

*DRZEWO POZNANIA. POSTSEKULARYZM W PRZEKŁADACH
I KOMENTARZACH*, RED. PIOTR BOGALICKI I ALINA MITEK-
-DZIEMBA, WYDAWNICTWO FA-ART, UNIWERSYTET ŚLĄSKI,
KATOWICE 2012, s. 384

PO OWOCACH ICH POZNACIE? OBIECUJĄCE WIDMA
POSTSEKULARYZMU

Nurt zwany postsekularyzmem od dwóch dekad coraz śmielej toruje sobie drogę na Zachodzie i wydaje się, że również u nas wzbudza rosnące zainteresowanie, czego symptom stanowią kolejne wzmianki, artykuły, tłumaczenia – chociażby takich klasyków tej myśli, jak Alain Badiou¹. Na razie jednak są to pozycje dość rozproszone, stąd za bardzo przydatne oraz cenne wypełnienie luki można uważać wydaną jesienią 2012 r. antologię pt. *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, zredagowaną przez Alinę Mitek-Dziembę i Piotra Bogaleckiego. Wbrew deklaracjom redaktorów co do skromnych zamiarów, książce tej nie da się odmówić myślowej głębi i różnorodności. Z heterogenicznością postsekularnych idei chce tu bowiem korespondować wielość spojrzeń na fenomen określany mianem zwrotu teologicznego tudzież (m.in. przez Gianniego Vattimo) powrotu religii, przy czym – pomimo wszelkich różnic między sobą – współtwórcy tomu, komentatorzy tekstów obcojęzycznych, podkreślają zgodnie, iż nie chodzi o nawracanie albo postulowanie

¹ Chodzi o książkę A. Badiou *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007.

odnowy wiary, tylko o specyficzny namysł nad relacjami tego, co święte i co świeckie, religijne i społeczne, w dobie późnej nowoczesności.

Ze względu na ów zasięg oraz doniosłość problemową, refleksja postsekularna pragnie wykraczać poza spetryfikowane schematy, zwłaszcza zaś ortodoksję teologiczną. „Kluczową kwestią dla postsekularyzmu jest **świat** jako troska – i nowe odniesienie duchowe do tego, co nazywamy światem. W tym sensie dyskursem postsekularnym trzeba by otoczyć kulturę w ogóle, jeśli [za A. Mencwelem – przyp. K.S.] przyjmiemy, że »kultura współczesna jest tym wszystkim, co istnieje«² – tłumaczy Zbigniew Kadłubek. Skoro przystajemy na ściśle splecenie kultury (lub raczej kultur) z **otaczającym** ją dyskursem, staje się jasne, dlaczego owa książka powstała w kręgu Katedry Literatury Porównawczej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach i ukazała się w serii „Komparatystyka literacka i kulturowa”. Istotnie otrzymujemy zestawienie rozmaitych perspektyw i tematów (acz ich **porównanie** jest już zadaniem dla czytelnika), zarówno jeśli mówimy o autorach zagranicznych, jak i polskich glosatorach, niekiedy rozwijających własną koncepcję w napięciu z artykułem poprzedzającym, do którego dany „komentarz” przybiera postać nie tylko objaśnienia czy przypisu, ale nawet polemiki.

Nie sposób omówić zawartości owego tomu bez spłylenia idei autorów; analogia do drzewa sprawia tu wrażenie szczególnie trafnej – nie poznamy smaku jego owoców, póki ich nie skosztujemy, wszelakie koncentraty pozostaną marnymi erzacami. Zwłaszcza iż w części przypadków mamy do czynienia z esejami lub wręcz medytacjami, a formę taką uzasadnia przestrzeń rozważań, domagająca się ponadto metaforyzacji. Trudno mi również w rzetelny sposób krytykować poziom merytoryczny antologii, próby takie byłyby bowiem przejawem arogancji i powierzchowności. Na podstawie swojej orientacji mogę jednak orzec, że badacze przybliżający polskiemu czytelnikowi nurt nawadniający *Drzewo Poznania* sięgnęli bodaj do wszelkich dostępnych, najnowszych, różnojęzycznych źródeł. Poruszają się po imponującym polu kontek-

