

John Milbank: Nowy przedmiot nauk politycznych

To, co sekularne, jako pewna sfera musiało zostać dopiero powołane czy też wyobrażone, zarówno w teorii, jak i w praktyce. Istoty tej instytucji nie sposób należycie uchwycić w kategoriach czysto negatywnych – jako desakralizacji. Przynależy ona do odziedziczonej mądrości socjologii, interpretującej chrześcijaństwo jako aktywny podmiot sekularyzacji – pisze John Milbank w książce „Przekroczyć rozum sekularny: Teologia i teoria społeczna”, której tłumaczenie niedawno ukazało się w księgarni „Teologii Politycznej”.

Niegdyś w ogóle nie było „sfery sekularnej”. Sfera sekularna nie była też czymś utajonym, co oczekuje na wypełnienie większej przestrzeni niejako parą tego, „co czysto ludzkie” – gdy już zmaleje ciśnienie tego, co sakralne. Istniała jedna wspólnota chrześcijaństwa, z jej dwoma aspektami: *sacerdotium* oraz *regnum*. W czasach średniowiecza *saeculum* nie było jakąś przestrzenią, jakąś sferą, lecz pewnym czasem – interwałem pomiędzy Upadkiem oraz eschatonem, w którego ramach koercyjna sprawiedliwość, własność prywatna oraz graniczone w swych kompetencjach rozum naturalny muszą podjąć prowizoryczną współpracę, by zażegnać nieodkupione skutki grzechów ludzkości.

To, co sekularne, jako pewna sfera musiało zostać dopiero powołane czy też wyobrażone, zarówno w teorii, jak i w praktyce. Istoty tej instytucji nie sposób należycie uchwycić w kategoriach czysto

negatywnych – jako desakralizacji. Przynależy ona do odziedziczonej mądrości socjologii, interpretującej chrześcijaństwo jako aktywny podmiot sekularyzacji. Jednak teza ta ściśle wiąże się z jednostronną negatywnością pojęcia desakralizacji; z metaforą usunięcia tego, co nadmiarowe i dodatkowe, by pozostawić *residuum* tego, co ludzkie, naturalne i samowystarczalne. W ramach tej negatywnej koncepcji rzeczą użyteczną jest bezustanne zachowywanie percepcji pewnej pozostałości w stanie czystym. W roli tej obsadzono hybrydę „judeochrześcijaństwa”: od swego zarania ma ono ogołacać z sakralnego blasku kosmos, następnie zaś, co nieuchronne, również sferę polityczną, społeczną, gospodarczą, artystyczną – słowem, to, co ludzkie „samo w sobie”.

Odziedziczona socjologia całkowicie pomija pozytywny wymiar ustanowienia tego, co sekularne, ponieważ bez zastrzeżeń akceptuje pojęcie humanizmu jako nieprzemijającego przeznaczenia i celu Zachodu, akceptując również pojęcie ludzkiej autonomicznej woli jako czegoś, co zawsze poczyna się w łonie judeochrześcijaństwa. Jednak pod tym względem – w zakresie osiągniętego samorozumienia chrześcijaństwa – socjologia skazana jest na powtarzanie losu nominalizmu z końca średniowiecza, protestanckiej reformacji i XVII-wiecznego augustynizmu, które bez reszty sprywatyzowały, dokonały spirytualizacji i transcendentalizacji tego, co sakralne, zarazem generując nowy obraz natury, ludzkiego działania i społeczeństwa jako sfery autonomicznej, czysto formalnie pojętej władzy. Socjologia dokonuje projekcji tej specyficznej mutacji w przeszłość chrześcijaństwa obejmującej jego początki, a nawet okres biblijny.

*Socjologia całkowicie pomija
pozytywny wymiar
ustanowienia tego, co
sekularne, ponieważ bez
zastrzeżeń akceptuje pojęcie
humanizmu jako
nieprzemijającego
przeznaczenia i celu Zachodu.*

Teologiczną
transformację,
mającą miejsce u
zarania
nowożytności,
interpretuje się tutaj
jako autentyczną
„reformację”, będącą
wypełnieniem
przeznaczenia
chrześcijaństwa,
dzięki czemu

duchowość może stać się prawdziwą duchowością bez ingerencji sfery publicznej, a to, co publiczne, może być sferą sekularną, wolną od przesądów ze sfery prywatnej. Wszelako interpretacja taka nedorzecznie zakłada, iż rzecznicy nowej teologii po prostu wydobyli z chrześcijaństwa jego prawdziwą istotę poprzez uchylene pewnych irytujących i bezzasadnie uświęconych restrykcji kościelnych na wolnym rynku sfery świeckiej, podczas gdy w rzeczywistości dokonali oni ustanowienia zupełnie nowej ekonomii władzy i wiedzy, musieli również wynaleźć „sferę polityczną” oraz „państwo”, podobnie jak musieli wynaleźć „prywatną religię”.

