcie *widma*, stara się bronić komunizmu jako idei powszechnej sprawiedliwości. Jest to sytuacja analogiczna do Rortiańskiego postulatu przekazywania dzieciom wiedzy o komunizmie i chrześcijaństwie, aby w ten sposób mogły budować w sobie filozoficzne, moralne i obywatelskie postawy lewicowe. *Uhermeneutycznienie* komunizmu wydaje się jedynym dopuszczalnym rozwiązaniem, które zadekretować można na poziomie filozofii społecznej; które zamiast sabotować rozwiązania socjaldemokratyczne, jest ich dodatkowym (ideowym) rezerwuarem energii. W podobny sposób, słaby, *quasi*-utopistyczny mesjanizm chrześcijański byłby tu dopuszczalny jako zbiór mitów, które - utrwalone w prywatnym światopoglądzie wyznawcy - motywują go/ją do podjęcia trudu obrony wspólnoty demokratycznej, wraz z jej radykalną świeckością i poszanowaniem dla mniejszości. Tak pojęty mit opierałby się na nadrzędnych wartościach nowoczesności, oświecenia i sekularyzacji, i opowiadałby o dalekosiężnych - choć aktualnie nierealizowalnych - projektach politycznych, będących li tylko *ideą regulatywną* i nadzieją na lepszą przyszłość. Nie są to zarazem projekty uniwersalistyczne (a

[679] G. Vattimo, *Myśl mocna, myśl słaba*, *op. cit.*, s. 192.

tym bardziej absolutystyczne), lecz zaledwie *quasi*-uniwersalistyczne (czy też uniwersalistycznie *słabe*). Zachowują oczywiście komponent uniwersalizmu, ponieważ każde myślenie filozoficzne i polityczne jest nieodzownie uogólnione, gdyż myśli pewną wspólnotę, pewne idee, które w intencji *inżyniera społecznego* mają mieć bardziej powszechny oddźwięk niż tylko w bliskim otoczeniu jednostki. *Uniwersalizm postmodernistyczny* wyróżnia się jednak tym, że jest jednocześnie auto-*ironiczny* - świadom swojej ograniczoności, a zarazem ironiczny w ogólniejszym sensie - świadom *quasi-uniwersalistyczności* innych, opozycyjnych dyskursów, z którymi walczy.

Realistyczną perspektywę zorientowaną *na teraźniejszość* można zatem z powodzeniem (w ramach nie tylko indywidualnego projektu, ale – marginalnie - także filozofii społecznej) uzupełniać o perspektywę przyszłościową, inspirowaną nie tylko chrześcijaństwem, lecz np. prometeizmem, mądrością Wschodu albo jakąkolwiek, nowszą bądź starszą narracją przyszłościową. Najprościej jednak oprzeć nasze pragnienia lepszego świata na (artykułowanej lewicowo) ludzkiej potrzebie *by żyło się lepiej* i w bardziej sprawiedliwym społeczeństwie. Na zakończenie tych rozważań przytoczę jeszcze cytat z Hansa Blumenberga: *Utopia, jak widać już z samej nazwy, nie ma swojego miejsca. Nie można podać jej topografii na wzór platońskiej metafory jaskini - jaskini, z której prowadzi droga do oczywistości idei. Utopia pełni bowiem odmienną funkcję - a mianowicie zwrócona jest krytycznie przeciwko faktyczności tego, co istnieje. Nie mówi jednak, co powinno zastąpić faktyczność; pokazuje jedynie, co by mogło wejść na jej miejsce. Mobilizuje możliwość przeciwko rzeczywistości, choćby tylko po to, aby mocniej zarysować kontury realności*[680]. W tej, na poły afirmatywnej wypowiedzi filozof ukazuje utopię jako wyostrzenie konturów rzeczywistości – naczelnym zadaniem utopii nie jest więc dla Blumenberga powołanie do istnienia *nowego świata*, lecz orientowanie na *świat aktualny*. To utopijne przesłanie chciałbym pozostawić pod rozwagę czytelnikowi/czytelniczce, podkreślając, że wszelkie utopistyczne mity powinny mieć za punkt wyjścia wypracowaną wcześniej perspektywę realistyczno-idealistyczną, będąc jedynie (lub *aż*) jej pięknym, baśniowym suplementem.

[680] H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, *op. cit.*

**Podsumowanie – czym jest postsekularyzm jasny?**

Na zakończenie tego rozdziału, chciałbym podsumować w punktach, czym jest proponowana tu przeze mnie koncepcja *postsekularyzmu jasnego*.

Postsekularny jasny:

- Głosi potrzebę rozpoznawania tropów religijnych we współczesnej kulturze Zachodu, nie po to jednak, aby animować owe *ślady*, lecz aby psychoanalitycznie je przepracowywać, a ostatecznie przezwyciężyć,
- Jest antyreligijny, a-religijny, marginalnie religijny; kontynuuje oświeceniowy ideał krytyki religii, promuje świecki pogląd na świat (myślenie w obrębie immanencji),
- Jest najczęściej ateistyczny – stanowi dziecko oświecenia, modernizmu i postmodernizmu, nie przejawia wyznaniowej wiary w Boga, pozostawia otwartą furtkę dla powściągliwej politycznie religii prywatnej,
- Jest antyklerykalny (Rorty) – dostrzega (tylko częściowo nadwątloną) potęgę kościołów, jako organizacji wychowawczych i politycznych, pozostaje czujny na wszelkie formy wpływania kościoła na sferę publiczną; bierze pod uwagę zagrożenie powrotu dawnej politycznej potęgi religii instytucjonalnych w obliczu hipotetycznych klęsk wojennych czy gospodarczych,
- Jest bardziej postmodernistyczny, modernistyczny i oświeceniowy niż postsekularny; raczej przestrzega przed postsekularyzmem, jako nurtem ulegającym urokowi religii, niż stara się go afirmatywnie rozwijać. Pod tym względem jest oświeceniowo *podejrzliwy* i krytyczny,
- Ma swój wymiar społeczny (jest m.in. filozofią społeczną[681]), dąży do wypracowania postmodernistycznej metody myślenia o sferze publicznej, która umożliwiłaby dokończenie projektu nowoczesności i ponowoczesności, bez popadania w zachwyt nad świeżo odkrytymi religijnymi śladami, którymi *de facto* usiana jest współczesna wyobraźnia człowieka Zachodu,
- Postsekularyzm jasny jest wyraźnie lewicowy – choć odrzuca komunistyczne radykalizmy właściwe dla niektórych odmian postsekularyzmu ciemnego, nie waha się stawiać silnych (często idealistycznych) postulatów lewicowych, pragnąć jak

[681] Poddając się także klasyfikacji jako filozofia kultury, filozofia religii, jak i metafizyka.

najdoskonalszej realizacji oświeceniowych idei równości ludzi i redukowania ich cierpień. Postsekularyzm jasny należałoby też nazwać komunitarystycznym – sprzeciwia się bowiem libertarianizmowi i neo-liberalizmowi, nawołując do ochrony tradycji *welfare-state* i poszerzania socjalnej ochrony obywateli, rozszerzając tę ochronę także na byłe (aktualne?) kolonie Zachodu, a docelowo (utopistycznie?) także na cały świat.

- Dopuszcza marginalny suplement komunistyczny, jednakże tylko w wersji *słabej* (Vattimo), przejawiający się jako *widmo*, mit, baśń, które opowiadane są ku pokrzepieniu serc i łagodzeniu niedoli życia; *realny* komunizm jest tu niedopuszczalny - postrzegany jako destabilizacja kompromisu liberalno-demokratycznego a także pobudka do zaprzepaszczenia projektów komunistycznych, które hipotetycznie mogłyby być w jakiejś formie zrealizowane przez człowieka przyszłości,
- marginalnie utopistyczny w podejściu do chrześcijaństwa – akceptujący chrześcijaństwo wyłącznie jako religię prywatną, patrzący przychylnie na tych wyznawców, którzy potrafią powściągnąć swoje wyznaniowe postulaty moralne w stosunku do sfery publicznej, zaś publicznie realizują je ewentualnie w postaci liberalnie zorientowanego postulatu miłości bliźniego, namawiając do praktycznego poszanowania wszelkich mniejszości, nawet pomimo osobistej pogardy dla tych grup,
- Postsekularyzm jasny jest bezkompromisowy w propozycjach filozoficznych (dąży do ograniczenia wszelkich przejawów religii i konserwatyzmu w filozofii i sferze publicznej) – pod tym względem uchodzić może za stanowisko *utopistyczne*. Jest jednak zdolny do kompromisów w sferze praktyki politycznej; stawia mocne postulaty, lecz w obliczu nieuniknionej porażki jest skłonny zawierać kompromisy (nie kieruje się tu zasadą *wszystko albo nic*) – pod tym względem zbliża się do *realizmu politycznego*. Jest tolerancyjny w stosunku do swoich przeciwników politycznych (także tych skrajnych), nie myli jednak tolerancji z szacunkiem, stawia wyraźne granice teoriom i praktykom konserwatywnych, nie obawiając się zaangażować w wojnę kulturową i polityczny spór.

# Rozdział 5: Jung po postsekularyzmie?

*Ciągłych kształtowań i przekształceń sprawa,*
*Odwiecznej myśli odwieczna zabawa.*

J. W. Goethe

*Tam, gdzie stoisz, kop do głębi! Źródło jest tam snadnie! Niech cię czerni krzyk nie gnębi: „Tam jest – piekło na dnie!”.*

F. Nietzsche

*Człowiek nie napotyka jakiejś gotowej już, obiektywnie trwałej struktury świata, która by go obligowała i do której musiałby się dopasować; to on sam staje się zasadą emanującej zeń struktury świata. Urzeczywistniając się jako sapiens (istota myśląca), uzyskuje światową moc promieniowania. Jego własne samourzeczywistnienie staje się warunkiem urzeczywistniania się świata.*

H. Blumenberg

## Wprowadzenie

Przygotowawszy wcześniej narzędzia interpretacyjne właściwe dla *jasnej* odmiany postmodernizmu, chciałbym przejść do reinterpretacji myśli Junga, która pozwoli wydobyć z dorobku psychologa te elementy, które mogą uchodzić za konstruktywne dla kształtowania współczesnej (post-) racjonalistycznej wyobraźni człowieka Zachodu. Będą to w szczególności elementy związane z realizacją szeroko pojętego życia duchowego w obrębie współczesnego społeczeństwa ponowoczesnego, jak i orientujące na polityczny wymiar liberalny i socjal-demokratyczny/socjalistyczny. Rozważania te rozpocznę od poszukiwań poglądów szwajcarskiego psychologa, które pozwalają na ich zestawienie z wyobraźnią postmodernistyczną. Mimo że będą to wątki nieliczne (w porównaniu do dominującego esencjalizmu Junga) będzie ich jednocześnie wystarczająco wiele, aby traktować Junga jako jednego z myślicieli antycypujących filozofię i kulturę postmodernistyczną. Jednym z zasadniczych podobieństw między jungizmem a myślą postmodernistyczną jest pluralizm przejawiający się w obu nurtach. U psychologa analogonem ponowoczesnego radykalnego pluralizmu może być swoisty *dyskursywizm psychoterapeutyczny*, który ukazuje typy osobowości, postawy ludzkie i dążenia życiowe (zrelatywizowane dodatkowo do kultury z

której wywodzi się dany pacjent/człowiek) równolegle, w całej ich rozmaitości, zważając na częstą niekomplementarność czy nawet sprzeczność między tymi odmiennościami. Inną cechą stanowiąca o *quasi*-postmodernistycznym charakterze niektórych rozstrzygnięć Junga jest jego apologia sprzeczności logicznej jako bardziej pierwotnej (metafizycznej) formy *prawdy*, która dodatkowo wpisana jest w kosmiczny, psychologiczny, a nawet naturalny porządek rzeczy. Prawda Jungowska ujawnia się wielokrotnie jak relatywistyczna, gdyż zależna jest od indywidualnych uwarunkowań człowieka, fazy jego życia, a także kultury. Prawda ta jest dynamistyczna (przypominająca nieco wyobraźnię Heraklitejską, stojąc nierzadko w sprzeczności z Jungowską nauką o archetypach i nieświadomości zbiorowej) a nawet *quasi*-pragmatystyczna (stanowiąca odpowiedź na potrzeby duchowe człowieka, nie zaś na jego zabiegi teoriopoznawcze).

Drugą część rozdziału poświęcę reinterpretacji Junga tyleż postmodernistycznej, co idealistycznej. Obranie takiej wykładni spowodowane jest moim przekonaniem o kompatybilności postmodernizmu jako filozofii kultury (oraz *postmodernizmu jako otwartej furtki*) z metafizyką radykalnie idealistyczną, a ściślej solipsystyczną. Zbilansowanie tej perspektywy z myślą Junga będzie możliwe poprzez wydobycie tych akcentów z (nie deklarowanych wprost) poglądów metafizycznych Filozofa, które mogą uchodzić za idealistyczne (nawet w skrajnej odmianie tego stanowiska). Wcześniej omówię jednak Jungowski paralelizm, który może uchodzić za podstawową wykładnię ontologiczną tej filozofii, który jednak nie został przeprowadzony konsekwentnie, napotykając nierzadko na interpretacyjne sprzeczności powstające w konfrontacji ze wzmiankowanymi wątkami idealistycznymi, a nawet materialistycznymi (*sic!*). Jung, dystansując się od filozofii, zaniedbał bowiem klasycznie pojętą pracę nad metafizycznymi zrębami swego systemu, co skutkuje aporiami i koniecznością decyzji interpretacyjnych, podejmowanych przez badacza. Spośród cech, które mogą świadczyć o (częściowym) idealizmie Junga, wymienię tu choćby psychologizm, *projekcyjny* charakter prawdy (a nawet rzeczywistości w ogóle), liczne inspiracje Schopenhauerowskie, Nietzscheańskie i orientalne wskazujące na (wewnątrz-) psychiczny charakter rzeczywistości.

Warto na wstępie nadmienić że solipsyzmowi będą tu oczywiście przeczyć inne wątki metafizyczne, takie jak koncepcja *nieświadomości zbiorowej* i *Boga*, które są esencjalistycznymi *residuami* metafizycznymi znajdującymi się we wnętrzu *psyche* ludzkiej (stanowisko takie nadal zasługuje na miano idealizmu, choć z pewnością nie skrajnego).

Ponieważ traktuję w tej pracy myśl Junga (odpowiednio przedefiniowaną i *osłabioną*) jako klucz do postsekularnego przedłużenia postmodernizmu, postanowiłem przedstawić tu

szereg możliwych interpretacji jungizmu - swoistych wariacji - które mogą nas zorientować na ewentualne pozytywne cechy tej myśli dla duchowości, psychologii, *stylu życia* człowieka współczesnego, jak i dla sfery publicznej. Naturalnie, odczytania te powinny być rozumiane jako *mikro-narracje* (Lyotard) czy też *polimity* (Marquard), stanowiące propozycję dla poszczególnych jednostek, czy też intersubiektywnych (raczej niewielkich) zbiorowości, nie przekładając się na powszechne projekty zmiany życiowej, społecznej czy politycznej, zaś jeśli takie intencje pobrzmiewają w niektórych z tych propozycji, są one niezbędnym kosztem *quasi*-uniwersalistycznego charakteru każdego projektu filozoficznego i oddają dążności do wyjaśniania rzeczywistości (a więc panowania nad rzeczywistością), ostatecznie dostarczając jednak kolejnego epizodycznego sposobu myślenia o świecie, który tylko w niezwykle ograniczonych warunkach społecznych i kulturowych przyszłości mógłby zainspirować bardziej globalną zmianę polityczną, społeczną, kulturową itp.

Jedną z najistotniejszych wariacji na temat myśli Junga, jaką tu zaproponuję będzie próba zużytkowania Jungowskiej *psychologii ciała* dla współczesnego projektu kontynuacji oświecenia i modernizmu i ograniczania szkodliwych (anty-cielesnych) wpływów chrześcijaństwa. Ciało zostaje u Junga odpowiednio dowartościowane, w niektórych wypowiedziach psychologa urasta nawet do rangi swoistej metafizycznej *Zasady*. Praca ta znajduje swoją kontynuację m.in. we współczesnej filozofii ciała, a także w psychologicznych/psychoterapeutycznych nurtach zajmujących się pracą z ciałem.

Kolejna wariacja będzie dotyczyć gnostycyzmu Junga, który uważam za niezmiennie wartościową propozycję filozoficzną (metafizyczną, jak i etyczną), choć wymagającą oczyszczenia ze sztafażu ezoterycznego i nadmiernego brutalizmu (m.in. w sferze politycznej). *Postmodernistyczny gnostycyzm* byłby przywracaniem świadomości zła w dobie post-chrześcijańskiej. Swoją istotność gnostycyzm ten może ujawnić w sferze politycznej, pozwalając na zgłaszanie projektów kulturowego uświadamiania sfery *cienia* (zła) szerokim rzeszom społeczeństwa, unikając w ten sposób zagrożeń wynikających z konsolidacji ruchów masowych i powodowanych lękiem decyzji wyborczych, szczególnie w okresach niepokojów społecznych. Dodatkowo chciałbym tu mówić o gnostycyzmie swoiście lewicowym, demaskującym ciemny aspekt społeczeństwa współczesnego opartego na dominacji klas uprzywilejowanych i potędze globalnego kapitału. Polityczny gnostycyzm będę tu także rozważał w wymiarze postkolonialnym, zwracając uwagę na winę świata Zachodu wobec podbitych społeczeństw, jak i niemożność spłacenia kolonialnych długów i związaną z tym konieczność kontynuacji polityki *(post-) kolonialnej*, m.in. jako polityki kulturalnej (pokojowo propagującej prawa człowieka i tradycje modernizmu w świecie poza-zachodnim).

Będę się tu również starał scharakteryzować i przedefiniować nieco Jungowską koncepcję *synchroniczności* jako alternatywnej przyczynowości. Ta kategoria metafizyczna daje szansę na pogodzenie w obrębie postmodernizmu racjonalistycznej przyczynowości z opartą na myśleniu paradoksalnym indeterministyczną przypadkowością, stanowiącej *de facto* bardziej ogólną kategorię ontologiczną niż przyczynowość. Wraz z tą perspektywą metafizyczną sprzęgnięta jest krytyka *wolnej woli*, której przyczynki znajdujemy już u Junga, a która powinna się doczekać swojej kontynuacji w postmodernizmie i lewicowej myśli politycznej i społecznej.

Ostatnia wariacja Jungowska będzie dotyczyć niezwykle ograniczonej recepcji *New-Age'owych* poglądów Junga, w której to sferze możemy odnaleźć wartościowe impulsy animacji współczesnej duchowości, bez konieczności przyjmowania metanarracyjnych koncepcji metafizycznych i składania akcesu do wspólnot religijnych. Elementy duchowości New Age mogą służyć jako komponenty prywatnych programów rozwoju duchowego jednostki (realizujących się chociażby w takich aktywnościach jak medytacja, joga lub tai-chi), mających dodatkowo - dzięki licznym wątkom orientalnym i nadrzędnej synkretyczności tego nurtu - ograniczone przełożenie na wypracowywanie porozumienia między kulturami.

# 5.1 Jung ponowoczesny?

### Od archetypu i nauk przyrodniczych do relatywizmu i anty-fundacjonizmu

Jungowski system filozoficzny - jak pokazałem to już we wcześniejszych rozdziałach - przeciwstawia się wyraźnie interpretacji postmodernistycznej. Wraz z centralną figurą archetypu, *quasi*-Platońskim esencjalizmem i uniwersalizmem korzystającym z metody nauk przyrodniczych, jak i (z uzupełnionej o aspekt tajemny lub mistyczny) psychoanalizy, jungizm wydaje się być wręcz przeciwstawny względem (przychodzącego niedługo po śmierci psychologa) nurtu postmodernistycznego. Czy jednak całkowicie? Odpowiadając negatywnie na pytanie - czy Jung był postmodernistą? - chciałbym jednocześnie pokusić się o odsłonięcie alternatywnej wobec Jungowskiego esencjalizmu perspektywy psychologicznej, która wydaje się nieustannie przenikać system psychologii głębi i daje o sobie znać na różnych etapach rozwoju tego systemu, a najlepiej jest widoczna w wypowiedziach Junga nie przeznaczonych do wydania drukiem (notatki z seminariów, listy, autobiografia, *Czerwona Księga*). Chciałbym także zaznaczyć, że prowadzone tu przeze mnie rozważania nie będą miały charakteru *kanonicznego* odczytania myśli filozofa; będą raczej hermeneutyczną grą z rozproszonymi i często niebywale sprzecznymi wypowiedziami Junga, prowadzić zaś będą do sformułowania interpretacji myśli Junga jako *proto*-postmodernisty[682]. Nie będzie to bynajmniej praca jedynie na odosobnionych i marginalnych wypowiedziach filozofa. Spuścizna Junga obfituje w wątki osłabiające klasyczne rozumienie *prawdy* i krytycznie odnosi się do scjentyzmu. Natomiast perspektywa psychologiczna zapewnia specyficzne podejście dyskursywistyczne, pozwalające dostrzec obok siebie wiele sprzecznych ze sobą prawd, nie dążące jednak do ich ostatecznego scalenia. Rozważania te zacznę od poszukiwania w systemie szwajcarskiego psychologa specyficznie postmodernistycznych motywów właściwych dla *pluralizmu*.

Pluralizm Junga widoczny będzie przede wszystkim w poglądach na praktykę psychoterapii, gdzie pojawia się postulat stworzenia takiej perspektywy poznawczej i leczniczej, która pozwoliłaby na pogodzenie w jednym systemie teoretyczno-praktycznym

[682] O ile jestem w stanie nazwać Junga nie tylko proto-postsekularystą, ale nawet postsekularystą *par excellence* (zgodnie z rewizjonistyczną tendencją tego nurtu - skłonnością do poszukiwania możnych sprzymierzeńców u zarania nowoczesności), to postmodernistą *par excellence* nazwać go nie mogę. Poglądy esencjalistyczne są tu jednak przeważające.

wielu światopoglądów, mentalności, typów psychologicznych i dążeń życiowych. Ów *terapeutyczny pluralizm* nie wyczerpuje jednak pluralistycznych poglądów Junga. Perspektywą, na którą zwraca uwagę sam psycholog, a która tylko częściowo pokrywa się z zagadnieniem praktykowania psychoterapii, jest rozwój osobowości czy też *poszerzanie osobowości*. Figura ta obrazuje dążność człowieka współczesnego, aby w iście *lucyferycznym* akcie afirmacji poznania podporządkowywać swoim władzom poznawczym tak wiele obszarów rzeczywistości, jak to tylko możliwe. Jak pisze Jung: *Postęp cywilizacji zasadza się głównie na poszerzaniu i odrywaniu świadomości; chodzi tu o to, że człowiek nie tylko może uświadamiać sobie dwie rzeczy naraz — może uświadamiać sobie także trzy, cztery rzeczy naraz, a nawet więcej; im więcej rzeczy człowiek może sobie w jednej chwili uświadomić, tym bardziej abstrakcyjną ma świadomość, tym lepszą zapewni mu ona ochronę*[683]. W powyższym cytacie nie widzimy właściwych dla psychologa odcieni apokaliptyzmu w interpretacji nowoczesnego poznania jako aktu *hybris*. Przeciwnie, poznanie traktowane jest tu raczej jako chwalebny wysiłek i postępowanie za wewnętrznymi wytycznymi *psyche* (*przeznaczeniem*?). Warto zaznaczyć, że poznanie, o którym wspomina Jung, nie dokonuje się wyłącznie za sprawą rozumu. Poszerzenie świadomości jest wysiłkiem w którym partycypują także inne władze człowieka – intuicja, uczucia, a także doznające ciało (w różnych proporcjach i zestawieniach). Owa, właściwa także dla postmodernistów apologia nie-racjonalnych narzędzi poznawczych[684] łączy się u Junga z akceptacją wielości różnych sposobów rozumienia, widzenia i odczuwania świata. W przeciwieństwie do kultur stacjonarnych, w których człowiek podlega oddziaływaniom jednoznacznego i dziedziczonego w niemal niezmiennej formie świata zewnętrznego, na który, *de facto*, wcześniej *wyprojektował* swoje własne treści psychiczne (jest to świat duchów i demonów), człowiek nowoczesny posiada wiele perspektyw rozumienia rzeczywistości. Podobnie jak w Marquardowskiej nauce o *mitach*, które w swoim *polimitycznym* stadium zapewniają ochronę przed innymi mitami, tak też u Junga uświadomienie sobie wielu równoległych perspektyw poznawczych zapewnia człowiekowi swoiste bezpieczeństwo przed dominacją jednej, nadrzędnej perspektywy (Marquardowski *monomit*)[685].

[683] C. G. Jung, *Wizje, T1*, *op. cit.*, s. 684.
[684] Przykładem może być Rorty ze swoim pojęciem *wyobraźni*.
[685] Perspektywy tej nie można oczywiście pogodzić z Jungowskim pan-psychologicznym uniwersalizmem, gdzie psychologia głębi jest naczelnym i naukowym (obiektywnym, esencjalistycznym) sposobem rozumienia człowieka. Jak widzimy, Jung przejawiał także intuicje wykraczające daleko poza ten uniwersalizm.

**Prawda = fałsz**

Kolejnym około-postmodernistycznym motywem obecnym w Jungowskiej psychoanalizie jest paradoksalność pojęcia *prawdy*, dająca się również wywieźć z wyżej omawianego perspektywizmu. Skoro istnieje wiele równolegle istniejących prawd, zaś wiele z nich może sobie wzajemnie przeczyć, uznanie ich wszystkich za prawdziwe powołuje do życia nadrzędną wobec nich prawdę zdającą sprawę z paradoksalności ich (zrazu sprzecznego logicznie) współistnienia. Jak stwierdza Jung: *Ja twierdzę, że największa prawda, jaką znamy, jest paradoksalna: to prawda i nieprawda; prawda ostateczna musi być antynomiczna*[686]. Także tutaj widać u Junga tendencję do absolutyzowania prawdy. Prawda, o której wspomina, posiada bowiem przypadłość *ostateczności*. Owa prawda, inaczej niż w logice klasycznej, obowiązuje na mocy paradoksu - składają się bowiem na nią zupełne przeciwieństwa. Owa nauka o prawdzie znajduje swoje miejsce także w silnie metafizycznych, czy raczej mistycznych, poglądach na temat sposobu istnienia kosmicznych *zasad*, poprzedzających i wytwarzających nasze sądy o świecie. Najogólniejszą zasadą wszechświata jest tu *Pleroma*. Jak powiada Jung (lokując swoje rozważania w wyraźnie Heglowskiej orbicie): *Pary przeciwieństw są właściwościami Pleromy, których nie ma, gdyż znoszą się one nawzajem*[687]. Pleroma, jako nadrzędna ogólność, jest człowiekowi niedostępna i nie poddaje się konwencjonalnym sądom rozumu. Przypomina w tym aspekcie chińskie *Tao* lub protestanckiego *Deus Absconditus*. Kolejnym stadium (hipostazą?) w rdzennej poznawczej nieoznaczoności świata jest *Abraxas*, w którym przeciwieństwa (prawda i fałsz, dobro i zło, i inne) są nieco bardziej transparentne i spolaryzowane: *Abraxas płodzi prawdę i kłamstwo, dobro i zło, światło i ciemność – w jednym zawarte słowie i w jednym czynie. Dlatego okropny jest Abraxas. Jest wspaniały jak lew w chwili, gdy zwala z nóg swą ofiarę. Jest piękny jak wiosenny dzień*[688]. Przeciwieństwa są tu jednak nadal przypisane jednej *Zasadzie metafizycznej* (Abraxasowi, którego poprzedza tylko Pleroma), która zawiera w sobie to, co prawdziwe i fałszywe. Miejsce (i znaczenie) owych mistycznych rozważań jest trudne do właściwego ulokowania w obrębie przepastnego systemu Junga. Wystarczy być może powiedzieć, że mistyczna i ezoteryczna sfera Jungowskiego dyskursu wydaje się być uzupełnieniem poglądów na *prawdę*, formułowanych często w bardziej psychologicznym czy

[686] *Ibid.*, s., 353.
[687] C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, *op. cit.*, s. 30.
[688] *Ibid.*

konwencjonalnie metafizycznym tonie[689]. Owa gnostycko-mistyczna perspektywa jest jednak ważna ze względu na zwieńczenie całej konstrukcji[690], która, otrzymując swoje wszechświatowe szlify, nabiera cech kompletności na podobieństwo dawnych systemów filozoficznych. Można jednak stwierdzić, że owe dialektyczne feerie znajdują swoje zastosowanie nie tylko w mistyce Junga, ale też w całej jego filozofii. Jung wielokrotnie podkreśla wzajemną zależność prawdy i fałszu, nie przypisując jednoznacznie wyższej wartości żadnemu aspektowi tej dialektycznej sytuacji. Są one prawdziwe dopiero w swojej syntezie. Jak pisze psycholog: *Prawda i fałsz są* […] *sobie bliskie* […] *wierzymy, iż posiadamy niezawodne kryteria rozróżniania, musimy choć trochę powątpiewać w słuszność tego przekonania, albowiem żaden ludzki sąd nie może sobie rościć prawa do nieomylności*[691]. Widzimy tu swojego rodzaju agnostycyzm w mówieniu o prawdzie. Jung często wzbrania się przed jednoznacznymi deklaracjami co do obowiązywalności danej prawdy, stara się raczej ukazać tę prawdę jako człon relacji dialektycznej i pragnie wyeksponować tkwiące w tej prawdzie przeciwieństwo, brane również pod uwagę przy orzekaniu o *syntetycznej* prawdziwości tego metafizycznego zapętlenia.

