

Agnieszka Kołakowska

Kilka uwag o sekularyzacji w XXI wieku

Wspomnijcie na dni starodawne, rozważcie lata od pokolenia do pokolenia.

Księga Powtórzonego Prawa 32,7

Wraz z XXI wiekiem nastąpił okres odkurzania i odgrzewania. Najpierw odgrzaliśmy pytanie o nowoczesność: kiedy się zaczęła, czym była, czym jest, czy może w ogóle jej nie już ma, a jeśli nie ma, to od kiedy i dlaczego, jak ją poznać itd. Teraz odżyły nagle zakurzone tezy o sekularyzacji, i słowo to coraz częściej pojawia się w tak zwanej sferze publicznej. Istotnie, wszystkie niemal najważniejsze zjawiska, jakie dziś wokół siebie widzimy i których sens niemal codziennie roztrząsamy, jak islam (reformowalny lub niereformowalny, umiarkowany lub mniej umiarkowany), islamizm (radykalny czy fundamentalistyczny, salafistyczny, dżihadystyczny), zaskakująco zacięte walki między ateistycznymi darwinistami a chrześcijańskimi fundamentalistami i kreacjonistami, debaty

nad rolą Kościoła w życiu politycznym i społecznym oraz nad granicami tej roli, dyskusje o prawie szaria – są z tą kwestią związane. Nie bez powodu więc tezy o sekularyzacji znów zajęły mocną pozycję na porządku dnia.

O sekularyzacji jako niechybnym skutku nowoczesności mówi się od bardzo dawna; teza, że jest ona – definiowana jako zanik religii czy religijności – nieuchronną towarzyszką nowoczesności i postępu jest, można powiedzieć, tezą klasyczną, i w ostatnich dziesięcioleciach rzadko bywała kwestionowana. Ale pytanie o to, czym jest sekularyzacja w dniu dzisiejszym nadal woła do niebios o odpowiedź. Niewątpliwie coś ogólnie „sekularyzującego” się dzieje; świadczy o tym fakt, że od kilku lat

trwa wokół tego bliżej nieokreślonego czegoś gorąca debata. I mamy chyba poczucie, że jest to czymś nowym, nie po prostu dalszym ciągiem procesu, który już od początków XX wieku zwykliśmy w ten sposób określać. Charles Taylor w swojej książce o sekularyzacji¹ definiuje to pojęcie – czy zjawisko – na różne sposoby, ale zawsze odwołuje się do religii, do religijnej duchowości (jest przy tym jednym z niewielu głosów zaprzeczających, jakoby sekularyzacja postępowała w jakiś nieodwracalny sposób). Wydaje mi się jednak, że obecnie mamy do czynienia z czymś innym, i że definicje związane z religią czy nawet z religijną duchowością są nietrafne. Lecz gdy podejmujemy próbę uporządkowania niejasnych, pogmatwanych i złożonych zjawisk, które przychodzą na myśl, gdy mówimy o sekularyzacji, i sprecyzowania tego pojęcia w sposób odpowiadający temu, co faktycznie dzieje się w dniu dzisiejszym – wtedy okazuje się, że bardzo trudno jest pogodzić teorię z faktami. Wszystkie definicje wydają się jakoś chybione. Często wpadamy w rodzaj błędnego koła: wszystkie zjawiska, które uznajemy za przejaw zaniku religii, określamy mianem sekularyzacji, a jako dowód, że sekularyzacja istotnie postępuje, wskazujemy ich wzrost. Wydaje się, że argument ten nie ma ogromnej mocy wyjaśniającej.

Samo podejście do tematu jest niezmiernie trudne, jako że rozważania tego typu – gdzie borykamy się z mglistym kłębowiskiem pojęć o różnych historycznych znaczeniach, nie mając pewności, czy to, które wreszcie wyłowiliśmy, jest tym, o które nam chodziło, nie zaś czymś zupełnie innym – są uprawianiem historii idei na bieżąco, a zatem, wydawałoby się, przedsięwzięciem niemal z definicji skazanym na porażkę. Ale pytanie jest ważne i warto spróbować przynajmniej trochę uporządkować teren – oczyścić z chwastów, pograbić

zeschnięte liście, podciąć chwiejne gałęzie. Tutaj chciałabym jedynie zarysować szereg rozróżnień i sprecyzować szereg pytań. Najłatwiej, oczywiście, zacząć od tego, czym sekularyzacja nie jest – a ściślej, czym nie jest to zjawisko, które sekularyzacją nazywamy.

Pierwszym znaczeniem słowa „sekularyzacja” było oddzielenie sfery Kościoła od sfery świeckiej – oddzielenie, jak przypomina Rémi Brague w swojej znakomitej książce *La Loi de Dieu*², które dokonało się za sprawą Kościoła. Dziś jednak, gdy mówimy o sekularyzacji, nie chodzi nam o to, że istnieje przestrzeń oddzielona od Kościoła, ani nawet o to, że w miarę postępu sekularyzacji przestrzeń ta staje się coraz większa; w świecie zachodnim czy judeochrześcijańskim, w liberalnych demokracjach, przestrzeń ta już od dawna jest mniej więcej taka, jak dziś. Są, oczywiście, dziedziny polityki i prawa, gdzie zdanie Kościoła jest istotne – w sprawach takich jak aborcja, klonowanie, homoseksualne małżeństwa, naukowe doświadczenia nad embrionami itp.; Kościół jednak może tylko uczestniczyć w debacie, nie może tu niczego narzucić ani zabronić; nie odgrywa w polityce prawdziwej roli. (W Polsce jest, oczywiście, trochę inaczej, ale wydaje się to być kwestią stopnia, w jakim autorytet Kościoła nadal się liczy – w życiu publicznym i prywatnym – lub bywa wykorzystywany w politycznych rozgrywkach, nie zaś prawdziwej różnicy w rozmiarach przestrzeni poza kościelną kontrolą. Wskutek tego autorytetu Kościół w Polsce odgrywa być może większą rolę w polityce niż w większości państw liberalnych). Sens ten nie jest więc tym, którego poszukujemy, aby określić to coś nowego, co – jak nam się wydaje – dzieje się teraz.