² Z. Kadłubek, *Cienie na scenie. Glossa postsaecularis*, [w:] *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012, s. 340.

stów, czerpiąc inspirację z licznych myślicieli, acz jedną z jaśniejszych gwiazd postsekularnego nieba zdaje się tutaj Derrida. Na razie książkę katowickich komparatystów można uznać za *sui generis* biblię postsekularyzmu, wszakże niebędącą nieskomplikowanym przewodnikiem, lecz raczej otwarciem – mówiąc za Borgesem – „ogrodu o rozwidlających się ścieżkach”³ oraz, warto dodać, o wielu **drzewach**. Także dlatego treść owych tekstów niełatwo zrekapitulować; przeto pozwolę sobie, abstrahując od ich kolejności w tomie, zasygnalizować niektóre wątki (może nawet nie najistotniejsze), ażeby zachęcić do lektury, która – posługując się znowu przyrównaniem do Biblii – nie powinna być pobieżna ani jednorazowa.

Namysłem nad czytaniem, *notabene*, *Drzewo...* się rozpoczyna, mianowicie Normana Browna lekturą Spinozjańskiej lektury Pisma. W szkicu *Filozofia i prorocstwo* badacz bierze na warsztat *Traktat teologiczno-polityczny*, usiłujący pogodzić tytułowe domeny z filozofią, która jego zdaniem u Spinozy staje się „hermeneutyką historyczną”. Dzięki uwolnieniu się od autorytetu przeszłości, a zarazem postrzeganiu siebie jako elementu procesu dziejowego, myśl taka może badać i interpretować dzieje prorocstwa, co wiedzie do praktycznej mądrości. XVII-wieczny filozof dostrzega dostosowywanie przez proroków objawienia do ludzkich możliwości pojmowania oraz ich odwoływanie się do *opinio communis* własnych czasów. Zaakcentowane zostaje atrakcyjne dla postsekularyzmu przypisanie przez niego ciałom nie tylko *modi* rozciągłości, ale także myślenia, w efekcie zaś brak faworyzowania sfery ludzkiej. Tadeusz Sławek zaznacza, że Brown kładzie nacisk na – umożliwiającą samodoskonalenie – metamorficzność prawdy i wielość interpretacji przeciw inercyjnej ortodoksji i autorytetom, a jego interpretacja Spinozy zmierza ku projektowi polityki opartej nie tyle na sile i gwałcie, ile na *caritas*. Stąd waga uchwyconej przez Spinozę przemiany w tradycji prorockiej, uosabianej przez Chrystusa: odkąd miłość do Boga wyrugowała ślepe poddaństwo prawu, możliwe stało się pojednanie rozumu z objawieniem.

³ Zob. J.L. Borges, *Ogród o rozwidlających się ścieżkach* [w:] *idem*, *Fikcje*, przeł. K. Piekarec, Warszawa 1972.

