


Marcin Bogusławski

 <https://orcid.org/0000-0001-6319-2431>

Instytut Filozofii

Uniwersytet Łódzki

marcin.boguslawski@uni.lodz.pl

**PROBLEM ŚWIECKOŚCI PAŃSTWA
A WYZWANIA NOWOCZESNOŚCI. NA MARGINESIE
RELIGII I NEUTRALNOŚCI ŚWIATOPOGŁĄDOWEJ PAŃSTWA
RYSZARDA PANASIUKA¹**

Abstrakt

Punktem odniesienia mojego tekstu jest wystąpienie Ryszarda Panasiuka poświęcone idei świeckości państwa, którą traktuję jako składnik nowoczesności. W kontekście kryzysu wywołanego rozwojem nowoczesności stawiam pytanie o możliwość podjęcia działań prewencyjnych. Utrzymuję, że ich skuteczność zależy od tego, czy możliwe jest spojrzenie na obecną sytuację z perspektywy zewnętrżności (transgresja), do której odnoszą się światopoglądy często pozostające ze sobą w konflikcie. Twierdzą, że świeckie państwo stwarza szansę na owocny dialog tych światopoglądów stwarzając szansę na realizację działań prewencyjnych.

Słowa kluczowe:

nowoczesność, świeckość państwa, kryzys

Okazją do napisania tego tekstu był jubileusz 90. urodzin Ryszarda Panasiuka, który przypadł w 2021 roku. Mimo że ma on charakter okolicznościowy, nie analizuję w nim prac Jubilata. Punktem wyjścia jest dla mnie debata na temat świeckości państwa, w której brał udział w 1998 roku. Poniżej dokonuję jej dość obszernej rekapitulacji. Czynię to z dwóch niewspółmiernych powodów. Po pierwsze, chodzi mi o oddanie sprawiedliwości Panasiukowi i jego adwersarzom – ich głosy są dla mnie istotnym źródłem inspiracji, nie chodzi tu tylko o okolicznościowy pretekst. Po drugie, przypomnienie tamtej debaty pozwala dostrzec

¹ Za sugestie zmian i poprawek dziękuję prof. Agnieszce Rejniak-Majewskiej i prof. Andrzejowi M. Kaniowskiemu oraz osobom recenzującym. Pozwoliły mi w istotny sposób ulepszyć tekst.



różnicę perspektywy, z której patrzę na problem świeckości państwa. Podejmuję bowiem tę kwestię w związku z takimi konsekwencjami nowoczesności jak kryzys klimatyczny, zanik bioróżnorodności, problemy migracyjne, nierówności społeczne i inne. Wymagają one pilnej interwencji. Otwarte pozostaje jednak pytanie, czy da się ją przeprowadzić? Moim zdaniem pozytywna odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czy żyjemy w świecie, w którym możliwa jest transgresja zastanego porządku. Jednocześnie zgadzam się z Pawłem Pieniżkiem (2006), że przekształcenia w obrębie nowoczesności doprowadziły do sytuacji, w której zewnętrzność wydaje się nieobecna, a transgresja niemożliwa. Staram się jednak pokazać, że ta nieobecność/niemożliwość nie jest całkowita, choć otwarcie na zewnętrzność i możliwość transgresji obecne są w poglądach, które często wchodzą ze sobą w konflikt. Tym, co może umożliwić ich dialog, jest neutralność światopoglądowa państwa, której idei nie wprost bronię.

DEBATA Z 1998 ROKU – REKAPITULACJA

Punktem wyjścia jest dla mnie tekst Panasiuka pod tytułem *Religia i neutralność światopoglądowa państwa*, który ukazał się nakładem Fundacji *Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji*². Na jego marginesach będę chciał nadpisać kilka uwag.

Podejście Panasiuka do omawianej problematyki ma co najmniej trzy cechy charakterystyczne, które widać szczególnie dobrze, gdy zestawia się jego tekst z wypowiedziami Chrzanowskiego (1998) i Legutki (1998). Rozpocznę od ich szkicowego przedstawienia.

Po pierwsze, Panasiuk jest zadania, „że dyskutując na temat państwa neutralnego światopoglądowo winniśmy cały czas mieć na uwadze nasze realia” (Panaszuk, 1998, s. 30). Przyjmuje zatem punkt widzenia, który nazwę wewnętrznym. Odwrotną strategię stosuje Chrzanowski, którego punkt widzenia nazwę zewnętrznym. Panasiuk pokazuje w swoim wystąpieniu, że idea państwa demokratycznego i neutralnego światopoglądowo wydawała się oczywista w sytuacji walki z ideokratyczną PRL, ale po zmianach ustrojowych zmniejszyła się znacznie liczba osób przywiązana do idei demokracji liberalnej, a widoczni stali się „zwolennicy zastąpienia ideologii komunistycznej katolicyzmem (...)” (Panaszuk, 1998, s. 20). Szczególną uwagę zwraca na środowisko skupione wokół redemptorysty Tadeusza Rydzyka, które przeprowadza atak (w agresywnym tonie) na liberalizm, ideę państwa neutralnego światopoglądowo, wszelkie hasła, które można uznać za lewicowe, a także na część środowiska katolickiej

² Zebrano w niej materiały z seminarium, które odbyło się 25 kwietnia 1998 roku w Krakowie. Obejmują one zapis trzech wystąpień – Wiesława Chrzanowskiego, Ryszarda Panasiuka i Andrzeja M. Kaniowskiego – oraz pisemną wersję trzech głosów w dyskusji: Krystyny Daniel, Ryszarda Legutki oraz Jana Woleńskiego.

inteligencji (z niektórymi przedstawicielami episkopatu włącznie). Píše także o doszukiwaniu się spisków przeciw wierze i polskości, którym towarzyszy ksenofobia (Panasiuk, 1998, s. 22). *Last but not least*, odnotowuje „przejawy pobłażliwości ze strony egzekutorów prawa wobec faktów naruszania praw mniejszości światopoglądowych czy etnicznych” (Panasiuk, 1998, s. 29), tolerowanie wystąpień przeciw organom egzekwującym prawo, szczególne eksponowanie przez część parlamentarzystów symboli religijnych, ureligijnienie ceremonii państwowych czy instrumentalizację przekonań religijnych w celu zdobycia władzy politycznej i wywierania wpływu społecznego przy jednoczesnym głoszeniu haseł niespójnych z nauczaniem Kościoła po Vaticanum II (Panasiuk, 1998, s. 29–30). Chrzanowski zupełnie inaczej widzi bolączki dotyczące Polskę. Píše, że „straszenie państwem wyznaniowym w sytuacji, gdy większość społeczeństwa przyznaje się do światopoglądu o podłożu religijnym i chciałaby kierować się nim w życiu publicznym – uznając zarazem zasady państwa demokratycznego jako państwa minimum – ma charakter wyłączenie polityczny” (Chrzanowski, 1998, s. 16), a chodzi w nim o sekularyzację życia publicznego i kształtowanie państwa w oparciu o światopogląd eliminujący religię. Za dominikaninem Jackiem Salijem, písze wręcz o tym, że realizowanie „postulatu neutralności urzędzenia przestrzeni publicznej ze względu na światopoglądowy pluralizm współczesnych społeczeństw” prowadzi do dechrystianizacji i może zagrażać polskim symbolom narodowym. Przykłady, które miałyby uzasadniać taki pogląd, pochodzą jednak spoza Polski. Ponownie za Salijem wspomina o postępowaniu sądowym w Karlsruhe (jednemu z mieszkańców przeszkadzał zegar wygrywający z wieży kościelnej melodię *Ave Maria*) i sytuacji nauczyciela z Massachusetts, którego usunięto z pracy, gdy odmówił prowadzenia lekcji w klasie, w której wisiała parodia *Ostatniej wieszery* da Vinci (Chrzanowski, 1998, s. 16–17). Wydaje mi się, że różnice między Panasiukiem a Chrzanowskim w ujmowaniu problematyki neutralności światopoglądowej państwa i powiązaniu z sytuacją społeczno-kulturową, są modelowym przykładem tego, jak problematyka ta stawiana jest także dzisiaj.