Kwestia autorytetu Kościoła – rozumianego jako wpływowego, liczącego się głosu w dysku-

1. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard 2007.

2. R. Brague, *La Loi de Dieu*, Paris 2005.

Kilka uwag o sekularyzacji w XXI wieku

Agnieszka Kołakowska

sji – jest trudniejsza do wyeliminowania. Często wskazuje się właśnie na zanik tego autorytetu jako na najwyraźniejszy i dość konkretny objaw tego mglistego czegoś, co nazywamy sekularyzacją. Prawdą jest, że autorytet Kościoła słabnie w życiu publicznym wszędzie, także w Polsce. Lecz jego słabnięcie, choć może podczas ostatnich dziesięciu lat stało się wyraźniejsze, również jest zjawiskiem, które zaczęło się już dawno temu. Można też zaryzykować tezę, że to osłabienie czy zanik autorytetu jest (nawet w Polsce) w sporej mierze winą Kościoła i jako takie jest niezależne od innych procesów sekularyzacji, o których mówimy (choć nie przestaje przez to być elementem tejże sekularyzacji); że Kościół zbyt daleko posunął się na drodze modernizacji, przesadnie uległ modnym relatywistycznym prądom i powziął kroki, które w tym wypadku okazały się przeciwnie skuteczne. Zwłaszcza w Kościele anglikańskim zdaje się panować ponury chaos. Mniejsza już o to, że przez wyświęcanie kobiet Kościół ten stał się sektą, odciętą od sukcesji apostołskiej; mniejsza o strach, niby w imię relatywizmu i multikulturalizmu, przed jakąkolwiek afirmacją wiary, żeby broń Boże nikogo nie urazić; mniejsza nawet o biskupów, którzy nie wierzą w Boga; lecz gdy arcybiskup Canterbury ogłasza, że należy rozważyć wprowadzenie elementów prawa szaria w Anglii, by dogodzić muzułmanom, autorytet Kościoła jeszcze bardziej się osłabia. W jakim stopniu próby modernizacji były i są reakcją na poczucie, że wierni odchodzą od Kościoła, próbą przetrwania wobec postrzeganych procesów sekularyzacji w społeczeństwie, a w jakim od-

wrotnie: odchodzenie wiernych od Kościoła jest skutkiem tych prób – nie sposób chyba jednoznacznie stwierdzić. Oczywiście w pewnej mierze postrzegana sekularyzacja nowoczesnego społeczeństwa **jest** tu przyczyną – zwłaszcza, jeśli Kościół zakłada nieuchronność tego procesu. Ale jakkolwiek by było, samo osłabienie autorytetu Kościoła wskutek (jak się wydaje) tych procesów nie jest tym, o co nam chodzi.

W klasycznej tezie o sekularyzacji, formułowanej w czasach nowoczesnych, chodziło o to, co można z grubsza określić za pomocą znanego nam hasła „alienacji”: o osłabiającą religijność i religijne więzi skutki przemysłu, technologii, globalizacji, opuszczania wsi, przemieszczania się ludności do miast, zaniku wspólnoty wiejskiej itp. Lecz to też nie odpowiada zjawisku, o którym chcemy dziś mówić; wszystko to dzieje się już od ponad wieku, taka definicja nie pozwala więc uchwycić tego czegoś, co

Idea Kościoła bez Boga i bez dogmatów stała się opcją poważnie rozważaną przez wierzących, a nawet przez niektórych duchownych, jako całkiem normalna wizja przyszłości Kościoła. Można by powiedzieć, że tutaj właśnie odbywa się ta prawdziwie nowa, radykalna sekularyzacja, której objawów szukamy – mianowicie sekularyzacja... Kościoła.

wyduje się nowe. Ponadto wydawałoby się, że zgodnie z tą tezą im więcej tych zjawisk właściwych nowoczesności wystąpi i im będą silniejsze, tym większy powinien być stopień sekularyzacji. Ale tak nie jest: w wielu miejscach na świecie religia kwitnie, choć przejawów postępu technologicznego i globalizacji mamy coraz więcej. W Ameryce na przykład (a także w sporych obszarach Azji) chrześcijaństwo ma się znakomicie. I nawet fundamentalistyczni chrześcijanie mają komputery i latają samolotami; nawet w Teksasie, podobno nawet i w Alabamie, ludzie jeżdżą samochodami i oswoiili się z Internetem. Nie mieszkają

w leśnych chatkach bez elektryczności; ani koń, ani muł nie jest ich preferowanym środkiem lokomocji. Najbardziej fanatyczni islamiści (by wspomnieć jednak w tym kontekście także o islamie, na wypadek, gdyby ktoś o nim zapomniał) chętnie posługują się telefonami komórkowymi i najnowocześnieszą technologią; dość często też się przemieszczają – i nie na wielbłądach, lecz najchętniej samolotami. Nawet ksiądz Rydzik przyswoił sobie pojęcie radia i telewizji. Wszystko to zdaje się przeczyć tezie, jakoby sekularyzacja była niechybnym i niechybnie postępującym skutkiem nowoczesności, jeśli przez sekularyzację rozumiemy tylko zanik religijności; wyklucza też definicję sekularyzacji jako zanik religijności.

Wysuwając ten kontrprzykład, słyszy się często ripostę, że amerykańscy chrześcijanie są przeciw fundamentalistami, którzy przez kurczone trzymanie się dosłownej interpretacji Biblii wypaczają religię, a zatem nie należy ich brać pod uwagę, gdy rozważamy zjawisko sekularyzacji; nam chodzi o gołym okiem widoczny zanik religii wśród ludzi „normalnych”, nie wśród fanatyków. Tu jednak odpowiedź wydaje się prosta: jeśli religię określamy w powszechnie przyjętym i najbardziej podstawowym znaczeniu tego słowa, jako wiarę w Boga, to chwiejne wydają się podstawy ignorowania milionów wierzących pod pretekstem, że wierzą oni jakoś przesadnie czy w sposób, jaki nam (z różnych powodów, niektórych poważnych, nie tylko estetycznych) nie odpowiada. Możemy, oczywiście, określić religię inaczej. Wtedy jednak nie mówimy już o zaniku religii, lecz o zaniku czegoś innego; i to coś innego trzeba określić, nim będzie można je spostrzec – czy to gołym okiem, czy nawet okiem wyposażonym w mikroskop (lub teleskop). Musielibyśmy też uzasadnić to nowe określenie, a także kryteria, według których dobieramy takie a nie inne zjawiska jako jego podstawy.