Uwzględnienie tej okoliczności powinno rozstrzygać o tym, jak postrzegamy pierwszą teorię socjologiczną, aspirującą do statusu „nauki” – mowa mianowicie o „naukach politycznych”. Wraz z pojawieniem się pism Grocjusza, Hobbesa i Spinozy teoria polityki uzyskała względem teologii pewien stopień wysoce niejednoznacznej „autonomii”. Jednak autonomizacja nie dokonała się wyłącznie w sferze wiedzy; była ona możliwa jedynie dzięki temu, że nowa nauka

polityki zarówno założyła, jak i sama dla siebie skonstruowała nowy autonomiczny obiekt badań – to, co polityczne, zdefiniowane jako obszar działania czystej siły. Sekularne z ducha, „naukowe” rozumienie społeczeństwa od samego początku było jedynie samowiedzą autokreacji sfery sekularnej jako sfery siły. Tym, co umknęło teologii, jest fakt, że nie jest ona w stanie ani podważyć owego rozumienia jako takiego, ani też wyciągać z niego nauki: może jedynie zaakceptować albo odrzucić jego obiekt.

Ów autonomiczny obiekt był – po pierwsze – czymś „naturalnym”. Według Grocjusza prawa naturalne, rządzące w sferze własności i władzy państwa, można poznać *etsi Deus non daretur*. U Akwinaty prawo natury oznaczało transcendentálną sprawiedliwość, a więc dokładnie to, co łączyło konkretny akt sprawiedliwości z tym, co boskie i wieczne, wykraczając poza samą tylko powtarzalność konwencji. Teraz jednak, u zarania nowożytności, prawo naturalne dokonuje transkrypcji zapieczętowanej totalności natury, gdzie wieczna sprawiedliwość polega na całkowicie niezmiennych regułach. Nie zostają one zaczerpnięte (jak było u Akwinaty) z posiadanej przez arystotelesowski rozum praktyczny wewnętrznej skłonności, by dążyć ku *telosowi*, jakim jest dobro, lecz raczej płyną one z czysto teoretycznego namysłu nad będącą udziałem każdej istoty żywej koniecznością zapewnienia sobie przetrwania. Ponieważ natura od czasu renesansu postrzegana była jako „otwarta księga”, której treści niemal wyczerpano, Grocjusz, Hobbes i Spinoza mogli żywić pewność, że *conatus* samozachowania dostarcza uniwersalnego hermeneutycznego klucza do zrozumienia zarówno natury, jak i społeczeństwa. Owo *etsi* to tylko taka figura stylistyczna, ponieważ skończoność wszechrzeczy zakłada, że natura jest sferą prawomocnie zarządzaną, całkowicie podległą regularnym prawidłom działania sił i namiętności, choć samowolnie ustanowiło je bóstwo, które następnie wycofało się ze świata. Związek między „tym,

co naturalne” i „tym, co społeczne” jest tutaj nierozzerwalny i występuje już u Pierre’a d’Ailly, u którego ściśle pozytywny charakter zobowiązania prawnego odzwierciedla naturalną kauzalność, będącą czysto akcydentalną regularnością zadekretowaną przez bóstwo, formą prawomocnie narzuconych powiązań między zupełnie odrębnymi bytami jednostkowymi.

Ów autonomiczny obiekt, choć naturalny, był również czymś sztucznym. Nowa nauka polityki mogła się opierać na materialnym fundamencie *conatus*, jednak od tej pory poznawanie działania siły polega jedynie na odtwarzaniu ścieżek, jakie przebywa ludzki konstrukt – polega na analizie *factum* (tego, co uczynione). Również i tutaj nauki społeczne nie pozostawały w tyle za naukami przyrodniczymi: było raczej tak, że w obu przypadkach specyfika nowożytnej wiedzy „naukowej” wiązała się ze „sztuczną” metodą i z nieomylną wiedzą o tym, co sztuczne, jak powszechnie uświadamiano sobie w wieku XVII (mimo że istniały rozmaite wersje owej specyfiki: sceptyczna, racjonalistyczna i „eksperymentalistyczna”). Sięgając jeszcze dalej w przeszłość: już w okresie *trecenta* Coluccio Salutati deklarował że wiedza prawnicza jest bardziej pewna niż wiedza medyczna, ponieważ w większym stopniu podlega ludzkiej woli i wglądom w jej działanie. Z czasem w myśli Hobbesa, Wilkinsa i Locke’a rozumienie sfery etycznej bardziej aniżeli fizyka staje się podatne na geometryzację czy też ujęcia probabilistyczne, gdyż tylko tutaj kontrola techniczna może mieć taki sam zakres, co obiekt analiz.

Koncepcja społeczeństwa jako ludzkiego wytworu, a więc czegoś „historycznego”, pozostaje jednym z podstawowych założeń świeckiej socjologii, choć zawsze – jak zobaczymy w następnym rozdziale – obciążona była ona aporią, a to za sprawą nieodmiennie towarzyszącej

jej refleksji, że to ludzie są wytworem społeczeństwa. W rezultacie nie tylko samym socjologom, lecz również teologom takim jak Harvey Cox oczywisty wydawał się fakt, że sfera tego, co sztuczne, owego *factum*, wyznacza przestrzeń sekularności. U Coxa to właśnie ta sfera swobodnej współpracy konstruktywnych wyborów człowieka stanowiła „królestwo” przydzielone Adamowi w Edenie – jako odpowiednik tego, co przynależne jednostce, i jako wyraz sekretnego oddania duszy Bogu.