Po drugie, Panasiuk argumentuje na rzecz innego modelu neutralności światopoglądowej państwa niż Chrzanowski i Legutko. Za tym ostatnim można przyjąć, że w nowożytności sformułowano „dwa ważne argumenty na rzecz rozdziału państwa od kościoła” (Legutko, 1998, s. 63), które prowadzą do różnych konsekwencji. W myśl pierwszego, polityka i religia dotyczą różnych dziedzin, kolejno spraw doczesnych oraz spraw wiecznych, i dlatego powinny być rozdzielone. Oznacza to, że religia i kościół nie powinny „pojawiać się w bieżącej polityce”, ale powinny brać udział w kształtowaniu reguł moralnych (Legutko, 1998, s. 63). Państwo nie powinno lekceważyć zasad, które wielkie grupy społeczne wyciągają z wyznawanej religii, a prawo, choć nie powinno tym religiom służyć, nie powinno także pozostawać z nimi w konflikcie. Tak

rozumiany rozdział państwa i kościoła nie sankcjonuje zatem całkowitej neutralności światopoglądowej państwa (Legutko, 1998, s. 63–64). W myśl drugiego, religia powinna być w ogóle nieobecna w sferze publicznej, „gdyż wzmacniać może którąś z grup wyznaniowych” (Legutko, 1998, s. 64). Katecheza szkolna, obecność określonych symboli religijnych w instytucjach państwowych, zakazane w codziennym języku nazwy, jak „ferie Bożonarodzeniowe” (zapis Legutki), mogą mieć charakter dyskryminujący (Legutko, 1998, s. 64). Jak twierdzi Legutko tak rozumiany rozdział państwa i kościoła może sankcjonować całkowitą neutralność światopoglądową państwa, ale może ona „przybrać formy mało poważne” czy prowadzić do karykaturalnych rezultatów³ (1998, s. 64, 66).

Legutko, a także Chrzanowski, opowiadają się za takim rozumieniem neutralności światopoglądowej państwa, któremu bliżej do pierwszego z ujęć. Chrzanowski pokazuje, że całkowitej neutralności światopoglądowej państwa nie da się osiągnąć. Jednocześnie uważa, że wpływ światopoglądu, na przykład religijnego, na państwo demokratyczne, nie czyni z niego automatycznie państwa wyznaniowego. Jego zdaniem państwo demokratyczne jest państwem minimalnym, a jego zadaniem jest określenie niezbędnych granic dla wolnego życia obywateli. W ramach danego kręgu cywilizacyjnego określone w ramach owego minimum wartości dają się uzgodnić, nawet wtedy, gdy inspirowane są przez odmienne światopoglądy. Uszanować natomiast należy społeczną większość (Chrzanowski, 1998, s. 15–16). Legutko z kolei opowiada się za tym, by powstrzymać się „od nadawania treści światopoglądowych tym sferom życia zbiorowego, które mogą się bez nich obejść”, a tam, gdzie nie da się dokonać rozstrzygnięć bez odwołania do metafizyki, należy się do niej odwołać (1998, s. 66–67). W sytuacji kłopotliwej wygrywać mają światopoglądowo ci, którzy należą do większości, przy czym nie koniecznie musi być to większość socjologiczna, ale większość historyczna, czyli związana z trwałymi i istotnymi elementami kultury narodowej (Legutko, 1998, s. 67). Propozycja Panasiuka wydaje się bliższa drugiemu z ujęć wyróżnionych przez Legutkę. Państwo neutralne światopoglądowo nie może w tym ujęciu odwoływać się do systemów przekonań metafizycznych czy religijnych dlatego, że są one partykularne. Nie oznacza to jednak, zdaniem Panasiuka, że jedynym systemem wartości jest w takim państwie prawo pozytywne. Stoją za nim zasady etyczne wypracowane w kręgu kultury śródziemnomorskiej, które znajdują swój wyraz na przykład w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Zasady te są uniwersalne w tym sensie, że ugruntowane są same w sobie, bez zapośredniczenia w jakimś partykularnym systemie religijnym czy metafizycznym. Jednocześnie celem państwa neutralnego światopoglądowo nie jest stawianie tam dla określonych światopoglądów, ale tworzenie ram prawnych umożliwiających konfrontację

³ Do takich rezultatów doprowadzić by miało wprowadzenie do programów nauczania i mediów publicznych wszelkich punktów widzenia (zob. Legutko, 1998, s. 65-66).

ideową. W jego ujęciu państwo neutralne światopoglądowo nie jest także wrogiem kościołowi (czy religii), co wynika z ich odmiennych zadań. Państwo traktuje religie istniejące w społeczeństwie jako równoprawne, umożliwiając ich wyznawanie w sposób dobrowolny (Panasiuk, 1998, s. 24–25).

Po trzecie, inaczej niż u Panasiuka, w ujęciach Chrzanowskiego i Legutki istotną rolę odgrywa uzasadnienie historyczno-kulturowe, którego elementem jest argument większościowy. Przy takim podejściu większość społeczeństwa polskiego przyznaje się do światopoglądu religijnego, którym chce się kierować w życiu publicznym, a chrześcijaństwo uznać trzeba za istotny i trwały element polskiej kultury i rodzimej tożsamości (Chrzanowski, 1998, s. 16; Legutko, 1998, s. 67). Uzasadnienie tego typu ma dwie istotne wady, na które wskazali uczestnicy seminarium z 1998 roku. Krystyna Daniel (1998) pokazała rozbieżność między wizją tożsamości religijnej Polaków, która bywa zakładana w argumencie większościowym, a wynikami badań empirycznych. Panasiuk (1998, s. 26, 23) z kolei przypomniał o historycznym zróżnicowaniu chrześcijaństwa, a także o chrześcijańskich korzeniach idei rozdziału państwa i kościołów. We wstępie do swojego wystąpienia wskazał on na dwa sposoby podejścia do problematyki neutralności światopoglądowej państwa. Pierwsze, pierwotne historycznie, postrzega je „w kontekście sporów i sprzeciwów wobec państwa ideokratycznego czy konfesyjnego – narzucającego wyznawanie i ograniczającego wolność sumienia” (Panasiuk, 1998, s. 19). Drugie postrzega państwo neutralne światopoglądowo jako odpowiadającą w najwyższym stopniu „wymogom rozumności, dostępn[ą] nam we współczesnych warunkach (a nie wymagan[ą]) form[ę] organizacji wymiaru politycznego” (Panasiuk, 1998, s. 19). W swoim wywodzie odwołuje się do analiz historycznych i sytuuje problematykę m.in. w kontekście walki z państwem ideokratycznym. Wydaje mi się jednak, że jego obrona idei państwa neutralnego światopoglądowo wynika z przekonania, że właśnie ono odpowiada najpełniej wymogom rozumności. Mimo że oddzielenie polityki i religii przebiegało w Europie meandrycznie, to – jak wspomina Panasiuk – przyczyniło się do powstania społeczeństwa obywatelskiego, ograniczenia zasięgu władzy politycznej, sprecyzowania uprawnień zarówno jej, jak i obywateli, odsłonięcia fundamentalnego charakteru zasad etycznych wypracowanych w śródziemnomorskim kręgu kulturowym (Panasiuk, 1998, s. 24–25).