Aspekt ten, czyli (zdawałoby się, wyświechtany) temat *Religijny rozum i świecki afekt. Czy dzieli je nieprzekraczalna przepaść?*, podejmuje Saba Mahmood, lecz miast dywagować, skupia się na problemie reakcji świata muzułmańskiego i tzw. Zachodu na głośną publikację karykatur Mahometa. Przekonująco dowodzi, że nie wchodzi tu w grę „wolność słowa”, ale różnice semiotyczne i ideologiczne zamęczające komunikację kulturową. Debata o wartościach liberalnego „społeczeństwa prawa” toczy się bowiem w obrębie dyskursu, który sytuuje się automatycznie po jednej ze stron barykady, zanurzony w określonej idei podmiotowości oraz aksjomatach epistemologicznych. Tymczasem dla mahometan bluźnierstwo to nie naruszenie tabu społecznego, odbierają je niczym osobistą krzywdę, gdyż wierzących łączy intymna więź z Prorokiem jako osobą i ikoną zarazem (podobizna nie jest tu czymś zewnętrznym); więź będąca punktem oparcia osobistej pobożności. Komentująca studium Mahmood Alina Mitek-Dziemba już tytułem swojego tekstu – *Krytyczne otwarcie świeckości. Postsekularyzm jako formuła komparatystyczna* – wskazuje, iż omawiany prąd stanowi jakby **post** od sekularyzmu, praktykę duchową, która łączy się pomiędzy tradycjami, pragnąc być krytyką Kantowskiej krytyki transcendentalnej, refleksją nad wytyczaniem granic oraz wykluczeniem w rezultacie utożsamienia świeckiego, publicznego i wolnego użycia rozumu. Przypomina się tu dezyderat Aldo Garganiego zamieszczony w publikacji będącej zapisem słynnego seminarium na Capri:

Dzisiejsze doświadczenie religijne potwierdza się specyficznie jako rozwijanie różnicy, [...] śladów Innego, *tertium*, wobec sztywnej, zablokowanej, zamkniętej we własnym języku tożsamości reprezentowanej przez ideologię – laicką czy kościelną – na której żeruje pożoga integralizmu, fanatyzmu i nietolerancji⁴.

W stronę *tertium* ukierunkowanego na Innego dąży też Jean-Luc Nancy, odrzucając jednak „boski” pierwiastek za nim stojący. Dlaczego więc zaliczać go do postsekularyzmu, a nie po prostu etyki laickiej? Ponieważ rozważa tzw. tezę o sekularyzacji i upatruje w ateizmie rozpoznanie

⁴ A.G. Gargani, *Doznanie religijne jako wydarzenie i interpretacja*, przeł. E. Łukaszyk, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1999, s. 162.

radikalnej „bezpodstawności” egzystencji, sedno chrześcijaństwa i jednocześnie otwarcie rozumu. Czy zamyka ono na wszelką duchowość? Przytoczę fragment stanowiący bodaj kwintesencję artykułu, przede wszystkim zaś mogący zainteresować jego resztą:

[...] trzeba, wykluczając jakikolwiek rodzaj powrotu, a przede wszystkim „powrót religii”, pójść dalej w tym, co stanowi o wynalazczości tej cywilizacji, [...] być może zagubionej [...], lecz prawdopodobnie nadal zdolnej do innej przygody. Inwencja ta wiąże się ze światem bez Boga – bez rękoma sensu – ale także bez pragnienia śmierci. Niewątpliwie znaczy to także: bez Chrystusa i Sokratesa. Ale za to z tym, co stanowi podstawę [ich] myśli [...]: ze zdolnością do bycia w świecie poza światem, z siłą oraz czułością, których potrzeba, by pozdrowić inne życie wewnątrz tego⁵.

Ową kategorię pozdrowienia (Derridańskie polisemantyczne *salut!*), podobnie jak „adoracji”, rozpatruje w swoim omówieniu Beata Mytych-Forajter.

Jeszcze bardziej metaforyczny okazuje się tekst Johna Caputo, proponującego teologię wydarzenia, które jako wieczny ruch nie daje się zamknąć w przygodnych imionach Bożych. Jeśli mowa tu o adoracji i afirmacji, to nie tego, co obecne, ale co nadchodzi; istotą owej teologii byłaby przeto miłość oraz pragnienie bezwarunkowego i nieograniczonego. Ciekawy jest głos autora w dyskusji nad pojęciami „słabości” i „śmierci” Boga. Warto dowiedzieć się, dlaczego polemizuje z Vattimo oraz czuje się w obowiązku bronić judaizmu właśnie przed (Bogu ducha winnym?) autorem *Credere di credere*. Na sugestywne obrazy Caputo wszelako niewrażliwy pozostał (i przeciw jego metaforyce otwarcie zaoponował) Paweł Tomczok, a o przyjętej przez młodego badacza optyce wymownie świadczy podtytuł jego szkicu: *W stronę politycznej teologii widma*. „Widma” z komentowanej *Widmowej hermeneutyki* są dlań formą obecności niematerialnego nowoczesną, ergo: zależną od procesów produkcji i komunikacji. Słabość myśli teologicznej wynika jego zdaniem z faktu, że nie potrafi wyrażać problemów społecznych, a jego zdaniem widmowe

