

**Joanna J. Matuszewska**

**„ŁASKA NIEODPARTA” SEKULARYZACJI:  
DEKONSTRUKCJA/REKONSTYTUOWANIE  
PODMIOTU W ZMIENIAJĄCEJ SIĘ  
STRUKTURZE WŁADZY\***

**1. DRAMATURGIA**

„Wszystko poszło szybko. 18 marca wygłasza ostatnie kazanie, a 28 wskutek wyzwania, które rzuca mu franciszkanin, obie strony podpisują dokument o próbie ognia; (...). Próba zakłada, że jeśli na stosie spłoną przedstawiciele obu zakonów, będzie to klęska wizjonera. Sam jeden ma wyjść z ognia, aby jego sprawa zatriumfowała. Rankiem 7 kwietnia na Piazza della Signoria ustawiono stos. (...) Savonarola, odprawivszy nabożeństwo, zwrócił się do Boga: «Przecież wiesz, że nie ja, ale Ty tego chciałeś». Gdy zakonnicy obu kongregacji zajęli miejsca u stóp rozpalonego drewna, zaczęły się kłopoty z bratem Dominikiem. Nakazano mu się rozebrać, bo może habit jest zaczarowany. Dominik nosi na szyi krzyż i woreczek z konsekrowanym opłatkiem. Krzyża musiał się pozbyć, ale odmówił rozstania się z woreczkiem. Trwają pertraktacje. Jeśli hostia go ocali, to z samej swej mocy, a nie jako świadectwo prawdomówności przeora. Dominik odpiera ten zarzut: nieprawda, przecież widziano już hostie spalone, lub pogryzione przez myszy. Czas płynie, brat Dominik się wzbrania. Tymczasem z chmur zbierających się nad miastem, spala ulewny deszcz, gasi płomień, z nieba wala pioruny, ludzie biegną szukać schronienia. Zdziwiający, że błyskawice zostały zinterpretowane przeciw Savonaroli, choć mogło być odwrotnie: niebo nie życzy sobie, by podważać wiarygodność przeora. (...) Upadek proroka jest całkowity. (...) Rdzeniem oskarżenia są jego wizje. (...) (Savonarola) traci wiarę w to, że został wybrany. A jeśli to sen, halucynacja? (...) Stało przed nim jedno pytanie: czy jego widzenia były prawdziwe, czy zesłane przez diabła? Jeden z historyków mówi o bolesnej hermeneutyce pisanej krwią, w trwodze i drzeniu. Jak oddzielić szaleństwo od rzeczywistości, sen od jawy? (...) Dominik (zaś) trzyma się dzielnie, głosi pewność co do Bożego wybraństwa

---

\* Artykuł powstał jako wynik badań prowadzonych w ramach projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki, na podstawie umowy UMO-2013/11/B/HS1/04144, realizowanego w Instytucie Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.

Girolama. (...) Jest też przekonany, że gdyby nie ulewa, przeszedłby cało przez ogień nie z powodu opłatka, ale ze względu na swą prawdomówność”<sup>1</sup>.

To co opisane powyżej, dzieje się w roku 1498, we Florencji, nie tak dawnego dziedzictwa pierwszych Medyceuszów, Kosmy i Wawrzyńca Wspañalego, miście-państwie, które odurzone:

„pięknem swoich budowli, talentem swoich mistrzów, zapragnęło stworzyć model dla otaczającego świata i przywdziewało kolejno kilka kostiumów: republiki bankierów, republiki ludowej i państwa teokratycznego”<sup>2</sup>.

Ta oryginalna formuła ustrojowa kierowała się, w konstrukcji swoich instytucji wewnętrznych, kładących nacisk na szeroką reprezentatywność ciał przedstawicielskich, jak też w stosunkach zewnętrznych, racjonalnością polityczną, która zapewne byłaby zrozumiała dla następnych pokoleń, w tym i dla nas, tak oddalonych od tamtych czasów<sup>3</sup>.

Problemem, wszakże, „modelu florenckiego” było to, że podmiotem teźże racjonalności czynił Republikę, idealizowany podmiot zbiorowy. Jak pokazuje dramatyzm postaci i losu Savonaroli, podmiot indywidualny – jego oczekiwane zachowania, a także nagrody i kary, jakie go za te zachowania czy ich brak spotykały, podlegał praktykom społecznym, które wydawały się sprzeczne z takim postrzeganiem racjonalności.

W okresie wczesnonowozłnym, zawierającym wiele elementów ciągle żywej, i oddziałującej dyscyplinująco, jak w przypadku Savonaroli (ale też Jana Husa, Giordano Bruno i innych)<sup>4</sup> spuścizny średniowiecza, próba pogodzenia racjonalności i praktyki stawała się coraz trudniejsza.

<sup>1</sup> E. Bieńkowska, *Historie florenckie: sztuka i polityka*, „Zeszyty Literackie”, seria Podróże, Warszawa 2015, s. 188–189 i 191.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Dla Jacoba Burckhardta Florencja i jej system, kultura polityczna negocjacji władzy wewnętrznej i stosunków zewnętrznych jest szczytem renesansowej myśli politycznej i pierwszym państwem nowoczesnym:

„Najwyższe uświadomienie polityczne w połączeniu z największym bogactwem form rozwoju (...). Tu cała ludność spełnia zadania, które w księstwach udzielnych należały wyłącznie do rodu panującego. (...) Toteż Florencja stała się ojczyzną politycznych doktryn i teorii, eksperymentów i przewrotów”; J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, za: E Bieńkowska, *Historie...*, *op. cit.*, s. 141–142.

<sup>4</sup> Savonarola jest przypadkiem szczególnym, bo o ile Hus, jako dysydent religijny, a Bruno, jako wolnomyśliciel, ateusz *in status nascendi*, dokonywali transgresji wobec istniejącego porządku społeczno-religijnego, to Savonarola był elementem tego porządku i chciał go podtrzymać, poprzez powrót do cnót obywatelskich, a nie rozbić.

Kluczowym zdaniem w opowieści o ostatnich dniach Savonaroli, jego procesie jest „rdzeniem oskarżenia są jego wizje”. Nie uczyniono tym rdzeniem jego dążenia do przejścia władzy nad Florencją, ani manipulacji ludem florenckim, ani siania strachu w mieście, ani wprowadzenia moralnego terroru, ani nawet cen osobowych Savonaroli, takich jak pycha. Te wykroczenia poza polityczny kodeks zachowań, obowiązujących we Florencji, były na drugim planie. Najważniejsze były wizje.

Jeszcze bardziej dramatyczny jest przykład brata Dominika, który jest zmuszony wyęźać swój intelekt w rozstrzygnięciu dylematów dotyczących ocalającej hostii, czy roli ulewy w sprostaniu czy nie sprostaniu próbie ognia<sup>5</sup>.

To skoncentrowanie na dramacie dwóch głównych postaci: Savonaroli i brata Dominika, i ich różniących się reakcjach, może nas doprowadzić do poddania się pokusie zawężonego postrzegania dramaturgii wydarzenia.

Możemy zostać skierowani na drogę – kończącą się ślepym zaułkiem – krytyki, z pozycji wyższościowych naszej wiedzy, pewnej praktyki społecznej, która łączyła wysoce rozwiniętą kulturę obywatelską, z akceptacją próby ognia jako instrumentu stwierdzającego prawdziwość faktów.