Często też słyszy się pogląd, że przejawem dzisiejszych nurtów sekularyzacyjnych są szerokie wpływy i rozgłos osiągnięte przez „nowych ateistów” – ludzi takich jak Richard Dawkins albo Christopher Hitchens³, których zaciekleść każe im we wszelkich religiach widzieć wyłącznie szkodliwe i szerzące nienawiść średnio-wieczne zabobony, a ich wyznawców, zarówno zwykłych chrześcijan, jak amerykańskich kreacjonistów i radykalnych islamistów, traktować w swoich książkach jak niebezpiecznych, zaślepionych fanatyków. Istotne tu są trzy rzeczy. Po pierwsze, nowi ateści nie różnią się w tym, co głoszą, od osiemnastowiecznych francuskich encyklopedystów – prócz tego, że ich argumenty, jeśli tak można je nazwać, są nieporównywalnie bardziej prymitywne i wykazują zaskakującą nieznamość historii. Wydają się też całkiem nieświadomi tych i wcześniejszych antyreligijnych nurtów w myśli europejskiej. Po drugie, mówiąc o islamizmie (to znaczy o dżihadystycznych i terrorystycznych nurtach w świecie islamu) ignorują świeckie źródła i powiązania tego ruchu, wskutek czego niesłusznie postrzegają islamizm jako czysto religijne zjawisko. To założenie, będące jednym z głównych filarów podtrzymujących ich tezę, że religia jest źródłem wszelkiego zła, prowadzi ich pokrętnymi ścieżkami do porównania islamizmu i chrześcijaństwa pod względem zbrodni dokonanych w imię religii (zbrodni świeckich religii – komunizmu i nazizmu – zdają się nieświadomi). Ale abstrahując od innych ułomności tego porównania, już sam ten filar okazuje się chwiejny, gdy zdamy sobie sprawę ze stopnia, w jakim islamizm czerpie z marksizmu, nazizmu i z ideologii grup terrorystycznych w Europie (jak Czerwone Brygady i Baader-Meinhof) i gdzie indziej (jak Tamilskie Tygrysy). Po trzecie, jeśli te głosy, a także takie pseudonaukowe antyreligijne polemiki, jak książka amerykańskiego filozofa Daniela Dennetta *Breaking the*

3. R. Dawkins, *Bóg wojny*, Warszawa 2007; Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. O trucicielskiej sile religii*, Katowice 2007.

Kilka uwag o sekularyzacji w XXI wieku

Agnieszka Kołakowska

*Spell: Religion as a Natural Phenomenon*⁴, o czymś świadczą, to nie tylko o przygnębiającej sile przetrwania wiary w zbawienną wszechmoc nauki i niechybny postęp ludzkości ku szczęściu i pokojowi w świecie bez religii, lecz także o sile religii; jej sile przetrwania, nie o jej zaniku. Wszystkie te polemiki są bowiem reakcją nie tylko na islamizm, lecz w dużej mierze także na zauważalny wzrost znaczenia amerykańskich kreacjonistów. Nie ma zatem podstaw, by dopatrywać się w nich objawów jakiegoś powszechnie szerzącego się sekularyzacyjnego nurtu.

Tak więc wydaje się, że albo sekularyzacja, którą dziś postrzegamy i staramy się określić, nie polega na zaniku religijności, albo sekularyzacji nie ma. Jeśli upieramy się, że odbywa się coś, co chcemy nazwać sekularyzacją, i co przy tym nie jest po prostu dalszym ciągiem tego procesu, który przebiega już od wieków, musimy poszukać innej definicji i innych przejawów tego zjawiska.

W tym poszukiwaniu wróćmy jednak na chwilę do Kościoła. Wydaje mi się bowiem, że zachodzi dziś zjawisko nowe, od kilkunastu lat coraz silniejsze i wyraźniejsze, złożone i niebędące po prostu zanikiem religijności, które może zasługuje na miano dzisiejszej sekularyzacji – sekularyzacji, można by powiedzieć, radykalnej. Nie staram się tu dowieść, że jest ono tym właśnie zjawiskiem, którego szukamy, ani do końca uzasadnić ochrzczenia go mianem radykalnej sekularyzacji; wysuwam tylko tę kandydaturę do rozważenia. I choć zjawisko to nie jest z Kościołem bezpośrednio związane, wstępną próbę jego określenia najłatwiej może zacząć od przyjrzenia się analogicznemu procesowi na gruncie kościelnym. Otóż coraz częściej słyszy się zaskakującą opinię, że możliwy jest Kościół bez dogmatów wiary; że można, a nawet należy, być chrześcijaninem

bez wiary w takie zbędne dziwolągi, jak Trójca Święta, zmartwychwstanie albo boskość Jezusa; i że Kościół, aby przetrwać, powinien w tym właśnie kierunku podążać. Zaprzeczenie boskości Jezusa było kiedyś najgorszą z herezji, określaną mianem arianizmu; zdaje się, że oto herezja ta po wiekach znów wróciła, choć – co również symptomatyczne – nie jest już nazywana herezją. Idea Kościoła bez Boga i bez dogmatów stała się opcją poważnie rozważaną przez wierzących, a nawet przez niektórych duchownych (i nie tylko anglikańskich) jako całkiem normalna wizja przyszłości Kościoła. Można by powiedzieć, że tutaj właśnie odbywa się ta prawdziwie nowa, radykalna sekularyzacja, której objawów szukamy – mianowicie sekularyzacja... Kościoła. I rzeczywiście to absurdalne, sprzeczne wewnętrznie pojęcie jest zgodne z duchem naszych czasów jak rodzaj postmodernistycznego hasła; z łatwością można by uwierzyć, że takie właśnie hasło rzeczywiście gdzieś padło (niewykluczone zresztą, że istotnie padło). Nie jest to jeszcze, oczywiście, owa radykalna sekularyzacja, o którą mi chodzi; wspominam o tym tylko dlatego, że opisane sugestie, padające wewnątrz Kościoła i będące próbą wyrwania go z gruntu, na którym stoi, zdają się odzwierciedlać analogiczny proces odbywający się poza nim: proces oderwania się od chrześcijańskich korzeni naszej cywilizacji. I właśnie o ten proces radykalnej sekularyzacji chodzi.