Takie spojrzenie na kwestię państwa neutralnego światopoglądowo wiąże je z problematyką odnoszącą się do nowoczesności, z którą łączę nie tylko hasło postępu rozumu, ale – za Alainem Touraine’em – uznaję, że do jej fundamentalnych idei należy przekonanie, „że człowiek jest tym, kim się uczyni”, co realizuje się poprzez coraz ściślejsze powiązanie produkcji, nauki, technologii, prawnej organizacji społeczeństw, dążenia do maksymalnej emancypacji (Touraine, 1992, s. 11) i specyficznej, autorefleksyjnej formy upodmiotowienia. Jednocześnie sądzę, że nowoczesność nie jest zjawiskiem jednorodnym – roz-

wija się według zróżnicowanych logik i tendencji (Heller 2012a, s. 169–191), przejawia w różnych „wytworach racjonalnej aktywności” (Touraine, 1992, s. 23, wyróżnienie pominięto M.B.), doświadczana jest jako ruch rozpadu i narodzin (Berman, 2006, s. 15). Dlatego można przyjąć wobec niej postawę zarówno krytyczną, jak i afirmatywną: negatywne konsekwencje rozwoju nowoczesności nie wyczerpują jej potencjału, a próby zaradzenia tym konsekwencjom także można uznać na nowoczesne. W tekście ani nie podejmuję próby całościowego zmierzenia się z kwestią nowoczesności, ani nie dokonuję całościowej rekonstrukcji czy oceny poszczególnych stanowisk. Zdaję sobie także sprawę ze szkicowości mojego wywodu, nieuniknionej, biorąc pod uwagę rozmiary tekstu. Dlatego traktuję go jako uwagi na marginesie.

DIAGNOZA: LOGIKI NOWOCZESNOŚCI I KRYZYS

Jak zgrabnie ujął to Maksymilian Chutorąński, stawką, o którą dziś toczy się gra, „jest przetrwanie planety, nas wszystkich, w najbardziej dosłownym sensie” (Chutorąński, 2020, s. 15). Stoimy bowiem w obliczu takich (między innymi) wyzwań, jak kryzys klimatyczny, zanik bioróżnorodności i wyczerpywanie się zasobów naturalnych, problemy migracyjne, czy powiązane z mechanizmami globalizacji łatwe rozprzestrzenianie się mikrobów. Wszystkie wydają się być efektem logik rządzących rozwojem nowoczesności. Uzasadnione wydaje się również przypuszczenie, że nowoczesność przestała być zdolna do rozwiązania generowanych przez siebie problemów. Otwarta pozostaje kwestia tego, czy potrzebujemy definitywnego zerwania z nowoczesnością, logikami jej rozwoju, kształtowanymi przez nią habitusami, dopuszczalnymi sposobami działań itp., czy powinniśmy postawić raczej na działania korekcyjne, naprawcze i czy są one w ogóle możliwe? Na ile możliwość ich podjęcia wymaga istnienia świeckiego państwa i czy jego idea jest nadal aktualna? Będę starał się pokazać, że dziś jest ona być może bardziej aktualna niż w nieodległej przeszłości i że jej aktualność wiąże się właśnie z możliwością podjęcia działań prewencyjnych. Ale nim do tego przejdę, chciałbym zatrzymać się na chwilę przy kwestii logik rozwoju nowoczesności, a dokładniej przy ich ujęciu przedstawionym przez Ágnes Heller (2012a). Jej propozycja wydaje mi się atrakcyjna z dwóch powodów. Po pierwsze, pisze właśnie o (trzech) logikach nowoczesności, ujmując nowoczesność jako fenomen heterogeniczny, wielopostaciowy. Po drugie, od publikacji jej tekstu minęło wystarczająco dużo czasu, by na niektóre jego wątki móc spojrzeć z dystansu i odnieść się do nich również krytycznie.

Zdaniem Heller w odniesieniu do nowoczesności odróżnić trzeba jej trzy logiki: logikę technologii, logikę podziału społecznych pozycji, funkcji i bogactwa oraz logikę władzy politycznej. „Dana kategoria – twierdzi Heller – nie może rozwijać innych możliwości niż te, które są w niej uśpione [już] w chwili jej narodzin. Pod tym względem rozwój każdej z logik nowoczesności jest

samonapędzający się” (Heller, 2012a, s. 169). Jednocześnie logiki te są tylko względnie od siebie niezależne; ograniczają się nawzajem, eliminują możliwości, które tkwią w pozostałych, mogą nawet hamować ich rozwój. Heller podkreśla również, że „nie są siłami naturalnymi. Rozwijają się, ponieważ są rozwijane przez aktorów historycznych lub podmioty historyczne. Ich rozwój wymaga różnych rodzajów działań, tak jak i różnych sposobów myślenia oraz różnych sił wyobraźni” (Heller, 2012a, s. 170).

Z logiką technologii zespolona jest wyobraźnia technologiczna i dominująca w nowoczesności wykładnia świata, która jest wykładnią naukową (nauka staje się w niej ideologią). W jej ramach myślenie wpisuje się w schemat „problem-rozwiązanie”; natura traktowana jest jako (niewyczerpalny) zbiór zasobów, rozum staje się rozumem kalkulującym i instrumentalnym, a człowiek staje się coraz bardziej wyalienowany ze swojego *milieu*, oderwany od Ziemi, która jest jego środowiskiem. Logika ta nakierowana jest na przyszłość, pojmowaną jako czas pojawiania się nowych wytworów techniki. Zdaniem Heller funkcjonowanie nauki jako dominującej w nowoczesności wykładni świata możliwe jest dlatego, że w życie wprowadza ją „alternatywn[a] imaginacyjn[a] instytucj[a]”, czyli historyczność (Heller, 2012a, s. 170). Wyobraźnie historyczna i technologiczna, twierdzi, rodzą się wraz z nowoczesnością; obie stanowią ramy dla naszego działania, mimo że „nie do końca do siebie pasują” (Heller, 2012a, s. 171). Myślenie, które wyrasta z wyobraźni historycznej, jest hermeneutyką, interpretacją. Wyzwaniem dla niego jest nie przyszłość, a przeszłość, którą stara się „rozszyfrować, aby nawiązać z nią dialog, aby ją pielęgnować, aby uczynić ją stale obecną. Częścią tej gry jest nostalgia” (Heller, 2012a, s. 171). Wyobraźnia technologiczna dokonuje kolonizacji wyobraźni historycznej, niemniej ta druga również stara się „opanować naukę” (Heller, 2012a, s. 173). Jak wspominałem, Heller uważa wręcz, że to ten typ wyobraźni pozwala wprowadzić w życie dominację naukowej wykładni świata, choćby poprzez analizowanie logiki technologii i wyobraźni technologicznej poprzez poszukiwanie punktów przełomowych. Jak zauważa – niewielka jest różnica między myślicielami XIX i XX wieku, co ilustruje przykładami Karola Marksa (maszyny zastąpiły pracę ludzkich rąk), Martina Heideggera (maszyna do pisania jako „istotny moment w rozwoju techniki w kierunku katastrof nowoczesnych” (Heller, 2012a, s. 173)), dla których wspólnym mianownikiem jest zarejestrowanie instrumentalizacji użycia ludzkich rąk, Hannah Arendt (energia atomowa, wystrzelenie Sputnika). To, czy coś jest lub nie jest punktem przełomowym, zależy, zdaniem Heller, od interpretacji w ramach przyjmowanej perspektywy filozoficznej i odsłania sprzeczności zwrotne „pomiędzy historycznym samorozumieniem naszego wieku a interpretacją imaginacyjnych instytucji rozwoju technologicznego” (Heller, 2012a, s. 174).

