

Andrii Baumeister

Uniwersytet Tarasa Szewczenki w Kijowie, Ukraina

Sekularyzacja i prawomocność Nowoczesności

Streszczenie

Autor analizuje koncepcję sekularyzacji Hansa Blumenberga (*Legitimität der Neuzeit*) i Charlesa Taylora (*A Secular Age*). Według Blumenberga nowoczesność nie jest świecką transformacją pierwotnie religijnej treści. Kiedy Blumenberg opowiada swoją historię powstania nowoczesności, próbuje stworzyć obraz rewolucyjnej zmiany w pojmowaniu świata i człowieka. Tę historię nowoczesności wspiera argumentacja zawarta w niedawno (2003) opublikowanej książce niemieckiego egiptologa i kulturoznawcy Jana Assmanna *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. Według Assmanna narodzinom monoteizmu towarzyszy powstanie i rozwój religijnej nietolerancji: pojawia się idea prawdziwej religii, która przeciwstawia się fałszywym („pogańskim”) przesądom. Takie radykalne przeciwstawienie i rozgraniczenie Assmann nazywa „dystyncją Mojżeszową” (*die Mosaische Unterscheidung*). Wskutek tego rozróżnienia z jednej strony pomiędzy transcendentnym jedynym Bogiem i światem powstaje nieprzekraczalny dystans, z drugiej zaś strony fundamentalne zasady ludzkiej praktyki uzyskują teologiczne (transcendentne) uzasadnienie. Assmann próbuje uzasadnić tezę o sekularnym pochodzeniu idei sprawiedliwości i prawa. W tym sensie sekularyzację nowoczesności należy rozumieć jako w pełni prawomocny proces, jako przejaw negatywnego potencjału, który jest wewnętrzną cechą monoteizmu.

W tym kontekście autor przedstawia w artykule dwa argumenty: (1) Owocne byłoby porównanie historii Assmanna i Blumenberga z historią sekularyzacji zawartą w książce Taylora *A Secular Age*. Sekularyzacja nie może zostać opisana jako proces historycznie konieczny (teoria odejmowania, *Entzauberung*, racjonalizacja itd.); (2) Po ukazaniu jednostronności narracji Blumenberga i Assmanna autor powraca do pytania o prawomocność nowoczesności. Wybiera dwa przykłady: pojęcie osoby (jej absolutną wartość) oraz koncepcję praw człowieka. Autor uważa, że wagi tych pojęć nie da się uzasadnić w kategoriach immanentnej legitymizacji. A to wskazuje na ograniczenie sekularnej racjonalności i jest dobrym argumentem, który pomaga uświadomić wagę religii i wiary we współczesnych dyskusjach praktyczno-filozoficznych.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, nowoczesność, Charles Taylor, Hans Blumenberg, Jan Assmann

W połowie zeszłego wieku – w 1964 roku – niemiecki teoretyk prawa Ernst-Wolfgang Böckenförde sformułował tezę, która stała się punktem wyjścia dla ożywionej dyskusji trwającej do dzisiaj. Teza ta brzmi: „Zsekularyzowane państwo opiera się na założeniach, których samo nie jest już w stanie zagwarantować”¹ (Böckenförde 2007, s. 71). Jürgen Habermas w swojej dyskusji z Josephem Ratzingerem, która odbyła się w 2004 roku, ujął tę myśl Böckenfördego w formie pytania: czy możliwe jest *niereligijne* usprawiedliwienie władzy politycznej (Habermas, Ratzinger 2006, s. 16)? Odpowiadając na to pytanie, można przywołać co najmniej trzy mocne argumenty na rzecz prawomocności nowoczesnego państwa sekularnego.

¹ „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann”.

Przede wszystkim państwo to opiera się dzisiaj na zasadach wolności religijnej. Ma za zadanie chronić swoich obywateli przed wszelkimi rodzajami przejawami fundamentalizmu religijnego. Współczesne państwo (1) tworzy przestrzeń *tolerancji* i *neutralności religijnej*. Warto tutaj wspomnieć, że stanowienie nowoczesnego ładu politycznego było w znacznym stopniu uwarunkowane reakcją na wojny religijne XVI i XVII stulecia, a pierwszym zadaniem ideologów i twórców tego ładu było wypracowanie mechanizmów obrony instytucji politycznych przed władczymi roszczeniami Kościoła. Dalej, państwo sekularne odwołuje się do całkowicie nowej strategii usprawiedliwiania. Jego sens i siła życiowa oparte są na (2) *koncepcji praw człowieka*. Mimo historycznego związku tej koncepcji z religiami monoteistycznymi jej forma świecka ma bardziej uniwersalne znaczenie i zastosowanie praktyczne. Wreszcie, państwo sekularne może zostać usprawiedliwione (3) także z punktu widzenia teologicznego. To, że *wolność religijna wiąże się bezpośrednio z godnością osoby ludzkiej*, zostało uroczystie ogłoszone na II Soborze Watykańskim².