Zachodnia cywilizacja, w której się wychowaliśmy, jest w głęboki i nierozzerwalny sposób z chrześcijaństwem związana; bez niego staje się czymś radykalnie innym. Jest to twierdzenie tak oczywiste i banalne, że powtarzanie go nie powinno być potrzebne; najwyraźniej jednak, zważywszy na tendencje, o których mowa powyżej i poniżej – tendencje zaprzeczające, kwestionujące, lekceważące czy po prostu ignorujące rolę chrześcijaństwa w cy-

4. D. Dennett, *Odczarowanie, Religia jako zjawisko naturalne*, Warszawa 2008.

wilizacji zachodniej (w ten sam sposób, w jaki, *mutatis mutandis*, niektóre nurty w Kościele lekceważą dogmaty chrześcijaństwa) – istnieje taka potrzeba. (Wypada może nawiasem dodać, że to właśnie świadomość tego powiązania i jego wagi pozwala bezbożnikowi wymądrzać się tu na temat Kościoła i chrześcijańskiej wiary bez poczucia nadmiernej absurdalności).

W swojej ciekawej książce *A Short History of Secularism*⁵ angielski politolog i religioznawca Graeme Smith stara się dowieść, że dzisiejszy sekularyzm jest trzymaniem się chrześcijańskiej nauki bez Kościoła: że jest on „chrześcijańską etyką pozbawioną doktryny”. Wystarczy nam, pisze autor, „poczucie sympatii dla idei Boga”; „możemy być dobrzy, hojni i troskliwi bez potrzeby (...) rozsypywania szczegółów doktryny pokuty. Sekularyzm na Zachodzie jest nowym objawem chrześcijaństwa⁶. Z tą tezą jest moim zdaniem kilka kłopotów. O pierwszym była już mowa powyżej: bez Boga, a także bez boskości Jezusa, chrześcijaństwa po prostu nie ma. Jest może coś innego, może nawet coś dobrego, coś, co ludzi (choć na pewno nie wszystkich) zadowala, ale czymkolwiek by to było, nie jest to już, w sposób ewidentny, chrześcijaństwem. A jeśli nie ma chrześcijaństwa, nie można też zgodnie z nim żyć. Chrześcijaństwo nie jest drabiną, którą możemy całkiem bezkarnie, bez żadnych dalszych skutków odrzucić, wspiąwszy się po niej i uznawszy, że do niczego już nam nie służy; pomyśl, że przydało się ono, by nas tego i owego nauczyć, ale obecnie stało się już zbędne, jest pomysłem głęboko ahisterycznym. Przypomnijmy kolejną banalną i ewidentną rzecz: bez chrześcijaństwa świat ostatnich dwóch tysięcy lat byłby radykalnie, niewyobrażalnie inny. Nie chodzi tu tylko o oczywistość, że nie byłoby demokracji (którą zawdzięczamy zachodniemu Kościołowi), liberalnego pań-

stwa, sztuki, literatury, muzyki – wszystkiego, co nazywamy zachodnią cywilizacją; także my (po części przez to właśnie, choć nie tylko przez to) bylibyśmy inni. Równie niewyobrażalny jest spokojny ciąg dalszy naszego świata bez chrześcijaństwa: taki świat też byłby radykalnie inny. Hojność, troskliwość i tolerancja wydają się nieadekwatnymi podstawami cywilizacji. Warto też zauważyć ich nieprzydatność do obrony przed islamem. Jest to temat na książkę i nie będę tu argumentować tej tezy; wydaje mi się ona oczywista. Stwierdzam ją tylko i proponuję do rozważenia.

Po wtóre – to ogólniejsze, ale ważne zastrzeżenie, o którym należy wspomnieć, gdy mówimy o sekularyzacji – bez Kościoła trudno mówić o sekularyzmie. Pojęcie sekularyzmu jest pojęciem chrześcijańskim, z chrześcijaństwa zrodzonym i niezrozumiałym bez tego kontekstu. Bez sensu więc wydaje się określanie sekularyzmu jako nowego przejawu chrześcijaństwa, ale bez chrześcijaństwa. Po trzecie, z tezą tą jest ten sam kłopot, co z wszystkimi poprzednio przywoływanymi próbami definicji – mianowicie, że nie ma tu nic nowego. Trudno nie zauważyć, że ludzie, którzy starają się być „hojni, dobrzy i troskliwi” poza Kościołem, istnieją od dość dawna; należą do zbioru ludzi, których nazywamy agnostykami lub ateistami (dodajmy też, że wielu wśród nich dość gwałtownie odrzuciłoby sugestię, jakoby ich postawa była przejawem chrześcijaństwa). Po czwarte wreszcie, teza ta wydaje się zbyt optymistyczna w jeszcze inny sposób – jako że „hojni, dobrzy, troskliwi” jest w podwójnym stopniu niewystarczające. Nie tylko jako podstawa, na której zachodnia cywilizacja miałaby się odtąd opierać; jest też niewystarczające jako maksyma, jeśli brak jej jakiegokolwiek kontekstu, jakiegokolwiek ugruntowania. Smith ma rację, gdy pisze: „Jeśli sekularyzm jest bra-