Wydaje nam się to w oczywisty sposób barbarzyńskie i niezrozumiałe. Tak jak w większości niekomfortowych sytuacji, pojawia się więc w naszym myśleniu tendencja, aby traktować te zjawiska rozłącznie. Stałym dążeniem ludzkiego rozumu jest bowiem poszukiwanie zgodności pomiędzy praktyką działania a racjonalnością, która powinna być ich naturalną matką. Tymczasem, gdy takiej zgodności brak, przypisujemy to jakiemuś odchyleniu w rozumowaniu, lub wręcz jego brakowi. Praktyki, które są źródłem nasze-

---

<sup>5</sup> Co ciekawe, w tej narracji, to Savonarola, prorok, który wydawał się silny i odporny, zostaje szybko złamany i przyjmuje optykę swoich prześladowców, szukając winy w sobie, zastanawiając się, czy nie oszalał, i wyzbywając się prawa do własności swoich wizji i ich prawomocnej roli w ówczesnym porządku świata i kosmosu. Daje sobie narzucić interpretację tych wizji przez sądzących go. Tymczasem to słabszy w hierarchii zakonnej i społecznej brat Dominik stawia opór, i fizyczny, broniąc swojego drogiego woreczka, i mentalny, wyrażając otwarcie swoje przekonanie, że jednak zwyciężyłby poprzez swoją prawdomówność, gdyby nie zainterweniowały czynniki przyrody w postaci ulewy. I o ile Savonarola, w szybkim poddaniu się, przynależy jeszcze całkowicie do epoki średniowiecza, to tragedia brata Dominika polega na tym, że próbuje on się upodmiotowić, trzymając się swojej prawdy, w mentalnej strukturze, która to uniemożliwia. Brat Dominik nie wie jeszcze, że ta struktura musi zostać rozbita, aby nie tylko jego prawda zwyciężyła, ale aby w ogóle nie musiał stawać przed takimi dylematami, które w swojej sytuacji próbuje rozwiązywać, nie zdając sobie sprawy, że zмага się z klasyczną, nierozwiązywalną kwadraturą koła. To, przez co przechodził brat Dominik, dobrze odzwierciedla początki walki o upodmiotowienie człowieka wczesnej nowożytności.

go dyskomfortu poznawczego, staramy się zepchnąć na margines, stosując różne techniki „uhistoryczniania” i racjonalizacji poznawczej. Tak więc coś tak nam obcego, jak próba ognia, jest postrzegana jako „przeżytek”, anachronizm. Możemy ją potępić moralnie, oburzyć się, czy też wyłączyć tę praktykę w ogóle z obszaru racjonalności politycznej – czyli zastosować neutralizujące strategie, które mają rozładować nasz dyskomfort. Takie patrzenie odbiera jej jednak żądło jako istotnej praktyce społecznej. Wszystkie te strategie noszą znamiona ucieczki od głównego problemu, czyli konieczności uznania, że takie praktyki, jak próba ognia, nie są tylko przeżytkiem jakichś pierwotnych struktur myślenia magicznego, ale stanowią jedno z oczek mocno zaplecionych struktur władzy.

W debatach na temat sekularyzacji często używa się terminu *odczarowanie świata*. Młot sekularyzacji miałby być tym mniej lub bardziej tępowym narzędziem, który zniszczył obraz cudownego świata, arkadyjskiego, sielankowego czy innego o mitycznym charakterze. Ten mityczny obraz traktuje się jednak w sposób nie poważny, ale filozoficznie pobłażliwy. A tymczasem mit przez wiele stuleci był elementem tych często piętrowych zaleceń władzy i praktyk społecznych. Nie był folklorystycznym naddatkiem, który można by łatwo odciąć od zdrowej gałęzi wiedzy, ale wyrażał tę wiedzę, tak jak była ona rozumiana w konkretnych epokach, zanim nastąpiła nauka nowożytna.

Jak wiemy od Michela Foucaulta – wiedza jest w procesie historycznym nieuchronnie sprzężona z władzą. Władza zaś jest „odcentrowiona”, ma charakter rozproszony, jest sumą praktyk społecznych **opartych na wiedzy lub przekonaniach o wiedzy**, wzajemnie się przenikających i konstytuujących podmiotowość zbiorową danego czasu.

Podmiotowość ta jest kształtowana przez struktury myślenia (*episteme*), czyli zespoły apriorycznych podstaw możliwości doświadczenia, dostępnych na różnych poziomach w zależności od epoki:

In any given culture and at any given moment, there is always only one episteme that defines the conditions of possibility of all knowledge, whether expressed in a theory or silently invested in a practice<sup>6</sup>.

W kontekście naszej opowieści o Savonaroli warto przywołać to co Foucault miał do powiedzenia o *episteme* Renesansu:

<sup>6</sup> M. Foucault, *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*, Vintage 1994:

„W każdej kulturze i w każdym momencie istnieje tylko jedna *episteme*, która definiuje warunki i możliwości wszelkiej wiedzy, czy to wyrażonej poprzez teorię, czy też, w bardziej ukryty sposób, obecnej w praktyce”.

Episteme w okresie Renesansu nie tylko umożliwiła koegzystencję tego, co dla nas jest albo racjonalnymi argumentami, albo erudycją lub magią, ale także sprawiła, że nie można było rozróżnić ich od wiedzy, ponieważ te wszystkie formy opierały się o tę samą zasadę uporządkowania. Proza świata była ukształtowana jako nieskończony tekst, wiążący światy i rzeczy poprzez podobieństwo<sup>7</sup>.

I to dlatego mógł m.in. współistnieć świat obywatelskiej partycypacji i wyszukanej polityki we Florencji, przy jednoczesnym odwoływaniu się do prób ognia jako miarodajnych praktyk przy ustalaniu prawdomówności procesowej. A także odwoływaniu się do gwiazd przy konstruowaniu politycznych sojuszy i zwycięskich wypraw, co nie przeszkadzało zimnym, opartym na wyrachowaniu i kalkulacjach, politycznym prowadzeniu kraju do wielkości. Wczesna nowożytność nie posiłkowała się słowem „paradoks” do opisanie takiej sytuacji, bo też dla światłych przywódców renesansowej Florencji, ale też i reszty Europy, w tym Kościoła katolickiego, nie był to żaden paradoks, ale mocna siatka przekonań o wiedzy sprzężonych w jedno z mechanizmami władzy, odbijającymi strukturę tych przekonań w ramach pola ścierających się sił i ustanowionych technik rządzenia.

## 2. NOWA EPOKA

Aby rozerwać ten „nieskończony tekst prozy życia”, z jego wszechobecnym „podobieństwem” jako zasadą organizacyjną, musiała zmienić się sama ta zasada. Podobieństwo musiało zostać zanegowane na rzecz różnicy, a struktura podmiotu, usiłującego wpasować się ze swoimi dylematami w obowiązujący gorset myślenia, musiała zostać rozbita, aby podmiot mógł osiągnąć dojrzałość epistemologiczną. W tym kontekście, chcę zaproponować odczytanie Reformacji<sup>8</sup> w szerokim planie historycznym, jako kluczowego wydarzenia nowożytności (*epoch-making event*) w polu relacyjnym wiedza–władza.