Jednak te argumenty na rzecz legitymizacji państwa sekularnego można zakwestionować przy użyciu jednego nader wpływowego kontrargumentu. Jego istota sprowadza się do tego, że podstawowe idee Nowoczesności (przede wszystkim idee polityczno-prawne) były *inwersją* treści początkowo *religijnej* (teologicznej). Innymi słowy, zasady, na których opiera się sekularne państwo nowoczesne, w wymiarze treści mają pochodzenie teologiczne i – jawny bądź ukryty – wewnętrzny związek z religią. Kiedy zasad tych próbuje się dowodzić za pomocą *nieteologicznych* i *niereligijnych* argumentów, uzasadnienie państwa sekularnego jest zagrożone i ostatecznie skazane na porażkę. W świetle takiej argumentacji epoka nowoczesna jawi się jako *nieprawomocna* spadkobierczyni, która przywłaszczyła sobie cudzą spuściznę. Ciekawe, że obraz nieprawomocnego spadkobiercy napotykaemy u Augustyna, kiedy mówi o filozofii pogańskiej. W swoim traktacie *O nauce chrześcijańskiej* nazywa on pogańskich filozofów nieprawomocnymi właścicielami, których idee mogą zostać prawowicie przekazane chrześcijanom w prawomocne władanie („*ab injustum possessoribus in usum nostrum vindicanda*”) (*De doctrina christiana*, II, XL). W przypadku państwa sekularnego ma miejsce jakby proces odwrotny: to, co prawowicie należało do świata chrześcijańskiego, zostaje w bezprawny sposób zawłaszczone przez nieprawomocnych właścicieli.

Hans Blumenberg podjął prawdopodobnie jedną z najbardziej błyskotliwych prób oczyszczenia Nowoczesności i państwa sekularnego ze wszystkich zarzutów o nieprawomocność. Główną tezę jego książki, która nosi wymowny tytuł *Legitimität der Neuzeit*, można ująć tak: idee Nowoczesności nie są świecką transformacją treści pierwotnie religijnej. Strategie intelektualne okresu nowoczesnego były reakcją na głęboki kryzys koncepcyjny, który miał miejsce w późnym średniowieczu. Pierwszych objawów tego kryzysu można się dopatrywać w doktrynie Augustyna o wolnej woli i łasce. Próbując odpowiedzieć na wyzwania gnostycyzmu, teologowie

² Declaratio de libertate religiosa, Nr 2: „Insuper declarat jus ad libertatem religiosam esse revera fundatum in ipsa dignitate personae humanae, qualis et verbo Dei revelato et ipsa ratione cognoscitur”.

chrześcijańscy zaczęli traktować ludzką wolność w kategoriach odpowiedzialności i winy (Blumenberg 1996, s. 146). Niezdolność chrześcijaństwa do przezwyciężenia gnostycyzmu (jako ideologii odrzucenia świata) przejawiała się najdobitniej w XIV wieku, w teologii nominalistycznej. W ramach późnośredniowiecznego nominalizmu ukształtowała się koncepcja, która za fundament naturalnego porządku świata uznaje absolutną wszechmoc Boga (*omnipotentia Dei*). Wszystko, co Bóg tworzy, może On też w każdej chwili zniszczyć i stworzyć nowy świat rządzący się całkiem odmiennymi prawami (ten motyw znajdujemy u Kartezjusza). Taką koncepcję można nazwać *absolutyzmem teologicznym*.

Doktryna o boskiej wszechmocy, akcentowanie racjonalnej nieprzewidywalności wydarzeń światowych, egzegeza wolności w kategoriach zależności i winy wywołują w człowieku późnego średniowiecza poczucie niepewności i głębokiego zatrwożenia³. Późnośredniowieczna teologia chrześcijańska postawiła szereg pytań, na które sama nie miała już adekwatnych odpowiedzi. Jako zabieg przeciwdziałający nominalistycznemu kryzysowi konceptualnemu Nowoczesność, po części zapożyczając idee od stoicyzmu, wysuwa na pierwszy plan ideę samozachowania (*Selbsterhaltung*) i samoutwierdzenia (*Selbstbehauptung*) człowieka (Blumenberg 1996, s. 157). Środki terapeutyczne należało znaleźć w samym człowieku oraz w immanentnej interpretacji świata. Nowoczesne (immanentne) pojmowanie porządku świata tworzy swoisty program, który pozwala na kompensację „utruty porządku” (*Ordnungsverlust*) w absolutyzmie teologicznym. Dla Blumenberga immanentna interpretacja świata i człowieka jest konsekwencją usprawiedliwienia Nowoczesności w kategoriach radykalnego zerwania z tradycją. Epoka nowoczesna jest prawomocna dzięki temu, że zrywa z religijnym światopoglądem średniowiecza (Blumenberg 1996, s. 129). W związku z tym zachodzi potrzeba innej interpretacji również samego pojęcia „sekularyzacja”. Blumenberg wskazuje na jego kontekst ideologiczny, nazywając „teoremat sekularyzacji” „ostatnim teologumenem”, za pomocą którego Nowoczesność próbuje wpisać samą siebie w schemat grzechu pierworodnego⁴. Teza o sekularyzacji służy nie tyle do objaśnienia epoki nowoczesnej (jako procesu stopniowego „zeświecczenia”), ile do przedstawienia jej jako błędnej drogi rozwoju⁵.