5. G. Smith, *A Short History of Secularism*, London 2008.

6. Tłumaczenia moje.

Kilka uwag o sekularyzacji w XXI wieku

Agnieszka Kołakowska

kiem chrześcijańskiej wiary, powinniśmy móc określić, czym jest ta chrześcijańska wiara, w którą przestaliśmy wierzyć”. Ma on rację o tyle, że istotnie musimy najpierw określić to, w co wierzyliśmy przedtem i w co dziś już nie wierzymy, by móc powiedzieć cokolwiek o dzisiejszej sekularyzacji. Wydaje mi się jednak, że nie ma racji twierdząc, że wszyscy nadal wierzymy w to samo, w co wierzyliśmy, tylko bez Boga, Kościoła i dogmatów. Patrząc wokół, trudno nie zauważyć zbioru dość podstawowych spraw, związanych z chrześcijaństwem, ale nie z Kościołem ani z dogmatami, w które wierzyć przestaliśmy albo przestajemy. Są wśród nich nasze najgłębiej, wydawałoby się, zakorzenione założenia o człowieku i jego miejscu na ziemi – założenia mające swe źródła w Biblii. By określić, jak i dlaczego mielibyśmy być „hojni, dobrzy i troskliwi”, potrzeba nam jakiejś wizji człowieka; i właśnie ta wizja jest tym, co zaczynamy tracić.

Próby sekularyzacji – w najszerszym możliwym znaczeniu tego pojęcia – przeprowadzone w XX wieku przez dwa totalitaryzmy, a w szczególności przez wariant komunistyczny, były próbami najbardziej radykalnymi, jakie mogliśmy sobie wyobrazić, ponieważ polegały nie tylko na odrzuceniu Boga i chrześcijaństwa, lecz na zaprzeczeniu natury człowieka. Także pod tym względem można je więc określić – przyjmując założenie, że nasz obraz człowieka, a wraz z nim pojęcie natury człowieka, wywodzi się z kultury judeochrześcijańskiej – jako próby radykalnej sekularyzacji. Dziś jednak posunęliśmy się o krok dalej. Gdy nie udało się zburzenie ładu społecznego w imię szczęścia ludzkości, przeszliśmy na wyższy poziom: do próby zburzenia ładu biologicznego. Po inżynierii dusz przystępujemy do inżynierii całego człowieka. Jest to krok, po którym trudno będzie się cofnąć; zmiany, jakie pociągnie za sobą taka sekularyzacja, będą chyba nieodwracalne. Nie

tylko bowiem o religię i Boga w nich chodzi, lecz o wizję człowieka w świecie i naturze; nie tylko o krytyczny stosunek do przeszłości, ale o całkowite odrzucenie wszelkiej przeszłości; nie tylko o zaprzeczenie pewnej koncepcji natury ludzkiej, lecz o odrzucenie samego pojęcia takiej natury; nie tylko o odrzucenie tradycji, lecz samego pojęcia tradycji. (Pojawiły się ostatnio głosy, które całkiem poważnie sugerują, że powinniśmy mówić nie o tradycji judeochrześcijańskiej, lecz „judeo-islamo-chrześcijańskiej” – inaczej islam i inne religie mogą poczuć się „wykluczone”. Skoro jednak nie ma czegoś takiego, świadczy to o tym, że słowo „tradycja” straciło już jakiegokolwiek znaczenie, a pojęcie cywilizacji judeochrześcijańskiej stało się dla wielu ludzi nierелеwante lub zgoła niezrozumiałe). Chodzi zatem o radykalną redefinicję człowieka, pozwalającą nam ustalać, bez żadnych ograniczeń (w tym biologicznych), czym i kim jesteśmy. Nowa utopia, ku której zmierzamy, jest utopią człowieka odczłowieczonego, człowieka w próżni. Jest, krótko mówiąc, odrzuceniem boskiego porządku na ziemi.

Ku temu wnioskowi skłania obserwacja szeregu rozmaitych zjawisk, niektórych całkiem nowych, niektórych trochę starszych, na różne sposoby – nie zawsze bezpośrednio – ze sobą powiązanych, splatających się i nakładających na siebie. Są wśród nich następujące sprawy: zacieranie się pokoleń i pojęcia biologicznych związków rodzinnych wskutek zapłodnienia komórek jajowych *in vitro* spermą od anonimowych dawców; możliwość, uzyskana także dzięki postępom technologii fertylizacji *in vitro*, rodzenia dzieci w wieku na przykład lat sześćdziesięciu; dzieci na zamówienie, z wyborem płci i koloru oczu; homoseksualne małżeństwa i możliwość adoptowania przez nie dzieci, a zatem homoseksualne rodziny; zaprzeczenie wszelkich różnic między kobietą i mężczyzną pod względem ich roli jako ro-

dziców, innymi słowy odrzucenie pojęcia ojca i matki; zanegowanie (między innymi wskutek odrzucenia pojęcia autorytetu, co idzie w parze z odrzuceniem pojęcia absolutnych wartości) różnic między dzieckiem a rodzicami; technologia pozwalająca mężczyznom genetycznie bezpłodnym spłodzić dziecko przez wstrzyknięcie plemników **in vitro** bezpośrednio do komórki jajowej; inna technologia, która ponoć rychło ma umożliwić tworzenie komórek plemnikowych z komórek macierzystych wziętych z embrionów płci żeńskiej – co pozwoliłoby parom lesbijskim płodzić dzieci bez uczestnictwa mężczyzn w jakimkolwiek stadium tego procesu; wreszcie technologia, dzięki której zapowiada się możliwość tworzenia komórek jajowych i plemnikowych z komórek macierzystych męskich (podobno udało się to już w Brazylii, w eksperymentach na komórkach myszy) – co z kolei pozwoliłoby męskim parom homoseksualnym płodzić dzieci bez uczestnictwa kobiet. Pozostaje wprawdzie niewygodna potrzeba macicy, ale zapewne i z tym nauka rychło się upora, wymyślając sztuczną. Podobno zaczynają się też eksperymenty nad możliwością tworzenia komórek jajowych i plemnikowych z męskich komórek skóry. Jeśli to się uda, następnym krokiem może być tworzenie obu rodzajów komórek z żeńskich komórek skóry. Wtedy i kobiety, i mężczyźni mogliby po prostu klonować dzieci z własnych komórek, bez uczestnictwa płci przeciwnej.