<sup>7</sup> J. Oksala, *Foucault on Freedom*, Modern European Philosophy, Cambridge University Press 2005, s. 24:

„The Renaissance episteme not only made possible the coexistence of what, for us, are rational arguments, erudition and magic, it also made impossible to distinguish them as different from knowledge, since they all relied on the same principle of organization. The prose of the world was formed as an infinite text binding together worlds and things through resemblance”.

<sup>8</sup> W naukach historycznych od pewnego czasu zmienia się rozumienie Reformacji. Nie patrzymy na Reformację jako na jednolite, linearne, pojedyncze wydarzenie o ustalonym początku i znanej dacie końcowej, ale jako na proces, rozciągnięty w czasie, który podlegał wielokrotnej transformacji pod wpływem społecznych, politycznych i nawet geograficznych uwarunkowań i zaszębień. Jak pisze znany szkocki badacz Reformacji,

Istotność Reformacji nie polegała głównie na podważeniu roli Kościoła katolickiego, jako głównego wspornika wiedzy okresu średniowiecza, oraz rozbiciu *Christianitas* jako formuły politycznej, w której ta wiedza zyskała odzwierciedlenie.

Reformacja sięgnęła do głębszych korzeni projektu cywilizacyjnego, aby je zakwestionować. I można przyjąć, że właśnie to zakwestionowanie zostało odebrane jako śmiertelna zniewaga, a nie zmiany reżimów politycznych, sprawy własności, etc., które wyniknęły ze zwycięstwa Reformacji.

Reformacja, choć różniła się w swoich wielu odstonach, miała jedną rzecz, która ją łączyła: podważała to co było fundamentem (a przynajmniej za taki go uważano) wszystkich dotychczasowych formacji kulturowych: antyku, średniowiecza, Renesansu, a także struktur władzy na nim wyrosłych: Kościoła, państw, rodów – wszelkich kolektywnych całości. Ta „zbrodnia niesłychana” Reformacji polegała na otwartym zakwestionowaniu ideału Prawdy, Dobra i Piękna, których to „rozpoznanie”, jak pisał Weber, miałyby otwierać drogę do wiedzy i nauczania, jak należy postępować w życiu, zwłaszcza obywatelskim<sup>9</sup>.

Kwestionując te wartości, podzielane przez *Christianitas*, Reformacja przestawiła tor projektu cywilizacyjnego wywodzącego się jeszcze ze starożytności, a tym samym podważała przekonanie o celowości i pewności bytu podmiotu w świecie, który nagle stawał się nieprzewidywalny. A nieprzewidywalność grozi chaosem.

Dotychczasowe przekonanie o wiedzy o świecie opierało się na intuicji sensu wynikającego z abstrakcyjnych idei, które dopiero trzeba było ucieleśniać w życiu społecznym i praktykach władzy w codzienności.

---

Peter Marshall, pojęcie to odnosi się do okresu i procesu, poprzez który nowa zasada zagościła w sercu kultury europejskiej, a mianowicie tworzenia tożsamości poprzez podział i konflikt. (P. Marshall, *The Reformation: A Very Short Introduction*, Oxford University Press 2009, s. 9). W oczywisty sposób ta nowa zasada była przeciwstawna zasadzie podobieństwa, o której pisze Foucault. Również Diarmaid MacCulloch przyjmuje w swojej książce *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700*, Allen Lane 2003, optykę wielu Reformacji i dużego ‘pluralizmu’ czasowego. Dalej idzie jeszcze Peter G. Wallace, który w swojej pracy *The Long European Reformation: Religion, Political Conflict and the Search for Conformity*, Palgrave Macmillan 2012, broni tezy, że niektóre postulaty Lutera nie zostały wdrożone przed XVIII wiekiem. Pogląd taki jak ten wyrażony przez Paula Johnsona, w jego *History of Christianity*, Simon and Schuster, 1976, że Reformacja rozpoczęła się w 1517 roku, wraz z wystąpieniem Lutera i zakończyła wraz z Soborem Trydenckim w 1563 roku, należy już do rzadkości.

<sup>9</sup> M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, [w:] M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Wyd. Znak, Kraków 1998.

Podmiot zyskiwał swoją dumę z istnienia poprzez to, że cała otaczająca go cywilizacja nauczała go, że ma w swoim życiu ucieleśniać te ideały poprzez praktykowanie cnót, w tym honoru, wynikających z przynależności stanowej etc.

Tymczasem Reformacja potraktowała na poważnie to, że prawdziwe Wcielelenie Prawdy, Dobra i Piękna już się dokonało, raz w historii, i zakończyło się na Golgocie. „Ucieleśnianie” tych ideałów poprzez przecenianie podmiotowości od okresu starożytności jest tylko niepotrzebną tautologią historyczną i projektem w kontekście eschatologicznym skazanym na porażkę.

Reformacja więc demitologizuje to pojęcie sensowności istnienia i tym samym dekonstruuje obowiązujący model podmiotowości.

Czy to w pełni konstytuuje już sekularyzację?

Jeszcze nie. Sekularyzacja to następny, pozytywny krok. Natomiast, aby do niej dojść, pierwszy krok musiał być negatywny – również w konsekwencjach zawalenia się dotychczasowego obrazu świata. Proces ten można nazwać **desekurytyzacją**, będącą efektem odczarowania tego obrazu świata, jako uładzonego w swoich zasadach, pewnego swej celowości, bezpiecznego w swoich podstawach aksjologicznych, przywiązanego do stałych rytmów ziemskiego bytu, nie niepokojonego przez wątpliwości i uważanego za coś naturalnego.

Reformacja, będąc genealogiczną spadkobierczynią Ockhama i *via moderna*, uznaje, że świat, jako zależny od woli Bożej, nie posiada swojej autonomicznej natury. Jeżeli tak jest, to mówienie o tym, że Prawda, Dobro i Piękno kierują nas ku wiedzy, jest bezprzedmiotowe w równym stopniu jak odwrócenie tego sądu i stwierdzenie, że lepszą podstawą dla osiągnięcia wiedzy jest badanie kłamstwa, zła i brzydoty. Można powiedzieć, że zarówno квиetyзм, jak i turpizm – na przeciwległych krańcach skali dostępnego modelu epistemologicznego – w patrzeniu na świat, był odstręczający dla myślenia reformacyjnego, ponieważ nie oddawał sprawiedliwości podmiotowemu doświadczeniu.

Podmiot, poprzez gwałtowne przyspieszenie historyczne, zaburzenie linearności zdarzeń, oraz spersonalizowany odbiór doświadczenia nieciągłości – choćby w postaci wojen religijnych – stanął wobec konieczności zmierzenia się z wyzwaniem zmiany dotychczasowych punktów odniesienia, takich jak trwałe struktury społeczne i religijne, istota czasu, rozumienie historii. Podmiot doświadczał rozpadu niezniszczalnych, wydawałoby się praktyk codzienności i struktur społecznych.

Reformacja, postrzegana jako wyłaniający się konglomerat wiedzy i władzy, aby zakorzenić swój projekt cywilizacyjny, który zastąpiłby *Christianitas*, musiała rekonstruować podmiot, ale na nowych zasadach.

Przede wszystkim podmiot, aby funkcjonować, musiał zaakceptować fakt, że jego dotychczasowe „zadomowienie” się w znanych mu strukturach myślenia i działania, że narzucony mu z zewnątrz przez wieki sens bytu był oparty na fałszywych podstawach. Świat nigdy nie był harmonijny, jego natura nigdy nie była celowościowa, a byt jednostkowy jest bytem decyzyjnym, dokonującym wyborów pod okiem łaskawego Boga, a nie bytem, którego życie i świadomość jest określana przez miejsce w jakiejś strukturze i uczestnictwo w określonych rytuałach.