Historię nowoczesności opowiedzianą przez Blumenberga wspiera argumentacja zawarta w niedawno opublikowanej książce niemieckiego egiptologa i kulturoznawcy Jana Assmanna *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. Assmann stwierdza, że narodzinom monoteizmu towarzyszy powstanie i rozwój *nietolerancji religijnej*: pojawia się idea religii prawdziwej, która przeciwstawia

³ „Der Nominalismus ist ein System höchster Beunruhigung des Menschen gegenüber der Welt...” (Blumenberg 1996, s. 167).

⁴ „Insofern ist das Säkularisierungstheorem, soweit es nur aus theologischen Prämissen verstanden werden kann, seiner geschichtlichen Stellung nach so etwas wie ein letztes Theologumenon, das den Erben der Theologie das Schuldbewusstsein für den Eintritt des Erbfalls auferlegt” (Blumenberg 1996, s. 133).

⁵ „Die Säkularisierungsthese erklärt nicht nur die Neuzeit, sie erklärt sie auch zu dem Irrweg, für den sie selbst die Korrektur vorzuzeichnen vermag” (Blumenberg 1996, s. 133).

siebie fałszywym („pogańskim”) przesądom (Assmann 2003, s. 22). Takie radykalne przeciwstawienie i rozgraniczenie Assmann nazywa „dystynkcją mojszeszową” (*die Mosaische Unterscheidung*). Za sprawą tej dystynkcji z jednej strony pojawia się nieprzekraczalny dystans pomiędzy transcendentnym jedynym Bogiem i światem, z drugiej zaś strony fundamentalne zasady ludzkiej praktyki otrzymują teologiczne (transcendentne) uzasadnienie. Z całą pewnością można stwierdzić, że teologiczny absolutyzm późnej scholastyki, w opisie Blumenberga, jest konsekwentnym wyrazem dystynkcji mojszeszowej w ujęciu Assmanna. Skutkiem powstania monoteizmu jest *teologizacja etyki, sprawiedliwości i wolności*⁶ (Assmann 2003, s. 66). Boskie prawo jest rozumiane jako zasada uwalniająca od presji państwa, podczas gdy Egipt jest rozpatrywany jako wcielenie idei państwa, jako „dom niewoli”. Jednak właśnie w takiej interpretacji pojawia się swoiste zafałszowanie pojęć. Sami Egipcjanie uważali bowiem swoje państwo za narzędzie i instytucję emancypacji – było ono powołane do obrony słabych i potrzebujących przed uciskiem i przemocą ze strony bogatych i szlachetnie urodzonych. Władzę państwową uznawano za ostoję „zbawczej sprawiedliwości”. Przykładem takiego rozumienia „oddolnej” (czyli świeckiej, wychodzącej od państwa) sprawiedliwości może być znany tekst *Wymowny wieśniak* (powstały mniej więcej pod koniec III tysiąclecia p.n.e.). Oczywiście bogowie byli swoistymi poręczycielami i nawet sędziami. Jednak sprawiedliwości wymagali właśnie ludzie, bogowie zaś żądali jedynie ofiar. „Sprawiedliwość jest z pochodzenia czymś profanicznym i sekularnym. Religia i etyka mają różne korzenie i w archaicznych religiach są od siebie oddzielone. Tylko w monoteizmie łączą się one w nierozróżnialnej jedności” (Assmann 2003, s. 73). Assmann dodaje wprawdzie, że sprawiedliwość (*Ma'at*) u Egipcjan jest boginią, zaś z obszaru wyobrażeń o sprawiedliwości nie da się całkowicie wyłączyć religii⁷, jednakże moralność w „religiach pogańskich” nie należy do religii w wąskim znaczeniu tego słowa. Przynależy do sfery „mądrości świeckiej, często stanowej czy arystokratycznej. Ta moralność dotyczy wspólnego życia ludzi i nie dotyczy relacji z bogami” (Assmann 2003, s. 78).