Z logiką podziału społecznych pozycji, funkcji i bogactwa wiąże się coś, co Heller nazywa zaskarżaniem sprawiedliwości. Chodzi o to, że różne grupy czy

warstwy społeczne mogą zaskarżać sprawiedliwość, która nie ma charakteru uniwersalnego, ale jest sprawiedliwością dla jednej grupy, a niesprawiedliwością dla drugiej, większą sprawiedliwością dla jednej, mniejszą dla innej. Owo zaskarżanie sprawiedliwości dokonuje się w polu gry politycznej, która nie prowadzi do zmian w określonym, jednym kierunku choćby dlatego, że nie może oprzeć się na jakiejś zuniwersalizowanej mierze: „Instytucja lub miara, która sprawdza się w jednej sytuacji, okazuje się dysfunkcyjna w innej” (Heller, 2012, s. 175). Tak, jak medium logiki technologii są wyobraźnie technologiczna i historyczna, tak medium logiki podziału społecznych pozycji, funkcji i bogactwa „są rynek – a dokładniej: uniwersalizacja i upowszechnienie stosunków rynkowych – własność prywatna, prawo prywatne i prawa człowieka” (Heller, 2012a, s. 176, wyróżnienie pominięte M.B.). To w ramach tej logiki możemy mówić o nowoczesnej formie życia, którą współtworzą pragmatyczna reprodukcja, podporządkowanie człowieka i zajmowanej przez niego pozycji temu, „co jest społecznie pożądane” (Heller, 2012a, s. 177) czy monetaryzacja potrzeb i środków do ich zaspokojenia, za których produkcję odpowiada technologia. Efektem działania tej logiki jest również specjalizacja i specjalistyczna edukacja – służą one dopasowaniu człowieka do społecznej pozycji bądź funkcji, eliminując miejsce dla edukacji ogólnej, obejmującej rzeczy, które użyteczne nie są.

W odniesieniu do logiki władzy politycznej Heller rejestruje jedną dominującą tendencję. Jest nią „odrzuceni[e] legitymizacji tradycjonalistycznej jako głównego źródła władzy” i osadzenie prawomocności państwa nowoczesnego na konstytucji (Heller, 2012a, s. 181). Paradoksalnie, stoi za tym wyobraźnia historyczna w tym sensie, że nawet najlepiej pomyślana konstytucja nie będzie działać i nie przetrwa bez zakorzenienia historycznego. „Konstytucje muszą brać pod uwagę tradycje narodowe, a tradycje narodowe są tradycjami historycznymi. Konstytucja musi zostać dostosowana nie tylko do «społeczeństwa» czy też do «porządku ekonomicznego», ale również do ludzi, którzy żyją, bądź mają żyć w danym porządku społecznym i ekonomicznym” (Heller, 2012a, s. 181). Nośnikiem uprawomocnienia konstytucji jest świadomość historyczna, bo to w niej zawiera się wizja państwa, konstytucji i polityki charakterystyczna dla danego narodu czy społeczeństwa⁴.

Logiki nowoczesności tak, jak ujmuje je Heller, doprowadziły do kryzysów, o których wspominałem wcześniej. Postrzeganie natury jako rezerwuaru

⁴ Kształt konstytucji RP wykuwał się w ramach prac niewolnych od nacisków, których celem było przeforsowanie określonego sposobu rozumienia narodu, państwa i polityki. Efektem jest zapis o bezstronności światopoglądowej władz publicznych. Brak zgody m. in. Kościoła rzymskokatolickiego na zapis o świeckości RP spowodował wymyślenie formuły nieznannej w języku prawnym. O tym, jak prace nad tym artykułem wyglądały „w praktyce” i kłopotach związanych z tym zapisem zob. (Pietrzak, 2012). O tym, jak problematyczne są określone wolności dla Kościoła rzymskokatolickiego także w czasie walk z PZPR zob. (Dąbrowski, Demenko, 2014).

nieograniczonych zasobów naturalnych sprzężone z kultem wolnego rynku prowadzą dziś nie tylko do wyczerpania się niektórych zasobów, ale również do prywatyzacji dostępu do wody pitnej, niewolniczej pracy w kopalniach w Afryce, głębokiego przeobrażenia środowiska etc. Z obroną neoliberalizmu, jako przestrzeni uniwersalizacji stosunków rynkowych, nierzadko sprzężony jest denializm klimatyczny⁵.

Model relacji społecznych, który stoi za logiką podziału społecznych pozycji, funkcji i bogactwa sprowadza się w najlepszym razie do budowania przestrzeni dla jednostkowych egoizmów. Zaskarżana sprawiedliwość, zgodnie z rozpoznaniem Emmanuela Levinasa⁶, „w żaden sposób nie narusza logiki egoizmu, raczej ją sankcjonuje. W granicach zakreślonych przez prawo nadal dopuszczalna, a nawet nieuchronna i pożądana jest walka wszystkich ze wszystkimi – w formie konkurencji ekonomicznej i politycznej albo rywalizacji o prestiż. Konflikt między egoizmami zostaje w pewien sposób stłumiony i «skanalizowany», ale bynajmniej nie wyeliminowany” (Kowalska, 2021, s. 20). Do tego sprawiedliwość prawnopaństwowa jest bezosobowa, wytrzebia jednostki z ich wyjątkowości, inności (Kowalska, 2021, s. 20).

Skutkiem (nieświadomego?) oparcia nowoczesnego ładu konstytucyjnego na wyobraźni historycznej i na spojrzeniu wstecz jest, choćby w Polsce *hic et nunc*, ślepotą na wyzwania, które przynosi przyszłość, także w perspektywie długofalowej. Polityka staje się z jednej strony techniką administrowania teraźniejszością, a z drugiej techniką uobecniania przeszłości jako utraconego raju (retrotopii, by użyć terminu Zygmunta Baumana (2018); zob. też Heller, 2012b), źródła tożsamości, przedmiotu nostalgii. To zawężenie perspektywy do rozległego „teraz”, które może obejmować uobecnioną przeszłość, jest symptomem świata w pełni immamentnego; takiego, w którym historia dobiegła kresu, który nie ma swojej zewnętrżności. Jako symboliczny wyraz takiej wizji świata można przytoczyć książkę Francisa Fukuyamy (2009), ale widzę podobieństwa choćby między tym ujęciem a immanentną wizją życia obecną w posthumanizmie, np. u Rosi Braidotti czy Ewy Domańskiej (zob. moją dyskusję z nimi w Bogusławski, 2020)⁷. Wszystko to wydaje mi się spadkiem po przekształceniu

⁵ Za przykład niech posłuży *casus* Witolda Gadomskiego, krytykowanego za denializm klimatyczny. Zob. Widła (2018); Kardaś i inni (2021) wraz z kuriozalną odpowiedzią redakcji Wyborczej.

⁶ Stosuję zapis nazwiska bez francuskiego akcentu nad „e”, powracając do litewskiej wersji nazwiska filozofa. Jest to rozwiązanie połowiczne, stosuje bowiem zromanizowaną wersję jego imienia (wersja litewska to Emanuelis).