Nie mam tu zamiaru ani zjawisk tych analizować, ani (tym bardziej) ich potępiać; nie chodzi o to, czy same w sobie są dobre czy złe, pożądane czy nie, lecz o to, że każde z nich zdaje się wpisywać w nurt, który chciałam tu szkicowo określić, i że razem tworzą pewną całość, którą można postrzegać jako rodzaj radykalnej sekularyzacji. Być może tu właśnie znajdujemy odpowiedź na pytanie, co jest tym czymś, w co już nie wierzymy, a w co kiedyś – jeszcze

niedawno – wierzyliśmy: być może jest tym naturalny porządek świata.

Do tego dochodzi pojęcie praw zwierząt i stawianie tych praw na równi z prawami człowieka. O prawach zwierząt, które mogłyby się wydać osobliwym tematem w tym kontekście, wspominam między innymi dlatego, że wiążą się one z czymś analogicznym do wyżej opisanego zjawiska: czymś, co można uznać za podobnego rodzaju próbę burzenia porządku i przekraczania granic, i co też wpisuje się w pewien intelektualny nurt, którego nie należy lekceważyć. Daje się to zauważyć szczególnie w filozofii politycznej i moralnej. Dobrym przykładem jest tu książka Marthy Nussbaum, *Frontiers of Justice*⁷, usiłująca wypracować teorię sprawiedliwości (rozumianej jako sprawiedliwość społeczna), która obejmowałaby także prawa zwierząt. Mamy tu kolejne przekroczenie granic biologicznych: oto pojęcie sprawiedliwości przekroczyło granice gatunku. Istotne jest, że ani w tej książce, ani w wielu innych dziełach z dziedziny etyki czy filozofii politycznej autorstwa współczesnych filozofów nie ma mowy o pojęciu obowiązku moralnego (co w kontekście praw zwierząt nie powinno może dziwić, skoro samo pojęcie takich praw zakłada brak związku między uprawnieniami a zdolnością moralnego rozumowania). Rzadko też występuje w nich idea zasługi. Pojęcie obowiązku moralnego zostaje stopniowo zastąpione przez mgliste pojęcie „sprawiedliwości” – ale rozumianej w sensie sprawiedliwości społecznej. Być może w sądach mówi się jeszcze o sprawiedliwości w pierwotnym sensie, ale wszędzie indziej, na ustach polityków i filozofów, socjologów i historyków, a także wśród zwykłych ludzi, słowo „sprawiedliwość” występuje dziś najczęściej właśnie w znaczeniu sprawiedliwości społecznej. Pojęcie sprawiedliwości zostało zatem oderwane od pojęcia zasługi. W samym pojęciu sprawiedliwości społecznej nie ma oczywiście nic, co by się

7. M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, Harvard 2006.

Kilka uwag o sekularyzacji w XXI wieku

Agnieszka Kołakowska

z chrześcijaństwem klóciło; w końcu wymyślił je papież Leon XIII, którego trudno by raczej było oskarżać o antychrześcijańskie poglądy (choć nie przewidywał on zapewne powstania grzechu przeciwko sprawiedliwości społecznej, o którym powiadomił nas tej Wielkanocy przedstawiciel Watykanu; być może Benedykt XVI wyjaśni nam z czasem, na czym grzech ten polega). Istnieją też w naszej kulturze różne pojęcia sprawiedliwości, w których zasługa nie odgrywa roli: pojęcie sprawiedliwości boskiej; pojęcie sprawiedliwości naturalnej czy kosmicznej, występujące na przykład u Marka Aureliusza; i równie trudne do zrozumienia pojęcie sprawiedliwości w tragediach greckich. Zawsze jednak współlistniało z nimi pojęcie sprawiedliwości jako czegoś, co jest ściśle powiązane z zasługą – pojęcie zarazem biblijne i arystotelesowskie, a więc zakorzenione w obu podstawowych elementach, z których składa się nasza kultura: chrześcijańskim i greckim. I wydaje się, że to właśnie pojęcie sprawiedliwości zaciera się i zanika.

Jednocześnie wciąż słyszy się, z ust między innymi tychże obrońców praw zwierząt, o prawach człowieka i o „godności” ludzkiej, z której jakoby prawa człowieka się wywodzą. Idea godności człowieka jest już obecna (choć nie w tych słowach) w Nowym Testamencie; pojawia się (choć nadal nie w tych słowach) w pismach różnych ojców Kościoła; występuje już *expressis verbis* u czternastowiecznych renesansowych humanistów (którzy nie odrzucali przecież chrześcijaństwa; przeciwnie, chcieli je – jak sama nazwa wskazuje – zhumanizować, przeciwstawiając się sztywnym średniowiecznym hierarchiom kościelnym, podkreślając wagę edukacji i propagując powrót do klasycznych tekstów, starając się pogodzić chrześcijaństwo z filozofią i kulturą starożytności. I choć głosili tolerancję, nie mieli na myśli tolerancji w antychrześcijańskim sensie, jaki nadała temu słowu ideologia multikultu-

ralizmu); potem spotykamy je u Erazma. Jakie jednak może być teraz źródło tej godności, jeśli odrzucamy albo ignorujemy całą tę tradycję, a wraz z nią pojęcie natury ludzkiej, i jeśli nie uznajemy już nic specyficznie ludzkiego, co by nas w podstawowy sposób odróżniało od innych gatunków? Skoro pojęcie obowiązku moralnego stało się nerelevantne, zdolność moralnego rozumowania i działania już tym źródłem być nie może. Nie wiadomo więc, na czym godność człowieka miałaby się opierać. A jeśli nie mamy podstaw, by o niej mówić, nie możemy też mówić o wywodzących się z niej prawach człowieka: nie można jednocześnie bronić tych praw w imieniu godności ludzkiej i utrzymywać, że inne gatunki w takiej samej godności uczestniczą. I tutaj pojawiają się kolejne związki opisywanego zjawiska z tym, co chciałabym nazwać dzisiejszą radykalną sekularyzacją. Wraz z zatarciem się pojęcia unikalnej godności człowieka, zrównaniem go pod względem „praw” ze zwierzętami i odrzuceniem powiązania między zasługą a moralnością znika coś podstawowego: idea człowieka, dana nam w Biblii. Człowiek nie ma już swojego miejsca na ziemi; jest z niego wyrwany, i wyrwanie to jest zburzeniem naturalnego porządku świata.