Assmann próbuje zatem uzasadnić tezę o *sekularnym pochodzeniu idei sprawiedliwości i prawa*. W tym sensie sekularyzację okresu nowoczesnego należy rozumieć jako w pełni *prawomocny* proces: z jednej strony jako przejaw ujemnego potencjału będącego wewnętrzną właściwością monoteizmu, z drugiej zaś – jako proces powrotu do pierwotnego stanu tolerancyjnej koegzystencji różnych religii i światopoglądów. O tym, że monoteizm odczarowuje, demitologizuje świat, dobrze wiemy. Jednak teza, że główne zasady monoteizmu z konieczności związane są z brakiem tolerancji, przemocą i radykalnymi różnicami, wymaga bardziej gruntownej argumentacji. Według Assmanna zasada dystynkcji mojszeszowej *blokuje możliwość wzajemnego przekładu różnych religii* i w ten sposób tworzy warunki dla nietolerancji i przemocy (Assmann 2003, s. 33).

⁶ „Zum ersten Mal in der Religionsgeschichte werden Gerechtigkeit, Gesetz und Freiheit zum Zentralthemen der Religion, d.h. zur alleinigen Sache Gottes erklärt, das gehört mit zu der revolutionären Innovation der Mosaischen Unterscheidung”.

⁷ „Die Sphäre der Gerechtigkeit ist nur relativ, nicht absolut profan” (s. 77).

Wybrana przez Blumenberga strategia argumentacji na rzecz prawomocności epoki nowoczesnej polega na pokazaniu, w jaki sposób nowoczesne schematy wyjaśniające (związane z sekularyzacją i „immanentyzacją” obrazu świata) uwalniają człowieka od ciężaru absolutyzmu teologicznego. Z kolei analiza Assmanna pozwala na zrozumienie biorących początek w nowoczesności procesów sekularyzacji jako procesów wypracowania niezawodnych mechanizmów obrony przed zagrożeniami wynikającymi z absolutystycznych roszczeń religii monoteistycznych.

Związek sekularyzacji z problemem prawomocności epoki nowoczesnej Blumenberg i Assmann interpretują różnie. Tezę Assmanna dotyczącą początkowo świeckiego kontekstu polityki i prawa w starożytnym Egipcie należy rozumieć jako krytyczną korektę Weberowskiego schematu rozwoju społecznego. Według Webera postęp racjonalności i nauki wprawia w ruch proces „odczarowania” (*Entzauberung*) świata. Innymi słowy, racjonalizacja obrazu świata jest bezpośrednio związana z narastającym „zeświecczeniem”, sekularyzacją (ujmując to najprościej: „im więcej racjonalności, tym mniej religijności”). Według Assmanna „teologizacja” polityki i prawa to tylko epizod historyczny, sama zaś sekularyzacja związana jest nie tyle ze stopniowym postępem, ile z przywróceniem stanu „normalnego”. Ale to oznacza, że nie należy oceniać procesu sekularyzacji w kategoriach postępu czy tragicznej utraty. Natomiast według Blumenberga pojęcie sekularyzacji zawiera ukrytą treść pozwalającą na interpretację procesu „zeświecczenia” jako „upadku”. Jednak już samą teologię w ogóle (która jest intensywnie rozwijana w kontekście koncepcyjnych schematów filozofii greckiej) oraz w szczególności naukę o Kościele (eklezjologię) można rozpatrywać jako potężny czynnik sekularyzacji⁸. Wyobrażenie o tym, co jest „świeckie”, pojawia się wraz z wyobrażeniem o tym, co jest „nieświeckie”, „pozaświatowe”. Nieprzypadkowo intelektualiści rzymscy pierwotnie postrzegali chrześcijaństwo jako jawny ateizm – doktrynę, która przepędza bogów z tego świata i kwestionuje wszystkie wcześniejsze formy pobożności⁹. Ten negatywny potencjał monoteizmu musiał się wcześniej czy później zrealizować.

⁸ „Die Vergeschichtlichung der Eschatologie bei Paulus und noch eindeutiger bei Johannes vollzieht sich als Verkündigung, dass die entscheidenden Heilsereignis bereits eingetreten seien” (Blumenberg 1996, s. 53). „Die freigesetzte Energie des eschatologischen Ausnahmestandes drängt darauf, sich in der Welt zu institutionalisieren” (Blumenberg 1996, s. 55).