Religijna kultura przedreformacyjna była, używając terminologii Bruno Latour’a, kulturą „pośrednictwa” – niezliczona ilość pośredników, nazywana generalnie „tradycją”, znajdowała się pomiędzy Bogiem a człowiekiem – podmiotem czującym i myślącym. Jak pisze obrazowo Latour: „nakładanie się, multiplikowanie się, dorzucanie, podwajanie pośredników”<sup>10</sup> to wszystko tworzyło, według niego, braterską wspólnotę świętych, którzy próbowali przekazać prawdę owej „tradycji”. Znajdowała się ona w nieokreślonym jednakże miejscu, pomiędzy wiedzą a władzą, na swoistym polu niczym, co pozwalało się jej konserwować bez dopływu żywotnych soków zewnętrznych. Ten brak był kompensowany poprzez zwiększającą się intensywność przekazu – ale w istocie zastępował jego konieczną transformację. W istocie ta wspólnota kręciła się w kółko, wzmacniając przekaz, który już był nieadekwatny. Wiedza, zakonserwowana w tradycji i bez przełożenia na władzę, stawała się w coraz większym stopniu tylko **przekonaniem o wiedzy**.

Reformacja zerwała z „kulturą pośrednictwa” odzierając podmiot ze złudzeń i stawiając go, mówiąc teologicznie, przed Bogiem, a mówiąc socjologicznie, w sytuacji, w której musiał radykalnie zweryfikować swoje przekonania o wiedzy, jakie dotąd posiadał, i uznać, co zapewne było najboleśniej – że były to faktycznie tylko wdrukowane przez wspólnoty świętych **przekonania, a nie wiedza**.

Dopiero, gdy podmiot przyjął ten fakt i uznał, że taka weryfikacja jest niezbędna, możemy mówić o **przejściu od stanu wymuszonej desekurytyzacji do sekularyzacji**.

Gdyby najkrócej ująć istotę sekularyzacji, to polegała ona na przejściu od wertykalnego, mocno ustrukturyzowanego – poprzez hierarchiczne zależności i obowiązujące wartości – systemu do płaskiego, odtwarzalnego niehierarchicznie *asamblażu*. Można to zilustrować metaforą placu budowy Latoura, gdzie „wielu ludzi kręci się, łącząc ze sobą w większe zespoły i rozłączając. Nic

<sup>10</sup> B. Latour, *On a crucial difference between instruments and angels: A sermon*, RES, No. 79, March 2001, s. 11.



jeszcze nie stoi i wszystko może się nie udać”<sup>11</sup>. A więc ciągła niepewność, ale też wynikająca z niej dążność do oparcia wiedzy nie na przekonaniach, ale na wyjściu ku empirii i rzeczywiście doświadczeniu.

Na tym placu nie ma pośredników, bo nie ma też przejętej tradycji. Są tylko aktorzy spełniający się w działaniu i tworzący, w trakcie tego procesu, ograniczone tradycje podatne na zmiany zależne od styku wiedzy i władzy.

I takim też placem budowy była w istocie Reformacja. Działo w niej wielu aktorów, bardziej czy mniej prominentnych: teologów, władców, wspólnot wiernych, którzy nadawali swój szczególny rys temu wieloaspektowemu procesowi, zmieniając go poprzez działanie.

### 3. LUTERANIZM I KALWINIZM A KULTURA ASAMBLAŻU

I tu warto może się zastanowić, w jaki sposób dwa najważniejsze ruchy reformacyjne, czyli luteranizm i kalwinizm, próbowały rekonstruować podmiot w nowej kulturze *asamblażu*.

Jeżeli chodzi o luteranizm, to, jak wskazuje badacz biografii Lutera H. Oberman, etyka lutera to „etyka przeżycia w niebezpiecznych czasach”<sup>12</sup> – a więc zawierająca zrozumienie dylematu dekonstrukcji podmiotowości. Jednak Luter nie do końca zerwał jeszcze z „kulturą pośrednictwa”. Szczególnie widać to w jego pojmowaniu władzy politycznej, teorii dwóch królestw<sup>13</sup>. W chaotycznych czasach, w jakich żył, Luter nie był w stanie wyzbyć się esencjalizmu i poszukiwania pewnej skoncentrowanej substancji tradycji, która byłaby inna od katolickiej, ale niekoniecznie inna od wspólnoty świętych w rozumieniu Latoura. Z tym, że w jego ujęciu wspólnotę tę tworzyli aktorzy *stricto* polityczni, czyli luteranicy książęta przyjmujący zasadę *eius regio cuius religio* w swoich włościach.

Model ten jest statyczny, i trudno mu oderwać się zupełnie od przekonań o wiedzy i pójść w kierunku nieprzewidywalności samej wiedzy. Luteranizm Lutera był jeszcze zanurzony w średniowieczu – charakterystyczne jest to, że nie wypuścił odrębnych „pączków”, jak np. takiego ruchu, jak baptyści. Odwrotnie, bardzo szybko stworzył własną wersję zakonserwowanej tradycji,

<sup>11</sup> B. Latour, *Splatając na nowo, to co społeczne*, Universitas, Kraków 2011, s. 125.

<sup>12</sup> H. Oberman, *Marcin Luter, Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 1996, s. 59.

<sup>13</sup> Wykładnię tej teorii w kontekście historycznym, a także dyskusji teologicznych w obrębie ewangelicyzmu można znaleźć w artykule: M. Hintz, *Dziedzictwo myśli Lutera i jego spadkobierców w etyce europejskiej*, [http://www.academia.edu/2537098/Dziedzictwo\\_my%C5%9Bli\\_Lutera\\_i\\_jego\\_spadkobierc%C3%B3w\\_w\\_etyce\\_europejskiej](http://www.academia.edu/2537098/Dziedzictwo_my%C5%9Bli_Lutera_i_jego_spadkobierc%C3%B3w_w_etyce_europejskiej)

opartej na skoncentrowaniu teologii podmiotu na osobistej pobożności oraz na dużej hierarchiczności władzy duchownej. Sprzyjało temu oczywiście to, że wiele kościołów luterzańskich stało się kościołami państwowymi.

W tak zakreślonym świecie pojęciowym, rekonstruowanie podmiotu siłą rzeczy zatrzymało się historycznie na etapie pokonania desekurytyzacji i opanowania chaosu, ale nie do końca doprowadziło do sekularyzacji, jako trwałej historycznie i psychologicznie ugruntowanej dyspozycji do tworzenia *asamblaży* w sytuacji zmieniającej się struktury władzy.

Ta rekonstrukcja podmiotu była, jak się wydaje, łatwiejsza w przypadku kalwinizmu, który, pojawiwszy się później i w innym kręgu kulturowym, zdecydowanie odciął się od „kultury pośrednictwa” w jakiegokolwiek formie. Osobista pobożność, tak ważna dla luteranizmu, była ważna również w kalwinizmie, ale z przesuniętym akcentem z troski o własne zbawienie na większą aktywność w świecie. Skoro zbawienie jest wyłącznym darem Boga, a nie czymś, co możemy jakoś współkształtować, to aspekt pobożnościowy staje się drugorzędny, a na pierwszy plan wysuwa się działanie na chwałę Pana, dawanie świadectwa spowodowane innymi czynnikami niż osobista eschatologia.