Dziś uniwersalne prawa człowieka są powszechnie postrzegane jako związane z Oświeceniem; ale należy pamiętać, że tak samo jak sekularyzację w pierwotnym sensie zawdzięczamy Kościołowi, Oświecenie zawdzięczamy chrześcijaństwu. Godność ludzka, prawa jednostki, uniwersalne prawa człowieka – wszystkie te pojęcia, które wraz z Oświeceniem utwierdziły się w naszej kulturze jako fundamentalne, są pojęciami głęboko w chrześcijaństwie zakorzenionymi. Ta ludzka godność, która jest teraz przedstawiana jako coś czysto świeckiego, a często nawet przeciwnego chrześcijaństwu i religii, bez chrześcijaństwa nie ma zaplecza. Nie twierdzę, że pojęcia godności ludzkiej albo praw człowie-

ka nie sposób wywieść jakąś inną drogą (choć jak dotąd nikomu się to, mimo usilnych starań, nie udało); przypominam tylko, jakie jest ich historyczne źródło. Ignorowanie lub lekceważenie tego źródła nieuchronnie pociąga za sobą zmianę w samym ich rozumieniu; próba ugruntowania ich inaczej może coś dać, ale to, co otrzymamy w efekcie, nie będzie – nie może być – tym, od czego zaczęliśmy. Będzie czymś innym. (Można się zresztą zastanowić, czy wypaczenie pojęcia „praw” – wypaczenie, którego skutkiem jest ogromny stos coraz to nowszych „uprawnień” i rewindykacji dokonywanych w ich imię – nie jest jakoś z tym lekceważeniem związane). Innymi słowy, historia i korzenie tych wartości, kontekst, w którym wyrosły, wydają się nierozdzielalną częścią ich znaczenia. Jeśli tak jest, to ignorowanie tych korzeni jest jednoznaczne z zakwestionowaniem samych wartości – i w tym sensie jest sekularyzacją. Lecz nawet jeśli tak nie jest, odrzucenie tego judeochrześcijańskiego kontekstu w naszych rozważaniach o fundamentalnych wartościach, które się z niego wywodzą, jest samo w sobie czymś, co też można nazwać sekularyzacją.

Pojęcie praw zwierząt wpisuje się też w silny dziś lewicowy i antychrześcijański nurt, który uważa „szacunek” dla natury i środowiska za wartość moralną. Należą do niego ruchy ekologiczne i ruchy przeciwko genetycznie modyfikowanym produktom (GM). Nurt ten, który także można zaliczyć do przejawów dzisiejszej sekularyzacji, jest w istocie formą romantyzmu. Z połączenia tego romantyzmu z utopijną ideologią powstała kolejna świecka religia, w której wartości „naturalne” zastępują wartości chrześcijańskiego humanizmu, i według której naszym najwyższym obowiązkiem jest ochrona natury; cel ten uświęca wszystkie środki. Ta nowa (choć w rzeczywistości nie aż tak nowa) wiara posuwa się jeszcze o krok dalej od poprzednich: według niej możemy nie tylko zmienić naturę ludzką i samego człowieka,

i dzięki temu zbawić świat ludzki, lecz także zbawić ziemię.

Choć zarówno wielbienie natury, jak i dążenie do przekroczenia biologicznych granic są postawami głęboko antychrześcijańskimi (Pan Bóg kazał nam naturę poskromić, nie wielbić; człowieka zaś stworzył takim, jakim go stworzył, i zapewne nie zachwycają Go pomysły na jego ulepszenie), uderza sprzeczność między tymi dwiema tendencjami. Wolno zapytać, w jaki sposób, na przykład, przeciwnicy GM mogą pogodzić tę postawę z entuzjazmem dla innych rodzajów technologii, a w szczególności dla technologii, która pozwala manipulować ludzką genetyką; jak dotąd nie wykazali oni bowiem skłonności, by przeciwko temu protestować. Przeciwnie: ogromna większość ekologów i przeciwników GM sytuuje się na lewicy, która taką manipulację, wraz ze wszystkim, co burzy tradycyjne struktury rodzinne i pokoleniowe, gorąco popiera. Można zaproponować odpowiedź składającą się z kilku części. Po pierwsze, nie zależy im na tym, by cokolwiek z czymkolwiek godzić, ponieważ nie o ochronę zdrowia społeczeństwa im chodzi, lecz o zwalczanie kapitalizmu, imperializmu, wielkich przedsiębiorstw itp. (należy jednak zaznaczyć, że większość ludzi, którzy dołączają się do tych protestów, nie chce wcale kapitalizmu zwalczać, lecz działa w dobrej wierze, nie wiedząc – ponieważ nie zadali sobie trudu, aby to zbadać – że twierdzenie o szkodliwości GM nie ma nawet cienia naukowych podstaw). O to samo chodzi wielu ekologom. Kolejny element odpowiedzi może dostarczyć obserwacja, że dla obu grup – ekologów i przeciwników GM – rośliny i zwierzęta zdają się o wiele ważniejsze i bardziej wartościowe od człowieka (doprowadzenie do zakazu używania DDT w walce z malarią, w imię ochrony ptactwa, nadal jest najlepszym przykładem tej postawy). Również i to można uznać za rodzaj radykalnej sekularyzacji: za burzenie boskiego porządku.