Jung darzy szczególnym zainteresowaniem prawdę psychologiczną, która, rozpisana na wielość psychologicznych podmiotów, staje się czymś niejednoznacznym i poddającym się wielu indywidualnym uwarunkowaniom. Psycholog zaś, przyglądając się tej wielości, odzwierciedla ją w swojej teorii. Jung stwierdza nawet, że prawdy konkretnego twierdzenia psychologicznego dowodzi jego podatność na odwrócenie w swoje przeciwieństwo[692]. Analogicznie – prawda, która byłaby jednoznacznie prawdziwa, powszechnie obowiązująca i bezalternatywna, od razu traci swoją wiarygodność. Wracamy w ten sposób do perspektywy psychoterapeutycznej, w obrębie której Jung dywaguje na temat *sensu,* którego poszukuje pacjent, a który odnaleźć pomaga mu terapeuta. Jak stwierdza Jung: *„sens" to jakieś duchowe „coś". Jeśli o mnie chodzi, nie miałbym nic przeciwko temu, gdyby określono to mianem „fikcji". Ale za pomocą owej fikcji można wywrzeć na chorobę wpływ nieskończenie bardziej skuteczny niż za pomocą preparatów chemicznych, ba, można nawet wywrzeć za ich pomocą wpływ na biochemię organizmu.* […] *Fikcje, złudzenia, mniemania, które mogą wywołać we mnie chorobę lub z niej uleczyć, są niewątpliwie najmniej przydatnymi, najmniej skutecznymi czynnikami, jakie sobie można wyobrazić, a mimo to — w perspektywie psychicznej czy nawet*

[689] Pomimo, że Jung nie przyznawał się do metafizycznego zaplecza swoich teorii.
[690] W perspektywie chronologicznej (kosmogonicznej?) należałoby przypisać owemu mistycyzmowi raczej znaczenie fundujące; w autobiografii Junga zyskują one funkcję inicjacyjną w dojrzałą fazę życia i twórczości filozofa.
[691] C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis…*, *op. cit.*, s. 669.
[692] C.G. Jung, William McGuire i inni, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, *op. cit.*

*psychofizycznej — są one najskuteczniejsze*[693]. Ponieważ psychoterapia to *leczenie słowami* (rozmową), prawda musi się tu istoczyć jako swojego rodzaju porozumienie między terapeutą a pacjentem. Jung dowartościowuje funkcję lekarza, który przy pomocy *prawdy-fikcji* psychologicznej pomaga pacjentowi odnaleźć sens, oddziałując na analizanta przy pomocy słów. Prawda w tym ujęciu będzie więc posiadała swoistą performatywną naturę – będzie czymś wytwarzanym w procesie psychoterapii przez wykwalifikowanego lekarza, w odpowiedzi na czynniki obecne wewnątrz *psyche* każdego pacjenta. Sztuka psychoterapii polegałaby zatem na dobywaniu prawdy z *wnętrza* pacjenta, lecz także na wytwarzaniu jej wraz z pacjentem (lub też bez jego świadomej zgody).

Jungowskie perspektywy: tajemno-mistyczna i psychologiczno-psychoterapeutyczna, dostarczają nam zatem obrazu prawdy paradoksalnej, i w swej paradoksalności relatywnej. Prawdziwość stanowi tu bowiem wypadkową prawdy i fałszu, a także zależy od indywidualnych cech danego pacjenta, zyskując dodatkowo swoistą perswazyjną cechę sensotwórczego oddziaływania na analizanta. Wątków świadczących o (ograniczonym) relatywizmie teoriopoznawczym Junga znajdziemy w jego dziełach więcej. Relatywizm jest widoczny chociażby w Jungowskiej metaforze *psyche nieświadomej*, przyrównywanej do wnętrza atomu: *W wypadku nieświadomości musimy się liczyć z innymi kategoriami niż te, które występują w świadomości — sprawa przedstawia się tu podobnie jak w fizyce, gdzie w trakcie obserwacji fakty ulegają zmianie — dotyczy to na przykład stosunków panujących w atomie. Wydaje się, że w mikrofizycznym świecie wnętrza atomu obowiązują inne prawa niż w świecie makrofizycznym*[694]. Nieświadomość jest więc światem, który nie poddaje się logice znanej w rzeczywistości świadomej. Tak jak w fizyce mamy do czynienia z paradoksem obserwatora, tak w psychologii zdajemy sobie sprawę, że podmiot kształtuje przedmiot, a tyczy się to zarówno badacza, jak i każdego niewykształconego psychologicznie człowieka[695]. Jung, pomimo silnych deklaracji esencjalistycznych obecnych choćby w pojęciu archetypu i nabudowanej na nim psychologii, zdaje się gdzieniegdzie przeczyć istnieniu jakiegokolwiek punktu Archimedesowego. Jak stwierdza: *Mówię o tym, by gdzieś zacząć i odebrać wam tę ułudę, że gdzieś na zewnętrz lub wewnątrz jest coś z góry stałego albo jakkolwiek określonego. Wszystko, co nazywa się stałe, albo określone, jest względne. Tylko to, co podlega przemianie, jest stałe i określone*[696]. Rzeczywistość, w tym ujęciu, nie jest stała (nie

[693] C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, *op. cit.*, s. 337.
[694] C. G. Jung, *Marzenia senne dzieci…*, *op. cit.*, s. 29.
[695] Człowiek jest w antropologii Jungowskiej istotą *projekcyjną* – widzi w tzw. *rzeczywistości zewnętrznej* tylko to, co wcześniej istniało w jego umyśle.
[696] C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, *op. cit.*, s. 29.

można jej oprzeć na żadnej *Zasadzie*); należy ją raczej definiować ze względu na jej zmienność. Można wnosić, że postawa epistemologiczna, którą przyjmuje tu Jung, zbliża się do Heraklitejskiego wiecznego przepływu świata, w którym to właśnie zmienność jest jedyną stałością. Jak stwierdził psycholog podczas jednego ze swoich seminariów: *Człowiek wyższy kontentuje się stwierdzeniem, że najwyższą formą życia jest wątpliwość, iż prawda zawsze jest wątpliwa. Prawda skończona to martwa prawda, nie istnieje tu już bowiem możliwość rozwoju, toteż najlepsze, co może się tu pojawić, to pół-prawda — albo po prostu wątpliwość. W takiej sytuacji człowiek ma przekonanie, ze wszystko, co wie, znajduje się w stanie przemiany — tylko to, co się zmienia, żyje. Żywa prawda to prawda, która się transformuje. Jeśli jest statyczna, jeśli się nie zmienia, jest martwa*[697]. Człowiek osiągający pewien poziom psychologicznych, filozoficznych i duchowych wtajemniczeń odkrywa zatem, że nie sposób uniknąć zmienności prawdy. Ma ona charakter dynamistyczny i transformatywny, dlatego też człowiek powinien przyjąć postawę swoistej poznawczej pokory i uznać, że to, co wie, jest zawsze zaledwie połowiczne i nietrwałe, a nade wszystko podatne na kolejne modyfikacje. Wątpliwość jest tu ważniejsza od przekonania o prawdziwości danej tezy. Dodatkową cechą tej dynamicznej prawdy jest, wcześniej już wzmiankowana, paradoksalność. Człowiek odkrywając zmienność prawdy powinien zaakceptować fakt, że może się ona przemienić nawet w swoje przeciwieństwo. Jak stwierdza filozof: *wiemy, że kiedy stanie się ona* [prawda] *gruntem pod naszymi stopami, będziemy czuli, iż jest ona w ruchu — nieważne, w jaki sposób go ocenimy, jako ruch pozytywny czy negatywny. Ba, muszę jednak przyznać, że myślenie paradoksami to umiejętność nader trudna*[698]. Owa Jungowska *quasi*-dialektyka jest wymierzona we wszelkie uniwersalistyczne deklaracje, które w jednym akcie próbują zadekretować, czym jest owa *przesuwająca się pod stopami* prawda. Jak jednoznacznie kwituje tego rodzaju dążności Jung: *W kwestii prawdy panuje skrajna niepewność; mierzymy się ze skrajną niemożliwością stworzenia czegokolwiek, co uchodziłoby za prawdę uniwersalną*[699]. Oraz: *Zaiste, niczego nie jesteśmy pewni, nic nie jest absolutnie pewne. Nie jesteśmy pewni, czy owe wielkie religie mówią nam prawdę, nie jesteśmy pewni, czy nasz światopogląd naukowy jest prawdziwy. Wiemy jedynie, że „nic nie jest prawdziwe, a nawet to nie jest prawdziwe", jak stwierdził pewien holenderski filozof. Bardzo zdrowo byłoby myśleć w ten sposób, dobrze jest bowiem otworzyć drzwi na wszelkie inne doświadczenia*[700]. Owe *inne doświadczenia* to sposoby poznania, które wykraczają poza klasyczny dyskurs

[697] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *T.2*, *op. cit.*, s. 257.
[698] C. G. Jung, *Wizje*, *T1*, *op. cit.*, s. 696.
[699] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 93.
[700] C. G. Jung, *Wizje*, *T1*, *op. cit.*, s. 418.

prawdziwościowy, a w szczególności dyskurs naukowy, a więc – nawiązując do *typów psychologicznych* - poznanie poprzez uczucia, doznawanie i intuicję. Ponadto, Jung zwraca uwagę, że prawda może *obowiązywać* nie tylko ze względu na logiczną spójność (skoro naczelna prawda to prawdą paradoksalną, jest to wręcz wykluczone), lecz również ze względu na jej *działanie*[701]. Psycholog zbliża się w tym punkcie do pragmatystycznego w szerokim jej ujęciu rozumienia prawdy, gdzie jest ona orzekana nie ze względu na jej odpowiedniość w stosunku do (jakiejś) rzeczywistości, lecz ze względu na jej istotność dla człowieka. Prawda w ujęciu Junga musi działać, a więc zmieniać duchowo człowieka, odpowiadać na jego najgłębsze egzystencjalne potrzeby, uczestniczyć w dziele poszerzania świadomości. Prawda jest więc u swych podstaw indywidualna, a jako taka obowiązuje przede wszystkim daną jednostkę, niekoniecznie zaś całą zbiorowość. Prawda zmienia się wraz z życiem człowieka, przybiera różne stadia indywidualne, zaś na poziomie zbiorowym podlega przemianom historycznym: *możliwe, że to, co jest prawdziwe na pewnym etapie rozwoju, na drugim przestanie być prawdą. A zatem zawsze chodzi o to, o jakim etapie rozwoju mówimy, do jakiego czasu się odnosimy; prawda najlepsza w jednej fazie w drugiej może okazać się trucizną*[702]. Jung daje się tu poznać jako psychologista i historycysta, a także - nade wszystko - relatywista. Prawda istoczy się tu bowiem w obrębie indywidualnych dyskursów, lecz nie można o niej orzec poza obrębem indywidualnej psychologii człowieka. Jak stwierdza Jung: *Gdzież zatem prawda? Niezwykle trudno byłoby się zdobyć tutaj na jakieś jednoznaczne stwierdzenie, ponieważ to, co dla jednych jest największym błędem, drudzy uważają za największą prawdę. To właśnie z takim problemem zderzamy się w psychologii. Nie znam ani jednego twierdzenia psychologicznego, które obowiązywałoby w obu przypadkach. To, co dla jednych jest prawdziwe, dla drugich jest fałszem*[703]. Oraz: *Jednemu pacjentowi mówię rzeczy, które drugiemu wydają się bluźnierstwem, a przecież często się zdarza, że jeden pacjent przychodzi zaraz po drugim, muszę więc wszystko wywracać na nice i mówić „czarne" zamiast „białe". Ale to bezwzględna konieczność*[704]. Ów psychologiczny dyskursywizm znajduje swój wyraz w praktyce psychoterapii. Tam bowiem terapeuta musi przyjąć na siebie rolę (względnie!) niezależnego arbitra, który nie tylko wpisuje pacjenta w swoje kategorie poznawcze (wiedzy psychologicznej, ale też - nieodzownie - prywatnych poglądów i uczuć), lecz również dostosowuje się do pacjenta, próbując odkryć i animować to, kim pacjent jest w

[701] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 93.
[702] Ibid., s., 93.
[703] C. G. Jung, *Wizje*, *T1*, *op. cit.*
[704] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 93.

całej swojej indywidualności. Jest to specyficzna odmiana dyskursywizmu, którą nazwę tu *dyskursywizmem psychoterapeutycznym.*

Wszystkie te charakterystyki Jungowskich poglądów na temat prawdy ukazują, jak wielka jest rozpiętość między Jungiem esencjalistą (twórcą teorii archetypu, pojęcia *Boga* i nieświadomości zbiorowej) a Jungiem relatywistą (psychologicznym dyskursywistą, fascynatem myśli *Wschodu*, mistyki, filozofii Nietzschego i Schopenhauera). Można stwierdzić, że w przedstawionych tu, odosobnionych bądź co bądź, poglądach psychologa (lecz, co niezwykle ważne, wyrażonych najczęściej w prywatnych wypowiedziach seminaryjnych skierowanych do wąskiego grona zaufanych akolitów) odnajdujemy aż nadto podobieństw do postmodernizmu. Także dla postmodernistów punkt archimedesowy nie istnieje, zaś prawda jest czymś przygodnym, zmiennym i nigdy ostatecznym. Odnajdujemy tu także tezę historyzmu i dyskursywizmu, zaś ogólny punkt wyjścia szwajcarskiego filozofa jest ewidentnie pluralistyczny (przynajmniej w oglądzie psychologicznym i psychoterapeutycznym). Mimo że Jung nie mógł być postmodernistą i łatwo wyobrazić sobie jego zaciętą krytykę tego nurtu, przytoczone powyżej passusy nie pozostawiają dla mnie wątpliwości, że Jung antycypował wiele postmodernistycznych rozstrzygnięć, a w każdym razie czerpał z tego samego *Zeitgeistu*, co jego filozoficzni następcy. Interpretacja postmodernistyczna, której poddałem tu myśl Junga, może stać się pożywką dla przezwyciężenia obecnego w dominującej części poglądów psychologa esencjalizmu, zaś na płaszczyźnie politycznej – konserwatyzmu, który należy częściowo wywodzić z owych absolutystycznych i uniwersalistycznych poglądów, z których najpowszechniej słynął Jung.

## 5.2 Co zostaje z Junga? Jung post-postsekularny

### Paralelizm, projekcyjność, introjekcja

W poprzednich rozdziałach zwracałem uwagę na to, że Jung był silnie przywiązany do perspektywy naukowej, empirycystycznej, przyrodoznawczej. Intencją Junga było, bez wątpienia, zapewnienie poczesnego miejsca dla swojej psychologii w świecie akademickim, a nawet w szerszym obiegu społecznym. Postulat naukowości wynikał m.in. z przyczyn prestiżowych, miał jednak - jak się zdaje - także teoriopoznawcze podstawy. Jung, najpewniej, całkowicie wierzył w to, że jest przyrodoznawcą, zaś jego tezy zdają sprawę z faktów dotyczących *rzeczywistości zewnętrznej*. Jung nie był jednak jednostronnym apologetą nauki. Zdecydowany akces do świata przyrodoznawstwa równoważył niewątpliwym ezoteryzmem wielu swoich przekonań, ogólną metafizycznością *systemu* psychologii głębi[705], oraz, *last but not least*, krytyką wyobraźni racjonalistycznej – w jej odmianie scjentystycznej/pozytywistycznej. Wydaje się, że, *summa summarum*, był on większym przeciwnikiem wyobraźni naukowej niż jej zwolennikiem. Jak pisał: *Nie ma nic bardziej kruchego niż teoria naukowa, która jest tylko podatną na przemijanie próbą wytłumaczenia faktów, w żadnym wypadku nie jest jednak obrazem prawdy wiecznej*[706]. Jako alternatywę dla scjentyzmu i filozoficznej metafizyki (której nie doceniał), Jung stworzył autorski sposób interpretacji zjawisk. Sposób ten był oparty na wyobraźni symbolicznej i wpisywał współczesne odkrycia naukowe w ramy mitologiczne czy religijne. Przykładem może tu być współczesna fizyka kwantowa i jej sprzeczności, które Jung interpretował poprzez przyrównanie do relatywistycznej myśli Wschodu[707]. Już tutaj można zatem stwierdzić, że Jung bardziej niż scjentystycznym realistą był swoistym symbolistycznym idealistą, który posługiwał się dawnymi treściami kulturowymi (mitologicznymi, religijnymi) w celu wyjaśnienia współczesnych zjawisk naukowych. Myślenie to (pomijając jego współczynnik tajemny) posiada wyraźną cechę metafizyczną i umieszcza system psychologii Jungowskiej w horyzoncie interpretacji filozoficznej, a ściślej - idealistycznej.

Zanim jednak przejdę do idealistycznej interpretacji myśli Junga, chciałbym zatrzymać się przy konkurencyjnej figurze metafizycznej, obecnej w jego pismach, tzn. na

[705] Której to metafizyczności Jung gwałtownie zaprzeczał.
[706] C. G. Jung, *Życie symboliczne*, *op. cit.*, s. 280.
[707] Przykładem będzie tu interpretacja narządu *oka*, o czym powiem później.

*paralelizmie psychofizjologicznym*. Pogląd ten należy uznać za jeden z najsilniej zaznaczonych w dorobku filozofa i traktować go jako *kanoniczną* wersję metafizyki Jungowskiej[708]. Jung wielokrotnie podkreślał, że uważa się za paralelistę (przy jednoczesnym dystansowaniu się wobec metafizyki). Choć jego wersję paralelizmu oddziela od systemu Spinozy[709] kilka wieków rozwoju myśli, w wielu aspektach oba te sposoby myślenia wydają się podobne. Przyglądając się bliżej koncepcji Junga, zauważymy, że jest ona (w części swoich określeń) dualistyczna – istnieje tu materia i duch[710]. Jak pisze psycholog: *Na użytek praktyczny — owszem, przyznaję, to szokujące — najlepiej byłoby założyć, że wszystko ma podwójne istnienie: rzeczy istnieją w formie znanych, dotykalnych powierzchni, choć zarazem istnieją jako coś niewidzialnego, nieznanego. A zatem nieświadomość i nieznany aspekt rzeczy można określić mianem „duszy"*[711]. Wydaje się jednak, że założenia Junga mają charakter nie tylko praktyczny, lecz fundamentalnie teoretyczny. Owo dualistyczne założenie pozwala bowiem połączyć przyrodoznawczy pogląd na świat z poglądami na temat nieświadomości i symbolistyczną metodologią. W systemie Jungowskim występuje więc materia i duch, psychiczność i cielesność. Paralelizm Junga wydaje się jednak odróżniać znacznie od Spinozjańskiego choćby pod jednym względem: u Junga oba *modi* nie tyle *współwystępują*, co przenikają się w zagadkowy sposób, zaś rozdzielane są tylko przez – dysponujący zawsze ograniczonymi możliwościami poznawczymi - umysł myśliciela. Jak stwierdza psycholog: *Duch jest niczym, jeśli nie zstąpi w materię, a materia jest bez ducha, jeśli nie zostanie przezeń ożywiona*[712]. Paralelizm Junga nie jest więc prostym współ-przebieganiem, lecz raczej mieszaniem się tego, co realne/naturalne, z tym co wewnętrzne/psychiczne – przypomina to nieco relację dialektyczną. Paralelizm Junga posiada też aspekt monistyczny (ślad Spinozjańskiego Boga jako naczelnej substancji?): *oba te czynniki — fizyczny i psychiczny — łączą się w bardzo specyficzny sposób. Sądzimy, że są to dwie różne rzeczy, ale tak nam się tylko wydaje, w rzeczywistości bowiem jest inaczej. Postrzegamy je jako dwie różne rzeczy dlatego, że nasz umysł nie jest w stanie myśleć o nich jako o jednym*[713]. Owo napięcie pomiędzy enigmatyczną jednością a wewnętrzną dwoistością rzeczywistości, Jung stara się wyjaśniać przy pomocy autorskiej (ezoteryzującej) koncepcji *synchroniczności* jako *alternatywnej przyczynowości*. Zgodnie z zasadą synchroniczności: *pewne rzeczy w jakiś*

[708] Przynajmniej w kontekście rozważań ontologicznych, próbujących ustalić, czy świat to duch, materia, czy też zarazem jedno i drugie.
[709] Bodaj najsłynniejszego w historii myśli paralelizmu psychofizjologicznego.
[710] Pod wieloma względami bardziej przypomina system Kartezjański niż Spinozjański.
[711] C. G. Jung, *Wizje…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 258.
[712] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *T.2*, *op. cit.*, s. 314.
[713] C. G. Jung, *Życie symboliczne*, *op. cit.*, s. 82.

*sposób dzieją się równocześnie i zachowują się tak, jakby były jednym i tym samym, choć dla nas nie są jednym i tym samym*[714]. Synchroniczność zakłada więc współwystępowanie różnych kontradyktorycznych porządków, lecz także (na zasadzie myślenia paradoksalnego) mieszanie się tych zasad, którego niepodobna opisać w kategoriach klasycznej przyczynowości. Jung sugeruje jednocześnie, że choć nie posiadamy dzisiaj metod bardziej szczegółowego zbadania owej współwystępującej dwoistości, to w przyszłości (po nastaniu *Nowej Ery*?) człowiek może osiągnąć lepszy wgląd w te ciemne materie, i być może uda mu się zaobserwować, czy przypadkiem któraś z tych zasad nie jest dominująca[715]. W obecnej sytuacji jesteśmy jednak skazani na metafizykę owego *synchronicystycznego paralelizmu,* jako najefektywniejszą metodę opisu.

Pomimo deklarowanej niepewności w sprawie możliwości wyszczególnienia metafizycznej zasady dominującej (materii, bądź ducha), Jung wydaje się niezwykle często przeczyć własnemu paralelizmowi i dowartościowywać tylko jeden z członów *dialektycznej* relacji. Możemy to obserwować we fragmentach, w których podkreśla nadrzędny status nauki, ale także sfery ciała; można to zaobserwować także w przypadku szczególnego docenienia sfery *psyche* – czy to w jej nieświadomym, czy w świadomym aspekcie. Chciałbym zająć się tu tym drugim przypadkiem, konsekwentnie interpretując Junga jako myśliciela o wiele bardziej idealistycznego niż materialistycznego. Zacznę te rozważania od namysłu nad Jungowskim psychologizmem.

Sięgając do bezpośrednich wypowiedzi filozofa na ten temat, szybko zorientujemy się, że Jung nie uważał się za psychologistę, sytuując się na stanowisku paralelistycznym: *„Psychologizm" jest po prostu odpowiednikiem metafizycznej uzurpacji i czymś równie dziecinnym. Stąd wydaje mi się rzeczą daleko bardziej sensowną, by przyznać psyche tyle samo znaczenia i „realności", ile światu empirycznemu*[716]. Jung wyraźnie podkreśla tu, że nie cała rzeczywistość jest dlań psychiczna, lecz tylko jej połowa – drugą część stanowić musi materia. We fragmencie swojej autobiografii Jung wskazuje nawet na konieczność istnienia Kantowskiej *rzeczy samej w sobie*, czy jak opisuje ją Jung: *jakiegoś przedmiotu absolutnego, choć niepojętego*[717]. Nie są to jednak jedyne wypowiedzi psychologa na ten temat. Widzimy, w jaki sposób Jung osłabia swój paralelizm na rzecz psychologizmu, chociażby w jego rozważaniach na temat fizyki kwantowej. Jak stwierdza: *fizyka współczesna staje się*

[714] *Ibid.*
[715] *Ibid.*
[716] C. G. Jung, R. Wilhelm, *Taoistyczny sekret złotego kwiatu…*, *op. cit.*, s. 161.
[717] C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, op. cit., s. 412.