⁵ J.-L. Nancy, *W środku świata*, przeł. B. Mytych-Forajter, W. Forajter, [w:] *Drzewo Poznania...*, op. cit., s. 92.

wydarzenia to np. bezrobocie czy brak perspektyw – poczucie, że tak dłużej być nie może i konieczne są gruntowne zmiany.

Nad tym, czy dyskurs teologiczny może stanowić potencjał społeczny, zastanawia się też Rosi Braidotti w artykule *Wbrew czasom. Zwrot postsekularny w feminizmie*. Roztrząsa zagadnienia ekstremizmu i redefinicji podmiotowości w świecie „zderzenia cywilizacji” oraz poszukiwanie orientacji etycznej mimo jego nieredukowalnej złożoności. Pyta, czy feministki z definicji są lewicowymi, racjonalnymi, autoironicznymi i antyklerykalnymi agnostyczkami. I czy za postsekularyzmem kryje się polityczny konserwatyzm? Omawiając neowitalistyczną wersję feminizmu, autorka wskazuje na związaną z nim duchowość i płynące ze świadomości opozycyjnej ukierunkowane etycznie kreowanie nowego. Monika Glosowicz pisze w świetle owych słów o *Feministycznej polityce transformatywnej*, co oddaje istotę wywodów Braidotti. Dla mnie wszakże zbyt mało w tym nastawieniu *sacrum*, a zbyt dużo czystego „zmieniania postaci świata” – wiara utożsamia się tu z nadzieją na nowe normy i wartości społeczne.

Zupełnie odmiennie kwestię kobiecej „inności” podnosi Christina von Braun, tworząc eseistyczną opowieść o cieniu potwierdzającym naszą obecność, ilekroć przechodzimy obok latarni. Pojawia się problem jego utraty w momencie zbliżenia do lampy (teraźniejszości) i co za tym idzie, tęsknoty za Historią, ale też przejmowania przez cień władzy nad właścicielem. Wyzyskując tę metaforę, autorka pyta o tych, którzy sami są zanikającymi cieniami (tak jak ona – kobieta), niedostrzeganymi przez „pełnokrwistych” (określenie moje) ludzi. Czy jedyną strategią przetrwania nie byłaby dla nich, paradoksalnie, multiplikacja własnych cieni? W jaki sposób te przenośnie łączą się z postsekularyzmem, próbuje wyjaśnić Zbigniew Kadłubek.

Już na podstawie powyższej charakterystyki zawartości *Drzewa Poznania* widać, że – podobnie jak Bóg – myśl ta niejedno ma imię. Różnie też klasyfikuje się jej przedstawicieli, nie wszyscy zresztą chcą być z nią identyfikowani, co zdaje się ważnym zastrzeżeniem, gdyż hasło „postsekularyzm” wzbudza nieraz odruchy obronne, by tak rzec, zarówno z prawa, jak z lewa, a zarazem w obrębie owego nurtu sytuują się do tego