Kilka uwag o sekularyzacji w XXI wieku

Agnieszka Kołakowska

Należy też zauważyć, że tendencje te nie po raz pierwszy łączą się – czy raczej współistnieją obok siebie – w jednej ideologii. Romantyzm, uwielbienie natury, prawa zwierząt, wiara w zbawienne skutki postępu technologicznego – wszystko to było częścią ideologii niemieckiego faszyzmu (prawami zwierząt podobno bardzo przejmował się Himmler). Można powiedzieć, że w ideologiach XXI wieku zlały się elementy dwóch totalitaryzmów. Antychrześcijaństwo, wiara w możliwość zbudowania doskonałego świata (która być może sama w sobie jest antychrześcijańska, o tyle, o ile dla chrześcijanina świat doskonały, czy doskonałe społeczeństwo, może być zrealizowane tylko w królestwie Bożym; dlatego niemożliwa jest chyba chrześcijańska utopia), odrzucenie tradycji, niszczenie dawnych struktur, idea postępu i wiara w technologię są elementami wspólnymi im obu. Do tego dochodzą zaprzeczenie natury człowieka i wizja doskonałej sprawiedliwości (społecznej) – elementy właściwe komunizmowi – oraz właściwe faszyzmowi wywyższanie natury. Tak więc żadna z tych rzeczy z osobna nie jest szczególnie nowa. Ale nowa jest ideologia, na którą wszystkie one się składają.

Wspomniałam powyżej, że „naturalne” wartości tych świeckich religii zastępują wartości chrześcijańskiego humanizmu – nurtu, który najogólniej można by określić jako próbę otwarcia Kościoła. Humanisci starali się znaleźć w chrześcijaństwie miejsce dla pełnego obrazu człowieka jako stworzenia zdolnego do niezależnego moralnego działania i rozumowania, to jest obdarzonego wolną wolą i zdolnością wyboru między dobrem i złem – obrazu, z którego wywodzi się pojęcie godności ludzkiej. Wartości humanizmu, odziedziczone po największych chrześcijańskich myślicielach – jak Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nisy, święty Bazyl, później oczywiście Erazm (wymieniam ich, bo biedacy rzadko bywają dziś wspomniani, może z wyjątkiem Erazma, a zawdzięcza-

my im bardzo wiele) – są jeszcze żywe w Kościele katolickim, i Benedykt XVI w swojej ostatniej encyklice *Spe salvi* dużo o nich mówi, w szczególności o pogodzeniu rozumu z wiarą. Ale gdzie indziej są zapomniane – choć to w nich przecież tkwi najważniejsza różnica między chrześcijaństwem a islamem (który nie miał nigdy swojego renesansu i wolno wątpić, czy coś takiego, jak „islamski humanizm” w ogóle jest możliwe), a także między Europą a innymi cywilizacjami. Szacunek dla roślin wydaje się nieco mniej podstawowym elementem naszej kultury. To zapomnienie też jest przejawem – może najważniejszym i najsmutniejszym – obecnej sekularyzacji (w tej mierze nowy ateizm, o którym mowa powyżej, też jest jej przejawem: przejawem nie zaniku religii czy religijności, lecz śmierci humanizmu). Tradycja humanistyczna ukształtowała naszą cywilizację; dzięki niej cywilizacja ta umiała wchłaniać nowe elementy, zastanawiać się krytycznie nad swoją przeszłością, czerpać z greckiej filozofii i literatury, godzić (do pewnego stopnia) tradycyjne z nowym, pogańskie z chrześcijańskim, rozum z wiarą, Ateny z Jerozolimą. Zapewne Grzegorz z Nazjanzu umiałby pogodzić chrześcijaństwo z darwinizmem; współczesny świat jednak stracił już wiarę w wartości, które by taką próbę umożliwiły. Jesteśmy w trakcie odrzucania wszystkiego, co naszą kulturę ukształtowało, co było jej rdzeniem. Można to chyba nazwać nową sekularyzacją. I ta właśnie sekularyzacja – nie zanik religii czy religijności, lecz lekceważenie dziedzictwa naszej judeochrześcijańskiej kultury i odrzucanie jej wartości – może być dla Europy zgubna w konflikcie z islamem.

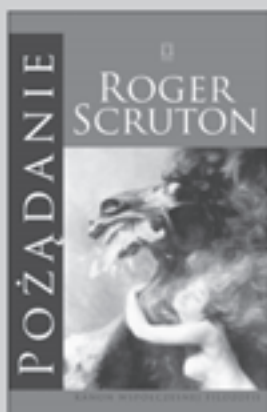
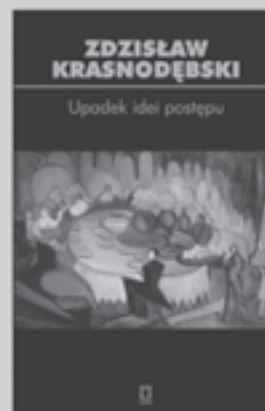
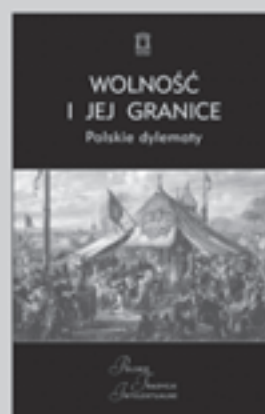
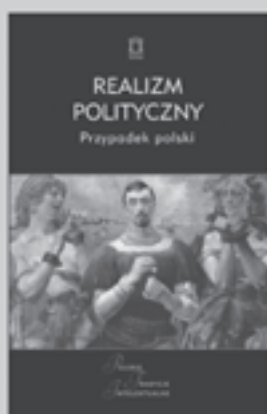
Agnieszka Kołakowska

*filozof, filolog klasyczny,
tłumaczka i publicystka. Mieszka w Paryżu.
Stały współpracownik „Teologii Politycznej”.*

R e d a k c j a p o l e c a



LEKTURY DLA POLITYCZNIE NIEPOPRAWNYCH



księgarnia internetowa www.poczytaj.pl