⁷ Jeśli życie jest tylko kołowrotem zmian, różnicujących się relacji i związanych z nimi aktorów, jeśli wszystko jest jednakowo sprawcze, nie ma sensu pytać, dlaczego pewne postaci życia mamy chronić? Dlaczego mamy cenić bioróżnorodność? Dlaczego mamy dążyć do jakiejś zmiany? Dokonywane tutaj „spłaszczenie” koncepcji życia wydaje mi się symptomatyczne. Nie ma go choćby dla tak ważnego u Braidotti Gilles’a Deleuze’a (2017), który wyraźnie odróżniał poziom wirtualny i aktualny w swoich uwagach na temat tego, czym życie jest.

nowoczesności, który dokonał się w ramach tzw. postmodernizmu, czyli takiego oglądu rzeczywistości, w ramach którego niemożliwa staje się transgresja (czy transcendowanie), nie istnieje bowiem nic zewnętrznego w stosunku do systemu społecznego, politycznego czy kulturowego, w którym przyszło nam żyć (zob. Pieniążek, 2006). Brak tego, co zewnętrzne odbiera możliwość zakwestionowania tego, co *hic et nunc*. Odbiera również nadzieję na to, że prawdziwa zmiana jest możliwa. A w końcu zawęży perspektywę oglądu i działań politycznych, które są próbą zagospodarowania bieżących problemów, a nie myśleniem o wspólnym świecie w perspektywie tego, co może nadejść.

NIEOCZYWISTE SOJUSZE

Dostrzegając negatywne konsekwencje logik nowoczesności jestem daleki od odrzucenia nowoczesności w ogóle. Zawdzięczamy jej choćby próbę połączenia liberalizmu i demokracji, a więc wyzwanie zmediatyzowania dwóch fundamentalnych wartości: wolności i równości (zob. Heller, 2012b; Kowalska, 2005), z których każda brana osobno prowadzi do negatywnych konsekwencji społecznych, czy odsłonięcie przygodności jako cechy ludzkiej egzystencji (zob. Bogusławski, 2020, s. 50–54), która potencjalnie wyzwala ludzkie działanie otwierając je na niezdeteterminowaną przyszłość. Nie ulega jednak dla mnie wątpliwości, że pewne elementy nowoczesności (i jej logik) wymagają korekty. Mówiąc hasłowo, konieczne jest przywrócenie zewnętrżności, czyli skierowania polityki w kierunku przyszłości, z jednoczesnym spowolnieniem technonauki⁸. Wiąże się z tym konieczność oparcia sprawiedliwości prawnopaństwowej na jej innym ujęciu, na przykład takim, które Kowalska (2021) rekonstruuje za Levinasem. Impulsy do tych przekształceń mogą płynąć od różnych sojuszników, w tym takich, których myślenie zakotwiczone jest w perspektywie religijnej, jak i od takich, którzy podejmują w różny sposób tradycję marksowską.

W pierwszym przypadku poza wspomnianym już Levinasem będę chciał przywołać Edwarda Schillebeeckxa i Brunona Latoura. W drugim – Jacques’a Derridę.

Zasługą Levinasa jest odsłonięcie poziomu sprawiedliwości uprzedniego wobec sprawiedliwości prawnopaństwowej, organizującej w ramach systemu prawa grę prowadzoną przez egoistyczne jednostki. Ten pierwotny wymiar sprawiedliwości ma charakter moralny i w specyficznym sensie religijny – wiąże się bowiem ze śladem nieskończoności, która w teologicznym sensie nie przymusza

⁸ Nawiązuję tutaj do poglądów Isabelle Stengers i jej manifestu na rzecz spowolnienia nauki (Stengers, 2013). Sam problem wydaje mi się palący. Neoliberalny sposób uprawiania nauki – nastawiony na osiągnięcie w krótkim odcinku czasu punkty, efektywność dla otoczenia biznesowego i gospodarczego itd., uniemożliwia choćby badania nakierowane na dłuższe cykle, czemu – w ramach nauk historycznych – dano wyraz w *The History Manifesto* (Guldi, Armitage, 2014).

do wiary. Jak syntetycznie pokazuje Kowalska (2021, s. 21–29) w odróżnieniu od bezosobowej sprawiedliwości prawnopaństwowej, sprawiedliwość moralna „zakłada relację osobową (twarzą w twarz) i bezpośrednią, tj. niezapośredniczoną przez prawo ani przez jakąkolwiek wspólnotę (choćby wspólnotę rozumu)” (Kowalska, 2021, s. 21). To sprawiedliwość, która zawiązuje się między pojedynczościami stojącymi ze sobą twarzą w twarz. Jej niezbywalną cechą jest to, że odsłania wyjątkowość Innego, wobec którego stoję, dając mu prawo głosu, robiąc miejsce dla jego ekspresji. Aby mogło się to wydarzyć, relacja między mną a Innym nie może być symetryczna. Wymaga ode mnie tego, bym się wycofał i słuchał tego, co Inny do mnie mówi. Ten brak symetrii jest istotny dla koncepcji Levinasa; w gruncie rzeczy sprawiedliwość moralna ma szansę zaistnieć tylko wtedy, gdy Ja w relacji z Innym będzie „niższe – podległe, winne, zobowiązane. Sprawiedliwość osobowa wymaga właśnie takiej nierówności” (Kowalska, 2021, s. 23), jest ona bowiem źródłem odpowiedzialności: niezbywalnie mojej odpowiedzialności za Innego. A zatem, o ile na poziomie prawnopaństwowym sprawiedliwość wiązać się będzie z wyznaczeniem granic wolności indywidualnej, na poziomie moralnym sprawiedliwość dokonuje przekształcenia wolności w odpowiedzialność, której granic nie może wyznaczyć żadne prawo. Jak celnie pisze Kowalska, sprawiedliwość moralna jest w myśli Levinasa synonimem „nie ustanawiania powszechnych norm, lecz otwarcia na wyjątkowość, i nie bezstronności, w której zachowane zostaje abstrakcyjne myślenie o sobie i o innych jako o mnie podobnych, lecz absolutnej bezinteresowności, która, nie dbając o wzajemność, unieważnia ontologiczną tożsamość «ja», zastępując ją podmiotowością etyczną” (Kowalska, 2021, s. 23). Tak pojmowana sprawiedliwość nie jest jednak czymś, co dochodzi do głosu w relacji prywatnej. Jak chce Levinas, zawiązuje się ona między mną a każdym innym i ów kolejny inny zawsze patrzy na mnie przez oczy drugiego człowieka. Moje zobowiązanie i moja odpowiedzialność dotyczą zatem wszystkich ludzi, co w myśleniu Levinasa wiąże się z postacią Trzeciego. Trzeci wprowadza do tej koncepcji element uniwersalności. Moje podporządkowanie się Innemu nie jest bezwarunkowe. Jeśli on nie przyjmuje odpowiedzialności za Trzeciego, ale stosuje wobec niego przemoc, krzywdzi go, mam obowiązek mu się przeciwstawić. Dlatego nawet na poziomie moralnym sprawiedliwość musi wiązać się z porównywaniem i ważeniem, przez co „staje się właśnie zarysem prawa ustalającego granice wolności wszystkich” (Kowalska, 2021, s. 26). To sprzężenie moralności i polityki jest symptomatyczne. Kowalska ma rację twierdząc, że „[e]tyka potrzebuje polityki, aby wyjść poza jednostkową relację twarzą w twarz i sprostać wymogowi powszechności” (Kowalska, 2021, s. 29). Jednocześnie jednak odsłania niedostatki „społeczeństwa szczęśliwych egoistów”, z którego wyparowuje wzajemna odpowiedzialność (Kowalska, 2021, s. 225). Levinasowski ujęcie sprawiedliwości moralnej dokonuje korekty w stosunku do społeczeństw, w których zasadniczą troską jest indywidualne

zadowolenie połączone (ewentualnie) z troską o dobrostan własnego narodu i państwa. To sprawiedliwość, która upomina się o proletariusza, wdowę czy biedaka (wszystko to figury obecne w tekstach Levinasa), o migranta na Lampe-duzie, a po stosownej korekcie myśli Levinasa, choćby o zwierzęta hodowlane czy ginące gatunki, którzy ponoszą koszt funkcjonowania logik nowoczesności (zob. Kowalska, 2021, s. 191–199). Koncepcja Levinasa wprowadza także do nowoczesności i jej logik perspektywę zewnętrznosci przynajmniej w dwojakim sensie. Po pierwsze, co podkreśla Kowalska (2021, s. 184), jest ona odwrotnością hedonizmu charakterystycznego dla liberalizmu obyczajowego, a w ramach którego remedium na bólczki świata może być poszukiwanie codziennych przyjemności tak, jakby sama możliwość tego poszukiwania nie była związana z pozycją społeczną, do której jest się przypisanym. Stawką sprawiedliwości moralnej jest szczęście Innych, niemniej od jednostki wymaga poświęcenia i oderwania od zabiegów o własną satysfakcję. Po drugie, w figurze Innego wprowadza transcendencję, jego twarz naznacza śladem nieskończoności (innych Innych, Boga), wyprowadza poza doczesny porządek i sprawiedliwość prawnopanstwową.