*psychologią; fizycy zstępują na samo dno nieświadomości zbiorowej*[718]. Fizyka jest zatem nie tyle niezależnym, naukowym sposobem myślenia wynalezionym w dobie nowoczesności, lecz raczej transpozycją tych samych idei archetypowych, które kształtowały całą przeszłość historyczną człowieka, w dzisiejszych czasach znajdując dla siebie jedynie nowy wyraz symboliczny. Fizyk odkrywa fałszywość scjentyzmu, gdy doświadcza *paradoksu obserwatora* – nie tylko bada *zewnętrzną* materię, lecz niejako sam *stwarza* swój przedmiot obserwacji. Jak podczas jednego ze swoich seminariów stwierdził Jung - obserwując wnętrze atomu, obserwujemy faktycznie naszą własną psyche[719]. Jung postrzega materię nie tylko jako coś obiektywnego i *twardego*, lecz raczej jako swojego rodzaju energię, której forma materialna jest tylko powierzchowną warstwą. Jung zapytuje: *Co fizyka współczesna myśli o materii? Materia jest czymś bardziej abstrakcyjnym niż powietrze, całkowicie straciła swe cechy materialne. Materia powstaje i ginie, atom materii w każdej chwili może wybuchnąć, a wówczas staje się promieniem światła — czymże jest promień światła? Równie dobrze promień światła może nagle wniknąć w materię i stać się czymś jako żywo konkretnym. Ciało materialne, niczym fotony światła, jeśli zniknie, już nie jest materią. A zatem materia w fizyce współczesnej jest czymś całkiem względnym. To „tak" i „nie" — nie sposób stwierdzić, czy jest duchem, czy konkretnym kształtem materialnym*[720]. Owa energetyczna, czy też fotoniczna lub świetlna natura materii pozwala na jej *upłynnienie* - zrelatywizowanie do bardziej nadrzędnych metafizycznych figur. Świat materialny jest tu w gruncie rzeczy niezwykle podobny do świata duchowego. Mimo że Jung obstaje przy swoim paralelizmie, trudno się oprzeć wrażeniu, że *psyche* przenika świat materii już u jego metafizycznych podstaw i stanowi ostateczny punkt odniesienia, który (w myśl powyższych passusów) narzuca się poprzez samo naukowe badanie owej materii. W jednej ze swoich wypowiedzi seminaryjnych Jung posługuje się nawet terminem *myślokształtu*, aby oddać w ten sposób duchową naturę materii: *jeśli pragniemy wyrobić sobie właściwe poglądy na ten temat, powinniśmy zacząć od całkiem prostej idei duchów, dusz przedmiotów czy, powiedzmy, myślokształtów. Lepiej byłoby założyć, że ten pulpit jest zarazem myślokształtem czy ciałem subtelnym, tak jak wyobrażają to sobie ludzie pierwotni*[721]. Owe myślokształty czy też *ciała subtelne* mają orientować adepta jungizmu na sferę nieświadomości, osłabiać powierzchowność świata materialnego, zwracać uwagę na tkwiący w *rzeczywistości zewnętrznej* aspekt psychiczny. Myśl tę Jung będzie rozwijał w swojej koncepcji *projekcyjnej* natury człowieka. *Projekcja*

[718] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 267.
[719] *Ibid.*
[720] C. G. Jung, *Wizje…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 629.
[721] *Ibid.*

jest zmodyfikowaną wersją Freudowskiego *przeniesienia*, wskazuje ona na nieodzowną dyspozycję człowieka do widzenia w *świecie rzeczywistym* swoich własnych treści psychicznych, umieszczonych tam przez jego własny umysł (*psyche*). Jung ukazuje ewolucję mechanizmu projekcji, stwierdzając, że w społeczeństwach pierwotnych projekcja rozciągnięta była na całość rzeczywistości; w toku unowocześniania świata, a więc zyskiwania przez człowieka coraz większej świadomości, owa projekcyjna dyspozycja nieco osłabła, pozwalając uświadomić sobie (psychologicznie wytrenowanemu) podmiotowi naturę owych wszechobecnych przeniesień[722]. Jung nazywa (za Levym Bruhlem) ów stan, w jakim znajduje się człowiek pierwotny, *participation mystique*, czyli swoistym stanem zjednoczenia ze światem, którego podstawą jest właśnie *psyche* człowieka (w szczególności w jej animistycznym stadium rozwoju)[723]. Choć współczesny etap psychologicznego demaskowania projekcyjności uznaje Jung za niewątpliwie korzystny dla człowieka postępującego drogą indywiduacji, to w niektórych swoich wypowiedziach zdaje się on sugerować, że owa projekcyjność – w takiej czy innej formie – obowiązuje także w świecie współczesnym i to obowiązuje całkowicie (sic!). Jak zauważa filozof w liście do swojego indyjskiego korespondenta[724]: *całkowicie podzielam Pańską opinię, że w świecie materialnym czy panującym na jego temat poglądach nie ma niczego, co nie byłoby projekcją psyche ludzkiej, albowiem wszystko, czego możemy się dowiedzieć lub co możemy wyrazić za pośrednictwem myśli, jest jako istnienie obiektywne obce naszej psyche co do istoty. Ale za sprawą doświadczenia i asymilacji psychicznej stało się to jakąś częścią naszej duszy, a tym samym stało się podług swej istoty psychiczne. Jeśli jakiś obiekt nie przeniknie do naszej świadomości, nie zostanie poznany i nie będziemy mogli z całą pewnością twierdzić, że on istnieje. Wszystko, czego dotykamy, wszystko, z czym wchodzimy w kontakt, natychmiast przemienia się w treść psychiczną. Za sprawą tego jesteśmy zamknięci w świecie naszych obrazów psychicznych, spośród których jedne noszą etykietę „pochodzenia materialnego", inne zaś „pochodzenia mentalnego"*[725]. W powyższym cytacie należy zwrócić uwagę na słowo *asymilacja*, które wskazywałoby, że człowiek przyjmuje z tzw. *rzeczywistości obiektywnej* (która zostaje wcześniej uznana za całkowicie uzależnioną od psyche!) treści, które już u swego zarania są treściami wewnątrz-psychicznymi. Jest to jeden z wielu

[722] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *T.2*, *op. cit.*
[723] *Ibid.*
[724] Oczywiście, można przypuszczać, że, tezy jakie Jung formułuje w rozmowie z mieszkańcem Indii, mogą być przez psychologa programowo dostosowane do wyobraźni symbolicznej rozmówcy. Takie postawienie sprawy nie wyczerpuje jednak problemu stosunku Junga do projekcyjności, zobaczymy to zresztą nieco później przy okazji omawiania indyjsko-Schopenhauerowskich wątków myśli szwajcarskiego filozofa.
[725] C.G. Jung, *O istocie psychiczności…*, *op. cit.*, s. 63.

metafizycznych paradoksów, w które popada Jung, nie uściślając, jak przedstawia się stosunek pomiędzy owym domniemanym światem obiektywnym a wszechogarniającą/wszech-projekcyjną *psyche*. Jest to *de facto* stary problem Kantowski, zasadzający się na napięciu pomiędzy światem *fenomenów* a *noumentalną rzeczą samą w sobie*, o której wiadomo, że istnieje, lecz niepodobna do niej dotrzeć, gdyż każde nasze poznanie *świata zewnętrznego* ograniczone jest do perspektywy fenomenalnej. Podobnie jak w Kantowskiej metafizyce, tak u Junga[726] problem ów nie doczekał się rozwiązania, dialektycznie cyrkulując pomiędzy kontradyktorycznymi płaszczyznami, znajdując swoje tymczasowe *residuum* w enigmatycznym i nie opracowanym należycie paralelizmie. Wydawałoby się, że odpowiednim rozwiązaniem – zarówno metafizycznych problemów Kanta, jak i Junga – byłby konsekwentnie przeprowadzony idealizm w jego solipsystycznej wersji, jednak Jung sprzeciwia się takiemu rozwiązaniu. Przypuszczalnie, takie - skrajnie idealistyczne – rozwiązanie Jung wpisałby najchętniej w inny jeszcze model wyjaśniający, który wyodrębniał z projekcyjności. Jest to *introjekcja*, przypisywana przez szwajcarskiego filozofa artystom i myślicielom doby Romantyzmu. Także jednak ta forma budowania obrazu świata jest niedoskonała i zasługuje na psychologiczną krytykę. W przypadku introjekcji treści psychiczne nie są wprawdzie (nieświadomie) przenoszone na rzeczywistość zewnętrzną, lecz rzeczywistość ta zostaje włączona w *psyche* podmiotu. Jak stwierdza Jung: *romantycy dokonywali introjektyzacji świata.* […] *Tak w ogóle jednak widzimy tu wyraźną różnicę pomiędzy tym, co wewnętrzne, i tym, co zewnętrzne…* […] *A zatem świadomość rzeczywistości — realności takiej, jaka ona jest — jako żywo istniała w epoce romantyzmu, tyle że została ona przetransponowana w rzeczywistość bajeczną. Na tym właśnie polega introjekcja. Za sprawą projekcji obrazy wewnętrzne przenoszone są na zewnątrz, zasłaniając rzeczywistość, która jawi się wówczas w innej formie — właśnie dlatego, że to, co zostało zwolnione ze świata wewnętrznego, przeżywa się i doświadcza na zewnątrz. Introjekcja zaś polega na tym, że świat zostaje wchłonięty i wpleciony w osnowę przeżyć wewnętrznych. Rzeczywistość zewnętrzną widzi się wówczas taką, jaka ona jest, lecz główny nurt przeżywania płynie z dala od niej*[727]. Jung nie uważa introjekcji za fundamentalnie błędną ani za bardzo niebezpieczną. Uznaje ją jednak za względnie infantylną formę radzenia sobie z licznymi niedoskonałościami świata, które zostają tu, na romantyczną modłę, zaklęte w baśń. Owo wchłonięcie rzeczywistości stanowi częściowe wypaczenie preferowanego przez Junga obrazu świata, gdzie *rzeczywistość zewnętrzna* posiada metafizyczną gwarancję swojego

[726] Wielkiego entuzjasty (i krytyka) Kanta.
[727] C. G. Jung, *Marzenia senne dzieci…*, *op. cit.*, s. 163.

istnienia w tajemniczym *noumenie*. Możemy oczywiście dywagować, co sprawiło, że Jung odrzucił bardziej solipsystyczne rozwiązanie (poza względami prestiżowymi, o czym pisałem wcześniej)? Przyczyną odrzucenia skrajnego idealizmu mogła być oczywiście niechęć Junga do filozofii. Jednakże, jak zobaczymy później, owo chwiejne i słabo wypracowane Jungowskie stanowisko metafizyczne (paralelizm) będzie często przekraczane przez samego jego autora. Jung, w wielu swoich poglądach, skłaniał się bowiem wyraźnie (choć nieświadomie) do idealizmu, zaś jego psychologia (co częściowo zostało już pokazane w powyższych rozważaniach), wraz z jej nauką o projekcyjności (i o nadrzędności *wszczepionej* w człowieka nieświadomości nad tym, co świadome i co zewnętrzne) wydaje się wybitnie sprzyjać interpretacjom idealistycznym czy nawet solipsystycznym.

**Próba korekty idealistycznej**

Przyjrzyjmy się teraz tym wypowiedziom Junga, które w najwyższym stopniu zbliżają się do idealizmu metafizycznego[728]. Pierwsze z nich możemy traktować jako kontynuację psychologistycznych rozważań filozofa. Radykalizując swój pogląd na temat dominującej funkcji *psyche* w metafizycznym uniwersum, Jung stwierdza: *Psyche istnieje, a nawet jest samym istnieniem*[729]. Skoro *psyche jest samym istnieniem*, świat musi znajdować się w jej obrębie i posiadać naturę psychiczną (duchową). W innym miejscu Jung stwierdza, że *rzeczy są takie, jakie się nam one wydają*[730]. Nie istnieje więc (zgodnie z brzmieniem tego cytatu) żadna *rzecz sama w sobie*; to, co istnieje, to nasze widzenie rzeczy, nasze percepcje i przeżycia, lub też, jak stwierdza Jung w rozmowie z jednym ze swoich seminarzystów: *Prawdę może pan ująć wszędzie, nigdy jednak nie znajdzie pan prawdy poza człowiekiem*[731]. Prawda nie istnieje więc poza człowiekiem, ma ona charakter czysto ludzki (subiektywny), nie zaś zewnętrzny i obiektywny[732]. Jeśli zaś nawet istnieje obiektywnie, to obiektywność ta usytuowana jest tylko wewnątrz człowieka – w jego głębi (a więc w nieświadomości). Tak idealistycznie zrekonstruowana rzeczywistość ma swoje źródła w jednostce - świat zewnętrzny jest więc wobec jednostki wtórny: *Człowiek jest bowiem istotą Wszechświata, a*

[728] Najwięcej takich wypowiedzi znajdziemy w zapiskach z seminariów i listach, a więc tam, gdzie Jung mógł mówić jako osoba prywatna, nie obawiając się o reakcję opinii publicznej i gremiów naukowych, dając się często poznać jako mistyk i ezoteryk.
[729] C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu…*, *op. cit.*, s. 18.
[730] C. G. Jung, *Przełom cywilizacji*, *op. cit.*, s. 527.
[731] C. G. Jung, *Wizje…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 353.
[732] Wyraźny nominalizm Junga.

*jego punkt środkowy stanowi Ośrodek Uniwersum. Owo wewnętrzne przeżycie gnostyków, alchemików i mistyków ma coś wspólnego z istotą nieświadomości — ba, można wręcz stwierdzić, że jest ono przeżyciem nieświadomości, która jest tym, co dane, obiektywne, co niewątpliwie oddziałuje na świadomość, co jednak — samo w sobie i dla siebie — nie podlega różnicowaniu, nie daje się przeto poznać*[733]. W ten sposób dowiadujemy się, że nawet ta część rzeczywistości, która stanowi jej swoistą *Zasadę*, a mieści się w obrębie podmiotu (*Jaźni*), sama jest niedookreślona i wymyka się poznawczym wysiłkom człowieka, niknąc w otchłaniach duszy.

Perspektywa idealistyczna jest możliwa do wywiedzenia także z innego obszaru rozważań Junga – z jego nauki o *wyobraźni*/*fantazji*. Na wzór romantyków, jak również w nawiązaniu do Nietzschego (późnego romantyka), Jung dowartościowuje - skorelowaną z funkcją intuicji - *wyobraźnię*, która staje się dlań władzą poznawczą ważniejszą niż rozum. Prowadząc polemikę z krytykami psychoanalizy, zarzucającymi temu nurtowi bycie li tylko *tworem wyobraźni*, Jung stwierdza: *Jeśli ktokolwiek powiada, że coś jest zaledwie fantazją to tak naprawdę mówi coś całkiem miłego; albowiem, niezależnie od tego, czym jest wyobraźnia, jest to, niestety, nasz świat*[734]. Wyobraźnia nie jest zatem *tylko wyobraźnią*, lecz raczej autentyczną podstawą naszej rzeczywistości, z której rodzi się tzw. *świat obiektywny*. Jak zauważa psycholog: *Istnienie obiektów całkowicie zależy od naszego wyobrażenia, a „wyobrażanie sobie" to akt psychiczny*[735]. Owa około-solipsystyczna wizja posiada swoje wyraźne inspiracje w myśli Wschodu i systemie Arthura Schopenhauera. Jak zauważa Leszek Kolankiewicz, Jung jest o tyle kantystą, o ile wierzy w istnienie *rzeczy samej w sobie*; o tyle jednak schopenhauerystą, o ile *rzecz* ową lokuje w samym człowieku[736]. Owym nowym *noumenem* jest *wola*, która ma swoje początki w metafizycznych głębiach człowieka (w świecie archetypów), cała rzeczywistość zaś mieści się właśnie w podmiocie i jest przedłużeniem owej *Zasady*. Jung, podobnie jak Schopenhauer, był wielkim entuzjastą duchowości Indyjskiej[737], z której wywodził (podobnie jak jego filozoficzny poprzednik) koncepcję świata jako *zasłony mai*. Jung, zwracając uwagę na odmienność tego sposobu myślenia od umysłowości Zachodu i jego nieprzekładalność (a nawet szkodliwość dla ludzi Zachodu), starał się jednocześnie przybliżyć swoim zachodnim czytelnikom frapujące go

[733] C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu…*, *op. cit.*, s. 300.
[734] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 363.
[735] C.G. Jung, *O istocie psychiczności…*, *op. cit*., s. 238.
[736] L. Kolankiewicz, *Wstęp, Carl Gustav Jung, Wędrowiec Wschodu*, [w]: C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, przeł. W. Chełmiński, J. Prokopiuk, E. i W. Bobaszkowie, Pusty Obłok, Warszawa 1989.
[737] Nie tylko był wnikliwym czytelnikiem i interpretatorem klasycznych tekstów hinduizmu, ale także odwiedził Indie.

koncepcje indyjskie[738]. Zwracał też uwagę, że koncepcji *mai* nie należy naiwnie postrzegać jako konstatacji złudności rzeczywistości lub nieistnienia rzeczywistości w ogóle, lecz raczej jako specyficzną formę jej przejawiania się. Jak stwierdził (powołując się na kolejną kluczową dla jego rozwoju duchowego i intelektualnego postać): *Jeśli Goethe powiada: „W barwnym odblasku ujmujemy życie", to ma na myśli z grubsza to samo, o co chodziło romantykom: odblask jest rzeczywistością, pozór jest rzeczywistością. Słowo „maja" pochodzi od rdzenia „ma" oznaczającego „materiał", „budulec". Jeśli ktoś mówi „maja", to chodzi mu o coś, co ma walor rzeczywistości, mimo że rzeczywistości pozornej, dlatego również na Wschodzie mówi się o rzeczywistej iluzji form. Nasz przekład słowa „maja" jako „złudzenie" jest zatem błędny, należałoby tu bowiem raczej powiedzieć: „rzeczywisty pozór emanujący od tego, co niepoznawalne"*[739]. Tak rozumiana *maja* może tu spełniać funkcję solipsystycznej *Zasady*, którą Jung - choć nieoficjalnie i raczej w prywatnych poglądach - ustanawiał jako podstawę swojego systemu. Aby uargumentować swoje stanowisko, Psycholog posługiwał się wschodnią figurą *oka*, które spełniałoby funkcję emanacyjnego ośrodka rzeczywistości, byłoby też filozoficzną metaforą wyjaśniająca działanie rzeczywistości w ujęciu idealistycznym. Oko jest tu centrum świata, *ośrodkowym punktem energii*[740]. Oko, inaczej niż we współczesnej wyobraźni naukowej człowieka Zachodu, nie przyjmuje światła, lecz je emituje lub też przewodzi[741]. Stosując ta metaforę do zagadnienia poznania i mądrości, można powiedzieć, że oko jest swoistą projekcją wewnętrznej wiedzy, na świat zewnętrzny. Lub nawet mocniej – zwracając się do swojego seminarzysty Jung powiada - *Jeśli jednak uznaje pan, że oko to narząd mistyczny, źródło światła, wówczas sprawy przedstawiają się inaczej; oko jest wówczas stwórcą świata*[742]. Jung wzbogaca ten hinduistyczno-Schopenhauerowski punkt widzenia o swoistą głębię mistyczną czy też teologiczno-religijną, uznając że ów wewnętrzny świat poprzedzony jest przez Boga. Jak mówił psycholog: *Gdyby możliwa była świadomość doskonała czy boska, projekcje by nie istniały — oznaczałoby to, że i świat by nie istniał, ponieważ jest on niewątpliwie boską projekcją. Zgodnie z mitem hinduskim, Bóg, śniąc, stwarza świat, stwarza obiekty. Ale światu brakuje pełnej świadomości.* […] *Świadomość doskonała to całkowite utożsamienie się z bóstwem. Człowiek powraca do bóstwa, świat powraca do bóstwa, nie ma już nic, ponieważ nie istnieją już obiekty. Oczywiście, nie wiemy, czy możliwe jest zdobycie stanu doskonalej świadomości, wiemy*

[738] W tym, niezwykle dziś rozpropagowaną na Zachodzie, jogę.
[739] C. G. Jung, *Marzenia senne dzieci…*, *op. cit.*, s. 165.
[740] C. G. Jung, *Wizje…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 360.
[741] *Ibid.*, s. 358.
[742] *Ibid.*

*jednak, że w miarę, jak świadomość się rozwija i poszerza, znika liczba znanych nam projekcji, zakładamy zatem, ze gdyby świadomość mogła coraz bardziej się rozszerzać, coraz więcej projekcji zanikałoby z naszego pola widzenia. W ten sposób zniszczylibyśmy znany nam świat*[743]. Choć pełna świadomość *boska* nie jest tu najwyraźniej możliwa, poznanie ludzkie - jak i cały świat (tzw. zewnętrzny) - wypływają właśnie z Boga, który utożsamiony jest tu z pierwotną *Zasadą* sytuującą się w nieświadomości. Jung uznaje więc - w mistycznej i teologicznej perspektywie - że rzeczywistość zewnętrzna nie tylko jest zależna od podmiotu, ale także podmiot faktycznie zależy od poprzedzającego go - niejako przed-podmiotowego - Boga, którego jednak nie podobna dosięgnąć rozumem ani zmysłami (byłby to więc ponownie *Deus absconditus*).

Na podstawie powyższego widzimy, że pomimo licznych passusów solipsystycznych, Jung nie jest konsekwentnym reprezentantem tego stanowiska. Bóg i nieświadomość poprzedzają bowiem podmiot i stanowią obiektywne zasady wykraczające znacznie poza hume'owską *wiązkę wrażeń skupioną* w podmiocie. Jakkolwiek nie jest to solipsyzm, stanowisko to zasługuje wszelako na miano idealizmu, gdyż Bóg i nieświadomość zbiorowa stanowią wewnątrz-psychiczną *Zasadę* rzeczywistości i, za pośrednictwem projekcji, tworzą *świat zewnętrzny*. Jest to, jak się rzekło, idealizm niekonsekwentny, przeplatany systematycznie przez wątki paralelistyczne i materialistyczne (ściślej - związane z ciałem, a także dyskursem przyrodoznawczym). Idealizm ten posiada dodatkowo akcenty mistyczne, ezoteryczne i orientalne.

Mimo że konsekwentne czytanie Junga jako idealisty jest (co pokazałem powyżej) zadaniem zgoła niemożliwym, poprzestanę tu na wyłuszczeniu i dowartościowaniu niektórych motywów tego systemu, aby zużytkować je poza obrębem myśli Junga, adaptując je raczej na płodnym podglebiu postmodernizmu. Choć nurt postmodernizmu kojarzony jest często z zerwaniem ze wszelką metafizyką, po kilku dziesięcioleciach istnienia i różnicowania się tego nurtu możemy stwierdzić, że jest to opinia pochopna. Postmodernizm bowiem nie kończy debaty metafizycznej, lecz na nowo ją otwiera (postmodernizm jako *otwarta furtka*). Już jako filozofia kultury postmodernizm jest *de facto* idealizmem, gdyż kultura nie jest przekładalna na język - ani nauk przyrodniczych, ani filozoficznych materializmów tradycji europejskiej. Ponieważ podstawową jednostką ontologiczną jest w postmodernizmie *kultura*, wszystko, co istnieje, musi być zatem tożsame z *duchem*[744], którego odkrywamy na drodze krytyki tradycyjnego oświeceniowego racjonalizmu i pozytywizmu

[743] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 158.
[744] Operując w dawnej terminologii metafizycznej.

naukowego. Sam zresztą ponowoczesny dyskursywizm – czyli rozpisywanie dotychczasowych absolutyzmów i uniwersalizmów na głosy, tak, aby każdy dyskurs mógł wybrzmieć z właściwą sobie mocą – może świadczyć o idealizmie, który przygląda się raczej *residuom* sensów, obecnym w konkretnym podmiocie niż uniwersalistycznym całostkom, próbującym zmieścić cały wszechświat w obrębie tzw. *świata obiektywnego*. Junga możemy tu zatem traktować jako inspiratora, który, postmodernistycznie i postsekularnie przeinterpretowany, pozwala na kontynuację namysłu ponowoczesnego i zwrócenie uwagi na te obszary myśli, które dawniej były zawłaszczone przez uniwersalizmy, teraz zostały uwolnione i udostępnione człowiekowi współczesnemu, który może zrobić z nich metafizyczny użytek (stosując je również do analizy religii). Tak rozumiana, metafizyka postmodernistyczna, idealistyczna i solipsystyczna nie polega jednak na dowolnym przeplataniu wątków – wymaga raczej metafizycznej pracy, w duchu starych systemów filozoficznych, które (podobnie jak nowoczesny system Junga) próbowały zdać sprawę z zawiłości (i sprzeczności) obecnych w naszych wizjach świata, uporządkować te wizje i ująć je we względnie spójną całość. Taka praca jest, jak sądzę, konieczna, aby móc kontynuować rewolucję postmodernizmu, która nie zatraca racjonalistycznego dorobku nowoczesności, jak też nie pozwala sobie na jednoznaczne odrzucenie metafizycznego dziedzictwa Zachodu czy też na protekcjonalne traktowanie systemów filozoficznych i duchowych Wschodu, pragnąc raczej dokonać kolejnego obrotu hermeneutycznego koła i wpisać te rozproszone treści w nowy (indywidualny tym razem i anty-absolutystyczny) *System*. Tego rodzaju wpisanie człowieka współczesnego w idealistyczną wyobraźnię metafizyczną może okazać się niezwykle ożywcze, tak dla jednostek, jak i całych społeczeństw świata zachodniego, które w ten sposób mogłyby *odzyskać* (wykreować!) *residua sensu*, które utraciły po *śmierci Boga* i rozbiciu homogeniczności kulturowej poszczególnych społeczeństw.

**Jung post-postsekularny; wariacje hermeneutyczno-postmodernistyczno-postsekularne**

W powyższym paragrafie próbowałem pokazać, że uprawnione jest interpretowanie myśli Junga jako idealizmu ontologicznego, przy jednoczesnym zignorowaniu wielu sprzecznych z tym poglądem opinii filozofa. Chciałbym kontynuować tę pracę, wkraczając także na obszary, które mogłyby się okazać pożyteczne i wzbogacające dla wyobraźni człowieka ponowoczesnego, która poszukuje swojej *głębi* i coraz to nowych narracji, odpowiadających na jej (na poły nihilistyczny) deficyt sensu. Chciałbym potraktować tu

jungizm jako klucz do postsekularnego przedłużenia postmodernizmu, jak i tej postsekularnej interpretacji jednoczesne ograniczenie i przezwyciężenie. Ponieważ postmodernizm zachowuje (w mojej opinii) genetyczny prymat nad postsekularyzmem, będącym dopiero możliwością tego pierwszego, myśl Junga może okazać się pożytecznym narzędziem do przedłużenia idei postmodernizmu o perspektywę głębi. Zgodnie z metaforą postmodernizmu jako pryzmatu rozszczepiającego (uświadamiającego, porządkującego) mnogość narracji istniejących we współczesności, jungizm byłby jednym z partykularnych obrazów rozszczepionego światła postmodernizmu - będąc niejako nurtem pokrewnym postsekularyzmowi - rozszczepiałby światło tegoż postsekularyzmu, ukazując w powiększeniu (na własnym przykładzie) jego możliwości i zagrożenia. Postmodernista natomiast przegląda się w esencjalistycznej psychologii głębi, odkrywając w niej swoje metafizyczne pragnienia i dekonstruuje je zarazem. Postmodernistycznie osłabiając esencjalizm, umożliwia destylację nielicznych, wciąż *strawnych* (Marquard) elementów tradycji.

Dodatkowo można powiedzieć, że Jung pozwala nam na uświadomienie sobie drogi, jaką przeszła nowoczesność - od rozbłysku światła oświecenia, po postsekularne przepracowanie religii i racjonalizmu, pozwalając na bardziej świadome opowiedzenie się za perspektywą rozumu. Ważne są tu zarówno mocne strony myśli Junga, jak i jego *błędy*. Można stwierdzić, że psycholog zanadto pobłażał religii i niepotrzebnie, w tak wielkim stopniu, deprecjonował oświeceniowy rozum. Można pokusić się o tezę, że był on dzieckiem swojej epoki i w genialny sposób antycypował postsekularyzm – nurt, który miał się narodzić dwa dziesięciolecia po jego śmierci, powielając zresztą błędy psychologa. Można by się pokusić o spostrzeżenie, że Jung był w znacznym stopniu tradycjonalistą, ponieważ nie posiadał jeszcze narzędzi dostarczonych przez dekonstrukcję i postmodernizm, zaś hermeneutyki (być może ze względu na jego niechęć do filozofii współczesnej) nigdy dla siebie nie odkrył. Jung przeceniał też heroistyczną filozofię życia, która miała silną podstawę klasową i zakładała - reakcyjne wobec nurtu oświecenia - ponowne zamknięcie dyskryminowanych klas w obrębie dawnych toksycznych zależności panowania i poddaństwa. Także więc na płaszczyźnie politycznej Jung nie był w stanie wybić się poza fundacjonistyczny z natury światopogląd[745] głoszący konieczność istnienia znacznych

[745] Gdyż oparty na przeświadczeniu o naturalnym i niezbywalnym charakterze nierówności społecznych, zakorzenionym zarówno w religijnej/teologicznej wizji świata (protestantyzm), jak i w około-przyrodoznawczym ewolucjonizmie społecznym.

nierówności społecznych; jak i poza poglądy o konieczności iście oligarchicznej władzy elity nad klasami niższymi.

Jungiem, odczytany pozytywnie, może być tu z kolei narzędziem oczyszczania nowoczesności z treści chrześcijańskich, poprzez gnostyckie powracanie do elementów umysłowości *pogańskiej* (kategoria *losu*, dowartościowanie sfery ciała, zaprzeczenie fałszywej dobroduszności chrześcijaństwa na rzecz autentycznej etyki odpowiedzialności opartej na poznaniu własnego *cienia*). Między innymi na tych wątkach myśli psychologa skupię się w poniższym omówieniu.

Na koniec warto zwrócić uwagę, że pozytywne odczytanie myśli Junga nie musi odrzucać wszystkich figur religijnych i ezoterycznych, lecz raczej postsekularnie i postmodernistycznie przetwarzać niektóre z nich, aby nadać im nowe znaczenie, czy też przejąć te ich symboliczne cechy, które wciąż mogą być przydatne przy opowiadaniu współczesnych *usensawniających* historii. Przedefiniowanie np. takich figur Jungowskiego *imaginarium* jak: Bóg, diabeł, dusza, duchy, cień, anima, Abraxas itp., można uznać za warte filozoficznego trudu. Nie podejmuję się tego wysiłku na kartach mojej pracy; sygnalizuję jednak jego zasadność i pozytywny walor duchowy, jaki mogą przynieść owe starania dla wielu ludzi współczesnych. Niektóre z tych figur (i wiele innych, podobnych) obecne są bowiem na dobre i złe nie tylko w wyobraźni tradycyjnej, ale i w przysłowiach, kulturze popularnej, kulturze wyższej itp. Taka reinterpretacja może się jednak dokonywać tylko w sferze prywatnej, bez przekładania tych figur na uniwersalistyczne teorie dotyczące kształtu sfery publicznej[746]. Chciałbym ostatecznie traktować Junga jako gawędziarza, *Starego mędrca*, który komponuje współczesne mity z mnogości narracji obecnych w naszym przepastnym, zglobalizowanym, wielokulturowym, nowoczesnym uniwersum. Tak pojęty Jung byłby zatem, na pierwszym miejscu, hermeneutą i narratywistą, od którego możemy się uczyć sztuki konstruowania współczesnych mitów.

**Filozofia/psychologia ciała**

Jednym ze szczególnie zasługujących na uwagę motywów obecnych w myśli Junga, jest jego psychologia/filozofia ciała. Rozważania szwajcarskiego psychologa na temat ciała weszły już na stałe do składni współczesnej psychologii, tworząc cały nurt

[746] Wyjątek zrobiłbym dla figury *cienia*, która (zresztą zgodnie z intencjami samego Junga) jest bardzo przydatna do opisu współczesnych ruchów masowych.

psychoterapeutyczny związany z *pracą z ciałem*. Jung, pomimo podzielania licznych poglądów chrześcijańskich, w gnostyckiej części swojej myśli dowartościowuje ciało, przywracając mu poczesne miejsce w psychologii i ludzkim życiu. Chciałbym zinterpretować Jungowskie wątki związane z ciałem (częściowo wbrew intencjom samego psychologa) jako swoistą przeciwwagę dla wielowiekowej dominacji chrześcijaństwa w kulturze europejskiej. Przyjrzyjmy się więc, jak Jung postrzega cielesność.