stopnia rozbieżne poglądy, jak np. Slavoj Žižka oraz Johna Milbanka. Niemniej „ożenienia” marksistowskiego autora *Kruchego absolutu* z reprezentantem Radykalnej Ortodoksji podjął się Creston Davis, którego wstęp do zapisu ich istotnej dyskusji umieszczono w *Drzewie...* Piotr Bogalecki zauważa, iż chodzi o coś więcej niż przeciwstawienie dialektyki paradoksowi, i zastanawia się, czy możliwe jest takie lewicowo-chrześcijańskie połączenie. Doprawdy, sprawia ono wrażenie monstrualnego (by nawiązać do książki *The Monstrosity of Christ*, do której wprowadza tekst Davisa). Wedle tego ostatniego „teologiczne” i „materialne” winny zjednoczyć siły przeciwko, uosobianemu przez amerykańskie „imperium zła”, kapitalistycznemu nihilizmowi, zarazem zaś dualizmowi myśli i czynu; zamiast wiary w Boga pozostaje przeto znowu wiara w rewolucyjny potencjał teologii. Nie całkiem przekonany, czy za podobnymi projektami nie czai się jednak absolutne urzeczowienie, Bogalecki zgrabnie przywołuje motyw „ramy” (*parergon* Derridy) i jej rolę wskazywania na to, co „poza”, oraz włączania „tego” w świat ludzki nie w sensie obecności, lecz niezatrzymującego się ruchu.

Kategorię „poza” uznałabym za kluczową dla postsekularyzmu, jakim przedstawiają go katowicki badacze, w tym kierownik katedry Tadeusz Sławek, zwracający uwagę na „nie-ludzkie” przenikające świat ludzki, znajdujące się zarówno nie-tu, jak tutaj. Udanie obrazuje tę ideę umieszczone na okładce drzewo, którego pień i kilka gałęzi widnieje na billboardzie pod obstrzałem reflektorów. Wydaje się, że stanowi ono tylko ilustrację na owym plakacie, nie ma korzeni. Jednak gałąź z „jabłkiem” sięga **poza** tablicę. *Primo*, może to symbolizować wyjście za sztywne ramy dyskursu teologicznego (motto ze Sloterdijka mówi o pragnieniu ożywienia umierającego drzewa filozofii); *secundo*, owa gałąź, która **nie wyrasta z ziemi**, ugina się w dół – w stronę ludzi, niosąc coś obiecującego, ale czy na pewno uchwytnego? A może lepiej, żeby nie? Warto przypomnieć za von Braun figurę Ahaswera, wiecznego tułacza, który niczym cień nie zaznaje ukojenia, tzn. nie staje się identyczny ze swą obecnością.

Na tym polu odnajdziemy nić wiążącą alfę i omegę – tj. wstęp Sławka z posłowiem Agaty Bielik-Robson. Według pierwszego problemem oka-

zała się „rzeczywistość” jako utarte sposoby myślenia i postępowania, instytucje państwa i rynku, które, zapomniawszy o swoim skonstruowaniu, uznały siebie za propozycję uniwersalną i zbawczą, ostateczny *telos* historii, której odmienne przebiegi należało wyprzeć wraz z duchem i wolnością. Podobnie dla Bielik-Robson „obecność” jawi się jako atrofia życia i zniewolenie. Autorka *Innej nowoczesności* optuje za żydowskim mesjanizmem, czy raczej „mesjańskością bez mesjanizmu” Derridy, aby odzyskać **radykałną przeszłość** bez pozornych „końców” historii. O ile dla chrześcijaństwa najważniejsze Wydarzenie już się dokonało, a przyszłość tylko „opracowuje” ów materiał, o tyle mesjanizm niespełniony, nasycając istnienie gorączkową nieprzewidywalnością, oczekuje nadal w przyszłości **wszystkiego**, życia wciąż się wzbogającego.