I takim najistotniejszym czynnikiem jest, powiązane z pojęciem predestynacji, przekonanie o istnieniu łaski nieodpartej, czyli wewnętrznego powołania, które nie może zostać odrzucone, a którego efektem jest pełne nawrócenie. Nie jest to zewnętrzne, powszechne powołanie do zbawienia, ale specyficzne, imienne wezwanie suwerennego Boga, niezależne od chęci czy niechęci człowieka. W przypadku zaistnienia łaski powszechnej Bóg okazuje miłość do grzesznika. W przypadku łaski nieodpartej Bóg okazuje swoją suwerenność i wolność, niejako ponad to, co do Niego „tradycyjnie” niejako należy – czyli właśnie bycie Miłością. Wykonuje, rzecz można, czynność, która nie należy do jego „obowiązków” – jest pewnym naddatkiem.

O ile w porządku przeżycia wiary jest to oczywiście dla osób, które zostały dotknięte darem łaski nieodpartej, o tyle w perspektywie zewnętrznej idea ta jawi się jako sztuczna.

I tu dochodzimy do centralnego punktu naszych rozważań. Otóż kalwinizm lepiej zdał próbę przejścia suchą stopą od desekurytyzacji do sekularyzacji niż luteranizm, gdyż rozumiał, że materią władzy jest „sztuczność” (*artifice*). Kalwin, w odróżnieniu od byłego mnicha Lutra, był prawnikiem z zawodu i dobrze rozumiał, że prawo jest kwestią umowy, kontraktu. Kalwiński Bóg suwerenny jest Istotą, której odebrano takie atrybuty Absolutu, jak substancjalność, czy esencja, ale którą w zamian obdarzono pełną, przekraczającą wszelkie granice władzą absolutną, nie opartą na statycznej esencji, lecz na dynamicznej relacyjności, wyrażającej się w przymierzu z człowiekiem.

Człowiek, ze swej strony, nie staje się sprawiedliwy, nie jest lepszy niż inni dlatego, że przemówił do niego sam Bóg. **Sprawiedliwość ta, nabyta dzięki ofierze Chrystusa, zostaje mu przypisana.**

W tej relacji Bóg–człowiek, upostaciowionej w takiej formie, zostają zerwane wszelkie więzi pomiędzy religijnością a naturalizmem. Religijność nie może już być czymś odruchowym, potocznym, przyswojonym poprzez pokolenia, ale musi być czymś, czego człowiek aktywnie pożąda, o co się stara i dba.

Jego stosunek do Boga musi być taki jak do partnera w kontrakcie określającym nasze najżywniejsze interesy, i którego nie możemy traktować obojętnie, bo poniesiemy tego konsekwencje.

Lecz, tak jak wie dobry prawnik, ludzie są różni, dlatego to przymierze w formie kontraktu posiada, nazwijmy to *general clause*, czyli powszechne powołanie do zbawienia, oraz *special clause*, czyli jednostkowe, wyjątkowe powołanie.

To wyjątkowe powołanie nie było dawane przez Boga jako ćwiczenie kontemplacyjne – jego zasadą było to, że dar ten otwiera na świat i aktywne w nim działanie. Bóg w swojej suwerenności dysponuje swobodnie mocami widzialnego świata i może się nimi posłużyć, gdy wymagają tego wyższe cele jego Królestwa. A więc może tych mocy udzielić komu chce, przekazując część swojej suwerenności i wolności partnerowi przymierza, czyli człowiekowi.

I to ta właśnie „Boska częśćka” jest według kalwinizmu tym, co rekonstruuje podmiot w sytuacji nieciągłości.

Może ona występować w różnych odsłonach: albo jako Weberowski etos protestancki, budujący nowożytny kapitalizm, albo jako zaangażowanie na rzecz praw człowieka czy ochrony środowiska, będące troską współczesnego ewangelicyzmu reformowanego, który jest kontynuacją historycznego kalwinizmu<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Z tym, że oczywiście należy sobie zdawać sprawę, że wszystkie te odsłony, permutacje, nowe formuły historycznego kalwinizmu, mają charakter wycinkowy czy wręcz redukcjonistyczny. Nie da się wielkiej formacji historycznej, jaką był kalwinizm w swej wczesnej postaci, sprowadzić do zaleceń czy założeń etycznych jednej formacji gospodarczej, jak to uczynił Weber, łącząc go z kapitalizmem. I nie da się również ograniczyć kulturowego oddziaływania kalwinizmu tylko do aspektu praw człowieka (które oryginalnie są raczej związane z ideałami Rewolucji francuskiej, niż pobudzone religijnymi inspiracjami) czy też do troski ekologicznej. Ale sam fakt, że historyczne potomstwo kalwinizmu może się odnajdywać na tej punktowej mapie wyzwań współczesności i być poważanym interlokutorem dla świeckich partnerów, wskazuje na to, że kalwinizm nadal odgrywa rolę kulturotwórczą, dyfuzyjną dla oryginalnie przyświecających mu idei.

Ta możliwość przybierania różnych form wyrazu sprawia, że specyficzna ekspresja kalwinistyczna u źródła stała się dogodnym pomostem dla konstruowania polityczności w kategoriach sekularnych.

Można więc postawić tezę, że sekularyzacja, czyli emancypacja władzy/wiedzy od monizmu, esencjalizmu i substancjalizmu nie była więc, w planie historycznym, efektem „odreligijnienia” w okresie Oświecenia i później, lecz procesem wynikającym w dużej mierze z wcześniejszego odejścia od naturalizmu na rzecz „sztuczności” konstrukcji teologicznych w okresie Reformacji.

Pojęcie „łaski nieodpartej” jest dobrą metaforą opisu tego procesu.

#### 4. POSTSEKULARYZM: PRAGNIENIE WIECZNEGO POWROTU

Jakkolwiek Reformacja (zarówno w swoich historycznych, wielopostaciowych odsłonach, jak w długofalowych skutkach na poziomie długiego trwania w postaci praktyk sekularyzacyjnych), była wielkim ciosem wymierzonym w myślenie naturalistyczne, to można się było spodziewać, że wcześniej czy później powróci ono w jakiejś nowej formule.

Sekularyzacja w ciągu swego kilkuwiekowego bytowania w dyskursie religijnym i społecznym nigdy nie została „zadomowiona”, parafrazując Heideggera. Zawsze była czymś niewygodnym, trudniejszym do zaakceptowania niż otwarty ateizm, który, odrzucając Boga, dawał się łatwo wpisać w kontury historyzującego konfliktu<sup>15</sup>. Sekularyzacja, w swoim przebiegu historycznym

---

Wyraźnie widoczne jest to w społeczeństwie francuskim, w którym mała społeczność reformowana potrafiła „przepoić” swoimi poglądami etycznymi resztę społeczeństwa oraz państwo w ramach tzw. republiki laickiej. Według Alana Duhamela, badacza protestantyzmu francuskiego, nastąpiła daleko idąca dyfuzja tych idei w społeczeństwie, a według innego badacza, Jeana Bauberota, pomimo trudnych doświadczeń historycznych (wojna religijna w XVI wieku, laicyzacja w XX wieku) w szybkim tempie nastąpiła akulturacja ewangelicyzmu reformowanego w głównym nurcie życia społecznego i politycznego; zob. B. Van Ruymbeke, R.J. Sparks, *Memory and Identity: The Huguenots in France and the Atlantic Diaspora*, University of South Carolina Press 2003.