Pomimo, że dominująca interpretacja ontologii Jungowskiej powinna eksponować perspektywę paralelistyczną, warto wskazać także na bardziej radykalne passusy materialistyczne, obecne w pismach psychologa. Jeden z nich ukazuje ciało jako, ni mniej, ni więcej, podstawę rzeczywistości ludzkiej: *ciało jest ostateczna rzeczywistością. To prawda: musi ono iść własną drogą. To właściwa droga, a każde zboczenie jest mylne, wręcz chorobliwe —jest to pomyłka w sensie biologicznym*[747]. Ciało jest tu zatem nie tylko paralelistycznym korelatem duszy, ale zdaje się poprzedzać ją także w porządku metafizycznym. Człowiek powinien nasłuchiwać ciała, aby spełniać jego wytyczne i dostosowywać życie duchowe do realnej, biologicznej podstawy, która stawia mu ograniczenia. Jung zauważa, że przedstawiciele *typu intuicyjnego*[748], mają problem z oddawaniem odpowiedniego szacunku ciału, przepłacając to często chorobami i oderwaniem od *rzeczywistości zewnętrznej*. Jak stwierdza: *Ciało daje o sobie znać zawsze wtedy, gdy pojawia się intuicja przekraczająca granice cielesności. Człowiekowi przypomina się o ciele, kiedy grozi mu fantazja zatracenia się w bezistotowości, wzbicia się w stratosferę*[749]. Oraz: *Ludzie, którzy za bardzo wnikają w sferę duchowości, powinni zwrócić uwagę na ciało*[750]. Nadmiernie rozwinięta intuicja skutkuje więc inflacją świadomości – człowiek tonie w wyobrażeniach przyszłościowych, nie nadążając za żywotnym aspektem *teraz*, związanym ściśle z cielesnością. Owo wychylenie materialistyczne nie jest rzecz jasna dominujące w poglądach Junga. Jak już wspominałem, na pierwszy plan wysuwa się tu paralelizm, czy też ściślej - dualizm, gdyż pomiędzy aspektem cielesnym i duchowym zachodzi komunikacja (inaczej niż w systemie Spinozy). Obie sfery życia człowieka musza istnieć ze sobą w harmonii – podobnie jak *yin* i *yang* w chińskiej koncepcji *Tao*, muszą przenikać się we

[747] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 372.
[748] Jedna z czterech *funkcji psychicznych* człowieka (czterech typów), pozostałe to czucie, myślenie, doznawanie oraz introwersja i ekstrawersja. Rozmaite konfiguracje tych funkcji tworzą to co Jung nazywa *typem psychologicznym* w szerszym sensie.
[749] C. G. Jung, *Marzenia senne dzieci…*, *op. cit.*, s. 105.
[750] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 376.

wzajemnym zespoleniu, równoważyć i dbać o to, by żadna ze stron nie przeważyła[751]. Jak pisze psycholog: *Ciało to zaledwie widzialny aspekt duszy, psyche; dusza to psychologiczne doświadczenie ciała. A zatem jedno i drugie to tak naprawdę to samo. Jeśli wiec coś jest prawdą, musi to być prawda obowiązująca dla całego systemu, nie tylko dla jednej jego połowy. Zgodnie z mym wyobrażeniem coś wydaje się właściwe — pasuje to do moich wyobrażeń — okazuje się jednak, że jest to absolutnie niedobre dla ciała. Z kolei coś może się wydawać dobre dla ciała, lecz mieć bardzo negatywny wpływ dla doświadczenia duszy — w tym wypadku nabawiłbym się metafizycznego zapalenia jelit*[752]. Tak też, według Junga, ciało powinno uwzględniać dążności duszy, dusza zaś dostosowywać się do bodźców przychodzących z ciała. Jest to koncepcja tyleż pożyteczna, co niedoskonała pod względem metafizycznym. Podstawowym problemem jest tu przyjmowana *ad hoc* równomierność obu sfer oraz przekonanie, że kosmos rządzi się swoistą *zasadą równowagi*. Czy uwzględnianie potrzeb ciała musi pociągać za sobą uznanie tej sfery za równoważną duchowi? Intencja osłabiania post-chrześcijanskiej kultury akcentującej ducha wydaje się słuszna, jednak czy miałoby to oznaczać, że w naszej kulturze rozwiniętej świadomości i znacznego dowartościowania myślenia należy drastycznie ograniczać owe oświeceniowe współczynniki, kierując się raczej w stronę *konserwatywnego* ze swej natury ciała, w którym *zapisane są* rozmaite nawyki, traumy i ciemne pokłady historii kulturowej Zachodu? Wydaje się, że właśnie owa *atawistyczna* natura ciała, zdolna do przenoszenia chrześcijańskich idei ograniczających czy nawet potępiających aktywność cielesną, każe podejść ostrożnie do wykładni Jungowskiej i poszukać takiej perspektywy myślenia o ciele, która byłaby oparta raczej na przesłankach racjonalnych, niż na poddaniu się nie zawsze godnym zaufania kulturowym formułom *zapisanym w naszym ciele* (zapisanych oczywiście *de facto* w naszych umysłach - w idealistycznej interpretacji, którą tu proponuję). Prawdziwym wyzwaniem wydaje się tu takie zorientowanie na cielesność, które byłoby zdolne do wydobycia z jej *wnętrza* (z nieświadomości) wyobrażeń przedchrześcijańskich, umożliwiających autentyczną ekspresję ciała, dokonującą się w obrębie nowej, oczyszczonej duchowości, która byłby zorientowana na cielesność. Jak zresztą stwierdza sam Jung, nawiązując tym razem do myśli Wschodu: *Ale gdy zagłębimy się w filozofii indyjskiej, przekonamy się, że materia — przeciwieństwo ducha w gruncie rzeczy też jest czymś duchowym*[753]. To właśnie ta,

[751] Jest to kolejna wariacja na temat Jungowskiej metafizycznej koncepcji *zjednoczenia przeciwieństw* (*coincidentia opossitorum*, *mysterium conjunctionis*), czyli wariantu ezoterycznego, mitycznego, bądź ludowego poglądu o harmonii wszechświata, lub Wschodnia reminiscencja *drogi środka*.
[752] *Ibid.*, s. 377.
[753] C. G. Jung, *Wizje…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 628.

hinduistyczna z ducha, koncepcja wydaje się szczególnie obiecująca w dążeniu do ponowoczesnej i postsekularnej reinterpretacji koncepcji Jungowskich. Ciało zostaje tu bowiem przepisane na język ducha, nie tracąc w ten sposób swojego poczesnego miejsca w całym systemie myśli. Otrzymuje ono w ten sposób szczególną metafizyczną aurę, która chroni je przed popadnięciem w, wydrenowany z aspektu *głębi*, materializm pozytywistów, uniemożliwia także powrót do anachronicznych koncepcji chrześcijańskich, które postrzegały cielesność jako czynnik zaburzający na drodze do duchowej doskonałości. Chętnie posłużę się tu Jungowską metaforą alembiku, zaczerpniętą z wyobraźni alchemicznej, która ukazuje ciało jako naczynie, w którym dokonuje się duchowa przemiana – coś zarazem zewnętrznego, lecz faktycznie stanowiącego przedłużenie sfery ducha: *odkąd duch zniknął, pozostały same słowa,* […] *słowa stały się martwymi rzeczami, istnieją poza życiem. Powinniśmy powrócić do ciała, by na powrót stworzyć ducha; bez ciała nie ma ducha, ponieważ duch jest lotną substancją ciała. Ciało to alembik, retorta, w której materie poddaje się procesowi prażenia, a w wyniku procesu, jaki zachodzi w alembiku, rozwija się duch, owa musująca substancja wzbijająca w powietrze*[754]. Proces *prażenia* duszy w cielesnym alembiku dokonuje się tu z uwzględnieniem znacznej autonomii ciała; aby było zdolne do przyjęcia treści duchowych człowieka, musi jawić się ono jako częściowo zewnętrzne. Ciało istotnie posiada własne cele i dążenia (psychiczne), sądzę jednak, że niezupełnie słuszne jest całkowite uzewnętrznienie ciała na podobieństwo naczynia zawierającego w sobie formę ducha. Uważam, że lepszym rozwiązaniem (z przyczyn wyłuszczonych powyżej) byłoby traktowanie ciała jako całkowicie duchowego, lecz wydzielonego z tej duchowości jako jej *innobyt* i istotnie żądającego specjalnego traktowania, jako pełnoprawna całostka - swoiste *ciało subtelne* - które jednak może istnieć tylko w obrębie ducha i raczej dostosowuje się do jego wytycznych, niż całkowicie narzuca swoją (niezależną od ducha) wolę. Żądania ciała zawsze przechodzą przez proces duchowy i właśnie tam mogą doczekać się aprobaty lub odrzucenia – żądania te są akceptowane lub odrzucane przez świadomy rozum oraz inne władze psychiczne (uczucia, wyobraźnię) – z różnym skutkiem dla całości systemu psychicznego. Dlatego też niezwykle istotne jest, aby ów administrujący ciałem rozum został nowocześnie i ponowocześnie przedefiniowany i uzupełniony o swój emotywny, instynktowny, irracjonalny aspekt (na którym rozum *de facto* się opiera), który pozwoli na dostrzeżenie dążeń i prerogatyw innych funkcji psychicznych i pozwoli wyrazić się ciału. Sądzę, że dobrą drogą namysłu nad tym zagadnieniem jest konsekwentne rozwijanie idealizmu metafizycznego, dopełnionego jednak

[754] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 391.

filozofią ciała, która (częściowo na wzór Junga) zdawałaby sprawę ze zrepresjonowanych wcześniej sfer cielesnej, instynktownej, emocjonalnej ekspresji, starając się je animować i, poprzez pracę z ciałem, odrzucać konserwatywne wyobrażenia degradujące to, co cielesne, jako mniej wartościowe niż duch. Sądzę więc, że niezbędna modyfikacja koncepcji Junga powinna przebiegać w kierunku *idealistycznej filozofii ciała*, która pozwoli ujrzeć ciało jako przestrzeń duchową, realizującą swoją duchowość w sferze życia praktycznego, demitologizując ciało w dyskursie publicznym, zwracając uwagę na feministyczne współczynniki przydające ciału płeć. Ponieważ w metafizyce idealistycznej duch zostaje rozciągnięty na całość rzeczywistości, zyskujemy możliwość eksploracji i, nareszcie, odpowiedniego dowartościowania także tej części rzeczywistości ducha, którą nazywamy ciałem; w ten sposób, wtórnie, *odzyskujemy*[755] *pogańską* rzeczywistość duchowej realności pełnej seksualnie aktywnych *bogów*[756], duchów przodków i zwierzęcych totemów; współcześnie występujących zaledwie trywialnej postaci (niemniej zasługującej na umiarkowany szacunek), chociażby jako popkulturowi herosi z filmów akcji, bohaterowie i bohaterki powieści, czy tajemnicze postacie z miejskich legend, stanowiące dla współczesnego człowieka wystylizowaną egzemplifikację instynktów i popularną przeciwwagę dla ascetycznych postaw chrześcijaństwa.

**Gnostycyzm**

Kolejnym, godnym restytucji, obszarem zainteresować Junga jest jego myśl gnostycka. Gnostycyzm Junga posiada wyraźny odcień ezoteryczny, a także chrześcijański, których to inspiracji chciałbym tutaj uniknąć. Podstawowym tropem owej Jungowskiej *gnozy*, na którego przejęciu szczególnie mi zależy, jest nauka o zasadach dobra i zła. Jak już wspominałem we wcześniejszych rozdziałach, Jung reprezentował stanowisko relatywistyczne. Wiązało się to z konstatacją istnienia w kosmosie/duszy ludzkiej trwałych dyspozycji dobra i zła, które istnieją we wzajemnej harmonii. Jung nawiązywał nie tylko do klasycznej gnozy[757], w której istniały dwa bóstwa – Dobre i Złe, lecz także reinterpretował mitologię judeo-chrześcijańską ukazując złe oblicze boga Jehowy, jak i mroczną stronę Jezusa. Relatywizm Jungowski polega natomiast na tym, że żaden obiekt i żaden czyn nie jest

[755] Konstruktywistycznie stwarzamy.
[756] Rozumianych symbolicznie, jako zbiór postaw, wizualizacja ludzkich instynktów i najgłębszych dążeń.
[757] Choćby w wersji manichejskiej.

jedynie i ostatecznie dobry, bądź zły; w zależności od kontekstu, zyskuje on inny walor moralny. Jak stwierdza Psycholog: *nic nie jest aż tak negatywne, by nie mogło się jawić także w aspekcie pozytywnym*[758]. Ta relatywistyczna konstatacja[759] orientuje nas na zadanie bardziej wnikliwego przyglądania się ludzkiemu wnętrzu, a także krytycznego przyglądania się obowiązującym wartościom - także tym, na których straży stoją potężne instytucje (państwowe, lub kościelne). W psychologii Jungowskiej celem człowieka podążającego ścieżką indywiduacji jest zintegrowanie swojego aspektu *cienia* – a zatem takie rozpoznanie swojej immanentnej złej części duszy, aby ta nie była w stanie działać autonomicznie (aż do granic *opętania przez cień*), lecz tworzyła spójną, harmonijną całość z zasadą dobra (również immanentną i niezbywalną). Dodatkowo, celem życia człowieka nie jest, wedle Junga, dążenie za wszelką cenę do najwyższego dobra, lecz realizacja natury/powołania konkretnej jednostki, nawet jeśli ta natura posiada wyraźną złą dominantę. Aby umożliwić bardziej powszechne uświadomienie i realizację tych gnostyckich ideałów, Jung postuluje swoiście Nietzscheańską konieczność *przewartościowania wartości*, gdzie to, co dotychczas złe, mogłoby się jawić jako dobre i *vice versa*. Jak stwierdza: *Może pewnego dnia odkryjemy, że to, co określa się mianem grzechu, czasem jest wyjątkowo przyzwoite, to zaś, co uważa się za cnotę, może być najpotworniejszym występkiem, czymś doprawdy piekielnym, największym okrucieństwem*[760]. Trudno jednoznacznie stwierdzić, na ile owa predykcja Junga ma charakter realnego projektu, na ile zaś stanowi pobożne życzenie. Można jednak domniemywać, że w powyższym cytacie Jung wieszczy nadejście Nowej Ery, w której to epoce kwestie moralne staną przed człowiekiem w zupełnie innym świetle.

Pragnąłbym wskazać w tej krótkiej wariacji na najważniejsze obszary zastosowania krytycznie oczyszczonego z naleciałości chrześcijaństwa i nauk tajemnych gnostycyzmu Junga. Podstawowym zadaniem tego post-Jungowskiego gnostycyzmu powinno być oświeceniowe i nowoczesne z ducha dzieło *krytyki psychologicznej* (krytyki kultury?) człowieka, która dążyłaby do uświadomienia (*opowiedzenia*) tak wielu obszarów ludzkiej umysłowości, aby mogło się to przełożyć na konsekwentne przezwyciężanie konserwatywnych przekonań, obecnych wciąż w umysłowości ludzi współczesnych. Nieco inaczej niż u Junga - którego program był zarówno modernistyczny, jak i konserwatywny (ujmujący człowieka w kategoriach religijnych, głoszący względną niezmienność ludzkiej kultury/natury w przeciągu dziejów) - chciałbym, aby ów zrewidowany gnostycyzm był w

[758] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 337.
[759] Odnosząca się, w dużej mierze, również do relatywizmu poznawczego.
[760] *Ibid.*

stanie nareszcie *przeboleć* utracone *residua* tradycyjne, kierując się nie tyle w stronę jednoznacznie pozytywnej egzaltacji tym, co współczesne, lecz w kierunku wyważonego obrazu świata, w którym unowocześnienie przyniosło niezwykłe wręcz osiągnięcia kulturowe i cywilizacyjne, pozostawiając jednakże niezagospodarowany margines duchowej realizacji człowieka. Taki nowoczesny gnostycyzm dostrzega dylematy duchowe współczesności, lecz czuwa też na straży wartości nowoczesnych, których ważkość może zostać łatwo przytłoczona przez tęsknotę części społeczeństwa za sensem w jego *głębokiej* odmianie. Gnostycyzm ten dowartościowuje owe potrzeby, i choć dostrzega pokłady ciemności obecne w modernistycznej duszy (choć niekoniecznie większe lub bardziej bolesne niż w epokach wcześniejszych), nie pozwala jednak na prostą regresję do porzuconych faz rozwoju i nie kontentuje się popadaniem w postawy nihilizmu. Nie ustaje natomiast w staraniach eksploracji *jasnych* części nowoczesności i udostępniania tej filozofii - oczyszczonej z miazmatycznych treści - człowiekowi współczesnemu, uzupełniając ją o postmodernistycznie przedefiniowane/wykreowane zasoby tradycji. Tak pojęta nowoczesna gnoza, zamiast proponować ucieczkę od nowoczesności (całkowicie odrzuconej jako przeciwną duchowości, zaledwie technologiczną i praktycystyczną), pragnie kontynuować walkę z tradycyjnymi wrogami nowoczesności tj. z kościołami, konserwatywnymi partiami politycznymi, myśleniem potocznym[761]. Tak pojęta gnoza starałaby się uzupełnić kolektywną świadomość ludową o trwałą obecność zła w naturze ludzkiej, które to zło najłatwiej realizuje się w ruchach masowych (w szczególności w okresach kryzysów i przełomów). Pod tym względem, Jung okazuje się wartościowym przewodnikiem, gdyż znakomicie opisuje psychologię - rodzących się w pierwszej połowie XX-go wieku - faszyzmu, nazizmu i bolszewizmu. Ponadto, gnostycyzm w swojej wersji teoriopoznawczej, powinien zostać uzupełniony (tym razem w sprzeczności z literą pism Junga) o swój wymiar postmodernistyczny, pozwalający na krytyczne przyjrzenie się *naturze* naszego poznania, ukazanie jego względności i epizodyczności oraz jego całkowitej kontekstualności – poznanie będzie tu przypisane konkretnym grupom społecznym, typom osobowości, okresom historycznym i warunkom kulturowym. Tak pojęty *postmodernistyczny gnostycyzm* zwraca uwagę na komponent zła zawarty w każdym poznaniu, które (w pewnej mierze) zawsze jest uniwersalistyczne[762], gdyż wytwarza kategorie poznawcze zdolne do narzucenia swojej perspektywy co najmniej dużym

[761] Na płaszczyźnie politycznej zwłaszcza z nacjonalizmem i neoliberalizmem - tym pierwszym jako nośnikiem konserwatywnego przywiązania do partykularnej wspólnoty oraz matecznikiem poglądów chrześcijańskich; z tym drugim jako przeciwieństwem komunitarystycznie pojętej wspólnoty, wspierającym – częściowo zsekularyzowaną - chrześcijańską koncepcję wolnej woli lub/oraz ewolucjonizm społeczny.
[762] Por. Rozdz. 4.

wycinkom rzeczywistości, będąc zarazem w stanie poznawczej walki z innymi podmiotami poznawczymi. Owa agoniczna natura poznania (walka prawd, wizji świata) ukazuje dążności człowieka na drodze do *prawdy*, jako już u swoich podstaw przeniknięte egoizmem i brutalną próbą zawłaszczania rzeczywistości. Komponent ten nie zostaje jednak odrzucony, lecz musi funkcjonować jako immanentnie obecny w *naturze ludzkiej,* poznawczy *cień,* który nigdy nie pozwoli gnostyckiemu podmiotowi oprzeć się na absolutystycznym czy też uniwersalistycznym fundamencie. Postmodernistyczna gnoza dąży zatem do generowania *poróżnień* między *postmodernistyczną moderną* a dawnymi tradycjami metafizycznymi i religijnymi, nie zapominając o nowoczesnej *metafizyce naukowej* (tj. scjentyzmie), która, częściowo sekularyzując religijny absolutyzm, dąży do zaprzepaszczenia (i tak kruchego) nowoczesnego dziedzictwa duchowości. Gnoza ta, sprzeciwiając się w znacznej mierze dążeniom scjentystów, ma w przyszłości szanse powetować straty po upadku *wielkich narracji* i *śmierci Boga*. Gnostycka korekta postmodernizmu może również afirmować niepomierne rozdrobnienie i rozproszenie dzisiejszej wiedzy o świecie. Wielość nieredukowalnych do siebie narracji i specjalizacja dyskursów naukowych (zdających sprawę z *głębokiej natury rzeczywistości* – np. fizycznej) przekłada się na niemożność scalenia w jednym projekcie (ani w przeciągu jednego życia) wszystkich równoległych dyskursów i każe akceptować skończoność naszej wiedzy i niedoskonałość wszelkich, zawsze epizodycznych i partykularnych projektów życiowych.

Sądzę, że tą sferą, która w szczególności zasługuje na suplement gnostycki, jest sfera polityki - ścierają się w niej bowiem różne dążenia i impulsy ludzkie, znajdując swoje ujście w projektach organizacji sfery publicznej. Tutaj gnoza może się wcielić w formułę lewicową (socjaldemokratyczną/socjalistyczną) i nie ustawać w demaskowaniu ciemnych pokładów moralnych konstytuujących ideologię klasy średniej i klas wyższych. W tym kontekście niezwykle pożyteczna może się okazać Baumanowska *frasobliwość*, która opowiadając się za klasami wykluczonymi - robotnikami, prekariuszami, mieszkańcami krajów tzw. *trzeciego świata* - nie ustaje w staraniach ukazywania tego, *co kryje się pod szminką* (Bauman) nowoczesnych społeczeństw; ukazywania ogromnych i niezawinionych przez klasy niższe nierówności, niewolniczego wyzysku odbywającego się w azjatyckich montowniach, problemów generowanych przez globalny kapitalizm, który nie dba ani o interesy narodowe, ani o klasowe, a tylko o własny zysk. Apologia modernizmu nigdy nie może być nazbyt optymistyczna, powinna akcentować niezbywalny moment nihilistyczny i etyczny – pierwszy godzi człowieka z nędzą tego świata i chrześcijańskim dziedzictwem przeszłości, drugi umożliwia animację tej części kultury chrześcijańskiej, która odpowiada za poczucie winy -

głównie *winy klasowej*, którą należy rozjątrzać by nieustannie rozliczać klasy panujące z kondycji ich *cienistego* odpowiednika – klas podporządkowanych. Tak jak chrześcijaństwo należy rozliczyć z jego wielowiekowej dominacji i wyzysku (w wyniku sprzymierzenia się z klasami wyższymi, władzą polityczną; budowania potęgi ekonomicznej i politycznej kościołów instytucjonalnych), tak należy rozliczyć dzisiejsze klasy panujące z ich ekonomicznej i kulturowej ekspansji[763]. Elementem liberalnej demokracji (nawet w jej wersji socjaldemokratycznej) jest, rzecz jasna, straszliwe cierpienie ludzi, którzy ponieśli klęskę w rywalizacji o władzę, o ekonomiczny status i nowoczesny styl życia; elementem politycznego gnostycyzmu jest częściowa akceptacja takiego stanu rzeczy, który wydaje się *rozsądną ceną* za uniknięcie zarówno chaosu komunizmu znanego nam z historii, ale przede wszystkim zagrożenia dominacją narodowego konserwatyzmu, który może nastąpić po ewentualnych nieudanych zrywach komunistycznych. Należy domagać się od klas panujących ustąpienia z inflacyjnej pozycji władzy w sposób na tyle łagodny, aby zagwarantować tym klasom bufor bezpieczeństwa zapobiegający późniejszym odwetom ze strony potencjalnie wywłaszczonych klas posiadających[764].

Gnostycki odcień mają również studia postkolonialne i dyskursy feministyczne, starające się demaskować stosunki władzy istniejące pomiędzy państwami kolonialnymi i ich dawnymi terytorialnymi zdobyczami; między maskulinistyczną kulturą a kobietami posiadającymi w niej podrzędną pozycję. Ów lewicowy gnostycyzm byłby więc kulturową psychoanalizą, która pozwala docenić obecne osiągnięcia nowoczesności, ale także uwrażliwia na to, co jeszcze pozostało do realizacji w ramach projektu nowoczesnego, co być może nigdy (w skali Europejskiej, Zachodniej, a tym bardziej globalnej) osiągnięte nie zostanie. Wydaje się jednak, że najdonioślejszym zadaniem gnostycyzmu w sferze politycznej jest dostrzeganie kulturowych, społecznych i politycznych impulsów radykalnie uniwersalistycznych i absolutystycznych, które mogą doprowadzić do obalenia liberalnej-demokracji (a więc najdoskonalszej[765] z dotychczasowych form ustrojowych, gwarantującej realizację wartości oświecenia) i hipotetycznego powołania do życia nowych totalitaryzmów. W celu ochrony przed totalizmami oraz na drodze do postępu w sferze socjalnej i obyczajowej, gnostycyzm musi dążyć do jak najefektywniejszego poszerzania wiedzy humanistycznej (współczesnej *Gnosis*?). Projekt ten – na podobieństwo pozytywistycznej pracy u podstaw – umożliwiłby jak najlepsze uświadomienie społeczeństwu założeń

[763] Także w kontekście kolonializmu.
[764] Po-transformacyjna dominacja koncepcji neoliberalnych w Polsce może być interpretowana jako zemsta mieszczaństwa na warstwach niższych za ich wcześniejszą, komunistyczną dominację.
[765] W całej swojej gnostyckiej *dobro-złej* niedoskonałości.

dyskursywizmu i dążyłby do powszechnej, kulturowej psychoanalizy, rozbijającej przeświadczenia o fundującej dobroci poszczególnych grup społecznych, zrównywanie poszczególnych klas jako bytów zarówno dobrych jak i złych, choć w nierównym stopniu cierpiących, lecz także niezmiennie zdolnych do zadawania cierpienia (co związane jest najczęściej z wyższą pozycją społeczną, a realizuje się w sposób niebezpośredni i dyskretny). W przeciwieństwie do intencji Junga, projekt ten nie ma więc na celu przypieczętowania społecznych podziałów w imię wartości (około-) konserwatywno-liberalnych (lub nawet oligarchicznych), lecz rozbijanie tych podziałów i dążenie do tak dużej redukcji nierówności, jak to tylko możliwe w ramach rzeczywistości kapitalistycznej i w aktualnych warunkach politycznych. Można więc stwierdzić, że w porównaniu do projektu Junga jest to gnostycyzm zdecydowanie bardziej optymistyczny i politycznie postępowy. Nie przystaje na łatwe i - w gruncie rzeczy, arbitralne - równomierne rozłożenie akcentów po stronie dobra i zła, lecz (podkreślając konieczność uświadomienia sobie na płaszczyźnie indywidualnej, społecznej i kulturowej) własnej *ciemnej strony*, wychyla się w stronę dobra, w którego bardziej efektywną - społeczną i polityczną – realizację wciąż wierzy. Tak pojęty gnostycyzm jest też zdecydowanie bardziej afirmatywny w stosunku do władzy nowoczesnego rozumu, który wprawdzie krytykuje (w jego klasycznej – oświeceniowej i scjentystycznej formie), lecz, po kompleksowej krytyce, odzyskuje go jako najdoskonalsze z narzędzi, którym dysponujemy - w przeciwieństwie do (w gruncie rzeczy) konserwatywnej, *autorytarnej* i kapryśnej[766] nieświadomości zbiorowej. Gnostycyzm ponowoczesny, zrazu odnajdując w ludzkiej psyche immanentne pokłady zła, wytycza też drogi prowadzące do jego ograniczania; idealistycznie, a nawet utopistycznie, proponuje nowe dyskursy, które mogłyby odwracać negatywne oddziaływania nieracjonalnej przeszłości, doskonaląc człowieka poznawczo i moralnie[767]. Historia ludzkości nie jest ani cykliczna, ani skazana na permanentny postęp. Historia jest raczej chaotyczna i nieprzewidywalna; w poszczególnych fazach swojego rozwoju (fazy te stanowią konstrukcje *naszych nowoczesnych* dyskursów) miesza ze sobą komponenty dobra i zła w różnych proporcjach i w różnym rozumieniu tych kategorii. Narracja postępowa nie jest zatem mniej racjonalna niż narracja zachowawcza. Wskazuje raczej na kreacyjną naturę nowoczesności, w której możliwe stają się wielkie sny ludzkości o (względnej) równości i powszechnym dobrobycie. Konieczną gnostycką modyfikacją tej postępowej narracji byłaby jednak melancholijna konstatacja, że każda formuła społeczno-polityczna posiada swoich

[766] Autorytarnej jako metafizyczna zasada, będąca podłożem świata ludzkiego, domagającej się od świadomego *ja* całkowitego posłuszeństwa wobec swoich ciemnych wytycznych.
[767] Sam Jung wyznawał zresztą nie-lewicową formę narracji postępowej, w postaci nauki o Nowej Erze.

wrogów (Popper) i każda taka konstrukcja, w momentach próby, może zacząć eksponować swój ciemny aspekt, prowadząc do autodestrukcji. Dlatego żaden postęp kulturowy nie będzie możliwy bez konsekwentnie realizowanego projektu edukacji, który, wraz z zabezpieczeniem socjalnymi obywateli, musi stanowić bazę odpowiedzialnie uprawianej polityki nowoczesnej, której celem jest nie tylko przezwyciężenie dotychczasowych niedoskonałości modernizmu, ale także zachowanie jego podstawowych wartości i podtrzymywanie obywatelskiego do nich przywiązania.