⁹ Tragicznemu poczuciu porzucenia świata przez Boga, do którego przyczyniło się chrześcijaństwo, błyskotliwie dał wyraz Schiller w swojej balladzie *Bogowie Grecji* („*Die Götter Griechenlands*”):

Schöne Welt, wo bist du? Kehre wieder,
Holdes Blütenalter der Natur!
Ach, nur in dem Feenland der Lieder
Lebt noch deine fabelhafte Spur.
Ausgestorben trauert das Gefilde,
Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick,
Ach, von jenem lebenwarmen Bilde
Blieb der Schatten nur zurück.

W tej kwestii stanowiska Blumenberga i Assmanna dobrze się uzupełniają. Ich argumentacja niewątpliwie wzmacnia tezę o immanentnym, niereligijnym uspra- wiedliwieniu sekularnego państwa i całego „projektu Nowoczesności” jako takiego. Blumenberg dowodzi, że immanentna legitymizacja naszych praktyk (jako główny produkt intelektualny epoki nowoczesnej) ukształtowała się pod presją konieczności historycznej. Dowody Assmanna pomagają zaś usprawiedliwić świecką władzę polityczną jako decydujący czynnik powstrzymywania agresji religijnej oraz nieto- lerancji (właściwych dla religii monoteistycznych).

Fundamentalna praca Charlesa Taylora *A Secular Age* pozwala spojrzeć na pro- blem sekularyzacji w nieco innym świetle. Z przyczyn zrozumiałych w tym artyku- le nie mogę przeprowadzić gruntownej analizy tej książki. Interesuje mnie pytanie bardzo konkretne: jakiej korekty może dokonać argumentacja Taylora w strate- giach argumentacji zaproponowanych przez Blumenberga i Assmanna?

Przede wszystkim to, co Blumenberg nazywa procesem „samoutwierdzenia człowieka” (charakterystycznym dla epoki nowoczesnej), w terminologii Taylora można opisać jako historię ograniczonego, „wyizolowanego podmiotu”¹⁰ (*bounded, „buffered self”*) (Taylor 2007, s. 37–38). Wyizolowany podmiot buduje swój świat życia tylko poziomo¹¹, a wpisując swoje bycie w „immanentne ramy” („*the immanent frame*” to kolejny istotny termin Taylora), „zamyka się” na to, co transcendentne (Taylor 2007, s. 544). Odbywa się tu coś, co można nazwać „nowoczesnym zwrotem antropocentrycznym ku porządkowi immanentnemu”¹² (Taylor 2007, s. 310). Jed- nak brak „wymiaru pionowego” (doświadczenia transcendencji) uniemożliwia to, co Taylor nazywa „mocnymi ocenami” (*strong evaluations*): za ich pomocą rozróżnia- my dobro i zło, to, co szlachetne i nikczemne, cnotę i niegodziwość itd. „Wyobrażenie o wyższym dobru jest nie do pomyślenia bez Boga lub pewnego odniesienia do cze- goś wyższego” (*to the higher*) (Taylor 2007, s. 544). Ta teza Taylora pozwala wpro- wadzić do gry pojęcie „dystynkcji mojąszowej”, używane przez Assmanna. Wydaje się, że pomiędzy mocnymi ocenami (a dystynkcja mojąszowa jest właśnie przykła- dem takiej oceny) z jednej strony, a nietolerancją i przemocą z drugiej, istnieje ko- nieczny związek wewnętrzny. Tę tezę uznaje również Taylor, twierdząc, że poczucie

Alle jene Blüten sind gefallen
 Von des Nordes schauerlichem Wehn,
 Einen zu bereichern unter allen,
 Musste dieses Götterwelt vergehn.

¹⁰ „For the modern, buffered self, the possibility exists of taking a distance from, disen- gaging from everything outside the mind. My ultimate purposes are those which arise within me, the crucial meanings of things are those defined in my responses to them [...] As a boun- ded self I can see the boundary as a buffer, such that the things beyond don't need to «get to me», to use the contemporary expression. That's the sense to my use of the term «buffered» here. This self can see itself as invulnerable, as master of the meanings of things for it” (Taylor 2007, s. 38).

¹¹ „My aim is to explore the constitution in modernity of what I will call «closed» or «ho- rizontal» worlds” (Taylor 2007, s. 556).