<sup>15</sup> Nieprzypadkowo używam pojęcia „historyzujący” – bo w sensie historycznym sekularyzacja w oczywisty sposób stała się domyślną opcją organizowania społeczeństw Zachodu. Natomiast zawsze wzbudzała silne emocje sprzeciwu w wielu kręgach odwołujących się do przewodniej roli czynnika religijnego w życiu człowieka i tworzeniu społeczeństwa, i pragnących przywrócenia sytuacji, w której religia wróciłaby z „wygnania”, i tego, co było postrzegane jako jej zmarginalizowanie. Te emocje i sprzeciw, przy wielu różnicach poziomu refleksji i zasięgu ambicji, łączyły myślicieli jak Heidegger, z różnego rodzaju utopistami, a także tymi, którzy religię postrzegali jako istotny czynnik w zapewnieniu politycznej dominacji. Tymczasem ateizm był tylko skamieliną myślową pewnego upro-

była, w wielu miejscach kultury Zachodu, odczuwana jako dysonans, a nawet jako raniący cierń.

Samo pojęcie „sekularyzacja” było odbierane jako degresywne. Było bolesnym świadectwem „wyzucia” z historii, tradycji, synonimem odcięcia żywotnych korzeni, które podtrzymywały przez wiele wieków gmach *Christianitas*. Jego „sztuczność”, deliberatywność dyskursywna relacji wiedza/władza, deesencjalizacja podmiotu zagubionego w niejasnych regułach pola sił określających jego egzystencję, oraz odarcie z nimbu „starożytności” kluczowych instytucji, takich jak Kościół, państwo, czy monarchia i ukazanie ich jako „sztucznych” z natury, jak też desubstancjalizacja praktyk społecznych utrwalonych przez tradycję, takich jak „pośrednictwo”, o którym pisał Bruno Latour, sprawiły, że sekularyzacja jawiła się jako uzurpator.

Pierwszą znacząca próbą takiego powrotu do naturalizmu była koncepcja teologii politycznej Carla Schmitta. Według niego:

Wszystkie znaczące koncepcje nowożytnej teorii państwa są zeświecczonymi koncepcjami, nie tylko z powodu ich rozwoju historycznego – w trakcie którego zostały przeniesione z teologii do teorii państwa, w której, np. wszechmocny Bóg stał się wszechmocnym ustawodawcą – ale również z powodu ich systematycznej struktury, czego uznanie jest konieczne dla socjologicznego rozważania tych koncepcji. Wyjątek w stanowieniu prawa jest analogiczny do cudowności w teologii<sup>16</sup>.

W tym krótkim akapicie dokonuje się, jakby nigdy nic, powrót do naturalistycznego myślenia. Następuje tu resubstancjalizacja i reesencjalizacja tego, co zakwestionowała sekularyzacja. Jest to tym samym odzyskiwanie gruntu. Schmitt dostrzegł, że sentyment religijny, wycofany przez kilka stuleci w głąb zbiorowego *id*, ma szansę powrócić do głównego nurtu dyskursu współczesności. Wyczuł, że kończy się okres impregnacji ciała politycznego na teorie wychodzące z naturalistycznego pnia. Religia, „zepchnięta” na bok na wiele stuleci, musiała gdzieś znaleźć ujście dla swojej samopostrzeganej potencji.

Naturalizm Schmittiański rozprawia się z przeciwnikiem bez subtelności: przeniesienie pojęć teologicznych na pojęcia polityczne dokonuje się mecha-

---

szczonego pojmowania religii, bez potencjału szerszego oddziaływania społecznego, co sprawiało, że nie był postrzegany jako znaczące zagrożenie.

<sup>16</sup> „All significant concepts of the modern theory of the state are secularized religious concepts not only because of their historical development – in which they were transferred from theology to the theory of the state, whereby, for example, the omnipotent God became the omnipotent lawgiver – but also because of their systematic structure, the recognition of which is necessary for a sociological consideration of these concepts. The exception in jurisprudence is analogous to the miracle in theology”.

C. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago University Press 2005, s. 36.

nicznie, bez specjalnego wczuwania się w duchowe czy kulturowe uwarunkowania, czy też oszacowania kosztów takiej operacji zarówno dla religii, jak i dla polityki. Bóg staje się po prostu ustawodawcą stanu wyjątkowego, a „wyjątek” jest analogiczny do cudu w teologii. Takie rozumienie cofa nas o stulecia, do rozumienia cudowności na sposób średniowieczny. Tak jakby Reformacja czy Oświecenie w ogóle się nie wydarzyły. Schmitt dokonuje tu rzeczywistej, a nie wyobrażonej usurpacji teologicznej, odstręczającej w swojej istocie dla myślenia osadzonego w teologicznej matrycy Reformacji.

„Łopatologiczność” i brak subtelności (a także koleje losu samego Schmitta) sprawiły, że teologia polityczna nie stała się tym oczekiwanym przez niektórych *antidotum* na sekularyzację.

Wkrótce pojawił się więc kolejny nurt żywiący się zmęczeniem świeckością świata, w postaci postsekularyzmu<sup>17</sup>. Niektórzy badacze, jak np. Michał Łuczewski, widzą nawet coś na kształt przełomu postsekularnego<sup>18</sup>. Autor stawia odważną tezę, że „sekularyzm skończył się, zanim na dobre się rozpoczął”<sup>19</sup>. Wywodzi jego początek od Augusta Comte’a, któremu jakoby „nie wystarczył pozytywizm jako kult nauki, chciał pozytywizmu jako kultu po prostu”<sup>20</sup>. Tego typu opinie, jak ta wyrażona powyżej, mogłyby znaczyć, że postsekularyzm może szybko zabrnąć w ślepą uliczkę mało przekonujących asocjacji myślowych, ale byłoby to błędne pojmowanie istniejącego stanu rzeczy.

Jest bowiem faktem, że sekularyzacja jest jednym z najbardziej spornych tematów w teorii i praktyce politycznej, socjologicznej i teologicznej. Ponieważ dotyczy takich tematów, jak tożsamość, współistnienie (albo wojna) kultur, cywilizacja i niezadowolenie z jej obecnej formy, poszukiwanie odpowiedzi na konkurencyjne obrazy świata (islam, buddyzm, tzw. nowe ruchy religijne czy para-religijne) stosunek do niej może stać się jednym z najpotężniejszych narzędzi w arsenale dzielenia grup społecznych i wykluczania. Większość

<sup>17</sup> Jest to nurt o wiele bardziej subtelny od „teologii politycznej”, bardziej otwarty na świat współczesny i na dialog, w znaczącej odmienności od schmittiańskiego monologizmu. Związani są z nim wybitni filozofowie, jak Juergen Habermas, Marcel Gauchet, Charles Taylor, Jean-Luc Nancy, Robert Bellah. Znaczącą przedstawicielką tego nurtu na gruncie polskim jest Agata Bielik-Robson.