Aby dodatkowo zilustrować omawiany tu gnostycyzm w wersji politycznej (i postkolonialnej), chciałbym przywołać problem występujący w aktualnej debacie politycznej, tzn. sprawę imigrantów. Kwestia przyjmowania, bądź nie przyjmowania imigrantów z dotkniętej wojną Syrii jest nie tylko doraźnym problemem politycznym, lecz dotyka samego serca europejskich czy, szerzej, zachodnich wartości. Zaznaczam, że nie czuję się kompetentny do przeprowadzenia tu kompleksowej analizy tej sytuacji, z uwzględnieniem wszelkich zawiłości politycznych, kulturowych czy ekonomicznych. Zależy mi raczej na potraktowaniu tego bieżącego sporu jako pretekstu do rozważań nad kulturową i społeczną świadomością zła we współczesnej mentalności Europejczyków i filozoficznego wstępu do bardziej specjalistycznych rozstrzygnięć. Podstawowy problem, jaki należy tu rozpoznać, polega na paradoksalnym starciu zachodniego liberalizmu z kulturą (lub raczej kulturami) Islamu, które nie zostały zbudowane na zachodnich wartościach liberalizmu i praw człowieka. Na skutek migracji (wojennej i zarobkowej) dochodzi do – po pierwsze: uruchomienia wartości zachodnich nakazujących bezwzględną pomoc humanitarną ludziom (niezależnie od kultury) znajdującym się w sytuacji zagrożenia życia i zdrowia – po drugie: otworzenia granic dla społeczności o innym systemie wartości, które mogą mieć długotrwałe problemy z przystosowaniem się do nowej rzeczywistości, lub nawet wywierać na tą rzeczywistość negatywny wpływ[768]. Paradoksalność tej hipotetycznej sytuacji (hipotetycznego zagrożenia dla kultury Zachodu ze strony imigrantów, którzy zostali przyjęci właśnie na skutek oddziaływania zasad moralnych tejże kultury), każe nam zwrócić uwagę na samą zasadę praw człowieka i ich obszar obowiązywania. Prawa te są wytworem kultury Zachodu, czy zatem możemy je stosować do ludzi, którzy (często na skutek tragicznych wydarzeń) przybywają do nas z innym bagażem kulturowym i pragnęliby żyć wedle własnych zasad także na

[768] Nie rozstrzygam tu (w dużej mierze specjalistycznych) kwestii związanych z poziomem integracji imigrantów ze społeczeństwami Zachodu, czy też poziomem zagrożenia dla kultury Zachodu ze strony – hipotetycznie – powiększającej się społeczności muzułmanów, mogących w przyszłości wywierać znaczny wpływ na życie publiczne Zachodu i kształtować je wedle własnych wartości (na czym zasadza się główny argument konserwatywny przeciwko przyjmowaniu imigrantów).

uchodźctwie? Takie przyzwolenie mogłoby się jednak wiązać z częściowym ograniczeniem wolności *rdzennych* obywateli państw Zachodu, którzy mogliby zostać narażeni na konfrontacje obyczajowe przebiegające na osi kulturowej. Dynamiki temu problemowi dodaje aspekt postkolonialny, który zwraca uwagę na winę kulturową świata Zachodu, zbudowanego częściowo na zdobyczach kolonializmu; a zatem również prawa człowieka są (w mniejszym lub większym stopniu) zbudowane w obrębie kultury konkwistadorów, której potomkowie – także w dobie postkolonialnej (a więc w momencie, gdy szkody poczynione przez Zachód są uświadamiane i rozliczane) – chętnie posługują się uniwersalistycznymi kategoriami moralnymi właściwymi dla ich kultury (prawa człowieka), także w odniesieniu do innych kultur – interweniując w przypadku tortur, przemocy wobec kobiet, represjonowania opozycjonistów itp. Naczelne pytanie, które należy postawić w tym postkolonialnym przyczynku, brzmi – czy Zachód posiada moralne prawo domagania się od imigrantów całkowitego podporządkowania swoim zasadom, na mocy *stricte* Zachodnich praw człowieka; czy jest to moralnie i obyczajowo dopuszczalne, biorąc pod uwagę kolonialną przeszłość wielu krajów Europy zachodniej i USA, a także (często dalece niekorzystne dla kultur *wyzwalanych)* zaangażowanie w konflikty wojenne na Bliskim Wschodzie? Na ten dylemat nie istnieje oczywiście jedna odpowiedź. Ponieważ decyzja o ograniczaniu emigracji (aż po odprawianie uchodźców do ich rodzimych krajów, co wiąże się często ze skazaniem tych ludzi na niepomierne cierpienia) czy też całkowitym otwarciu granic (co najmniej dla uchodźców wojennych i około-wojennych), w każdym wariancie przyniesie korzyści i straty; dobrą metodą radzenia sobie z takimi dylematami jest więc stosowanie do nich perspektywy gnostyckiej. Gnostycyzm, godzący się na immanentną obecność zła w naturze ludzkiej, już w punkcie wyjścia zakłada, że każda decyzja będzie się wiązać ze stratami lub nawet ofiarami. Gnostycyzm nie stara się jednak zamknąć oczu na możliwość wystąpienia drastycznych okoliczności decyzji politycznych, lecz stara się uświadomić je sobie i wziąć za nie odpowiedzialność. Taki gnostycyzm może nawet rozważać radykalne posunięcia w postaci bezdusznego zamknięcia się na potrzeby uchodźców. Gnoza nie jest bowiem chrześcijaństwem, które (w uczciwej, idealistycznej interpretacji moralnej, dającej się wywieźć z Nowego Testamentu), kazałoby bezwzględnie otwierać się na wszystkich uchodźców i imigrantów, którzy poproszą o azyl, nawet jeśli następstwa takiego posunięcia mogłyby być dla wielu obywateli krajów przyjmujących niekorzystne. Gnoza nie podlega naczelnemu postulatowi miłości bliźniego; bardziej niż o dobro narażonych na śmierć i biedę ludzi rekrutujących się z innych kultur dba bowiem o zachowanie i ciągłość projektu modernistycznego, jak i ochronę przed – być może bardziej nawet niż chrześcijaństwo -

*nienowoczesnym* Islamem (lub też niektórymi jego odmianami)[769]. Rozważa jednak również względną otwartość na uchodźców ze względu na wysokie postulaty moralne, które stosuje również do swoich sąsiadów kulturowych, a które (w ramach praw człowieka) każą mu wynagradzać straty spowodowane przez kolonialne inwazje. Gnoza nie jest jednocześnie naiwna w stosunku do statusu praw człowieka i całego nurtu post-kolonialnego, które są wytworami i niewątpliwymi osiągnięciami kultury Zachodu. Gnostyk dostrzega paradoks między dobrocią niesienia pomocy na podstawie praw człowieka i jednoczesnym narzucaniu przedmiotom owej pomocy zasad moralnych i idei skodyfikowanych w owych prawach. Każde zatem rozwiązanie wiązałoby się z taką czy inną formą przemocy wobec ludzi innych kultur (przemocy fizycznej – odesłanie imigrantów lub symbolicznej – umieszczenie w uniwersalistycznej orbicie praw człowieka). Gnostyk może również pragmatycznie kalkulować, że otwartość (odpowiednio zabezpieczonej) kultury nowoczesnej pozwala Zachodowi na próby *humanitarnej*[770] uniwersalizacji swojej własnej kultury, tam gdzie ta kultura, poprzez wcześniejsze inwazje militarne, gospodarcze i religijne, już i tak istnieje i jest niezbywalna. Tak pojęty (*post*-) kolonialny[771] uniwersalizm dąży do jak najefektywniejszej replikacji swojej natury w zglobalizowanym świecie. Z podobnego, pragmatycznego punktu widzenia - stosowanego tym razem do wewnętrznej kondycji kulturowej i moralnej Zachodu - doraźne, około-wojenne przyjmowanie uchodźców z Syrii, choćby ze względu na ideologiczną[772] ochronę wartości nowoczesności (praw człowieka, będących emblematem wartości modernizmu), wydaje się konieczne. Jego uzupełnieniem powinno być jednak ograniczanie migracji zarobkowej z krajów muzułmańskich ze względu na ochronę kultury nowoczesnej, nawet za cenę sprzeciwienia się postkolonialnej praktyce wyrównywania strat wyrządzonych przez politykę kolonialną Zachodu. Odruchy serca muszą tu więc zostać powściągnięte ze względu na pragmatyczne przesłanki rozumu; pragnienie wynagradzania strat i niesienia dobra powinno zostać zrównoważone złem odrzucania *nadmiarowych* imigrantów i wyrachowanym uniwersalizowaniem kultury Zachodu poprzez proces globalizacji; także poprzez (z pozoru dobroduszne) doraźne interwencje w sprawie

[769] Podkreślę jeszcze raz – tylko jeżeli imigracja faktycznie może w dłuższej perspektywie historycznej zagrozić przetrwaniu i postępowi projektu modernistycznego.

[770] A więc zawsze brutalnej i ekspansywnej, gdyż działającej pod sztandarami zachodniego pojęcia humanitaryzmu.

[771] W gruncie rzeczy wciąż kolonialny, jednakże łagodniejszy i posługujący się bardziej subtelnymi narzędziami kolonizacji.

[772] W znaczeniu niewartościującym. Ideologię rozumiem tu jako przepisanie treści filozoficznych, specjalistycznych, politycznych na język dyskursu powszechnego, czyli dostosowywanie dyskursu politycznego do wymogów debaty publicznej, w tym polityki PR-owej oraz realno-politycznego postulatu zdobycia i utrzymania władzy, które zawsze pociągają za sobą ustępstwa w stosunku do pierwotnych, nie ideologicznych jeszcze, wartości.

pogwałcenia praw człowieka w Chinach, na Bliskim Wschodzie, w Rosji itp. W ten sposób, w ramach częściowej rekompensaty zniszczeń kulturowych dokonanych przez Zachód i w ramach obrony interesów tegoż Zachodu, konieczne jest wyciąganie ręki do państw skolonizowanych (tudzież imigrantów pochodzących z tych państw), jednakże mając na względzie odpłatę w walucie kolonizatora – integrację (lub nawet asymilację) imigrantów ze społeczeństwami Zachodnimi, szerzenie praw człowieka i innych idei nowoczesnych, promocję języków europejskich, edukację humanistyczną itp. Wpływ na inne kultury możliwy jest zatem nie tylko poprzez jałmużnę w postaci rozwiązań technologicznych i ekonomicznych (związanych często z niebywałym wyzyskiem przyniesionym przez korporacje i traktowaniem krajów podporządkowanych jako swoistego wysypiska śmieci, przyjmującego zużyty sprzęt elektroniczny i mechaniczny), lecz poprzez wymianę kulturalną. Technologia zmienia powierzchownie, kultura dogłębnie. Jak, w hermeneutycznym duchu, pisał Richard Rorty[773] [Zachód może] *zbliżyć się do świata niezachodniego w roli kogoś mającego do opowiedzenia pouczającą opowieść, a nie kogoś twierdzącego, że lepiej korzysta z powszechnych możliwości człowieka*[774]. Zachód nigdy nie spłaci win zaciągniętych na swoich ofiarach. Jedyne, co może zrobić, to kontynuować umiarkowaną politykę (post-) kolonialną (a więc *de facto neo*-kolonialną) i liczyć, że zachowa swoją dominację i uniknie (a przynajmniej zredukuje skutki) zemsty nowo powstających imperiów[775]. Postulaty liberalne nie są niewinne – okupione zostały krwią bojowników o wolność, ale także krwią ofiar kolonializmu. Historii Zachodniej nie da się cofnąć, można ją tylko gnostycko kontynuować – tym razem jednak ze świadomością wyrządzanego zła i z autentycznymi dobrymi intencjami kompensującymi (choćby marginalnie) owo zło.

Podkreślam, że nie wątpię przy tym w zasadność poszukiwania kompromisu międzykulturowego, mitów które uzgodnią różne tradycje i wierzenia religijne. Współczesna sytuacja międzynarodowa nie jest prostym Huntingtonowskim *zderzeniem cywilizacji*, lecz trudnym do uchwycenia procesem walki, ale też globalnego przenikania się i scalania kultur, przyjmującego często formę postmodernistycznego kolażu lub patchworku, gdzie różnice

[773] Usuwam tu anty-racjonalistyczny kontekst tego cytatu, który nie jest bynajmniej od rzeczy, wymagałby jednak dodatkowego, obszernego omówienia, na które nie ma tu miejsca.
[774] R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, *op. cit.*, s. 99.
[775] Warto zwrócić również uwagę na hipotetyczną możliwość *zemsty* społeczeństw skolonizowanych w postaci religijnej. Obszar Afryki, poddany silnej kolonizacji religijnej chrześcijaństwa, może zacząć domagać się od Zachodu odpłaty nie w walucie ekonomicznej, lecz religijno-obyczajowej – przenikając się ze społeczeństwami zachodnimi poprzez imigrację, może w przyszłości zdobywać wpływy polityczne wiążąc swoje projekty zmiany społecznej z silnymi przekonaniami wyznaniowymi, ograniczając prawa liberalne respektowane dziś powszechnie w krajach Europy Zachodniej. Jest to jednak wyłącznie futurologiczna hipoteza czyniąca zadość przekonaniom o *powrocie religii* i *zemście Boga*.

pomiędzy jakościowo różnymi elementami zacierają się. Nie ulegając konserwatywnym przekonaniom o obowiązywania permanentnego stanu wojny, nie chciałbym jednocześnie całkowicie wyciszać agonicznego pierwiastka, który bez wątpienia jest obecny między kulturami. Równie koniecznym, jak potrzeba dialogu międzykulturowego, jest postulat *poróżnienia*, które należy podtrzymywać między kulturą Zachodu (i jej modernistycznym dziedzictwem) a kulturami, które w określonych warunkach historycznych mogłyby modernistyczności Zachodu zagrozić. Konieczne jest tu zatem wygrywanie własnej perspektywy przeciwko innym kulturom; narzędziem tej walki może być próba kulturalnej uniwersalizacji wartości zachodnich i dyplomatyczne domaganie się od innych krajów ich przestrzegania. Pewną rolę mają tu do odegrania takie programy polityczno-kulturowe jak multikulturalizm (starające się, w obrębie kultury Zachodu i na jej zasadach, tworzyć płaszczyznę porozumienia i integracji ludzi różnych nacji), a także, co być może nieoczekiwane, nurt New Age, który – mimo że zrodzony na Zachodzie – przekracza ideowe bariery jednej tylko kultury, starając się doceniać inne tradycje i tłumaczyć je na nowe, zachodnie, lecz także globalne formuły. Nie wiemy, czy możliwa jest homogeniczna kultura globalna. Nie widzę jednak powodów, żeby porzucać tę ideę, i to w sytuacji świata zglobalizowanego w takim stopniu, że nie mógłby się on wyśnić nawet u zarania doby nowoczesnej.

## Synchroniczność, czyli alternatywna przyczynowość; przeciwko pojęciu *wolnej woli*

Kolejna wariacja postmodernistyczna na temat Junga, którą chciałbym tu przedstawić, dotyczy pojęcia *synchroniczności* i jego stosunku do klasycznej koncepcji przyczynowości (obecnej choćby w wyobraźni naukowej) oraz chrześcijańskiego pojęcia *wolnej woli*. Jung, pomimo deklaracji chrześcijańskich, nie był zwolennikiem koncepcji wolnej woli, którą to koncepcję – w znacznej części swoich pism – krytykuje[776]. Wolna wola jest dla Junga fikcją, nie dlatego, że psycholog przyjmował radykalnie deterministyczną filozofię pozytywizmu, lecz ze względu na dostrzeganie innych czynników kształtujących decyzyjność człowieka, które poprzedzają świadome *ja* ludzkie. Jak pisał: *istnieją ludzie, którzy postrzegają swe procesy psychologiczne jako akty woli. Ludzie ci w swej naiwności są przekonani, że*

[776] Należy nadmienić, że w pismach Psychologa pojawiają się również rozważania traktujące wolną wolę afirmatywnie. Jest to jedna ze sprzeczności systemu Junga, zasadza się ona w dużej mierze na nieprecyzyjnym doborze pojęć przez myśliciela. *Wola* występuje u Junga najczęściej jako słaby odblask archetypowego *świata Idei*, tej też wykładni będę wierny w niniejszych rozważaniach.

*wszystko, o czym myślą, co czują, czego chcą itd. wynika z ich woli, a zatem jest dowolne. Osobnicy ci wmawiają sobie, że mogą dowolnie kierować swym myśleniem i swą wolą, bo przecież nie ma żadnego innego podmiotu tych aktywności. Wydaje im się, że nie sposób przyznać, iż aktywność psychiczną można spełniać także bez podmiotu (czyli, w tym wypadku, „ja"), nie potrafią sobie wyobrazić, iż treść psychiczna, którą — jak im się wydaje — w danym wypadku tworzą, równie dobrze może występować jako dana, może być wytworem samej siebie czy jakiejś woli innej od woli „ja"*[777]. Jung zwraca w tym cytacie uwagę na zasoby *psyche* ludzkiej, które nie mieszczą się w jego definicji *ja*. Jungowska *psyche* składa się bowiem zarówno z jej świadomej części (która jest zdecydowanie mniej rozległa i, w porządku metafizycznym, znacznie mniej istotna), jak i części nieświadomej, która poprzedza *ja* i waży na jego losach. W skrajnej interpretacji *nieświadomość zbiorowa* jest nawet zasadą rzeczywistości, z której – hipostatycznie – zrodziła się cała rzeczywistość świadoma i tzw. *zewnętrzna*. W bardziej umiarkowanej interpretacji nieświadomość jest naturalnym podglebiem życia psychicznego człowieka, w którą wpisane są immanentnie wzorce zachowań, myślenia, odczuwania. *Ja* – aby uniknąć racjonalistycznej inflacji – musi dostosowywać się do owych rdzennych wytycznych. W innym natomiast fragmencie, Jung z większym naciskiem akcentuje przygodność naszych wyborów: *Trzeba było posunąć się nieco dalej, by wyzwolić się od wszelkich dziewiętnastowiecznych przesądów, a gdy to się stało, przestaliśmy się uważać za wyłącznie odpowiedzialnych za to, co myślimy czy co robimy; teraz już wiedzieliśmy, że te sprawy nam się przytrafiają. Tak, nie jesteśmy wolni, nie jesteśmy twórczymi ośrodkami, z których być może narodzą się nadludzie. Jesteśmy nędzarzami. Nasza wolna wola jest ograniczona. Jesteśmy tak bardzo uzależnieni od naszego środowiska, wykształcenia, od naszych rodziców, ponieważ urodziliśmy się z pewnymi archetypami czy zaburzeniami*[778]. Według Junga racjonalizm pozytywistyczny – przypisujący świadomości ludzkiej znaczną sprawczość – mylił się znacznie, nie dostrzegając całej gamy uwarunkowań, które nie mają charakteru czysto przyczynowego i nie mieszczą się w horyzoncie fizykalno-biologistycznym. Rzeczy nam się *przytrafiają*, a więc jesteśmy uzależnieni od przebiegu enigmatycznych nici losu. Jung inkorporuje w tej wizji około-protestanckie wyobrażenie człowieka jako istoty miernej, słabej, grzesznej, która całkowicie zdana jest na łaskę i niełaskę rządzących nią potęg (Boga). Poza tą (postsekularnie) religijną perspektywą, pojawiają się tu również trzeźwe obserwacje na temat uwarunkowań społecznych i kulturowych (rodzina, otoczenie społeczne). Jung, pod pozorem walki z

[777] C. G. Jung, O rozwoju osobowości, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2015, s. 106.
[778] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *T.2*, *op. cit.*, s. 157.

pozytywistycznym racjonalizmem, proponuje tu *de facto* stanowisko *stricte* oświeceniowe, którego kanwą jest determinizm (choć nie w wersji przyrodoznawczej). Człowiek jest więc całkowicie uprzyczynowiony przez nieświadome potęgi i nie może wyzwolić się z ich okowów - nawet w najbardziej odważnych projektach zmiany kulturowej, opartych na mocy rozumu. Pomimo wyraźnych współczynników konserwatywnych, jakie posiada ta interpretacja, warto zauważyć, że niewątpliwą zasługą Junga jest zerwanie z pojęciem *wolnej woli*. Choć determinizm nie wyczerpuje jego poglądów na rzeczywistość (Jung będzie preferował stanowisko indeterministyczne), to jednak koncepcje metafizyczne *alternatywnej przyczynowości* będą oparte właśnie na schemacie przyczynowym, uzupełnionym o inspiracje około-ezoteryczne, tworzącym swojego rodzaju kolaż schopenhaueryzmu z ideami Wschodu (systemami duchowymi Chin i Indii). W jednym z cytatów Jung tłumaczy, że jego koncepcja zmodyfikowanej przyczynowości może nosić nazwę *kondycjonalizmu*. Wywodzi ją (w tym kontekście) z rozważań na temat różnic między materią nieożywioną a organizmami biologicznymi. Te drugie, w przeciwieństwie do pierwszych, nie poddają się według filozofa zasadzie przyczynowości ze względu na swoją złożoność. W danych warunkach organizm może się zachować tak, w innych zaś inaczej (*chodzi o to, że w danych takich to a takich warunkach mogą się pojawić takie to a takie skutki*[779]). Materia ożywiona jest dla Junga wielowarstwowa (niejednorodna jakościowo?). Narzędzie poznawcze, które próbuje ją opisać, powinno być w stanie zdać sprawę z odmienności poszczególnych warstw i połączyć je ze sobą w obrębie jednej teorii. To biologizujące rozstrzygnięcie nie wyczerpuje jednak potencjału zaanonsowanego tu dyskursu; jest ono raczej pretekstem do pogłębionego rozumienia natury psychicznej człowieka. Jak stwierdza filozof: *Należy tu uwzględnić fakt, iż psyche — jak w ogóle wszystkie zjawiska biologiczne — posiada naturę ukierunkowaną na cel, naturę celową*[780]**.** Przyczyna celowa orientuje nas na zjawiska, w inny zgoła sposób niż przyczyna sprawcza. Różnica polega choćby na kolejności ich wystąpienia – ta pierwsza poprzedza zdarzenia, ta druga je wyprzedza i działa niejako z perspektywy przyszłościowej. Ta reinterpretacja dawnej Arystotelesowej nauki o *przyczynach* pomoże Jungowi zbliżyć się do jego autorskiej koncepcji *synchroniczności*, w której czasowe następstwo zdarzeń będzie mniej istotne niż ich współwystępowanie.

Jung wywodzi swoją zasadę synchroniczności między innymi od Leibniza, wskazuje jednak także na Schopenhauera, jako na depozytariusza tego konceptu (Schopenhauer

[779] C. G. Jung, *Marzenia senne dzieci…*, *op. cit.*, s. 22.
[780] *Ibid.*

przetwarzał go w swojej teorii przyczynowości)[781]. Drugim źródłem jest Jungowska fascynacja zjawiskami paranormalnymi. Według psychologa, zjawiska te (m.in. jasnowidzenie, telepatia) nie poddają się wyjaśnieniom kauzalnym[782]. Usprawiedliwienie synchronicystycznej interpretacji zjawisk ezoterycznych znajdujemy choćby w Jungowskiej koncepcji archetypu, który jest przecież pozaczasowy, irracjonalny i istniejący poza przestrzenią[783]. Archetyp to zatem reminiscencja *wiecznej* Platońskiej *Idei*.

Wydarzenia, w myśl koncepcji synchroniczności, nie posiadają bezpośredniego związku między sobą - raczej współwystępują, współ-wydarzają się. Jung unaocznia swoją teorię, odnosząc się do mentalności Chińczyków. Namawia swoich seminarzystów do czytania *Księgi Wróżb Yijing*, która w najdoskonalszy sposób ma eksponować synchronię zdarzeń[784]. Jung uznaje lekturę *Księgi Przemian* za, w dużej mierze, niedostępną Europejczykowi – ludzie Zachodu myślą bowiem w sposób przyczynowy; natomiast klasyczna myśl chińska korzysta z *alternatywnej zasady przyczynowości*. Jak stwierdza Psycholog: *Jeśli więc chcemy coś z tego pojąć, musimy zrobić prawdziwe salto mortale (mówiąc w skrócie, chodzi tu o zasadę synchroniczności)*[785]. Tak też – wedle przykładu Junga – gdy znajdujemy na plaży kapelusz, próbujemy zrekonstruować wszelkie przyczyny, jakie poprzedzały akt odnalezienia przez nas tego przedmiotu. Chińczyk natomiast ujrzy ów kapelusz raczej w kontekście innych przedmiotów znalezionych na plaży i odnajdzie w tej konstelacji *duchowy sens*. Jak komentuje tę anegdotę Jung - *My zaliczamy to po prostu do zdarzeń przypadkowych, Chińczyk zaś powiada: „Przyczynowość to przypadek"*[786]. Dialektyka między przyczynowością a przypadkowością stanowi jedną z dominant (i niewątpliwych zasług) Jungowskiej koncepcji synchroniczności. Ponieważ *przyczynowość to przypadek*, można wnosić, że - wedle wypowiedzi Jungowskiego Chińczyka - przypadkowość rzeczywistości poprzedza to, co przyczynowe. Jung łączy obie kategorie (przyczynowość i przypadkowość), tworząc z nich awers i rewers zjawiskowości świata. Uznaje, że w społeczeństwach pierwotnych przypadek jest naczelną kategorią wyjaśniania rzeczywistości i nie jest to bynajmniej błąd, lecz nawet (w pewnej mierze) przewaga umysłu pierwotnego nad umysłem nowoczesnego człowieka Zachodu. Jak stwierdza Jung, człowiek współczesny buduje swój obraz świata *na przyprawiających o zawrót głowy, zawiłych splotach łańcuchów przyczyn, które określa się mianem „przypadków". Człowiek ów już dawno temu przystosował*

[781] C.G. Jung, *O istocie psychiczności*, *op. cit.*
[782] *Ibid.*, s. 156.
[783] *Ibid.*
[784] C. G. Jung, *Marzenia senne dzieci…*, *op. cit.*, s. 572.
[785] *Ibid.*
[786] *Ibid.*

*się do prawidłowości naturalnych, obawia się zatem potęgi nieprzewidywalnego przypadku jako czynnika samowolnego, nieobliczalnego. Również tutaj ma rację*[787]. Przewaga człowieka pierwotnego polega zatem na odpowiednim dowartościowaniu znaczenia przypadku, który jest niezbywalną częścią ludzkiego życia, a przed którym nie możemy się uchronić, wpisując go w konwencjonalne ramy racjonalistycznej przyczynowości. Jung uznaje przypadkowość za, w gruncie rzeczy, dopełnienie uniwersum przyczynowego. Jak powiada: *prawidłowy, uwarunkowany jakąś przyczyną proces to tylko teoria, która praktycznie sprawdza się w 50% — drugie 50% podlega samowoli demona przypadku. Tak, również przypadki mają całkiem naturalne przyczyny, tak banalne, że gdy je odkrywamy, odczuwamy przykrość. Przyczynowości chętnie byśmy się wyrzekli, tym jednak, co tak bardzo nas irytuje w przypadku, jest co innego: fakt, że to coś musi się zdarzyć akurat tu i teraz, czyli, innymi słowy, że jest to samowolne i dowolne, w każdym razie tak się wydaje i nawet najbardziej wymyślny racjonalista od czasu do czasu przeklina przypadek*[788]. Jung znakomicie zdawał sobie sprawę z niezbywalności przyczynowego wyjaśniania świata (również jako zadeklarowany empiryk nie mógł odrzucić tej kategorii metafizycznej), nie przyznawał jednak przyczynowości pełnej władzy nad rzeczywistością, gdyż pewna sfera świata nie poddaje się wyjaśnieniu w kategoriach przyczyn i skutków, domagając się bezradnego przyznania, że zdarzenie pojawia się, lecz nie potrafimy wyjaśnić mechanizmu, jaki stoi za owym przejawem. Choć nie jesteśmy w stanie wyjaśnić przypadków poprzez wpisanie ich w łańcuchy przyczynowo-skutkowe, możemy wszelako pokusić się o bardziej *pierwotną* metodę wyjaśniania, czyli właśnie synchroniczność - sztukę dostrzegania sensu we współwystępujących zdarzeniach, często niezrozumiałych bez wpisania ich w odpowiedni kontekst. Można stwierdzić, że pomimo konieczności posługiwania się wyjaśnieniem przyczynowym[789], równie trudno uniknąć alternatywnych form wyjaśniania, które zdają sprawę z przypadkowości świata oraz otwierają na duchowe, metafizyczne, artystyczne sposoby eksplanacji tych zdarzeń.