Schillebeeckx (2018a) oferuje taką przestrzeń namysłu teologicznego, w ramach której sekularyzacja społeczeństw czy przejmowanie wielu funkcji religijnych przez nauki, w tym medycynę, stanowi szansę odsłonięcia tego, co w religii (tutaj: katolickiej) jest prawdziwie istotne. Sekularyzacja, która obejmuje zarówno zeświecczenie takich religijnych idei, jak sprawiedliwość społeczna, laicyzację nauk czy rozwój pomocy psychologicznej i psychiatrycznej, a ostatecznie oznacza oddanie świata człowieka w jego ręce, odsłania nieobecność Boga w świecie, ale Boga rozumianego jako przedmiot pośród innych przedmiotów. Dzięki temu osoby wierzące winny lepiej zdać sobie sprawę z tego, że realność Boga, w którego wierzą, jest realnością całkowicie inną niż realność, na którą składa się człowiek i jego świat. W wykładzie z 1958 roku, który tutaj referuję, Schillebeeckx przypomina, że dla człowieka wierzącego istotny jest dialog z żywym Bogiem, a nie sprowadzenie Boga do roli obiektu poznawanego przez podmiot. Dialog ten dokonuje się w historii, która w oczach człowieka wierzącego jawi się jako historia zbawienia. Nie zmienia to jednak faktu, że „historia zbawienia jest wydarzeniem świeckim interpretowanym w świetle dialogu z Bogiem (*divine dialogue*)” (Schillebeeckx, 2018a, s. 42), człowiek zaś wezwany jest w tym dialogu do opartego na nadziei przekraczania siebie, które dokonuje się w perspektywie przyszłości. Ten ruch transcendowania oznacza, że wyzwolenie człowieka wciąż się nie dokonało i że żadne zastane przez człowieka warunki nie są idealne.

W wykładzie *Teologiczna interpretacja wiary w 1983 roku* (Schillebeeckx, 2018b) stawia pytanie o to, kim jest teolog? Posłuży mu ono, by pokazać, że teologia jest jednym z elementów systemu społeczno-politycznego, a teolog jest jednym z aktorów działających w społeczeństwie, socjalizowanym w konkret-

nym miejscu i czasie, funkcjonującym w ramach określonych społecznych struktur, nie tylko akademickich. Oznacza to, iż nie uprawia on swojej refleksji z oderwanego punktu widzenia. Zarówno wiara, którą żywi teolog, jak i narzędzia teoretyczne służące mu do refleksji nad nią, są usytuowane, to znaczy wpływa na nie określony kontekst historyczny, kulturowy i społeczny. Dlatego tak ważne jest, aby konstytutywnym elementem pracy teologicznej była krytyka ideologii, nierozzerwalnie związanej z uprawianiem teologii i życiem Kościoła jako instytucji. Jako przedsięwzięcie usytuowane i zorientowane hermeneutycznie teologia jest wysiłkiem rozumienia rozgrywającego się na dwóch polach: tradycji i sytuacji. Podstawową rolą tradycji jest kumulowanie prawdy i znaczeń, ukazywanych człowiekowi jako jego „autentyczna możliwość egzystencjalna”, a więc dająca się realizować pomimo zmian, którym podlega świat i Kościół (Schillebeeckx, 2018b, s. 54); przy czym z historycznego punktu widzenia tradycja chrześcijańska stanowi tylko jedną z wielu tradycji religijnych, z którymi powinno się nawiązać dialog. Sytuacja z kolei to „społeczno-kulturowy i egzystencjalny kontekst [życia] ludzi, którym tu i teraz głoszona jest ewangelia” (Schillebeeckx, 2018b, s. 56, dopisek w nawiasie – M.B.). Zmienia się ona w zależności od czasu i miejsca, a w odniesieniu do niej możliwa jest odpowiedź (lub różne odpowiedzi) na pytanie o to, jak chrześcijanie faktycznie umiejscowieni są w określonej kulturze (Schillebeeckx, 2018b, s. 56)⁹. Zdaniem Schillebeeckxa sytuacja i tradycja pozostają ze sobą w dialektycznym związku, dzięki któremu uniwersalizm przesłania ewangelicznego może uzyskiwać lokalną ekspresję i aktualizować się. Tradycja nie jest mechanicznie odtwarzana. Dokonuje się jej odczytania wiążąc ze sobą przesłanie źródłowe ujmowane w społeczno-historycznych warunkach czasów, z których pochodzi, z aktualną sytuacją, która ma być zinterpretowana religijnie. Nadaje to chrześcijaństwu i chrześcijańskiej tożsamości charakter rzeczywiście dziejowy. Jednocześnie pozwala dostrzegać swoistą ciągłość chrześcijaństwa i jego tożsamości (Schillebeeckx, 2018b, s. 62–63).

Aby takie odczytanie było trafne, teolog musi mieć rzetelną wiedzę na temat świata, w którym żyje. Pogląd ten szczególnie mocno wybrzmiewa w tekście z 1990 roku zatytułowanym *Teologia wyzwolenia* (Schillebeeckx, 2018c). Zauważa tam, że proces wyzwolenia (zbawienia) nie jest zakończony i że takie wyzwolenie (zbawienie) obejmować musi zarówno porządek mistyczno-teologiczny, jak społeczno-polityczny, cielesny (*individual-corporeal*), psychosomatyczny czy ekologiczny. Odnotowuje odmienność teologii wyzwolenia na Zachodzie i w krajach Trzeciego Świata. Ta pierwsza ma charakter zdecydowanie akademicki, niekoniecznie powiązany z ruchami wyzwolicielskimi i konkretną *praxis*. Inaczej widziane są również obszary, które winny ulec wyzwoleniu. Zachód skupiać się będzie na grupach społecznie wykluczanych,

⁹ Schillebeeckx pisze o funkcjonowaniu chrześcijan w społeczeństwie nowoczesnym z jego sekularną kulturą.