¹² „The modern anthropocentric shift to an immanent order”.

zagrożenia wywoływane przez fanatyzm jest jedną z głównych przyczyn zamykania się w obrębie immanentnych ram (Taylor 2007, s. 546). Idea obrony przed fanatyzmem religijnym w pewnym stopniu wyjaśnia „moralną atrakcyjność immanencji” (*the moral attraction of immanence*), a nawet atrakcyjność materializmu (Taylor 2007, s. 547). W tym kontekście rozwój cywilizacji lub epoki nowoczesności należy utożsamić z ustanowieniem zamkniętych immanentnych ram, z rozwojem wartości cywilizujących, ze skupieniem się na ludzkim dobrobycie i dostatku¹³. W miejsce wyższego dobra przychodzi świecki dobrobyt. Taki opis Nowoczesności Taylor nazywa „narracją odejmowania” (*the subtraction story*): postęp cywilizacji związany jest z rozwojem racjonalności, ze stopniowym zmniejszaniem roli religii w ludzkim społeczeństwie (z tym, co Weber nazwał „odczarowaniem świata”). Historia epoki nowoczesnej w świetle *subtraction story* ukazuje się jako stopniowe pozbywanie się złudzeń i uprzedzeń religijnych, jako osiągnięcie przez ludzkość pełnoletniości (teza oświecenia). Według Taylora mamy tutaj do czynienia z całkowicie nieadekwatną interpretacją Nowoczesności (Taylor 2007, s. 572).

Stanowisko Blumenberga Taylor uważa za jedną z wersji „narracji odejmowania” i twierdzi, że fałszywie interpretuje ona kształtowanie się nowoczesnego samopojmowania¹⁴. W takich narracjach proponuje się nam jednoliniowy schemat rozwoju, który jest realizowany wskutek jakiejś wewnętrznej i nieodpartej konieczności. Zapytajmy jednak: czy istnieją wystarczające dowody na obecność takiego schematu? Sformułowałbym to pytanie nawet bardziej konkretnie: czy da się uzasadnić lub usprawiedliwić nasze praktyki fundamentalne (takie jak etyka, polityka i prawo), nie uciekając się do mocnych ocen? Assmann opiera się w większym stopniu na historycznej (kulturowo-historycznej) argumentacji: monoteizm pod pewnymi względami był związany z przemocą i wojnami religijnymi. Trudno się z tym spierać. Jednakże skala przemocy i nietolerancji w minionym stuleciu nie była raczej mniejsza niż w każdym z poprzedzających go okresów historycznych. I nie monoteizm był przyczyną tej przemocy. Przeciwnie, masowe mordy i prześladowania myślących inaczej dokonywane były głównie w imię wyraźnie *antyreligijnych* idei (narodu i klasy). Właśnie w minionym stuleciu „narracja odejmowania” poniosła pierwszą poważną klęskę. Co więcej, w podobny sposób minione stulecie pokazało, że łączenie przemocy i nietolerancji z monoteizmem, z dystynkcją moźszową jest nad wyraz ryzykownym posunięciem intelektualnym. Oczywiście Assmann mógłby odpowiedzieć, że rosyjski komunizm oraz niemiecki narodowy socjalizm były zniekształconymi postaciami religijnej (czy też quasi-religijnej) nietolerancji

¹³ „And so we can come to see the growth of civilization, or modernity, as synonymous with the laying out of a closed immanent frame; within this civilized values develop, and a single-minded focus on the human good, aided by the fuller and fuller use of scientific reason, permits the greatest flourishing possible of human beings” (Taylor 2007, s. 548).

¹⁴ „Or else, in a Blumenbergian twist, this is what they reveal themselves to be once they take a stance of self-assertion (Selbstbehauptung). As should be clear from the above argument, I cannot accept this kind of account because it utterly passes over the ways in which this new self-understanding has been constructed in our history” (Taylor 2007, s. 294).

i fanatyzmu. Jednak takie rozumowanie zaprowadzi nas zbyt daleko. W końcu wojny mogą się toczyć także w imię wartości liberalnych...