Synchroniczność Junga, choć kompatybilna przede wszystkim z dyskursami ezoterycznymi, może być również uzupełnieniem postmodernistycznego sposobu myślenia. Świadczyłby o tym chociażby jej nie-racjonalistyczny[790] charakter (stworzenie alternatywy dla naukowej wizji świata), ale też potencjał narratywistyczny tkwiący w kontekstualnym

[787] C. G. Jung, *Przełom cywilizacji*, *op. cit.*, s. 66.
[788] *Ibid.*, s. 64.
[789] Które, nawiasem mówiąc, można z łatwością sprowadzić do nominalistycznego dyskursu około-Kantowskiego, w ramach którego przyczynowość będzie *formą zmysłowości*, sposobem w jaki postrzegamy zdarzenia; lecz nie jedyną formą – uzupełnia ją bowiem forma konkurencyjna – *synchronicystyczna*.
[790] Tj. nie *klasycznie* racjonalistyczny.

ujęciu wydarzeń, które domagają się scalającej interpretacji psychologa/filozofa/artysty/mistyka, nadającego im unikalne znaczenie. Metoda synchronicystycznego wyjaśniania rzeczywistości służyła Jungowi do analizy marzeń sennych, wizji pacjentów, mitów, tudzież legend, które w wyrafinowanych wykładniach badacza zyskiwały swój psychoanalityczny sens. Jung podkreślał obiektywistyczny charakter takich analiz[791], lecz, po uprzedniej krytyce uniwersalistycznego zrębu systemu Jungowskiego, chciałbym pozbawić synchroniczność owego obiektywistycznego umocowania, wpisując ją w horyzont postmodernistyczny i hermeneutyczny. Synchroniczność można uzgodnić przede wszystkim z postmodernistycznym pluralizmem i dyskursywizmem – wielość różnych opisów świata jest tu scalana w nadrzędnej intuicji postmodernistycznej, którą trudno uznać za obiektywną, mimo że spaja ona - w jednym akcie - wiele (często nieprzystających) porządków rzeczy. Postmodernistyczne wizje można traktować jako współwydarzanie się, współujawnianie; postmodernistyczna wyobraźnia działa na podobieństwo wyobraźni wizualnej – łączy różne pojedyncze obrazy we względnie spójną całość. Przypomina to nieco Welschowską koncepcję *rozumu transwersalnego*, który zrywa z centralistycznymi wizjami metafizycznymi (rozum transwersalny może mieć wiele ośrodków lub w ogóle nie mieć ośrodka) i proponuje wizję równoległego występowania różnych obiektów, przypominając - w tym kształcie - sztukę abstrakcjonistyczną V. Kandinsky'iego lub P. Klee. Tak pojęta postmodernistyczna synchroniczność posiada również wektor postsekularny, który odpowiada za inkorporację w płodnych ramach ponowoczesnego umysłu także wątków bardziej tradycyjnych - nawet tych wywodzących się z religii i mitów[792]. Synchronicystyczne ujęcie pozwalałoby na lepsze ujrzenie podobieństw między obiektami i ich aktualnym - (po-) nowoczesnym – kontekstem; pozwalałoby też zauważyć, jak wielki dystans dzieli oba konteksty występowania tych obiektów – tradycyjny i obecny (nowoczesny), oraz separować je od siebie, chroniąc w ten sposób uniwersum nowoczesności.

[791] Psycholog - wedle Junga - dochodzi do sprawności analitycznej poprzez trening i doświadczenie terapeutyczne; nie da się wpisać tej drogi w ścisłe kategorie interpretacyjne. Psycholog głębi musi posiadać zatem niezbędną intuicję; rozum wydaje się tu *funkcją pomocniczą*. *Obiektywizm* tak rozumianej analizy jest zatem trudny do utrzymania.

[792] Zgodnie z ustaleniami przedstawionymi w rozdziale 4, inkorporacja taka ma charakter marginalny i nigdy nie czyni wątków tradycyjnych centralnymi, lecz zużywa je do poszerzenia wyobraźni (po-) nowoczesnej.

**Dyskurs o Nowej Erze**

Nie poważyłbym się na pełną obronę Jungowskiego dyskursu o Nowej Erze. Traktuję go, w dużej mierze, jako wątek ezoteryczny i, jako taki, wymykający się nowoczesnemu i ponowoczesnemu racjonalizmowi[793]. Jednakże elementy tego dyskursu (jak już sygnalizowałem przy okazji omawiania Jungowsko-gnostyckich suplementów do postmodernizmu) mogą się okazać interesujące jako suplement mozaikowej kultury współczesnej, w której miejsce religii instytucjonalnych zajmują często prywatne systemy duchowe, oparte na osobistych lekturach, eksploracji myśli Wschodu, praktykach medytacyjnych i jogicznych itp. *New Age* to rzecz jasna niezwykle szeroki obszar zainteresowań, gromadzący pod swoim szyldem najrozmaitsze formy intelektualnej, duchowej, rytualnej aktywności. Pewnym ekstremum są z pewnością sekty religijne, co do których funkcjonowania nie wypowiadam się tutaj, będąc jak najdalszym od afirmacji wszelkich stowarzyszeń tego typu. Elementy systemów duchowych New Age uznaję tu za godny uwagi suplement do współczesnej wyobraźni racjonalistycznej, który może otwierać na świat ducha i zachęcać do myślenia wykraczającego poza tradycyjny racjonalizm; myślenia akcentującego paradoksalność rzeczywistości, dążącego raczej do emocjonalnej niż racjonalnej eksploracji duszy człowieka. Jungowski New Age był rozwinięciem wielu nurtów tajemnych, znajdujących swoich zwolenników w, zdominowanym przez pozytywizm, wieku XIX (i pierwszej połowie wieku XX), jak i autorską próbą wpisania wielu wątków ezoterycznych we wszechogarniający (być może ostatni taki) system filozoficzny, a także silnym impulsem inspirującym przyszłe ruchy New Age (często powierzchownie i wybiórczo interpretujące myśl Junga, sprowadzające ją do mądrości w wersji popularnej). Jungowski New Age, jako obietnica nastania epoki duchowego odrodzenia, wiąże się z predykcją wielkich przemian kulturowych, społecznych i politycznych – jego ceną jest apokalipsa znanego nam świata. Nie uważam za stosowne ani przyjmowania proroctw Junga, ani nadmiernego wyglądania nowej formuły kultury Zachodu (całego świata?). Podobne elukubracje należy uznać raczej za nadmiernie wybujałe koncepcje filozofa, który zbyt mocno zaufał swojej wyobraźni i zdolnościom wieszczym, pragnąc być nie tylko filozofem i badaczem, ale również prorokiem. Tym niemniej, nie należy całkowicie odrzucać Jungowskich intuicji. O ile trudno przewidzieć radykalne wahnięcia kulturowe i zmianę paradygmatu z racjonalistycznego na duchowy, to jednak wiele symptomów wskazywałoby

[793] Rozumianemu jako racjonalność po odkryciu nieracjonalnych przesłanek naszego myślenia przez filozofię i sztukę współczesną.

na to, że *nowa duchowość* faktycznie znajduje rzesze zwolenników na Zachodzie i w innych częściach świata. Dowodem na to może być choćby dyskurs o *powrocie religii* (dotyczący nie tylko hiperreligijnych Stanów Zjednoczonych, ale wieszczony jest także dla Europy Zachodniej, a także Rosji, a nawet Chin), duża popularność systemów duchowych i sekt (dla których wzorem może być ruch OSHO), jak i szerokie zainteresowanie myślą i praktykami Wschodu (joga, tai-chi, wschodnie sztuki walki, medycyna *niekonwencjonalna,* pielgrzymki duchowe nad rzekę Ganges lub do klasztoru Shaolin, i wiele innych). Praktyki te można uznać zarówno za nieszkodliwy suplement duchowy do stylu życia klas średnich i wyższych, jak i poddać je krytyce, jako powierzchowne, epatujące kiczem, nie przyczyniające się do zbudowania spójnej osobowości i systemu wartości - wreszcie jako wyalienowane społecznie i dyskryminujące klasy niższe (wykluczone nie tylko ekonomicznie, lecz także *duchowo* z pożytków płynących z nowej duchowości)[794]. Pozostawiając na marginesie ocenę trafności tezy o *powrocie religii*, powstrzymując się od wytyczania ścisłej granicy racjonalnej oddzielającej *strawne* (Marquard) mity New Age'owe od (większości) *niestrawnych*, chciałbym namyśleć się jeszcze przez chwilę nad problemem Jungowskiej obietnicy odrodzenia duchowości. Jak już wcześniej zauważyłem, jest to motyw poddający się postsekularnemu odczytaniu, jako zeświecczony (zezoteryzowany?) mesjanizm. Jako taki uznaję go za kolejną *wielką narrację* i proponuję jego całkowite odrzucenie. Ograniczając jednak uniwersalistyczną, proroczą i astrologiczną historiozofię Junga, możemy zaczerpnąć z niej drobne przesłanki narracyjne, które wzmocnią starania o restytucję (zreformowanego postmodernistycznie) modernizmu w kulturze Zachodu. Nadzieja na bardziej duchową kulturę daje szansę nie tylko na głębszy rozwój jednostki (ekonomicznie predestynowanej do czerpania z dobrodziejstw mozaikowej kultury), lecz również (w jej prospołecznym, lewicowym wymiarze) może ona (kultura) mobilizować klasy posiadające do dzielenia się dobrobytem ekonomicznym i kulturalnym z klasami niższymi. Pomijając kwestię praktyczną - socjaldemokratycznych mechanizmów, które mogłyby doprowadzić do takiej sytuacji równomiernej i sprawiedliwej *redystrybucji* duchowości - chciałbym poprzestać na afirmacji samego tylko impulsu *nadziei* zawartego w (odpowiednio oczyszczonym) dyskursie około-Jungowskim. Nadzieja ta pozwala na kolejne modyfikacje znanej nam już formuły *rozumu oświeceniowego* i otwieranie nowych horyzontów postępu dla świata Zachodu i jego kolonii[795]. Wpisując Jungowski mesjanizm w umiarkowany projekt utopistyczny,

[794] Czy też praktyk bardziej wyrafinowanych, jak psychoanaliza, będąca niezwykle kosztowną i długotrwałą formą radzenia sobie z problemami duchowym, zarezerwowaną dla klas wyższych.
[795] Byłych kolonii, jednak wciąż uzależnionych ekonomicznie i kulturowo od krajów Zachodu.

otrzymujemy obiecującą ideę regulatywną, która - choć nie posiada mocy wpływania na doraźną sytuację polityczną - to wszelako stanowi przedłużenie opowieści o dobrze zarządzanym państwie i zdrowej (obywatelskiej, socjalnej) wspólnocie. Wizja społeczeństwa bardziej duchowego, a więc obdarzonego większą intuicją (a zatem wyobraźnią), w większym stopniu zorientowanego na świat uczuć niż na technokratyczne rozwiązania polityczne, animującego wartość humanistyczne, będącego mecenasem kultury i sztuki. Ta marginalna wizja utopijna może być niezwykle istotna także dla zachowania projektu liberalno-demokratycznego - potępiając archaiczne uniwersalizmy narodowe i religijne (jako powierzchowne i destabilizujące próby restytucji duchowości), ma szansę funkcjonować jako jedna z istotnych wytycznych dla polityki przyszłości. Ma szansę, lecz nie musi – utopizm bowiem zawsze powinien ustąpić zorientowanemu na bliższą przyszłość idealizmowi, jak i doraźnie stosowanemu realizmowi politycznemu. Tak pojęta idea *odrodzenia duchowości*, pomimo że niemożliwa do zastosowania w aktualnej polityce, może stanowić element prywatnego systemu wartości człowieka Zachodu, który - *w głębi duszy* - *pracuje* już (być może) dla bliżej nieokreślonej przyszłości, jako siewca idei.

**Indywidualizm i liberalizm Jungowski**

Pozostając przy tematyce politycznej, chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden obszar, który poddaję wariacyjnemu odczytaniu w duchu postmodernizmu i hermeneutyki. Jak już wspominałem, Jung nie był myślicielem politycznym, pomimo to w wielu wypowiedziach daje wyraźne wskazówki co do swojego usytuowania politycznego. Można stwierdzić (wpisując Junga w dzisiejszą siatkę polityczną), że był on zwolennikiem rozwiązań, które dziś znane są jako konserwatywny-liberalizm, a więc sytuował się na prawym biegunie światopoglądowym. Nie jestem w stanie ocenić, czy poglądy Junga były innowacyjne, czy wpisywały się w standardowy horyzont mentalny dobrze sytuowanego szwajcarskiego mieszczaństwa tamtych czasów. Jung chętnie mówił o sobie jako o mieszczaninie, zwykł również celebrować swoją pozycję społeczna i status majątkowy. Pomimo – bliżej niesprecyzowanych – poglądów oligarchicznych, Jung był demokratą i niewątpliwym liberałem (tj. podkreślał pierwszorzędną wagę wolności osobistej i osobistej odpowiedzialności człowieka za własne życie). Nie jestem w stanie zrekonstruować poglądów gospodarczych Junga, jednakże jego ostry sprzeciw wobec komunizmu i zdecydowana akceptacja różnic majątkowych, przy jednoczesnym protekcjonalizmie wobec klas niższych,

pozwala wnosić, że był on przeciwnikiem polityki gospodarczej uprawianej na wzór dzisiejszej socjaldemokracji. Potwierdzałyby to chociażby peany Junga na cześć ustroju USA, wraz z heroicznym modelem człowieka, który podejmując ryzyko życiowe i gospodarcze, wygrywa lub upada w walce o własne cele. Tym jednak, co interesuje mnie w tej wariacji najbardziej, to Jungowski liberalizm w szerszym sensie i wizja antropologiczna, poprzedzająca w porządku idei poglądy polityczne filozofa. Asumpt do liberalnego odczytania myśli Junga daje chociażby poniższy passus: *Wiąże się to z naszym szwajcarskim temperamentem. Jesteśmy liberalni, próbujemy widzieć rzeczy razem, obok siebie. Z mojego punktu widzenia najlepiej byłoby stwierdzić, że najwyraźniej istnieją tysiące ludzi, których psychologie opisuje koncepcja Freudowska i Adlerowska. Jedni próbują dążyć do spełnienia życzeń, inni do osiągnięcia Mocy, jeszcze inni próbują widzieć świat takim, jaki on jest, i dają temu wszystkiemu spokój. Nie chcemy niczego zmieniać. Świat — taki, jaki jest, jest dobry*[796]. Jung daje się tu poznać nie tylko jako liberał i konserwatysta (*Świat — taki, jaki jest, jest dobry*), lecz również jako zwolennik swoistego *indywidualizmu*[797]. W powyższym fragmencie manifestuje się to pod postacią metody terapii analitycznej – Jung, powołując się na odmienne preferencje poszczególnych ludzi, jest tu skłonny przypisać wartość konkurencyjnym (i skądinąd zwalczanym przezeń) systemom terapeutycznym. Dla jednej osoby odpowiednia będzie teoria Freudowska, dla drugiej Adlerowska. Indywidualizm Junga manifestuje się nie tylko w sferze terapeutycznej, gdzie filozof nawołuje pacjentów do rozpoznawania własnej psychicznej/duchowej specyfiki, odnalezienia ich powołań i przeznaczeń. Ma on także swój wymiar ogólny; i choć Jung nie zamyka swoich idei w ramach spójnej filozofii społecznej, można odnieść wrażenie, że jego *idealne społeczeństwo* opiera się na wartościach bliskich współczesnej wyobraźni liberalno-demokratycznej, jak i na ideach bliskich postmodernistycznemu dyskursywizmowi. Jak stwierdza psycholog: *Jedno z najpilniejszych zadań analizy polega na tym, by pokazać pacjentom, że inni ludzie mają własną psychologię; wręcz niewiarygodne, jak słabo ludzie to sobie uświadamiają. Indywidua doskonale zdroworozsądkowe wychodzą z założenia, że inni są nie tylko tacy sami, jak oni, lecz że po prostu są identyczni, a jeśli nie zachowują się tak, jak sobie tego życzą, to znaczy, że postępują niewłaściwie*[798]. Ów dyskursywizm (czy też perspektywizm) Junga ma wyraźny

[796] C. G. Jung, *Życie symboliczne*, *op. cit.*, s. 148.
[797] Jung wprawdzie odżegnywał się od współczesnego mu, obserwowanego przezeń chociażby w USA, indywidualizmu, jako postawy powierzchownego i konsumpcjonistycznego kształtowania swojego życia w abstrakcji od otoczenia społecznego. Jednakże, jego wizja człowieka i system psychoterapeutyczny, który stworzył, wydają się propozycją przeznaczoną właśnie dla takich, nowoczesnych indywidualistów, którzy za pieniądze kupują sobie duchowość, chociażby w wydaniu psychologii głębi.
[798] C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego…*, *T.1*, *op. cit.*, s. 521.

wektor reformatorski – dąży do zmiany mentalności powszechnej, poprzez uzupełnienie jej o świadomość ograniczoności partykularnego światopoglądu jednostki i orientuje na światopoglądy odmienne. Jest to bodaj podstawowy postulat ustroju liberalno-demokratycznego, opartego przecież na wzajemnym konsensusie jednostek, a nade wszystko na wzajemnym zrozumieniu i tolerancji. Jungowski indywidualizm w najdoskonalszy sposób wyrażony jest w koncepcji *indywiduacji*[799], która zakłada, że jednostka ma charakter procesualny i - zgodnie z archetypowym schematem rozwoju - zmienia się na różnych etapach życia. Pojęcie indywiduacji stosuje się (w wąskim rozumieniu tego terminu) tylko do części ludzi, którzy są w najwyższym stopniu zorientowani na rozwój duchowy. Są to ludzie nowocześni, którzy zyskali na tyle dużą świadomość, aby móc - introspekcyjnie - rozpoznawać swoje uwarunkowania psychologiczne i poprzez pracę – zarówno intelektualną jak i duchową, w tym terapeutyczną – jak i odpowiednie zaangażowanie życiowe i stosunki z innymi ludźmi, integrować kolejne archetypy, stając się coraz to bardziej *całkowitymi* jednostkami. Jest to rzecz jasna proces elitarny – dostępny dla tych, którzy są w stanie opłacić kosztowną terapię Jungowską, lecz również dla wielu artystów, a czasem ludzi, których nie podejrzewalibyśmy o wyższe duchowe szlify[800]. Ów ideał jest przepisaniem i krytyczną modyfikacją Nietzscheańskiej idei nadczłowieka i, podobnie jak w koncepcji niemieckiego filozofa, nie posiada on ściśle wytyczonych ram[801] - może być realizowany przez ludzi o różnych osobowościach i uwikłaniach życiowych. Jest to więc zasadniczo proces indywidualny, w którym nie towarzyszą nam przewodnicy dysponujący jednoznacznymi rozwiązaniami; proces ten każdy przeżywa i opisuje inaczej. Jung był niezwykle oględny, opisując naturę owego procesu, balansował między określeniami obiektywnymi (nauką o etapach życia człowieka) a opisami bardziej radykalnymi, zawierającymi nawet wątki anarchiczne (sytuujące się często w opozycji do konwencjonalnej moralności). Jak pisał: *Rozwój świadomości stanowi zarazem brzemię, cierpienie i błogosławieństwo dla rodzaju ludzkiego. Każde nowe odkrycie prowadzi do pomnożenia świadomości,*[…]*. W nieunikniony sposób wzywa to do większej odpowiedzialności, zmusza do wielkiej przemiany wewnętrznej. Musimy wyciągać wnioski z naszej wiedzy i z naszych odkryć i nie uważać wszystkiego za raz na zawsze dane*[802]**.** Można oczywiście polemizować z tak radykalnym indywidualizmem,

[799] Należy nadmienić, że Jung wyraźnie odróżniał ją od indywidualizmu. Przyjmuję tu jednak strategię narracyjną odmienną od Jungowskiej.
[800] W jednym z cytatów, Jung wspomina nawet, że osoba, która przeszła indywiduację, jest, zewnętrznie, nieodróżnialna od innych ludzi.
[801] Za wyjątkiem ogólnego i bez wątpienia *sztywnego* schematu integracji archetypów – *cienia*, *animusa*/*animy*, *wielkiej matki*/*starego mędrca* – koniecznie w takiej właśnie kolejności.
[802] C.G. Jung, William McGuire i inni, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, *op. cit.*, s. 259.

często nadmiernie eksponującym wątki heroistyczne. Rozmija się on zresztą nierzadko z mieszczańskim usytuowaniem Junga, choć z drugiej strony może być traktowany jako próba wzbogacenia powierzchownego świata mieszczańskiego o spektrum *głębi*. Niewątpliwą jednak zaletą tego programu rozwoju osobowości jest jego (ogólnie rzecz ujmując) nowoczesny wymiar zasadzający się na logice przezwyciężania i wychodzenia jednostki z dotychczasowych uwikłań kulturowych. Dzieje się to wprawdzie nie przy użyciu *czystego rozumu* oświeceniowego - owo *osiągnięcie dojrzałości*, w przeciwieństwie do filozofii Kanta, posiada też swoje ciemne strony, zaś cały proces zasadza się na nieświadomych (a więc ciemnych, nieracjonalnych, emotywnych, symbolicznych) przesłankach. Sądzę, że Jungowski proces indywiduacji, po odpowiedniej (lub raczej kompleksowej) krytyce, zasługuje na swoje miejsce także w obrębie wyobraźni ponowoczesnej. Ponieważ jest on konstruktem wyobraźni mieszczańskiej (której – w jej lewicowym wymiarze – staram się być stronnikiem), posiada z tego tytułu niezbędne cechy, by stać się jedną z propozycji rozwoju indywidualnego człowieka w obrębie spluralizowanego społeczeństwa liberalno-demokratycznego. Jego warunkiem jest jednak (zgodnie z nauką Rorty'ego) ograniczenie się do sfery prywatnej i nie podejmowanie działań na rzecz uniwersalizacji partykularnych projektów życiowych na całość wspólnoty. Zasadniczym problemem konceptu *indywiduacji* jest jego nadmierny heroizm i wymaganie od jednostki wysiłku, niemalże ponad jej siły. Według Junga, człowiek może osiągnąć całkowitość, często dopiero w konfrontacji z *demonami* własnej duszy i najtrudniejszymi sytuacjami życiowymi. Z drugiej jednak strony Jung-mieszczanin podkreśla istotność, a nawet (w niektórych wypowiedziach) niezbędność otoczenia społecznego dla rozwoju świadomości jednostki[803]. Ten moment chciałbym uznać za konstruktywny i uzgadniający się z lewicową, komunitarystyczną wizją społeczeństwa, którą tu wspieram. O ile ideał indywiduacji jest wartościowy sam w sobie, także bez odpowiedniego suplementu społecznego – pozwala bowiem orientować się człowiekowi na własne wnętrze, dowiedzieć się, jaka jest jego osobowość i cele życiowe – to po umieszczeniu w spektrum ogólności zyskuje dodatkowy atut *prospołeczny*. W tej interpretacji indywiduacja służy nie tylko (konserwatywno-liberanie pojętemu) rozwojowi jednostki, postrzeganej jako samodzielny heros walczący, bądź to o rozwój duchowy, bądź o pozycję ekonomiczną czy społeczną; lecz również rozwojowi społeczeństwa, które dzięki rozwojowi intelektualnemu i duchowemu poszczególnych obywateli pomnaża (w pewnym stopniu) dobrostan jednostek mniej rozwiniętych i poprzez redystrybucję (czy to ekonomiczną, czy kulturalną) podnosi je na

[803] Jung podkreślał nawet, nie bez dumy, że sam stara się przynależeć do jak największej ilości towarzystw naukowych, aby posiadać niezbędne usytuowanie w świecie społecznym.

wyższy poziom świadomości. Tak rozumiana indywiduacja częściowo sprzeciwia się egotycznemu projektowi Junga, zgodnie z którym całość społeczeństwa konstytuuje się poprzez zgodność poszczególnych jednostek z uniwersalnym światem nieświadomości zbiorowej. Koncepcja ta ma wyraźny charakter konserwatywny i zdaje się wspierać głębokie nierówności międzyludzkie. Odrzucenie Jungowskiej teorii archetypów (rozumianej *in extenso*), ograniczenie heroistycznego projektu (*quasi*-) Nietzscheańskiego i uzupełnienie indywiduacji o jej funkcję kolektywną (komunitarystycznie i lewicowo pojętą), pozwala uzdatnić dla współczesnego człowieka koncepcję - jak go tu nazywam - *indywidualizmu Jungowskiego* i nadać jej niezbędny aspekt społeczny, tak ważny dla konsolidacji i utrzymania projektu liberalno-demokratycznego. W ten sposób projekt ów może być oddany[804] w ręce szerszych grup społecznych, nie zaś być tylko przywilejem *wybranych*.

[804] Jako jedna z wielu propozycji intelektualnych.

## 5.3 Podsumowanie: Jung postmodernistyczno-hermeneutyczny i postsekularny (odczytanie *jasne*)

### Cechy przedefiniowanego, *jasnego* jungizmu

Tak jak wcześniej, w kontekście rozważań nad postsekularyzmem, starałem się ukazać głównie negatywne cechy jungizmu, tak tutaj chciałbym się skupić głównie na jasnych stronach tej filozofii, które dają się zinterpretować w nowej - postmodernistycznej i hermeneutycznej - wykładni postsekularyzmu. Postsekularyzm jest tu w gruncie rzeczy nurtem zgoła anty-religijnym i tylko marginalnie około-religijnym; a nade wszystko nurtem modernistycznym i w tym modernizmie właśnie postmodernistycznym[805]. Filozofia Junga, w wyżej wzmiankowanym odczytaniu postmodernistycznym i hermeneutycznym (ostatecznie zaś postsekularnym[806]), posiada następujące cechy:

<u>Cechy postmodernistyczne:</u>

- Pluralizuje i dyskursywizuje *prawdę* (zwłaszcza w dyskursie psychoterapeutycznym), pozwalając na współwystępowanie wielu sposobów myślenia i odczuwania świata, otwierając możliwość uzupełniania dzisiejszej wyobraźni postmodernistycznej o dodatkowe spektrum *głębi*, dodatkowe, epizodyczne narracje *usensowniające* (mityczne, legendarne, historyczne i te marginalnie religijne);
- *Osłabia* i relatywizuje pojęcie prawdy, eksploatując paradoksalne i irracjonalne zasoby *psyche* ludzkiej; pozostawia w ten sposób miejsce dla rozbudowanych (ciemny postsekularyzm) lub marginalnych (jasny postsekularyzm) interpretacji religijnych;
- Nie wzbrania się przed poszukiwaniem mitycznych, ezoterycznych i swoiście *kosmicznych* (Pleroma, Tao, kosmiczne zjednoczenie przeciwieństw) interpretacji rzeczywistości, pozwalając w ten sposób na poszerzenie racjonalistycznej świadomości człowieka o nowe obszary duchowe;

[805] Przypominam, że postmodernizm traktuję tu jako najdoskonalsze rozwinięcie nurtów nowoczesnych.
[806] Postsekularyzm zaś rozumiem tu jako możliwą, lecz nie konieczną, modyfikację postmodernizmu, uzupełnienie go o spektrum *głębi*: metafizycznej, (marginalnie) religijnej, bądź ezoterycznej.

- Jung (podobnie jak chociażby Rorty) dowartościowuje *wyobraźnię/fantazję* jako dużo istotniejszą władzę poznawczą niż rozum. Poznanie przyjmuje tu bardziej mozaikową formę, zbliżając się do *obrazu* czy też *przeżycia*, tracąc pozytywistyczny walor logicznej operacji na pojęciach lub sformalizowanych matematycznie *szyfrach*.