<sup>18</sup> M. Łuczewski, *Przełom postsekularny*, „Stan Rzeczy” 2013, nr 2(5), s. 8–9.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 8. Wydaje się ciekawe, że „postsekularyści” wolą używać słowa „sekularyzm” niż „sekularyzacja”. „Sekularyzm”, jako kolejny z wielu funkcjonujących w dyskursie „izmów”, kojarzy się z czymś odgórnie zaprojektowanym, a więc niejako z natury nieprzyjaznym aspiracjom człowieka, tym samym jest bardziej podatny na dyskursywną degradację przez jego oponentów niż „sekularyzacja”, która raczej kojarzy się ze spontanicznym procesem społecznym.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

z tych problemów, na zasadzie „wiecznego powrotu” pewnych idei, nawiązuje do dawnych debat na temat legitymizacji nowożytności jako takiej.

Debata taka odbyła się dokładnie 50 lat temu pomiędzy Karlem Löwithem a Hansem Blumenbergiem<sup>21</sup>.

Löwith prezentuje w niej stanowisko, że sekularyzacja była efektem pragnienia filozofów Oświecenia, aby zeświecczyć wiedzę, celem uwolnienia się od, według nich, nienaturalnej i nie posiadającej legitymacji do sprawowania władzy nad wiedzą sprawowaną przez Kościół. Ten ze swej strony pogardzał tymi wysiłkami, uznając je za wynikające z próżności oraz próby dania człowiekowi i rozumowi tego co przynależało do Boga i Jego Objawienia. Löwith, patrząc metafizycznie, dostrzegał podobieństwo pomiędzy świecką wiarą w doskonałe społeczeństwo a wiarą chrześcijańską w zbawienie wieczne<sup>22</sup>. To wspólne przebywanie na tym samym, będącym obiektem sporu, terytorium epistemologicznym, w oczywisty sposób ustawiało sytuację w taki sposób, że jedna strona musiała wykluczyć drugą z porządku dyskursu, aby samej się utrzymać. W swoim opisie sytuacji Löwith utożsamiał wiarę chrześcijańską z religią katolicką, a jej przeciwnikiem uczynił oświeceniowe teorie społeczne, co znacznie ułatwiało przedstawienie binarnego konfliktu pomiędzy transcendentnym Królestwem Bożym, a marzeniami o doskonałości wywodzącej się z immanencji<sup>23</sup>.

To spotkało się z repliką Blumenberga, w której zarzucał Löwithowi mierzenie się z archaicznymi problemami poprzedniej epoki<sup>24</sup>. Zdaniem Blumenberga, koncepcja sekularyzacji, obecna u jego adwersarza, opiera się na fałszywym założeniu, że istota chrześcijaństwa została przekształcona i wykrzywiona w momencie przejścia od średniowiecza do okresu nowożytnego, podczas gdy, jego zdaniem, zmiana dokonała się już w obrębie samego chrześcijaństwa średniowiecznego. Widoczne to było w odejściu od koncepcji eschatologii ewangelicznej wczesnego chrześcijaństwa, na rzecz pogodzenia się z kategoriami zawartymi w myśli i religii greckiej. A ta konfrontacja stworzyła pojęcie *curiositas* (ciekawość), które zainkubowało najpierw scholastykę, a potem nominalizm w obrębie samego Kościoła. I stąd już prosta droga prowadziła do rewolucji naukowej i oświeceniowego spojrzenia na człowieka i naturę. Nie wchodząc w detale tej debaty, interesujące głównie protago-

<sup>21</sup> S.A. McKnight, *The Legitimacy of Modern Age: The Löwith-Blumenberg Debate in Light of Recent Scholarship*, Political Science Reviewer, Spring 1990, Vol. 19, No. 1, s. 177–195.

<sup>22</sup> K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago University Press 1949.

<sup>23</sup> S.A. McKnight, *The Legitimacy...*, *op. cit.*, s. 179.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

nistów debaty „starożytników” z „nowożytnikami” (*Ancients vs. Moderns*), szczególnie żywej w środowisku anglosaskim (Leo Strauss, Allan Bloom, Eric Voegelin) warto tylko zauważyć rzecz istotną dla naszego tematu, a mianowicie nieobecność Reformacji jako przedmiotu refleksji. Niezależnie co do różnic między Löwithem a Blumenbergiem odnośnie do genealogii przełomu nowożytnego i roli sekularyzacji, przyjmują obydwaj perspektywę mniej lub bardziej ewolucyjnego czy skokowego przejścia od średniowiecza do Oświecenia. To te dwa okresy przyglądają się sobie w lustrze, w eleganckim salonie, albo w gabinecie krzywych luster (zależnie od nastawienia badacza) i, używając słownika Gombrowicza, „robią miny” sobie nawzajem. Dodajmy, że jest to salon lub gabinet, w którym nie ma żadnych oznak istnienia władzy i wiedzy, które zmagają się w pewnym polu sił. Jedynym „umeblowaniem” są pewne „kartonowe” wyobrażenia, np. z jednej strony Wolter<sup>25</sup>, a z drugiej zadufany dostojnik kościelny. Poza tym, to miejsce jest doskonale puste. Podmiot, który się w nim znajdzie ma odczucie pewnej bezwładności, jakie zazwyczaj odczuwa się gdy jest się obiektem manipulacji.

Można zapytać, z czego wynika ta widoczna nieobecność Reformacji, stanowiącej w dyskusji o przełomie nowożytnym pewnego rodzaju Lacanowskie „wyparte”?

Jest tak chyba dlatego, że dyskusja ta, poprzez dyskursywne pożytkowanie myślenia analogicznego, stanowi element tego „wiecznego powrotu” do tego, o czym pisał Foucault, czyli epistemicznej tęsknoty za tym, aby „proza świata była ukształtowana jako nieskończony tekst, wiążący światy i rzeczy poprzez podobieństwo”<sup>26</sup>. Reformacja jest bardzo niewygodnym, zawadzającym obiektem na tej drodze, gdyż odrzuciła myślenie analogiczne i udowodniła, że nie ma jednego nieskończonego tekstu, który nierozzerwalnie wiązałby światy i rzeczy, a przede wszystkim, że nie można skazywać podmiotu na zamknięcie w jednym obrazie jego samego, bo to właśnie skutkuje grą w krzywe lustro.

Postsekularyzm, jako pewna formacja intelektualna, niestety ma skłonność do kontynuacji tego typu dyskursu analogicznego i poruszania się w obrębie prostych dychotomii (transcendencja czy immanencja, raj czy apokalipsa, wiara w Boga czy w człowieka) wymagających dokonania wyboru, który często w swej prostocie narusza podmiotowość jednostkową, której zabrakło kilka stuleci, aby zdekonstruować już nieadekwatny swój obraz i zrekonstruować go na nowych zasadach w zmieniającej się strukturze władzy.

<sup>25</sup> O Wolterze, jako uosobieniu oświeceniowych pragnień zamiany teologii historii na filozofię historii, pisze Löwith.

<sup>26</sup> J. Oksala, *Foucault...*, *op. cit.*, s. 24.



Innymi słowy, istnieje nieusuwalny konflikt pomiędzy pragnieniem „wiecznego powrotu” podmiotu jako elementu nieskończonego tekstu, wiążącego światy i rzeczy poprzez podobieństwo” a „łaską nieodpartą” sekularyzacji, uwalniającej podmiot do praktykowania etycznej egzystencji.