Przypuśćmy jednak, że totalitarne reżimy zeszłego wieku są przejawami quasi-religijnej nietolerancji. Przypuśćmy, że wartości liberalne (w rozumieniu na przykład Johna Rawlsa) pozwalają nam z jednej strony na unikanie silnych ocen (oraz związanych z nimi nietolerancji i fanatyzmu), a z drugiej strony na określenie i regulowanie naszych praktyk. W takim przypadku bolszewizm i narodowy socjalizm dają się wpisać w narrację odejmowania jako przewyżczenie jeszcze jednej formy panowania niebezpiecznych złudzeń i uprzedzeń. Wówczas głównego sensu i teleologii Nowoczesności należy upatrywać w przewyżczeniu wszystkich form niesprawiedliwionej racjonalnie przemocy. Taką interpretację proponuje Jürgen Habermas¹⁵. Jednak nawet przyjmując „narrację odejmowania” za podstawę, musimy tak czy inaczej skorygować tezy Blumenberga i Assmanna. Blumenberg prawomocność Nowoczesności widzi w tym, że immanentna interpretacja świata uwalnia człowieka od ciężaru, którym obarczył go absolutyzm teologiczny. W niepokojach człowieka późnego średniowiecza, poczuciu utraty porządku Blumenberg odnajduje zasoby wystarczające do usprawiedliwienia nowej epoki. Jednak Nowoczesność cierpi na własne choroby (*the malaises of modernity* – tak brzmi tytuł (8 rozdziału książki Taylora). Taylor wymienia trzy formy „choroby immanentności”: (1) poczucie „kruchości sensu i poszukiwanie wyższego znaczenia” (*the sense of the fragility of meaning, the search for an over-arching significance*), (2) poczucie płytkości naszej egzystencji oraz (3) poczucie „płaskości i pustki codzienności” (*the utter flatness, emptiness of the ordinary*) (Taylor 2007, s. 309). W ramach porządku immanentnego traci się doświadczenie pełni ludzkiego życia (*the fullness of human life*) (Taylor 2007, s. 596). Innymi słowy, chcąc w poczuciu niepokojów i utraty porządku (utraty sensu) widzieć główne motywy usprawiedliwienia Nowoczesności, będziemy musieli zakwestionować sam projekt Nowoczesności. Stanowisko Blumenberga rozpada się od wewnątrz, jeśli zastosować doń jego własne wymogi i kryteria. Analogicznie stanowisko Assmanna, które kojarzy monoteizm z przemocą i nietolerancją, zawiera oczywiste sprzeczności i przerysowania. Idee są przeciwieństwem „nietolerancyjne” z samej swej natury: roszczenie do prawdy z konieczności wprowadza podziały binarne. „Nietolerancja” idei niekoniecznie przy tym pociąga za sobą nietolerancję w stosunkach międzyludzkich. Tutaj zgadzam się w pełni z Robertem Spaemannem¹⁶ (2007, s. 155–156). I jeśli na jakimś etapie historycznym

¹⁵ Jednak jego stanowisko wiąże się z równie wielkimi sprzecznościami i zawiera poważne problemy. Por. A. Баумейстер (2012). *Біля джерел мислення і буття*. Київ, Дух і літера, s. 46–62; A. Баумейстер (2013). *Апорії інтерсуб’єктивного трансцендентально-прагматичного обґрунтування норм у філософії К.-О. Апеля та Ю.Габермаса*. Філософська думка, Sententiae. Спецвипуск IV. ВНТУ: Вінниця, s. 281–291.

¹⁶ „Das ist die Dialektik des Liberalismus, wenn er sich aus einer Tugend in eine Ideologie verwandelt. Ideen sind ihrer Natur nach intolerant, auch sogenannte liberale Ideen. Eine Idee, die einen Wahrheitsanspruch erhebt, führt immer die binäre Unterscheidung zwischen wahr und falsch. Menschen dagegen können und sollen im Umgang mit Menschen... tolerant sein”.

monoteizm związany był z przemocą, nie znaczy to, że taki związek jest konieczny i że idea nietolerancji powstała wraz z narodzinami monoteizmu.

Z tego względu pojawia się pytanie innego rodzaju: czy projekt Nowoczesności może się obejść bez legitymizacyjnych zasobów religii monoteistycznych? Tym sposobem znowu powracamy do tezy Böckenfördego. Przede wszystkim, po uwzględnieniu argumentacji Taylora nie możemy już uważać „narracji odejmowania” za koncepcję, która posiada niezawodny potencjał wyjaśniający. Rozwój nauki i instytucji świeckich nie zastępuje idei religijnych oraz praktyk religijnych. To, co Habermas za Durkheimem nazwał „ujęzykowieniem *sacrum* (*Versprachlichung des Sakralen*), nie powoduje całkowitego wyparcia wymiaru sakralnego. Już w swojej *Teorii działania komunikacyjnego* Habermas bronił tezy, że „funkcje społeczno-integracyjne i ekspresywne”, które pierwotnie pełniła praktyka rytualna, stopniowo „przekazywane” są działaniu komunikacyjnemu, czyli stają się prerogatywą racjonalności komunikacyjnej (Habermas 1995, s. 118). Jednak w ostatnich latach jego pojmowanie miejsca religii we współczesnym społeczeństwie istotnie się zmieniło. Oczywiście Habermas akceptuje rolę idei religijnych we współczesnych dyskusjach tylko pod warunkiem *przekładu* języka wierzeń religijnych na język argumentacji sekularnej. Tylko pod warunkiem takiego „przekładu”, opierającego się na zasadzie „sekularyzacji koncepcyjnej”, wykorzystanie potencjału treściowego doktryn religijnych staje się możliwe¹⁷ (Habermas 2009, s. 136–137). Ale czy autorzy chrześcijańscy nie uprawiali takiego „przekładu” na przestrzeni całej historii Europy chrześcijańskiej? Czy, dla przykładu, inspiracją *Summa contra gentiles* Tomasza z Akwinu nie były poszukiwania wspólnego języka racjonalnego? Co więcej, czy to nie w ramach tradycji chrześcijańskiej ukształtował się język racjonalnej moralności, polityki i prawa? I czy to nie dzięki chrześcijaństwu polityka stała się autonomiczną sferą działalności ludzkiej (por. Maier 1999, s. 110)?