Cechy idealistyczne (wyczytane/*w-czytane* w myśl Junga, przy pomocy narzędzi postmodernistycznych i hermeneutycznych):

- Psychologizm, nominalizm i (w skrajnej interpretacji idealistycznej) solipsyzm Junga uzgadniają się częściowo z kulturalistyczną (a więc *de facto* idealistyczną) wyobraźnią postmodernistów i hermeneutów, jak i z nurtami ezoterycznymi i New Age'owymi, które również starają się odzyskiwać zapomnianą przez racjonalizm duchowość człowieka[807];
- Synchroniczność jako idealistyczna (*quasi*-Kantowska) kategoria poznania rzeczywistości, kładąca nacisk raczej na dostępne wyobraźni konstelacje współwystępujących zdarzeń niż na klasycznie-racjonalistyczne łańcuchy przyczynowo-skutkowe. Synchroniczność została stworzona przez psychologa w celu badania zjawisk ezoterycznych i religijnych. Zaś w oczyszczonej wersji postsekularyzmu może ona spełniać funkcję dodatkowej metody poznania, animującej sferę wyobraźni i pozwalającej na szersze ujmowanie rzeczywistości - swoiste *mityczne*[808] jej zaklinanie, bez konieczności jednoczesnej rezygnacji z dorobku oświeceniowego i pozytywistycznego racjonalizmu;
- Restytucja metafizyczno-religijnych koncepcji indyjskich i chińskich (taoizm), wykorzystanie ich elementów do budowy zrębów idealistycznego systemu metafizyki, który jednak nie zostaje ostatecznie zwieńczony przez Junga i przeplata się z wyobrażeniami paralelistycznymi i przyrodoznawczymi. Spośród metafizycznych figur, które eksploatuje Jung, warto wymienić koncepcję *mai,* chińskie *Tao*, ideę *Athmana,* jogiczne figury *czakr,* buddyjską *pustkę* i wiele innych.

[807] Te ostatnie nurty traktuję tu jedynie jako *możliwość* rozwijania duchowości postmodernistycznej, skłaniając się do nieco bardziej akademickich propozycji.
[808] W postmodernistycznym i hermeneutycznym rozumieniu *mitu*.

Ponadto, uznaję, że myśl Junga poddaje się marginalnemu, wariacyjnemu odczytaniu (z ducha postmodernistycznymu, hermeneutycznemu i postsekularnemu) w następujących punktach:

- Narratywizm – Jung jako baśnio-opowiadacz i mitotwórca. System Jungowski może dostarczać współczesnemu człowiekowi metod re-interpretacji tradycji i wpisywania jej we współczesną – ponowoczesną wyobraźnię. Dodatkową zaletą tego odczytania jest możliwość nowego ((post-) kolonialnego) otwarcia na inne kultury i dążenia do pogłębiania integracji kulturowej świata w ramach procesu globalizacji;
- Gnostycyzm, jako sztuka dostrzegania zła w ludzkiej naturze (zarówno w przypadku indywidualnych jednostek, jak i na poziomie społecznym i politycznym) oraz relatywistyczna filozofia moralna, godząca się na immanentne istnienie zła w człowieku i przyzwalająca na częściową jego realizację. Jungowski gnostycyzm uszczuplam tu o wątki chrześcijańskie i jego *kosmiczny*, harmonijny wymiar (równowaga zasad dobra i zła), uzupełniając go o (z ducha) oświeceniowy humanizm i lewicowy projekt polityczny. *Gnostycyzm postmodernistyczny* posiada zdolność politycznego ukazywania *cienia* w umysłowości klas dominujących; pozwala uświadamiać nędzę klas podporządkowanych i niewolniczy wyzysk mający miejsce w montowniach *krajów trzeciego świata*, stanowiący pokłosie zła kolonializmu. Gnostycyzm może być również używany jako narzędzie zachowania równowagi między postulatem (post-) kolonialnego rekompensowania krzywd poczynionych przez Zachód a *neo-kolonialnym* postulatem dalszego uniwersalizowania kultury Zachodu, jako propozycji przedłużenia procesu globalizacji i polepszenia doli ludzi zamieszkujących terytoria skolonizowane, jak i ochrony państw Zachodu przed zemstą poszkodowanych;
- Warto zwrócić także uwagę na wartość psychologiczno-metafizycznej kategorii *cienia,* który częściowo przejawia się pod postacią (post-) chrześcijańskiego Diabła i jako taki może stanowić płodną kategorię introspekcyjnego, jak i kulturowego badania dna duszy, w poszukiwaniu aspektów zła, które należy sobie uświadomić, lecz niekoniecznie zwalczać, akceptując część z nich jako podstawowe uposażenie człowieka. Rodzajem takiego zła jest ciągła obecność chrześcijaństwa w umysłowości człowieka Zachodu, którą należy (w pewnym stopniu) zaakceptować, a nawet wykorzystać do pozytywnej pracy (chociażby jako marginalne wzmocnienie lewicowych projektów politycznych czy też jako metodę moralnego pouczania wyznawców i skłaniania ich do przyjmowania socjaldemokratycznej interpretacji *Nowego Testamentu*). Metaforyczna i legendarna figura Diabła fabularyzuje/narratywizuje nasze dążenia do *integracji cienia*; pod tym względem nie różni się ona od innych figur

baśniowych i mitologicznych (występujących także w filmie i szeroko pojętej kulturze masowej), które na równi z *cieniem* mogą się przysłużyć lepszej znajomości wnętrza ludzkiej *psyche*, chroniąc w ten sposób człowieka współczesnego przed indywidualnymi błędami życiowymi, jak i cywilizacyjnymi tragediami;

- Filozofia ciała – Jungowskie rozważania na temat sfery ciała przypominają nieco późniejszą filozofię ciała. Jung wpisuje w swoją koncepcję duchowości także aspekt cielesny, zbliżając człowieka współczesnego do wyobraźni rdzennych ludów zamieszkujących obszar dzisiejszej Europy (w uniwersalistycznej chrześcijańskiej terminologii – *pogan*), pozwalając na animację i wzmożenie praktyk związanych z ciałem. W przypadku psychologii Junga będzie to m.in. terapeutyczna praca z ciałem; zaś w szerszym kontekście kulturowym (wykraczając poza Junga) praktyka jogi, dowartościowanie sfery seksualnej człowieka i sportu, powiązanie ciała z duchowością (wątki Wschodnie);

- Nowoczesny indywidualizm i liberalizm, jako odpowiedź na zapotrzebowanie współczesnego Jungowi człowieka-mieszczanina (przyszłego obywatela liberalnych-demokracji Zachodu) na filozofię życiową. Pożyteczną cechą owego *liberalnego* (oczyszczonego z konserwatywnych naleciałości) programu rozwoju człowieka - opartego na metodzie terapeutycznej i nauce o *indywiduacji* - jest docenienie partykularnych dążeń ludzi i usytuowanie ich w obrębie *republiki* złożonej z podobnych, dążących do własnych (i wspólnych) celów jednostek. Ważnym suplementem dla tak pojętej wizji politycznej jest aspekt socjaldemokratyczny, zapewniający niezbędne bezpieczeństwo bytowe dla realizacji indywidualnych projektów życiowych oraz aspekt obywatelski - nakładający na jednostki obowiązek zabiegania o przetrwanie i ciągły postęp tak pojętej wspólnoty;

- *Nauka* o *Nowej Erze*, zyskująca w myśli Junga wymiar profetyczny lub nawet mesjanistyczny; w dyskursie postmodernistycznym i *jasnym* postsekularnym może doczekać się marginalnej akceptacji jako nowoczesna mitologia stanowiąca konglomerat tradycyjnych wyobrażeń mitologicznych i religijnych, proponująca człowiekowi współczesnemu pełną nadziei, utopistyczną wizję epoki przynoszącej odnowienie - zmarginalizowanej w dobie nowoczesnej - duchowości. Nie próbuję tu bronić konkretnych dyskursów New Age, biorę jednak w obronę samego ducha epoki, który pozwala niektórym ludziom odnajdować *residua* sensu także w mozaikowych, nie-akademickich i nie-wyznaniowych systemach ezoterycznych i humanistycznych, stanowiących popularną odpowiedź na *kryzys sensu*, a obecnych w kulturze dzięki procesowi globalnego poszerzania się *rynku idei*. Oczyszczony ze swego uniwersalizmu, dyskurs o *Nowej Erze* posiada też marginalny współczynnik

utopistyczny, pozwalający (w prywatnym życiu jednostki) wyznawać wiarę w możliwość bardziej duchowej kultury przyszłości.

# Zakończenie

W zaproponowanej tu pracy starałem się ukazać możliwość postsekularnej i postmodernistycznej interpretacji filozofii/psychologii C.G. Junga. Prowadząc czytelnika/czytelniczkę poprzez prezentację sylwetki Junga na tle jego przekonań na temat religii (ze szczególnym uwzględnieniem chrześcijaństwa) oraz ukazując szerokie spektrum zjawisk klasyfikowanych jako postsekularyzm i postmodernizm, doszedłem do postsekularnych, a nade wszystko postmodernistycznych i hermeneutycznych wariacyjnych odczytań niektórych koncepcji szwajcarskiego psychologa. Tak pojęte, hermeneutyka i postmodernizm, zamiast animować wyobraźnię religijną, starają się raczej *quasi*-psychoanalitycznie przepracować religijne traumy i doprowadzić do nowego otwarcia na oświecenie i (post-)modernizm. Starałem się tu postępować dialektycznie, przeciwstawiając sobie poszczególne stanowiska, aby z jednej strony – ukazać naczelne założenia wszystkich omawianych tu nurtów (psychologii głębi, postsekularyzmu nazwanego tu *ciemnym, postsekularyzmu jasnego, postmodernizmu ciemnego* oraz *jasnego*), także tych poddawanych przeze mnie krytyce; po drugie ukazać rozbieżności między tymi nurtami i stworzyć pole dla krytyki tych z nich, które w owej dialektycznej sytuacji zostaną uznane za stany z różnych względów anachroniczne i przeciwstawiające się rozwojowi (post-) oświeceniowego dziedzictwa Zachodu. *Dialektyka* jest tu o tyle uzasadniona, że, uzyskane po konfrontacji, propozycje jasnego postmodernizmu i postsekularyzmu nie są na wskroś *jasne,* lecz na gnostycką (i psychoanalityczną) modłę eksponują całe spektrum ciemności (emotywnej, instynktownej, chaotycznej, etycznie złej), która okazuje się niezbywalna, stanowiąc trwałą składową kondycji człowieka ponowoczesnego. Odkrycie owego zła człowieka, inaczej niż w tradycji chrześcijańskiej, doczeka się tu częściowej afirmacji i odpowiedniego opracowania, tak aby uwolnić częściowo sferę ciała i hedonistyczny system wartości od brzemienia grzechu oraz wytyczyć nowe fronty walki ze złem, które tym razem (zgodnie z racjonalistyczną krytyką oświeceniową i lewicową perspektywą klasową) zostanie zlokalizowane w zideologizowanym, opresyjnym chrześcijaństwie, nierównościach społecznych, zagrożeniach wywoływanych przez oderwany od bytów państwowych międzynarodowy kapitał, nacjonalistycznych ruchach masowych grożących stabilnością ustroju liberalno-demokratycznego i projektu europejskiego. To właśnie lewicowa/liberalna perspektywa polityczna stanowi właściwy cel tych rozważań, zgodnie z przekonaniem autora, że myślenie

filozoficzne musi posiadać nie tylko wartość naukową, ale przede wszystkim mieć na myśli zmianę polityczną i społeczną, powracając w ten sposób do greckiego ideału filozofa jako obywatela i prawodawcy (w nowoczesności *inżyniera społecznego*) oraz dziewiętnastowiecznego ideału intelektualisty[809]. Przyjrzyjmy się najważniejszym poglądom wyrażonym w tej pracy.

Punktem wyjścia były dla mnie nurty, które nazwałem tu ciemnymi/czarnymi. Ich pierwowzorem w tych rozważaniach jest właśnie filozofia Junga, jak i postmodernizm Jeana Baudrillarda oraz (w pewnym stopniu) Zygmunta Baumana. Baudrillardowski postmodernizm tworzy hipnotyczny i nihilistyczny *quasi-system*, który eksponuje wszelkie niedoskonałości aktualnej epoki, uznając ją za zbiór resztek po dawniej istniejącej rzeczywistości. Bauman natomiast (pomimo że jego filozofia posiada liczne elementy konstruktywne) daje się poznać jako krytyk nowoczesności, interpretując ją głownie ze względu na jej aspekty technologiczny (obozy zagłady) i społeczny (prekaryzacja społeczeństwa). Można odnieść wrażenie, że Baumanowska krytyka nieco nadmiernie eksponuje negatywne następstwa nowoczesności, w zbyt małym stopniu dostrzegając jej sukcesy.

*Ciemny postsekularyzm* rozumiem tu jako częściową kontynuację postmodernizmu czarnego, który ukazał współczesną sytuację duchową człowieka jako głęboko nihilistyczną, odnajdując odpowiedź na ten stan kultury w powrocie do religii, które to religie - według niektórych postsekularystów - są immanentną częścią umysłowości nowoczesnej, czy nawet pożądanym stanem kultury sprzed *wywłaszczenia* dokonanego przez oświecenie i modernizm, i jako takie zasługują na szacunek i odnowienie. Traktuję te stanowiska w dużej mierze jako nowy konserwatyzm, próbujący przywrócić tylnymi drzwiami religię jako podstawę kultury, życia społecznego i politycznego, przybierające w niektórych odmianach postać teologii politycznej. Ta z kolei stanowi zagrożenie dla najdoskonalszego z dotychczas stworzonych form ustrojowych – liberalnej-demokracji. Tak pojęty postsekularyzm poddałem zdecydowanej krytyce, poświęcając część rozważań krytyce postsekularyzmu komunistycznego (Żiżek, Badiou, Eagleton), który pod auspicjami chrześcijańskiej miłości bliźniego próbuje ograniczyć dziedzictwo liberalne społeczeństw Zachodu, rewizjonistycznie postrzegając chrześcijaństwo jako społecznie i politycznie bardziej wartościowe niż przezwyciężający je modernizm.

W spektrum filozofii ciemnej interpretuję tu również znaczną część dorobku Junga, który zawiera liczne elementy konserwatywne (politycznie i metafizycznie), *platonizuje*

[809] Ideał ten wydaje się tym bardziej godny utrzymania, im częściej głosi się kryzys tej formy zaangażowania publicznego.

człowieka, wpisując go w esencjalistyczną i uniwersalistyczną filozofię, która częściowo jest idealizmem metafizycznym, częściowo biologizmem, częściowo psychologią, lecz także nauką ezoteryczną. Ciemność tej myśli nie polega li tylko na irracjonalności niektórych założeń; tej chętnie bronię, znajdując jej komponenty także w docenionym tu *jasnym postmodernizmie*. Ciemny charakter jungizmu to przede wszystkim jego (częściowa) anty-nowoczesność i odzyskiwanie religii (chrześcijaństwa) jako dominującej matrycy kulturowej kształtującej wyobraźnię współczesnego człowieka (a więc teza postsekularna!). Junga traktuję tu jako proto-postsekularystę lub nawet postsekularystę *par excellence*. Taka interpretacja jest możliwa choćby ze względu na wyobraźnię pan-religijną, którą eksponuje Jung. Rzeczywistość jest tu systematycznie przepisywana na kategorie chrześcijańskie, człowiek współczesny to faktycznie kulturowy chrześcijanin (który jednak, na płaszczyźnie świadomej, zapomniał o swoim religijnym dziedzictwie). Jung traktuje współczesne państwo, figury wodzów państw totalitarnych, naukę czy legendy miejskie (np. UFO) jako faktyczne sekularyzaty, stanowiące odpowiedź na kryzys tradycyjnej kultury chrześcijańskiej (lub nawet pierwotnej – animistycznej i starożytnej – panteistycznej). Jungowska teza o sekularyzacji jest zgoła pesymistyczna. Sekularyzacja następuje tu bowiem w wyniku aktu *hybris* współczesnego człowieka-racjonalisty, zaś współczesne gwałtowane wydarzenia społeczne i polityczne, jak i *epidemie chorób psychicznych* i nastroje schyłkowe mają być następstwem swoiście pojętej Freudowskiej *zemsty wypartego* (wypartej religii, wypartego Boga). Kryzys kultury współczesnej głoszony przez Junga ma tu być wynikiem zapomnienia o nieświadomych *residuach* duszy ludzkiej i porzuceniem symbolicznych wyobrażeń łączącym człowieka z tymże archetypowym, naturalnym i prawie niezmiennym historycznie światem. W związku z owym nieuchronnym kryzysem ludzkość czeka apokalipsa, po której nastąpić ma odrodzenie kultury duchowej (przetworzenie przez Junga mitologicznego motywu *pożaru świata*).

Spośród najistotniejszych figur *imaginarium* Jungowskiego poddających się odczytaniu postsekularnemu odnajdujemy wyobrażenie *Boga* jako wewnątrz-psychicznej potężnej siły poprzedzającej świadomą wolę człowieka i jako bytu zdolnego zarazem do *czynów* pożytecznych, jak i do surowego gniewu. Człowiek jest tu postrzegany jako swoiste boże igrzysko, jego naczelnym obowiązkiem jest zaś wykazanie *bojaźni bożej*, a więc podporządkowania się woli ciemnych boskich sił nieświadomości. Kolejną istotną koncepcją postsekularną w myśli Junga jest uznanie człowieka jako kulturowego chrześcijanina, a ściślej jako protestanta lub katolika, ostatecznie zaś konglomerat obu nurtów wyznaniowo-kulturowych. Jung, jako zdeklarowany (choć niepraktykujący) protestant, nie namawia do

odrzucenia poddanych sekularyzacji religii, lecz raczej dostrzega ich rolę jako bufora bezpieczeństwa na przełomie epok, zapewniającego człowiekowi ochronę przed demonami zamieszkującymi jego duszę. Kres tak pojętym formacjom religijnym przynieść ma dopiero nastanie *Nowej Ery*, której data narodzin nie jest przez Junga ściśle wyznaczona. Ponieważ Jung nie należał do ortodoksyjnych przedstawicieli chrześcijaństwa/protestantyzmu, jego religia przypomina to, co znamy pod nazwą *religii prywatnej*. Stanowi fuzję wielu wyobrażeń chrześcijańskich, ezoterycznych, filozoficznych i orientalnych. Swój dojrzały przejaw znajduje w formule gnostycyzmu, który uzupełnia chrześcijaństwo o wiele pożytecznych wątków (w tym świadomość zła), stanowi jednak także asumpt do brutalistycznych koncepcji społecznych i politycznych, które można zrekonstruować na podstawie nielicznych politycznych wypowiedzi psychologa (akceptacja nierówności społecznych, liberalizm gospodarczy oparty na ewolucjonizmie społecznym). Postsekularyzm Junga można zrekonstruować także na podstawie wątków około-mesjańskich, które krzepną m.in. w figurze *indywiduacji*, jako heroicznego, ogólnożyciowego procesu rozwoju. Można się pokusić o stwierdzenie, że wątki te były silnie inspirowane myślą Nietzschego – duchowego patrona wysiłków filozoficznych Junga. Człowiek dążący do poszerzenia swojej świadomości to zarazem sekularyzat figury Chrystusa, jak i (pod wieloma względami chrześcijańskiego) nadczłowieka, który potrafi poświęcić swój życiowy dobrostan dla rozwoju duchowego. Można stwierdzić, że sam Jung (w pewnej części swojego życia) realizował ten ideał. Katalog tych postsekularnych wątków filozofii Jungowskiej może uzupełnić podejście teologiczne wykorzystywane często przez Psychologa w jego analizach. Widzimy to, w najdoskonalszej postaci, w eseju *Odpowiedź Hiobowi*, a także w ogromnej części rozważań psychologicznych Junga, a w szczególności w wypowiedziach seminaryjnych. Jung wydaje się kontynuować tradycję teologii protestanckiej, uzupełniając ją o wątki gnostyckie i tworząc autorską (prywatną) wersję chrześcijaństwa.

Starając się przezwyciężyć (względną) ciemność Jungowskiej i postsekularnej rewindykacji chrześcijaństwa, zaczerpnąłem z tych nurtów postmodernistycznych i postsekularnych, w których aspekty konstruktywne, optymistyczne, jasne wydają się przeważać nad refleksją pesymistyczną czy nawet nihilistyczną. Nurty te nazwałem ogólnie *post-postmodernizmem* i *post-postsekularyzmem*, aby ukazać ich rewizjonistyczny potencjał i częściowy dystans do tez zgłaszanych przez klasyków czy to postmodernizmu, czy postsekularyzmu; najczęściej zaś rozwijających i kontynuujących linię argumentacji wytyczoną przez tych klasyków. Czerpałem tu zwłaszcza z dorobku takich myślicieli, jak Rorty, Lyotard, Vattimo, Marquard i Blumenberg, odnajdując w ich myśli

postmodernistyczno-hermeneutyczne przyczynki do *przepracowania* nihilizujących wątków religijnych obecnych w mentalności ludzi Zachodu. Postmodernizm postrzegam przede wszystkim jako nurt *racjonalistyczny* (a więc u swych podstaw modernistyczny), który wydaje się w najdoskonalszy sposób realizować idee zarówno nowoczesności, jak i oświecenia, uzupełniając te nurty kulturowe o odkrytą współcześnie (zwłaszcza w humanistyce XX-wiecznej) rdzenną irracjonalność – wcześniej, wyłącznie *świetlistego* - rozumu. Postmodernizm postrzegam jako racjonalizm już choćby ze względu na jego potencjał weryfikowania wcześniejszych stadiów rozwoju nowoczesności (głównie w jej pozytywistyczno-naukowo-technologicznym wydaniu) i wytyczaniu nowych dróg jej rozwoju, częściowo rewizjonistycznych wobec niektórych dyskursów tradycyjnych. Taki postmodernizm określam jako *otwartą furtkę*[810], gdyż nie zamyka się on w obrębie nieważkości i ambiwalencji postmodernistycznego pluralizmu (co zarzucają mu często krytycy), lecz otwiera na całe spektrum przyszłości, eksplorując zarazem wartościowe i starannie wyselekcjonowane elementy tradycji. Postmodernizm ten chętnie przyznaje się do swojej przynależności do oświecenia i modernizmu, nie gardząc również nauką jako sojuszniczką w budowaniu nowej *filozofii immanencji*, poddając ją jednak krytyce w jej dogmatycznych i uniwersalistycznych dążeniach. (Post-) modernistyczna logika przezwyciężania polega także na tym, że dąży do weryfikacji i selekcji także tych nurtów, które wydają się przezwyciężać postmodernizm, są jednak w dużej mierze konserwatywnymi regresjami do wcześniejszych stadiów rozwoju kultury. Takimi nurtami będą m.in. posthumanizm i omawiany tu postsekularyzm w znacznej części swoich odmian. W przeciwieństwie do tez niektórych filozofów postsekularnych o rdzennej chrześcijańskości współczesnej kultury (Żiżek, Nancy), pragnę tu (przede wszystkim za Blumenbergiem), pokazać, że jest to wniosek niezwykle pochopny i ufundowany na intelektualnej i kulturowej zależności tych filozofów od chrystianizmu. Nowoczesność chcę tu postrzegać nie jako następstwo procesu dziejowego lecz – narratywistycznie odwracając chronologię – ujmować nowoczesność jako źródło wszelkich dyskursów przeszłych i zaprzeszłych. Historia jest tu w gruncie rzeczy wytworem wyobraźni człowieka współczesnego i służy jego psychologicznym/kulturowym celom; tworzy opowieści/mity pomagające człowiekowi odzyskać homeostazę ze światem (Blumenberg, Marquard). Chrześcijaństwo nie poprzedza zatem nowoczesności, to nowoczesność poprzedza chrześcijaństwo, uznając je dodatkowo (w zaproponowanej przeze mnie, osłabionej wersji postsekularyzmu) za szkodliwy mit, który

[810] Przyrównuję go także do *pryzmatu* rozpraszającego światło wcześniejszych dyskursów, a więc poddającego je krytycznej analizie, ze szczególnym uwzględnieniem dyskursów uniwersalistycznych.

należy ograniczać i dążyć do jego dojrzałego *przepracowania*. Narratywistyczna perspektywa jest tu wzbogacana przez zaproponowane m.in. przez Marquarda, Blumenberga, i Vattimo rozumienie mitu, ukazujące rzeczywistość nowoczesną jako rezerwuar mitów *strawnych* i *niestrawnych*, eksponujące człowieka jako istotę mitotwórczą i potrzebującą mitów jako niezbędnych do życia narzędzi *usensawniających*. Owe hermeneutyczne zabiegi pomagają porządkować współczesne dyskursy w obliczu nieobecności prawd naczelnych – esencjalistycznych i uniwersalistycznych – wytwarzają *de facto* nowy *quasi-uniwersalizm* oparty na wyobraźni dyskursywistycznej i intersubiektywnym rozumieniu prawd kształtujących się w danych społecznościach ludzkich (np. teza Rortiańskiego etnocentryzmu). Ów *quasi*-uniwersalizm powinien uchodzić za niezbywalny element kondycji poznawczej człowieka, uświadamiający nam, że istotnie każde poznanie (a w szczególności ogólne, spekulatywne poznanie filozoficzne) jest w swoich dążeniach uniwersalistyczne. Nie oznacza to oczywiście przyzwolenia na zgłaszanie nowych propozycji *metanarracyjnych* (te postulaty zasłużą sobie na miano konserwatyzmu), lecz na akceptację ograniczoności i niedoskonałości wszelkich dążności poznawczych człowieka, jak i na przyzwolenie na zło tkwiące w zabiegach poznawczych, czyli próbach podporządkowania sobie rzeczywistości, zdobycia nad nią (*wiedzo*-)władzy, jak i władzy nad innymi ludźmi (także innymi kulturami). Jednocześnie tak pojęty *quasi*-uniwersalizm uznaje tę propozycję antropologiczną i metafizyczną jako najbardziej spolegliwą wobec wielości dyskursów obecnych we współczesnej kulturze, i jako taki komponuje się on z wyobraźnią liberalną stanowiącą podbudowę współczesnych ustrojów demokratycznych. W proponowanej tu wizji postmodernizmu zawiera się też postulat *powrotu do metafizyki*, która nigdy nie została przez ponowoczesność przezwyciężona, a jedynie ukryta lub *przepisana*. Autorską propozycją, jaką tu przedstawiam, jest idealizm powiązany przeze mnie z wyobraźnią postmodernizmu, a w szczególności z jego metafizycznymi zrębami, czyli kulturalizmem. Postrzeganie rzeczywistości jako kultury uważam za niezwykle płodne i bardziej (metafizycznie) konsekwentne niż próby paralelistycznego i nadmiernie koncyliacyjnego wobec wyobraźni nauk przyrodniczych posthumanizmu. Kulturę postrzegam jako ponowoczesną odmianę występującego w tradycyjnej metafizyce pojęcia *ducha*, zaś postrzeganie rzeczywistości jako kultury uznaję za przepisanie idealizmu metafizycznego (właściwego chociażby dla idealistów niemieckich) na współczesne - pozornie nie metafizyczne - kategorie. Próbuję w tej pracy zasygnalizować możliwość rozwinięcia tak pojętego idealizmu do postaci solipsyzmu (rzeczywistość zawarta całkowicie w sferze metafizycznego podmiotu), łącząc w ten sposób owo stanowisko z myślą Junga (w marginalnej, lecz uzasadnionej interpretacji

jego systemu filozoficznego jako idealizmu) i sygnalizuję możliwość połączenia go z dawniejszymi nurtami filozoficznymi (Leibniz, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche), jak i z systemami duchowymi Wschodu[811].