jak osoby homoseksualne, mniejszości etniczne czy pracownicy. Trzeci Świat skupiać się będzie na konieczności wyzwolenia z ucisku materialnego: braku pożywienia, ubrań, mieszkań. Aczkolwiek zasługą np. teologów Afrykańskich będzie wprowadzenie do teologii wyzwolenia namysłu nad kwestiami rasy czy *gender*. Namysłu wymagać będzie także relacja człowieka do środowiska. Schillebeeckx podnosi ten problem również w odniesieniu do globalnego kapitalizmu, który w czasach pisania artykułu wiązał się z tryumfem neoliberalizmu Szkoły z Chicago. Wskazuje na odpowiedzialność Zachodu za biedę w Trzecim Świecie, problem wyzwolenia wewnątrz technokratycznych struktur, globalnego głodu, dyskryminacji kobiet i mniejszości czy degradacji środowiska naturalnego. Podkreśli przy tym, że wychodzi z wiary, że Jezus, tak, jak Bóg Izraela, utożsamia się z biednymi, nie utożsamiając jednak własnego posłannictwa z mesjanizmem politycznym. Oznacza to, że zbawienie nie utożsamia się czy nie daje się sprowadzić po prostu do ludzkiego działania, do tego, co oferowane jest w danym miejscu i czasie. Jednocześnie pozostaje puste „bez ludzkiej *praxis* podtrzymywanej przez łaskę wiary w eschatologiczną przyszłość” (Schillebeeckx, 2018c, s. 83). Jak widać, i tutaj mamy do czynienia z otwarciem perspektywy. Przyszłość (eschatologiczna) należy do porządku zewnętrżności, podobnie jak Bóg, który inspiruje ludzi do działania służącego wyzwoleniu biednych i uciśnionych. To, kto jest biednym i uciśnionym, zmienia się wraz z dziejami, dlatego proces wyzwolenia nigdy nie jest zakończony. Sytuacja domaga się z jednej strony rzetelnego rozpoznania, z drugiej zaś takiej interpretacji w kontekście przesłania ewangelicznego, która nie będzie próbą wtłoczenia dziejów w ahisteryczną matrycę religijnego myślenia.

Latour pojawia się tutaj w związku z jego wykładem (2009; zwłaszcza s. 25–44, 50–52) *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekologiczny*. Podnosi on w nim m. in. problem polityki ekologicznej, w tym uniwersalizowania przez kraje Zachodu różnych form ograniczeń, które – po kolonialnym wyzysku – stanowią kolejną formę opresji dla tych krajów, które o Zachodnim standardzie życia mogą co najwyżej pomarzyć. Odnotowuję tu tylko tę kwestię. W *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni?* Latour stara się pokazać, że przewyciężenie niechęci do patrzenia na religię (a dokładnie na katolicyzm, z którym jest związany) w sposób religijny przesłania potencjał ekologiczny, który w niej tkwi. Napotykając to, co zwyczajowo lokujemy po stronie natury (winne grona, zboże etc.), religia jest takim rodzajem działalności, który nie boi się działać w perspektywie radykalnej transformacji, która to, co oddalone, przekształca w to, co bliskie i nie boi się „sztucznych” przekształceń; nie dąży więc do zachowania tego, co jest, a jest to dążenie bliskie wielu ruchom ekologicznym. Zdaniem Latoura, jeśli stawką ma być ocalenie np. wielorybów, to stawką jest

zbawienie (*salvation*)¹⁰ – umiejętność wykorzystania tego, co oferuje nauka i technologia w perspektywie radykalnej odnowy, zmodernizowanej modernizacji, przejścia do innego świata, o którym się marzy.

Potrzeba radykalnej zewnętrzności, bez której niemożliwa jest sprawiedliwość i odpowiedzialność, jest również składową myśli Derridy. Bardzo jasno mówi o tym we *Wstępie do Widm Marksa* (2016, s. 11–16) pokazując, że niemożliwe jest nauczenie się tego, jak żyć, bez odniesienia zarazem do tego, co radykalnie przeszłe i radykanie przyszłe. Owa radykalność polega na tym, że nie chodzi o przeszłą terażniejszość ani o terażniejszość przyszłą. W języku Derridy oznacza to konieczność obcowania z widmami, z tym, czego już nie ma, i z tym, czego jeszcze nie ma, a wobec czego ponosi się odpowiedzialność i co domaga się sprawiedliwości. W książce problematyzuje on demokrację jako to, co dopiero ma nadejść, co nigdy i nigdzie w pełni się nie wydarzyło, przywołując widma Marksa (nie dające się zespolić w wyraźną tożsamość) między innymi w związku z plagami naszego porządku świata. Wśród nich umieszcza bezrobocie, wykluczanie bezdomnych, wojny ekonomiczne, sprzeczności tkwiące w rzeczywistości i normach związanych z wolnym rynkiem, przemysł militarny i upowszechnienie broni atomowej czy wojny prowadzone wewnątrz etnosów (Derrida, 2016, s. 139–140). Aktualizacja dziedzictwa Marksowskiego poprzez jego widma obejmuje ponowny namysł nad tworzeniem historii przez ludzi, co wiązać się będzie ze zdiagnozowaniem przez Derridę konieczności odniesienia do niemożliwego horyzontu, swoiście eschatologicznej („mesjanizm bez mesjanizmu”) przyszłości zdarzenia, bez której niemożliwe stają się i samo zdarzenie, i sprawiedliwość, i bez której niemożliwa staje się „rzeczywistość demokratycznej obietnicy” (Derrida, 2016, s. 115). Owo wychylenie ku temu, co niemożliwe, eschatologiczna nadzieja, jest antycypacją inności, napisze Derrida (2016, s. 115), sposobem otwarcia dostępu do obietnicy emancypacji, pomyślanej właśnie jako obietnica a nie projekt czy polityczny program (zob. Derrida, 2016, s. 129–130), który pozwoli zamknąć historię.

¹⁰ Latour gra w tym wykładzie na wieloznaczności słowa *salvation*, które oznacza nie tylko zbawienie, ale także ratunek czy ocalenie. O tym, jak istotną rolę pełni w tym myśleniu o zbawieniu kwestia ocalenia może świadczyć fakt, że tłumacz w obrębie dwóch następujących po sobie zdań zdecydował się przełożyć jako zbawienie zarówno słowo *saved* („czy Ziemia może być Zbawiona?”) jak i *salvation*, zgodnie z intencją wyrażoną przez Latoura: „i nie chodzi mi tu o «zachowanie» w takim sensie, w jakim «zachowujemy» dane w komputerze, ani «ocalenie» w tym sensie, w jakim chcemy ocalić wieloryby: stawką jest Zbawienie” (Latour, 2009, s. 51). Wydaje mi się jednocześnie, że chodzi mu o taką wizję zbawienia, które polega na radykalnym odnowieniu Ziemi, a nie życiu w formie zdematerializowanej.

KONKLUZJA: O AKTUALNOŚCI ŚWIECKOŚCI PAŃSTWA

Wydaje się, że mocno odszedłem od tematu, którym miała być świeckość państwa. A dokładniej odpowiedź na pytanie, czy w związku z negatywnymi konsekwencjami realizujących się tendencji obecnych w wyróżnionych logikach nowoczesności, z wnętrza których nie da się znaleźć remediów, dezaktualizacji uległa również idea świeckości państwa?