Koncepcja społeczeństwa jako ludzkiego wytworu, a więc czegoś „historycznego”, pozostaje jednym z podstawowych założeń świeckiej socjologii.

Wszelako „oczywiste” powiązanie *factum* z tym, co świeckie, może i musi zostać zakwestionowane. Nie wystarczy po prostu – jak czynili Hannah Arendt czy

Jürgen Habermas – wskazywać na to, że nacisk kładziony w posthobbesowskich naukach politycznych na rozum instrumentalny generował skłonność do bagatelizowania innego wymiaru ludzkiego działania, a mianowicie arystotelesowskiej *praxis*: rzecz w tym, by chociaż w sposób jedynie przybliżony przekonywać, napominać i zachęcać do kultywowania cnót pojętych jako cel sam w sobie. Owo zastąpienie klasycznej polityki przez nową „naukę” polityki jest rzecz jasna wielce istotne, jednak wspomniani myśliciele lekceważą fakt, że sfera „tego, co sztuczne” niekoniecznie jest tożsama z tym, co instrumentalne, podobnie jak poezja nie jest tylko jakąś techniką.

Chcąc sprawić, by zakres *factum* był z konieczności tożsamy z prawami tego, co sekularne, myśliciele tacy jak Hobbes musieli dopiero skonstruować *factum*, którego esencją byłby jego formalny charakter i przewidywalność. Zaczynamy rozumieć przygodność i problematyczność tej procedury, biorąc jako współczesny Hobbesowi kontrprzykład nowe „konceptualistyczne” pojęcie Idei występujące w manierystycznej teorii sztuki i w barokowej retoryce. Również i tutaj pojawia się to samo, na nowo dokonane rozpoznanie sztuczności ludzkiego tworu; w rezultacie Idea artystyczna czy też poetycka nie jest już tym, co „poprzedza” dzieło w umyśle artysty jako odbicie Bożych idei, lecz staje się czymś, co przekazywane jest odbiorcy jako znaczenie płynące ze szczególnej konstytucji samego dzieła. Nie jest to jednak jakiś hobbesowski nominalizm, ponieważ owa Idea, choć niedająca się teraz oddzielić od swego własnego „obrazu”, nadal zapewnia manieryzmowi pełnowartościową platońską partycypację w boskim rozumieniu. W przypadku tej „pragmatystycznej” rekonceptualizacji idei można wypatrzeć nie tyle jakiś kryjący się za nią impuls sekularystyczny, ile raczej wpływy teologii trynitarniej, w której ramach udziałem Ojca jest odwieczne rozumienie osiągalne jedynie w „obrazie” Syna. Antycypacją konceptualistycznie pojętej Idei jest pogląd Mikołaja z Kuzy, głoszący, że *factibilitas* jest warunkiem możliwości ludzkiego poznania i przynależy do czysto ludzkiego, hipotetycznego *explicatio* rozumienia, dokonywanego przez boski intelekt w drugiej osobie Trójcy.

Ten manierystyczny kontrprzykład dowodzi, że powyższa koncepcja, nie będąc bynajmniej *factum* (tym, co uczynione), samooczywistym wyznacznikiem obszaru sekularnej autonomii, przez spadkobierców chrześcijańskiej i humanistycznej wrażliwości mogła być postrzegana jako wrota do transcendencji. Dlatego też czymś równie „oczywistym”

jak koncepcja hobbesowska była również – dokonana bez większego wysiłku – barokowa integracja „nowoczesnego” odkrycia ludzkiej kreacji z tradycyjnym kontekstem po platońsku rozumianej partycypacji. Dlatego też zasadne byłoby poszukanie jakiejś innej alternatywnej – „barokowej” – polityki, która byłaby tak samo „nowoczesna”, pozostając zarazem humanistyczną i metafizyczną – na ślady czegoś takiego natrafiamy później w pismach Giambattisty Vica.

Będąc postrzeganym zarówno jako byt do pewnego stopnia naturalny, jak i w pewnym stopniu sztuczny, nowy autonomiczny obiekt nauk politycznych nie był zatem czymś, co się po prostu „odkrywa”. Przestrzeń tego, co sekularne, musiała zostać wynaleziona jako przestrzeń „siły jako takiej”. Jednak sam ten wynalazek, jak zobaczymy, był osiągnięciem teologii – na takiej samej zasadzie, na jakiej tylko pewnego rodzaju teologia może wyartykułować formułę *etsi Deus non daretur*.

John Milbank

Powyższy tekst stanowi fragment I rozdziału książki „Przekroczyć rozum sekularny: Teologia i teoria społeczna” Johna Milbanka.

Kup książkę w księgarni „Teologii Politycznej”.