Państwo sekularne nie może zyskać uzasadnienia na podstawie samych tylko świeckich, pozareligijnych argumentów. Nawet bez reszty sekularne na pierwszy rzut oka koncepcje, takie jak koncepcja praw człowieka, zależą od kontekstu religijnego nie tylko na poziomie historycznej genezy, ale też znaczenia. Nowych argumentów na poparcie tej tezy dostarcza niedawno opublikowana książka niemieckiego socjologa Hansa Joasa *Die Sakralität der Person*. Jeżeli traktujemy debatę o prawach człowieka jako część dziejów nowoczesności, trudno się nie dziwić, że właśnie w tych dziejach napotyamy fakt *re-sakralizacji*. „Rozwój [koncepcji] praw człowieka oraz idei uniwersalnej godności człowieka należy rozumieć jako *proces sakralizacji osoby* (kursywa – A.B.)” (Joas 2011, s. 204). Oczywiście proces ten stawia przed religiami monoteistycznymi nowe wyzwania. Ale to już zupełnie inna kwestia.

¹⁷ „Dieses Potential macht die religiöse Rede bei entsprechenden politischen Fragen zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte, die dann aus dem Vokabular einer bestimmten Religionsgemeinschaft in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt werden können”.

Dla mnie argumenty Joasa ważne są przede wszystkim ze względu na to, że uwiadcniają niewystarczalność sekularnego (immanentnego) uzasadnienia naszych praktyk. A to z kolei oznacza, że współczesne dyskusje wokół aktualnych problemów etyki, polityki i prawa nie mogą się obejść bez wprowadzenia także religijnych (teologicznych) argumentów. Innymi słowy: prawomocność Nowoczesności zależy od równego dialogu między religią i sekularną racjonalnością praktyczną. W tej tezie widzę pozytywną odpowiedź na pytanie Ernsta-Wolfganga Böckenfördego.

Bibliografia

- Assmann J. (2003). *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Carl Hanser Verlag.
- Blumenberg H. (1996). *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böckenförde E.-W. (2007). *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- Habermas J., Ratzinger J. (2006). *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg: Herder.
- Habermas J. (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas J. (2009). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joas H. (2011). *Die Sakralität der Person*. Berlin: Suhrkamp.
- Maier H. (1999). *Welt ohne Christentum – was wäre anders?* Freiburg: Herder.
- Spaemann R. (2007). *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Taylor Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA, and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Secularization and legitimacy of the Modern Age

Abstract

The article discusses the concepts of the secularization of Hans Blumenberg (*Legitimacy of the Modern Age*) and Charles Taylor (*A Secular Age*). According to Blumenberg, the Modern Age is not a secular transformation of the initially religious contents. It dismisses the accusations of the Modern Age in illegitimacy. When Blumenberg tells this story of the emergence of the Modern Age, he tries to create an image of revolutionary change in the understanding of the world and human beings. This story of the Modern Age told by Blumenberg, is supported by the recently (2003) published book of the German Egyptologist Jan Assmann: *The Mosaic Distinction or The Price of Monotheism*. According to Assmann, the birth of monotheism is accompanied by the emergence and development of religious intolerance: there appears the idea of the true religion which opposes itself to false superstitions. Assmann calls this radical opposition and differentiation the "Mosaic Distinction". This distinction, on the one hand, creates an insuperable distance between a transcendent God and the world, and, on the other hand, gives theological (transcendent) justification to the fundamental principles of human practices. Assmann tries to prove the secular origin of the idea of justice and law. In this sense, the secularization of the Modern Age has to be understood as a quite legitimate process, as a manifestation of the negative potential, inherent in monotheism.

In this context I want to suggest in this article two important arguments: (1) Assmann's and Blumenberg's stories could be fruitfully confronted with the history of secularization as stated in the book *A Secular Age* by Professor Taylor. Secularization should not be described as a necessary process (the theory of subtraction,

Entzauberung, rationalization etc.); (2) After an identification of the one-sidedness of Blumenberg's and Assmann's narratives, I want to return to the question of the legitimacy of the Modern Age. I select two examples: the concept of the personality (its absolute and universal validity) and the concept of human rights. My position is to show that the validity of these concepts cannot be proved in terms of immanent legitimation. This shows the limitations of secular rationality and is a good argument in order to realize the importance of religion and faith in contemporary practical and philosophical discussions.

Key words: secularization, modernity, Charles Taylor, Hans Blumenberg, Jan Assmann