Mogłoby się wydawać, że przywołanie przeze mnie myśli inspirowanych (w różny sposób) religią, jako propozycji możliwych korekt logik nowoczesności (*resp.* umożliwienia realizacji innych możliwości, które w nich tkwią) sugeruje, że być może idea świeckości się przeżyła. Uważam jednak inaczej. W moim odczuciu właśnie świeckość państwa i instytucji publicznych jest warunkiem możliwości dokonania korekt, które sugeruję. Po pierwsze dlatego, że – by znów odwołać się do Levinasa wykładanego przez Kowalską – pozwala dostrzec świętość bardziej źródłową niż święte księgi i święte tradycje (Kowalska, 2021, s. 187): ślad nieskończoności w twarzy każdego Innego i wezwanie do moralnej sprawiedliwości i odpowiedzialności, kiedy wobec niego staję. Religie instytucjonalne zbyt często dzielą świat na swoich i obcych, nie są wolne od języka nienawiści i wykluczenia, by mogły pełnić w państwie rolę źródła i strażnika takiego uniwersalnego zobowiązania. Po drugie dlatego, że związanie sfery państwowoprawnej z jednym systemem etycznym osadzonym na jednej antropologii „sygnalizowałoby absolutne zwycięstwo fundamentalizmu, utratę różnorodności lub przynajmniej ostateczne załamanie się porozumienia między różnymi kulturami” (Heller, 2012b, s. 204–205) czy światopoglądami. Z tym, że zjawiskiem równie negatywnym byłaby próba zamiany rozmaitych etyk na jeden, homogenizujący system prawny, bo i to oznaczałoby „koniec wolności ludzi nowoczesnych z powodu homogenizacji życia” (Heller, 2012b, s. 205). Z drugiej jednak strony jestem przekonany, że samo oparcie się na różnicy nie wystarczy – bez zapośredniczenia choćby w tymczasowej ogólności grożą nam paraliż polityki uznania, gettoizacja i wojny kulturowe (zob. Bobako, 2010). W końcu świeckość państwa, tak jak procesy sekularyzacji, widzę podobnie jak Schillebeeckx — jako szansę religii na oczyszczenie się z tego, co jest dla niej wtórne, ale także jako szansę na diagnozowanie tego, co we współczesności w szczególności domaga się wyzwolenia. Nie bez powodu polski katolicyzm w niewielkim stopniu patrzy w przyszłość, upomina się o biednych, piętnuje wyzysk w pracy. Żyje za to mirażami przeszłości i tworzonymi co i rusz nowymi figurami wroga, roszcząc sobie prawo do bycia źródłem rozstrzygnięć politycznych. Sprowadza się to w sumie do konieczności podejścia dialektycznego, czyli takiego, które jest jednocześnie ruchem tworzenia powiązań, jak i ruchem poprzez przeciwieństwa (zob. Engels, 1979, s. 59, 246).

Aktualność idei świeckiego państwa, czyli idei *stricte* nowoczesnej wskazuje, moim zdaniem, że aktualna pozostaje sama nowoczesność, której logiki rozwoju wymagają korekt, ale nie całkowitego porzucenia.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman, Z. (2018). *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*. Przełożył K. Lebek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Berman, M. (2006). „*Wszystko, co stałe, rozpycha się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*. Przełożył M. Szuster. Kraków: Universitas.
- Bobako, M. (2010). *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bogusławski, M., M. (2020). *Wariacje (post)humanistyczne*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. <https://doi.org/10.18778/8142-653-4>
- Chrzanowski, W. (1998). „Państwo demokratyczne a neutralne światopoglądowo”. W: Nowicka-Włodarczyk, E. (red.), *Neutralność światopoglądowa państwa*. Kraków: Fundacja „Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji”, s. 9–18.
- Chutorañski, M. (2020). *Nie(tylko)ludzkie wymiary edukacji. W stronę pedagogiki nieantropocentrycznej*. Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Daniel, K. (1998). „Słabość argumentu większościowego”. W: Nowicka-Włodarczyk, E. (red.), *Neutralność światopoglądowa państwa*. Kraków: Fundacja „Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji”, s. 55–62.
- Dąbrowski, J. i Demenko, A. (2014). *Cenzura w sztuce polskiej po 1989 roku*. Tomy 1 i 2. Warszawa: Fundacja Kultura Miejsca.
- Deleuze, G. (2017). *Immanencja: życie*. Przełożył K. M. Jaksender. Kraków: Eperons/Ostrogi.
- Derrida, J. (2016). *Widma Marksa*. Przełożył T. Załuski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Engels, F. (1979). *Dialektyka przyrody*. Przełożył T. Zabłudowski. Warszawa: PWN.
- Fukuyama, F. (2009). *Koniec historii*. Przełożyli T. Bieroń, M. Wichrowski. Kraków: ZNAK.
- Guldi, J. i Armitage D. (2014). *The History Manifesto*. <https://doi.org/10.1017/9781139923880>
- Heller, Á. (2012a). „Trzy logiki nowoczesności i podwójne związanie wyobraźni”. Przełożył W. Bulira. W: Heller, Á., *Eseje o nowoczesności*. Red. J. P. Hudzik. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 169–191.
- Heller, Á. (2012b). „Złożoność sprawiedliwości – wyzwanie dla XXI wieku”. Przełożył J. P. Hudzik. W: Heller, Á., *Eseje o nowoczesności*. Red. J. P. Hudzik. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 193–212.
- Kardaś, A. et al. (2021). *Redaktorzy Nauki o Klimacie: Gadomski kwestionuje wiedzę naukową*, 8 czerwca. Online: <https://wyborcza.pl/7,75968,27177152,redaktorzy-nauki-o-klimacie-gadomski-kwestionuje-wiedze-naukowa.html> [dostęp: 10.07.2021].
- Kowalska, M. (2005). *Demokracja w kole krytyki*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Kowalska, M. (2021). *O sprawiedliwości innymi słowy*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Latour, B. (2009). „Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekologiczny”. Przełożyła M. Bokiniec. W: *Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej. S. 18–52.

- Legutko, R. (1998). „Różne aspekty neutralności światopoglądowej”. W: Nowicka-Włodarczyk, E. (red.), *Neutralność światopoglądowa państwa*. Kraków: Fundacja „Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji”. S. 63–69.
- Panasiuk, R. (1998). „Religia i neutralność światopoglądowa państwa”. W: Nowicka-Włodarczyk, E. (red.), *Neutralność światopoglądowa państwa*. Kraków: Fundacja „Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji”. S. 19–31.
- Pieniążek, P. (2006). *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Pietrzak, M. (2012). *Państwo prawne, państwo świeckie*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Schillebeeckx, E. (2018a). „The search for the living God”. W: Schillebeeckx, E., *The Collected Works of Edward Schillebeeckx*, vol. XI: Essays. Ongoing Theological Quest. Red. T. M. Schoof, C. Sterkens, E. Borgman, R. J. Schreiter. London–New York–Oxford–New Delhi–Sydney: T&T Clark, s. 35–50.
- Schillebeeckx, E. (2018b). „Theological interpretation of faith in 1983”. W: Schillebeeckx, E., *The Collected Works of Edward Schillebeeckx*, vol. XI: Essays. Ongoing Theological Quest. Red. T. M. Schoof, C. Sterkens, E. Borgman, R. J. Schreiter. London–New York–Oxford–New Delhi–Sydney: T&T Clark, s. 51–68.
- Schillebeeckx, E. (2018c). „Liberating theology”. W: Schillebeeckx, E., *The Collected Works of Edward Schillebeeckx*, vol. XI: Essays. Ongoing Theological Quest. Red. T. M. Schoof, C. Sterkens, E. Borgman, R. J. Schreiter. London–New York–Oxford–New Delhi–Sydney: T&T Clark, s. 69–84.
- Stengers, I. (2013). *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris: La Découverte.
- Touraine, A. (1992). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.
- Widła, B. (2018). Denializm ponad podziałami. *Magazyn Kontakt*, 19 grudnia. Online: <https://magazynkontakt.pl/denializm-ponad-podzialami/> [dostęp: 10.07.2021].

**THE PROBLEM OF SECULARITY OF THE STATE AND THE CHALLENGES
OF MODERNITY. ON THE FRINGES OF RELIGION AND STATE NEUTRALITY
BY RYSZARD PANASIUK**

The reference point of my text is Panasiuk's essay devoted to the idea of secularity of the state, which I treat as a component of modernity. In the context of the crisis caused by the development of modernity, I pose the question of the possibility of preventive measures. I maintain that their effectiveness depends on whether it is possible to look at the current situation from the perspective of externality (transgression), to which worldviews that are often in conflict with each other refer. I argue that a secular state provides an opportunity for a fruitful dialogue between these worldviews by creating an opportunity for the implementation of preventive action.

Keywords:

Modernity, secularity of the state, crisis