## BIBLIOGRAFIA

- Bellah R., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, University of California Press, Berkeley 1991.
- Bielik-Robson A., *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, IFiS PAN, Warszawa 1997.
- Bielik-Robson A., Sosnowski M.A. (red.), *Deus otiosus: nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, Warszawa 2013.
- Bieńkowska E., *Historie florenckie: sztuka i polityka*, „Zeszyty Literackie”, seria Podróże, Warszawa 2015.
- Blumenberg H., *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT 1983.
- Burckhardt J., *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991.
- Calvin J., *Institutes of the Christian Religion*, wydanie z 1536 roku, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan 1975.
- Cottret B., *Kalwin*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000.
- Cropsey J. (ed.), *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, Basic Books, New York 1964.
- Drury S.B., *The Political Ideas of Leo Strauss*, St. Martin's Press, New York 1988.
- Friedenthal R., *Marcin Luter: Jego życie i czasy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991.
- Foucault M., *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*, Vintage 1994.
- Gauchet M., *The Disenchantment of the World*, Princeton University Press 1999.
- Habermas J., *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, Polity Press, Cambridge, MA 2008.
- Habermas J., Ratzinger J., *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, Ignatius Press, San Francisco 2006.
- Hintz M., *Dziedzictwo myśli Lutera i jego spadkobierców w etyce europejskiej*, [http://www.academia.edu/2537098/Dziedzictwo\\_my%C5%9Bli\\_Lutra\\_i\\_jego\\_spadkobierc%C3%B3w\\_w\\_etyce\\_europejskiej](http://www.academia.edu/2537098/Dziedzictwo_my%C5%9Bli_Lutra_i_jego_spadkobierc%C3%B3w_w_etyce_europejskiej)

- Johnson P., *History of Christianity*, Simon and Schuster 1976.
- Latour B., *Splatając na nowo, to co społeczne*, Universitas, Kraków 2011.
- Latour B., *On a crucial difference between instruments and angels: A sermon*, RES, No. 79, March 2001.
- Löwith K., *Meaning in History*, Chicago University Press 1949.
- Łuczewski M., *Przełom postsekularny*, „Stan Rzeczy” 2013, nr 2(5).
- MacCulloch D., *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700*, Allen Lane 2003.
- Marshall P., *The Reformation: A Very Short Introduction*, Oxford University Press 2009.
- McKnight S.A., *The Legitimacy of Modern Age: The Löwith-Blumenberg Debate in Light of Recent Scholarship*, Political Science Reviewer, Spring 1990.
- Nancy J.-L., *God, Justice, Love, Beauty: Four Little Dialogues*, Fordham University Press, New York 2011.
- Oberman H., *Marcin Luter, Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 1996.
- Oksala J., *Foucault on Freedom*, Modern European Philosophy, Cambridge University Press 2005.
- Taylor Ch., *A Secular Age*, Harvard University Press 2007.
- Van Ruymbeke B., Sparks R.J., *Memory and Identity: The Huguenots in France and the Atlantic Diaspora*, University of South Carolina Press 2003.
- Schmitt C., *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago University Press 2005.
- Wallace P.G., *The Long European Reformation: Religion, Political Conflict and the Search for Conformity*, Palgrave Macmillan 2012.
- Weber M., *Nauka jako zawód i powołanie*, [w:] M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.

„ŁASKA NIEODPARTA” SEKULARYZACJI:  
DEKONSTRUKCJA/REKONSTYTUOWANIE PODMIOTU  
W ZMIENIAJĄCEJ SIĘ STRUKTURZE WŁADZY

Streszczenie

Artykuł analizuje pojęcie sekularyzacji jako elementu dyskursu na przecięciu wiedza/władza, oraz jako praktyki społecznej, konstytuującej podmiot w zmieniającej się strukturze władzy w procesie historycznym. W tym kontekście proponowane jest odczytanie Reformacji, w szerokim planie historycznym, jako kluczowego wydarzenia nowożytności, w trakcie którego nastąpiło wielkie przesunięcie dotychczas istniejących punktów odniesienia dla takich podmiotowości, jak trwałe struktury społeczne i religijne, istota czasu, rozumienie historii. Podmiot doświadczał rozpadu niezniszczalnych, wydawałoby się, praktyk codzienności i dotychczasowych form życia. Sprawilo to, że podmiotowość musiała przejść przez proces dekonstrukcji nieadekwatnego już postrzegania siebie, aby móc osiągnąć epistemologiczną dojrzałość i rekonstruować się na nowych zasadach, umożliwiających praktykowanie etycznej egzystencji. Ten, rozłożony na wiele stuleci proces redefinicji podmiotu rozpoznającego zmienne pola relacji władzy i wiedzy, zapoczątkowany przez Reformację, sprawia, że sekularyzacja nie musi być postrzegana jako regres podmiotowości, ale jako „łaska nieodparta” ułatwiająca samopoznanie podmiotu, lepiej przygotowanego do aktywnej obecności w świecie podlegającym ciśnieniu ciągłej zmiany.

“IRRESISTIBLE GRACE” OF SECULARIZATION:  
SUBJECT DECONSTRUCTION/RECONSTITUTION  
IN THE CHANGING STRUCTURE OF AUTHORITY

Summary

The article analyses the concept of secularization as an element of discourse between knowledge and power, and as social practice constituting a subject in a changing structure of power in the historic process. In this context, the author proposes that, from a broad historical perspective, the Reformation should be understood as a key event in the early modern period when many existing points of reference to subjectivity such as social and religious structures, the essence of time and understanding history were moved.

A subject experienced the fall of seemingly indestructible everyday practices and former ways of living. This caused that subjectivity had to go through the process of deconstruction of inadequate self-perception in order to achieve epistemological maturity and reconstruct itself following new rules allowing for practicing ethical existence. This centuries-long process of redefining the subject recognising the changeable areas of the relation between authority and knowledge that was started by the Reformation causes that secularization does not have to be seen as the regression of subjectivity but as “irresistible grace” facilitating the self-recognition of a subject who is better prepared to active presence that is under the pressure of constant change.

### „НЕПРЕОДОЛИМАЯ БЛАГОДАТЬ” СЕКУЛЯРИЗАЦИИ: ДЕСТРУКЦИЯ/ РЕКОНСТРУКЦИЯ СУБЪЕКТА В МЕНЯЮЩЕЙСЯ СТРУКТУРЕ ВЛАСТИ

#### Резюме

Статья представляет собой анализ понятия секуляризации как элемента дискурса в преломлении знание/власть, а также как социальной практики, конституирующей субъект в меняющейся структуре власти в историческом процессе. В этом контексте предлагается рассмотрение Реформации в широком историческом плане, как ключевого события в новой истории, в ходе которого произошло великое перемещение уже существующих опорных точек для субъектности, таких, как постоянные социальные и религиозные структуры, суть времени, понимание истории. Субъект испытывал распад несокрушимых, казалось бы, повседневных практик и существующих форм жизни. Это привело к тому, что субъектность прошла через процесс переконструирования уже неадекватного самовосприятия, чтобы суметь достичь гносеологическую зрелость и реконструироваться согласно новым принципам, позволяющим вести практику этического существования. Распространяющийся на многие столетия процесс переопределения субъекта, опознающего переменные поля взаимоотношений между властью и знанием, начало которому положено Реформацией, является причиной того, что секуляризация должна восприниматься не как регресс субъектности, а как „непреодолимая благодать”, облегчающая субъекту, в большей степени подготовленному к активному присутствию в мире, испытывающему давление, непрерывных изменений, процесс самопознания.