Jedną z najważniejszych konstatacji zaproponowanych w tej pracy jest *słaba teza postsekularyzmu*. Odróżniam ją od tez mocnych (ciemny postsekularyzm), uznających silną zależność nowoczesności od chrześcijaństwa - swoiste *zadłużenie* w tradycji chrześcijańskiej. Teza słaba zwraca wprawdzie uwagę na obecność chrześcijaństwa w umysłowości współczesnej, jednak uznaje ją za raczej marginalną niż dominującą. Ponadto dopatruje się bardziej rdzennych uwikłań tak nowoczesności, jak i chrześcijaństwa w kulturze starożytnej i kulturach stacjonarnych, które mogą stanowić bardziej wartościowe pole eksploracji duchowej niż komponenty chrystianistyczne. Obecność pozostałości dawnych wierzeń, obyczajowości, ogólnie zaś mentalności w kulturze współczesnej nie oznacza konieczności jednoznacznej akceptacji i animacji tych *śladów* (teologia polityczna, postsekularny komunizm). Może także stanowić asumpt do przepracowania tych elementów i (tym razem bardziej świadomej) kontynuacji dzieła oświecenia i modernizmu, bez konieczności dźwigania ciężarów dawnych formacji religijno-kulturowych (a także związanych z nimi propozycji politycznych). Religię traktuję tu – zgodnie z oświeceniową i po-oświeceniową krytyką – jako swoista traumę, przyczyniającą się do obciążenia człowieka poczuciem winy, umacniającą, w większości odmian, tradycyjne podziały społeczne i stanowiącą zaporę na drodze postępu. Owo około-psychoanalityczne podejście składa się na koncepcję postsekularyzmu rozumianego nie jako ponowne odkrycie religii, lecz raczej jako *ochrona przed religią*. Chrześcijaństwo jest tu jednocześnie akceptowane jako niezbywalny (choć marginalny) element horyzontu kulturowego Zachodu (i jego kulturowych kolonii), który można przezwyciężyć zawsze tylko częściowo, zaś naddatek nie poddający się przepracowaniu musi stanowić nihilistyczny okruch obecny w duszy człowieka, którego jątrzącą obecność należy *przeboleć*, podobnie jak przebolenia wciąż wymaga *wydarzenie śmieci Boga* (Vattimo). Postsekularyzm nazwany tu *jasnym* posiada zatem swój *cień*, którego nie należy ignorować, jednak nie należy również pozwolić mu na zdobycie autonomii, co mogłoby skutkować wieszczonym przez publicystów i filozofów *powrotem religii*[812].

Ponieważ praca ta zawiera wyraźny wektor polityczny, a jako taka zalicza się do filozofii społecznej, uznałem tu za stosowne przedstawienie strategii filozoficznej i

[811] Stanowisko to wymagałoby oczywiście oddzielnego opracowania.
[812] A wraz z nią, co hipotetycznie prawdopodobne, konserwatywnych, totalizujących systemów politycznych, dążących do *powrotu* (konstrukcji!) do homogenicznej rzeczywistości monokulturowej właściwej dla wczesnych państw narodowych lub społeczności *pierwotnych*.

politycznej właściwej dla spektrum postmodernizmu i uzgadnianej z nim perspektywy liberalnej i lewicowej (w szerokim rozumieniu socjalizmu). Owa strategia myślenia ma tu stanowić odpowiedź głownie na uniwersalistyczne projekty postsekularystów komunizujących, ukazując możliwość myślenia lewicowego bez konieczności wykraczania poza horyzont liberalnej-demokracji. Strategia ta jest oparta na schemacie dialektycznym i wygrywa przeciwko sobie (politycznie) idealistyczne i realistyczne postulaty, dążąc do pogodzenia dalekosiężnych projektów zmiany kulturowej i społecznej z doraźną działalnością polityczną, której naczelnym celem jest zagwarantowanie stabilności obecnej formie ustrojowej właściwej dla Europy Zachodniej i jej kulturowo-politycznych peryferiów. *Ralistyczne* postulaty ograniczają tu nadmierne *idealizmy*, zaś idealistyczne ukazują kierunek zmiany i dążą do krytyki *status quo*. Szczególną odmianą idealizmu jest jego skrajna wersja, czyli utopizm (przypisywany tu chociażby komunizmowi), którego dążenia grożą nie tylko destabilizacją polityczną i społeczną, lecz także są na tyle fantastyczne, że trudno przewidzieć (wnioskując z bieżącego stanu administracyjno-prawnego), w jaki sposób miałyby się one zrealizować i czy ich urzeczywistnienie nie wiązałoby się z poważnymi wstrząsami a w efekcie z klęską i kompromitacją całego projektu. Jedyną możliwością utopii, jaką uznaję tu za bezpieczną, jest utopia *osłabiona* (*komunizm słaby* Vattimo?), która stanowi li tylko rezerwuar wzniosłych idei, i która, będąc swoistą *ideą regulatywną*, wytycza idealny horyzont dążeń ludzkich oraz generuje społeczną energię do systematycznej walki o lepszą przyszłość.

Także w opozycji do niektórych postsekularystów - w szczególności do Habermasa, który stworzył nadmiernie idealistyczny i spolegliwy wobec żądań osób religijnych koncept umowy społecznej - chciałbym tu powrócić do Lyotardowskiego agonicznego pojęcia *poróżnienia*. Aktywizuje ono polityczny potencjał postmodernizmu i dąży do wytworzenia takiego modelu kompromisu społecznego, który nie deklaruje początkowo ugody, lecz z całą mocą broni swojej perspektywy światopoglądowej, czyniąc z niej podstawę teorii społecznej. Liberalny i lewicowy koncept Lyotarda poddaje się łatwej adaptacji do sytuacji współczesnego społeczeństwa ponowoczesnego, w którym, na skutek zabiegów filozofów postsekularnych, stronnictwa konserwatywne i religijne (a często także te nie respektujące oświeceniowo-modernistycznej liberalnej-demokracji, przetwarzające wciąż sposoby myślenia właściwe dla dawniejszej wyobraźni politycznej i kulturowej) wydają się zyskiwać nazbyt wiele prerogatyw. Nie pragnąc odbierać konserwatystom ich demokratycznych uprawnień, nie przystaję jednocześnie na niefrasobliwe wytracanie energii modernistycznej poprzez formułowanie teorii społecznych, które, zamiast za wszelką cenę dążyć do kontynuacji projektu nowoczesnego, już na wstępie uznają istniejące w sferze publicznej

projekty konserwatywne - a więc nieliberalne - jako filozoficznie równe projektom nowoczesnym. Takiemu postępowaniu przeciwstawiam konsekwentne kształtowanie teorii filozofii społecznej eksponującej liberalny punkt widzenia, przeciwstawiany w nich siłom nieliberalnym (lub nie całkiem liberalnym), pozostawiając konserwatywnym teoretykom tworzenie teorii właściwych dla ich własnej (nienowoczesnej) wyobraźni, zaś kwestię kompromisu między opozycyjnymi stanowiskami uznając za wypadkową filozoficznej i politycznej walki. Projekt oświecenia, modernizmu i liberalizmu nie został bowiem w pełni zrealizowany (i prawdopodobnie nigdy nie zostanie), biorąc zaś pod uwagę jego kruchość i widoczną we współczesnej polityce europejskiej mobilizację stronnictw konserwatywnych (także w wersji skrajnej – nacjonalistycznej), uznaję tu konieczność zwierania filozoficznych i politycznych szeregów, nie zaś osłabiania wyobraźni liberalnej w imię fałszywie rozumianej tolerancji dla osób odmiennie myślących.

Uznaję tu dodatkowo, nawiązując wielokrotnie do Rorty'ego, że w idealnej sytuacji społecznej religia powinna zostać ograniczona wyłącznie do sfery prywatnych przekonań człowieka, zaś sfera publiczna winna pozostać wolna od jej wpływów. Pomimo że jest to postulat na poły idealistyczny lub nawet utopistyczny, uznaję go za wartościowy komponent teorii filozofii społecznej, którego obrona i propagowanie może zagwarantować większą wolność od religii i ułatwić powrót do projektu modernizacji (w tym dalszej integracji Unii Europejskiej i emancypacji ekonomicznej niższych klas społeczeństwa) po nacjonalistycznym kryzysie w obrębie społeczeństw europejskich.

W naszkicowanej powyżej perspektywie umieszczam myśl Junga – a w szczególności jego poglądy na religię – uznając ją za, w dużym stopniu, niebezpieczne dla nowoczesności i liberalizmu i z tego względu zasługujące na daleko idące ograniczenie. U Psychologa odnajduję jednak także wiele myśli, które po przedefiniowaniu mogą okazać się wartościowe dla filozofii, duchowości i polityki ponowoczesnej. Odrzucając Jungowski esencjalizm i empiryzm a także polityczny konserwatyzm (również w jego wersji konserwatywno-liberalnej), odnajduję w szwajcarskim Psychologu postać mogącą urosnąć nawet do miana patrona postmodernistycznego i liberalnego pluralizmu. Jung wydawał się podlegać oddziaływaniu tego samego *Ducha czasu* co postmoderniści. Reprodukuje on w swojej myśli elementy swoistego pluralizmu lub nawet dyskursywizmu w wersji psychologicznej i psychoterapeutycznej, dostrzegając różnorodność i niewspółmierność różnych osobowości, dążeń ludzkich i stylów życia, możliwość stosowania metody psychoterapeutycznej dostosowanej do konkretnego indywiduum (różnych strategii w obrębie psychologii głębi, przy jednoczesnej częściowej akceptacji metody Freudowskiej czy Adlerowskiej). Jung (jako

*uczeń* Nietzschego) jest także krytykiem pojęcia *prawdy*, zbliżając się w swoich wnioskach do perspektywy postmodernistycznej czy hermeneutycznej, krytykując jednocześnie dogmatyzm scjentyzmu.

*Jasnej* charakterystyki myśli Junga dopełniają tu swoiste wariacje na jej temat, odzyskujące – postmodernistycznie, hermeneutycznie i (częściowo) postsekularnie – niektóre elementy wyobraźni Psychologa dla (po-)nowoczesnego człowieka. Umieściłem pośród nich wariację na temat Jungowskiej *filozofii ciała* (animacja sfery ciała po epoce chrześcijańskiej tabuizacji), dyskursu o Nowej Erze (powrót do duchowości, przyswajanie wyobraźni Wschodu), gnostycyzmu (uzupełnienie świadomości człowieka o immanentną obecność zła, przy jednoczesnej naturalizacji, oswojeniu tego zła jako immanentnej dyspozycji człowieka, w przeciwieństwie do chrześcijańskiego wyparcia lub projekcji zła na *obcego*), synchroniczności (jako *alternatywnej przyczynowości*, która, przedefiniowana, uzgadnia się z niezbywalnym w nowoczesności determinizmem, dodając doń aspekt *przypadkowości*, sprzeciwiając się jednocześnie kategorii *wolnej woli*), indywidualizmu/liberalizmu (które po oczyszczeniu z konserwatywnych naleciałości mogą się okazać pożyteczne jako psychologiczne dopełnienie współczesnej liberalnej-demokracji i indywidualnych projektów rozwoju duchowego).

Wiele z przywołanych powyżej rozstrzygnięć może stanowić jedynie przyczynek do przyszłych rozważań nad postsekularyzmem, którego właściwym rozwinięciem wydają się interdyscyplinarne badania nad religiami (w szczególności socjologia religii zastosowana do obszaru Europy Zachodniej), próba weryfikacji tez o *powrocie religii*, jak i kompleksowe badania nad konserwatyzmem i nacjonalizmem współczesnym, których powrót i zagrożenie z ich strony uznałem za ewidentne, bez odpowiedniego dowiedzenia tej tezy. Na osobne rozważania zasługuje także oddziaływanie religii na sferę publiczną, na poglądy polityczne jednostek i społeczności, jak również ich potencjalnie subwersywny charakter. Chrześcijaństwo umieściłem tu w tradycyjnie oświeceniowej opozycji religia-nowoczesność, która, współcześnie, nie musi powszechnie obowiązywać, a w każdym razie nie wyczerpuje całego spektrum relacji między religią a sferą obyczajowych i politycznych przekonań jednostki; nie uwzględnia także poszerzającego się zjawiska powstawania licznych religii prywatnych, niezrzeszonych w żadne wspólnoty wyznaniowe, stanowiących często marginalny element światopoglądu jednostki, którego znaczenie dla poglądów politycznych trudne jest do oszacowania. Praca ta sytuuje się częściowo po stronie dyskursu idealistycznego (idealizm polityczny), którego obecność w filozofii społecznej winna być, jak mniemam, silniej zaznaczona niż w *realno-politycznych* przekonaniach, jakie leżą u podstaw

decyzji politycznych. Jest to powodowane koniecznością wypracowywania porozumienia między ludźmi podobnie myślącymi, jak i kształtowania wyraźnej odrębności światopoglądowej wobec zagrożeń związanych z nadmierną uległością wobec radykalizmów, jak i – z drugiej strony – ochroną przed ambiwalencją polityczną, na równi przyczyniającą się do osłabienia ducha demokratycznego i liberalnego.

Rozważania zawarte w tej pracy nie wyczerpały oczywiście wielu poruszonych tu wątków metafizycznych; wymagałyby one oddzielnego omówienia i obrony. Do wątków takich zaliczam propozycję skrajnego idealizmu ontologicznego (solipsyzmu), który zasługiwałby na omówienie już choćby ze względu na jego *oryginalność* i złą sławę, jaką się cieszy. W obliczu wciąż panującego i rozwijającego się (nie tylko w filozofii i mentalności anglosaskiej) materializmu redukującego drastycznie człowieka do dyskursów przyrodoznawczych i logocentrycznych, uszczuplającego go o sferę wyobraźni, uczuć i immanentnej irracjonalności; w obliczu post-humanizmu, który zdaje się odnajdować odpowiedź na paradygmatyczny konflikt między materializmem i idealizmem w osobliwej syntezie obu tych nurtów, zdającej sprawę z obsesyjnej potrzeby kompromisu, który zdaje się zadowalać tylko samych posthumanistów, nie będąc jednocześnie satysfakcjonującym ani dla scjentystów, ani dla (*quasi*-idealistycznych) postmodernistów, przyjmuję tu stanowisko nawiązujące do tradycyjnych idealizmów metafizycznych. Nie uznaję w związku z tym konieczności kompromisu za wszelką cenę, ukazując raczej sytuację walki ideowej i politycznej za nieodrodny komponent kondycji ludzkiej jak i podstawę stabilności demokratyczno-liberalnej. Nadmierną koncyliacyjność uznaję tu za zamaskowany uniwersalizm, pragnący urzeczywistnić wyobrażenie *Złotego Wieku*, powszechnej ugody i bezpieczeństwa wynikającego z partycypacji w homogenicznej społeczności pierwotnej czy wspólnocie religijnej oferującej ujednolicone odpowiedzi na wszystkie zasadnicze pytania. Koncepcja monizmu idealistycznego (spirytualizmu) może również uchodzić za próbę skrajnej dywersyfikacji światopoglądowej, która nie poprzestaje na akceptacji takiego lub innego uniwersalizmu, lecz kontynuuje trud wypracowywania koncepcji przekraczających obecny horyzont poznawczy (awangardyzm), jako taka będąc propozycją przeznaczoną dla wąskiej grupy odbiorców, a w dużej mierze metafizycznym eksperymentem. Zaleta solipsyzmu jest kontynuacja drogi *uwewnętrznienia* (Taylor) znaczącej historię filozofii współczesnej, która, porzucając obiektywistyczne uwikłania w rzekomo niezależny od człowieka świat zewnętrzny, koncentruje wzrok na samym podmiocie, w nim właśnie odnajdując gwarancję *świata obiektywnego*, w staraniach poznawczych podmiotu dopatrując się źródeł funkcjonowania rzeczywistości, jak i wszelkich błędów poznawczych oraz nadziei

związanych z doskonaleniem poznania. Idealizm taki nie obciąża jednocześnie człowieka nieskończoną odpowiedzialnością za poznawcze niepowodzenia, dostrzegając w podmiocie (częściowo zgodnie z metafizyką Junga) wtórny byt metafizyczny, którego pierwotne przyczyny nikną w ciemnościach nieświadomości, pozwalając się ująć w najpojemniejszą bodaj ontologiczną kategorię *przypadku*. Owo ciemne *residuum* metafizyczne, które poprzedza podmiot niejako *od wewnątrz*, posiada oczywiście (podobnie jak buddyjska *pustka*) mnogość określeń. *Badania* nad tymi ciemnymi materiami muszą się odbywać poprzez introspekcyjny wgląd człowieka we własną *duszę*, przy jednoczesnym wykorzystaniu wszelkich sprawdzonych narzędzi psychoanalitycznych, metafizycznych (np. późna fenomenologia Husserla), przynależnych dyskursom mistycznym, a nawet ezoterycznym; a nade wszystko poprzez świat wyobraźni/intuicji animowany przez wszelakiego rodzaju odmiany sztuki: literaturę, poezję, sztuki wizualne, muzykę. Owe metafizyczne wglądy mogą się przyczynić do wypracowania nowej teorii podmiotu, który nazwę tu roboczo *podmiotem osiowym*. Jego *osiowość* wskazuje na możliwość obrotu tego podmiotu, a zatem przybierania różnych oblicz w zależności od perspektywy interpretacyjnej, od psychicznego/duchowego aspektu, który uznamy aktualnie za metafizycznie dominujący i absolutnie poprzedzający całość *Jaźni* człowieka. Podmiot osiowy zdaje sprawę z hermeneutycznej (obrót koła), jak i postmodernistycznej (pluralizm pierwotnych określeń metafizycznych) atmosfery tych rozważań. Spośród możliwych *pierwszych zasad* odkrytych na drodze owego introspekcyjnego trudu możemy znaleźć takie określenia, jak nicość, sprzeczność, związana z nimi dialektyczna dynamika właściwa filozofii Hegla, pełność, czy nawet Bóg. *Zasady* te wydają się stanowić ekstremum wyobraźni metafizycznej człowieka i pozwalają się zbilansować z licznymi tradycjami filozoficznymi, duchowymi, religijnymi itp. Osiowość podmiotu sprawia jednak, że żadne z tych (i wielu innych) określeń nie wyczerpuje kanonu *pierwotnych wyobrażeń metafizycznych*, ich wzajemnej konfiguracji, kolejności *wyłaniania się*, dróg dojścia do nich i finalnego miejsca w systemie filozoficznym. Zmieniają się one w zależności od kontekstu, mogą się okazać kluczowe dla animacji życia duchowego człowieka na różnych stadiach rozwoju, wytyczać nowe drogi eksploracji, prowadzić do kolejnych przedefiniowań *Systemu*. Sam *System filozoficzny* uznaję tu za wciąż aktualną *metodę* wypracowywania i prezentacji poglądów filozoficznych. Wydaje się to wynikać z natury ludzkiego poznania, które dąży za wszelką cenę do ujednolicenia obrazu świata, zaś w wersji filozoficznej, do stworzenia względnie wyczerpującego katalogu poglądów filozoficznych. Kontekst postmodernizmu nie zmienia owej holistycznej dążności umysłu ludzkiego, modyfikuje ją jednak i ogranicza, starając się umieścić ową systemotwórczą ambicję w

ramach ponowoczesnego horyzontu epizodyczności i hermeneutycznego dynamizmu, sprawiającego, że każdy system myśli już w momencie swojego obwieszczenia defragmentuje się i dąży do swojej przemiany. *De facto*, w obrębie *rozumu transwersalnego* (Welsch) i metodologii opartej na *podobieństwie rodzinnym* (Wittgenstein), systemowość to faktycznie próba poszerzenia horyzontu poznawczego w taki sposób, aby zdawał on sprawę z jawiących się umyśle – w danym, niedługim okresie czasu – dominujących wyobrażeń metafizycznych i eksponował je niejako na jednej płaszczyźnie, ukazując ich wzajemne zależności i uwypuklając sprzeczności. Tak pojęty *System* należałoby pojmować nie jako konkluzywne zdanie sprawy z własnej pracy metafizycznej, a tym bardziej z dorobku metafizycznego danej epoki, lecz raczej jako ćwiczenie służące lepszemu uświadomieniu sobie aktualnych, dominujących wyobrażeń o rzeczywistości, własnym życiu, kondycji duchowej, co może stanowić asumpt do dalszej pracy filozoficznej, eksplorującej tym razem nieco inne obszary zainteresowań. Tak pojętą systemowość przyrównałbym do *gry szklanych paciorków* Hermanna Hessego, która byłaby sprawnością tyleż filozoficzną, co artystyczną, i jako taka mogłaby stanowić jedną z propozycji dla dalszego rozwoju metafizyki postmodernistyczno-idealistycznej.

# Bibliografia


**C.G. Jung:**

C. G. Jung, *Analiza marzeń sennych, Według notatek z seminariów 1928-1930 opracował William McGuire*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.

C. G. Jung, *Mandala - symbolika człowieka doskonałego*, przeł. M. Starski, BRAMA - Książnica Włóczęgów i Uczonych, 1993.

C. G. Jung, Marzenia senne dzieci. Według notatek z seminariów 1936/1937-1940/1941, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.

C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.

C.G. Jung, *O istocie psychiczności. Listy 1906-1961*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

C. G. Jung, *O rozwoju osobowości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2015.

C. G. Jung, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2011.

C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, przeł. W. Chełmiński, J. Prokopiuk, E. i W. Bobaszkowie, Pusty Obłok, Warszawa 1989.

C. G. Jung, *Przełom cywilizacji*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.

C. G. Jung, *Psychologia a alchemia*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005.

C.G. Jung, *Psychologia kundalini-jogi*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005.

C. G. Jung, *Psychologia przeniesienia*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo WROTA, Warszawa 1997.

C. G. Jung, *The Red Book. Liber Novus*, tłum. M. Kyburz, J. Peck and Shamdasani, Philemon Series & W. W. Norton & Co., 2009.

C. G. Jung, *Typy psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Wrota KR, Warszawa 1997.

C. G. Jung, *Wizje, Notatki z seminarium 1930-1934, Tom1*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.

C. G. Jung, *Wizje, Notatki z seminarium 1930-1934, Tom2,* przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.

C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, przeł. R. Reszke, L. Kolankiewicz i inni, Wrota, Warszawa 1999.

C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Notatki z seminarium 1934-1939, wydał James L. Jarrett, T.1,* przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010.

C. G. Jung, *Zaratustra Nietzschego, Notatki z seminarium 1934-1939, wydał James L. Jarrett, T.2,* przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010.

C. G. Jung, *Życie symboliczne,* przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.

C.G. Jung, W. McGuire i inni, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

C. G. Jung, R. Wilhelm, *Taoistyczny sekret złotego kwiatu oraz Księga Świadomości i Życia*, przeł. A. Sobota, Wydawnictwo Wrocławskie, Wrocław 1999.

D. Bair, *Jung. Biografia*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.

L. Kolankiewicz, *Wstęp, Carl Gustav Jung, Wędrowiec Wschodu*, [w]: C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, przeł. W. Chełmiński, Jerzy Prokopiuk, E. i W. Bobaszkowie, Pusty Obłok, Warszawa 1989.

**Postmodernizm:**

J. Baudrillard, *Gra resztkami. Wywiad z Jeanem Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarsha*, [w]: *Postmodernizm a filozofia*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.

J. Baudrillard, *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.

J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.

Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

Z. Bauman - *Nowoczesność i zagłada*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009.

Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, [w]: *Postmodernizm a filozofia*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.

Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.

Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Tanalska, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998.

Z. Bauman, S. Obirek, *O Bogu i człowieku. Rozmowy*, Kraków 2013

S. Czerniak, *Świadomość postmodernistyczna?*, [w]: *Postmodernizm a filozofia*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.

M. Featherstone, *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998.

J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukaszewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998.

A. Huyssen, *Nad mapą postmodernizmu*, przeł. J. Margański, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998.

F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu,* przeł. M. Płaza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

J.-F. Lyotard, *Filozofia i malarstwo w epoce eksperymentu*, przeł. M. P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998.

J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna,* przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa, 1997.

J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, tłum. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2010.

J.-F. Lyotard, *Przepisać nowożytność*, przeł. Waleria Szydłowska, [w]: *Postmodernizm a filozofia*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.

O. Marquard, *Aesthetica i anaesthetica: rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2007.

O. Marquard, *Apologia przypadkowości : studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.

O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.

R. Nycz, *Przedmowa*, [w]: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998.

R. Rorty, *Antyklerykalizm i ateizm*, [w]: S. Zabala (red.), *Przyszłość religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygieńć, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 2009.

R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999.

R. Rorty, *Pragmatyzm i filozofia post-nietzscheańska*, przeł. M. P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998.

R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009.

A. Szahaj, *Postmodernizm*, [w]: P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, IFiS PAN, Warszawa 2004.

W. Welsch, *Mowa - konflikt - rozum. Prezentacja i krytyka Lyotardoeskiej koncepcji postmodernizmu*, przeł. P. Domański, przej. S. Czerniak, [w]: *Postmodernizm a filozofia*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.

W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1988.

H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, pod red. E. Domańskiej i M. Wilczyńskiego, Universitas, Kraków 2010.

G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006.

G. Vattimo, *Myśl mocna, myśl słaba*, [w]: *Myśl mocna, myśl słaba, Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku, Antologia tekstów*, wyb. i przeł. M. Surma-Gawłowska i A. Zawadzki, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015.

G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1998.

G. Vattimo, *Społeczeństwo przejrzyste*, przeł. M. Kamińska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2006.

**Postsekularyzm:**

G. Agamben, *Papież jest świeckim kapłanem*, przeł. M. Ratajczak, Strona internetowa czasopisma Praktyka Teoretyczna, http://www.praktykateoretyczna.pl/agamben-papiez-jest-swieckim-kaplanem/.

G. Agamben, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.

A. Badiou, *Święty Paweł: ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyła i P. Mościcki, Korporacja Ha!art, Kraków 2007.

A. Bielik-Robson, *"Na pustyni" - kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008.

A. Bielik-Robson, *Powrót mesjańskiej obietnicy, czyli postsekularyzm w sensie ścisłym. Posłowie*, [w]: *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, pod red. P. Bogaleckiego i A. Mitek-Dziemby, Wydawnictwo FA-art. Uniwersytet Śląski, Katowice 2012.

A. Bielik-Robson, *Przedmowa. Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, [w]: *Deus otiosus: nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson i M. A. Sosnowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, przeł. K. Najdek, M. Herer i Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa, 2009.

H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997.

P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej*, [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Wydawnictwo FA-art. Uniwersytet Śląski, Katowice 2012,

J. D. Caputo: *Widmowa hermeneutyka. O słabości Boga i teologii wydarzenia*, przeł. A. Malinowska i J. Soćko, [w]: *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, pod red. P. Bogaleckiego i A. Mitek-Dziemby, Wydawnictwo FA-art. Uniwersytet Śląski, Katowice 2012.

T. Eagleton, *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.

T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

J. Habermas, *Filozoficzny Dyskurs Nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Wyd. Universitas, Kraków 2000.

J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, przeł. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

J. Habermas, *„Wierzyć i wiedzieć”*, *Znak* 9/2002, nr 568.

J.-L. Nancy, *W środku świata*, przeł. B. Mytych-Forajter i W. Forajter, [w]: *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, pod red. P. Bogaleckiego i A. Mitek-Dziemby, Wydawnictwo FA-art. Uniwersytet Śląski, Katowice 2012.

R. Pawlik, *Od pracy pojęcia do pracy metafory. O metaforologii Hansa Blumenberga*, [w]: Kronos, Metafizyka, Kultura, Religia, Rocznik 2013, tom 25, numer 2.

P. Sloterdijk, *Gniew i czas : esej polityczno-psychologiczny*, przeł. A. Żychliński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011.

P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, przeł. B. Baran, wyd. Aletheia, Warszawa 2013.

P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.

P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

R. Rorty, *Przeciw zapóźnieniu*, przeł. T. M. Myśków, [w]: Kronos, Metafizyka, Kultura, Religia, Rocznik 2013, tom 25, numer 2.

C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012.

T. Sławek, *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu*, [w]: *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, pod red. P. Bogaleckiego i A. Mitek-Dziemby, Wydawnictwo FA-art. Uniwersytet Śląski, Katowice 2012.

*E. Trias Myślenie religii. Symbol i sacrum*, [w]: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trías, Vinzenzo Vitiello*, tłum. M. Kowalska i inni, Aletheia, Warszawa 1999.

M. Warchala, *Religia romantyczna. Z genealogii myślenia romantycznego*, [w]: *Deus otiosus: nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson i M. A. Sosnowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011.

G. Vattimo, Ślad śladu, [w]: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trías, Vinzenzo Vitiello*, tłum. M. Kowalska i inni, Aletheia, Warszawa 1999.

T. Zatorski, *Doniosłość mitu*, Miesięcznik Znak, nr 697, czerwiec 2013.

T. Zatorski, *„Wiemy zbyt wiele". Czy teolog może nie być ateistą*, Znak, , nr 705, Luty 2014.

T. Zatorski, *Wywłaszczona teologia? Hansa Blumenberga obrona nowożytności*, [w]: Kronos, Metafizyka, Kultura, Religia, Rocznik 2013, tom 25, numer 2.

S. Żiżek, *Kruchy absolut czyli Dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

S. Żiżek, *Kukła i karzeł: perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2006.

**Inne:**

*M. Lilla*, Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód, *Wydawnictwo WAB, przeł. J. Mikos, Warszawa 2009.*

F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff , Nietzsche Seminarium, Łódź-Wrocław 2010.