W tym kontekście nasuwają się niepadające w *Drzewie...* słowa Heideggera: „Tylko Bóg nas może uratować”⁶ (choć Sławek przywołuje Hölderlina: „gdzie niebezpieczeństwo / Tam i wybawienie”), najważniejsze jednak, o jakiego Boga miałoby chodzić – może słabego, bezimiennego. Skłaniam się ku tej części autorów (w tym twórców wstępu i posłowania), dla których rozwiązaniem jest nie proste zanegowanie rynku, nowoczesności, kapitalizmu etc. – zachowanie dychotomii ciągle bowiem nie uśmierza konfliktu – ale wytrącenie ze swojskości, otwarcie na powtórne ryzyko, nieustanny ruch myśli, niepewność i nienazwaną przyszłość, a więc – to hasło także w książce nie pada – „inny wymiar”⁷, owo „poza”, gdyż „świat to za mało”. Chodziłoby przeto o życie-na-pustyni, o którym pisze Caputo, że nawołuje stamtąd wydarzenie – bliskie, acz nieuchwytnie, oddalające się w przyszłość, niekuszące jednoznaczną obietnicą. A jednak okazuje się, że na pustyni mogą rosnąć obiecujące drzewa, które nie są tylko fatamorganą, jak chciała racjonalistyczna krytyka religii. Może prócz Drzewa Poznania jest wśród nich Drzewo Życia? Jak twierdzi Bielik-Robson: „Exodus powinien [...] wydarzyć się ponownie, na przekór wszelkim dziejom »nieszczęściom«, by raz jeszcze

⁶ M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, przeł. M. Łukasiewicz, wywiad dla „Der Spiegel” z 1976, cyt. za: „Teksty” 1977, nr 3, s. 155.

⁷ Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska, Kraków 1991.

wyprowadzić człowieka z klinczu nie-martwoty ku błogosławieństwu obiecującemu więcej życia”⁸.

Wzmianka o „obiecującym” wymiarze postsekularyzmu pozwala przejść do dalszych wyjaśnień dotyczących tytułu – raczej niniejszego omówienia niż samej książki, gdyż w tym wypadku czynią to redaktorzy podkreślający, że w przeciwieństwie do soczystych owoców ontoteologii drzewo postsekularyzmu przynosi owoc cierpki. Jeśliby wszelako oceniać je po owocach takich jak rzeczona antologia, to młode drzewko dobrze się zapowiada, o ile nie zniszczy go mróz paraliżujący płodny ruch myśli. Ażeby zaś niniejsza recenzja nie była zbyt słodka wobec kwaskowatych „jabłek” z *Drzewa Poznania*, warto postulować, by dało bodziec do intensywnej pielęgnacji szkółki pod urozmaicony las postsekularny w naszym kraju⁹. Bez wątplenia potrzeba nie tylko następnych przekładów, lecz także rozwoju oryginalnej myśli (czego przykładem m.in. Bielik-Robson).

Słabością książki (o ile pojęcie to w świetle koncepcji „słabości Boga” miałyby wciąż negatywne konotacje) jest jej mała przystępność dla niezawansowanego odbiorcy. Podtytuł *Postsekularyzm w przekładach i komentarzach* sugeruje, po pierwsze, że otrzymamy wgląd w pewien względnie precyzyjnie uchwycony nurt, po drugie, że zostanie on jasno omówiony. Tymczasem po lekturze *Drzewa...* można czuć niejake zakłopotanie. Dobór tekstów sprawia wrażenie dość arbitralnego; zapewne redaktorzy świadomie nie ograniczyli się do czołowych postaci kojarzonych z postsekularyzmem, lecz *eo ipso* założyli, iż czytelnik dobrze orientuje się przynajmniej w przetłumaczonych już na język polski tekstach Vattimo, Žižka, Badiou, Agambena... Trudno powiedzieć, na ile zamieszczone fragmenty są reprezentatywne (miejsce np. von Braun w antologii zdaje się umotywowane głównie retoryką komentatora); być może chodziło o pokazanie rozmaitych punktów „krzywej rozkładu normalnego”, niemniej nasuwa się odczucie, iż wybór mógłby być zupełnie inny – i byłby

⁸ A. Bielik-Robson, „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 376.

⁹ Należy odnotować, że swego rodzaju suplementem omawianej książki była konferencja z udziałem m.in. Crestona Davisa i Donalda Weslinga pt. *Więzi Wspólnoty. Literatura – Religia – Komparatystyka*, którą zorganizowano w dniach 15–16 listopada 2012 r. w Katowicach.

wtedy równie dobry, ale przecież tworzyłyby całkiem odmienne oblicze postsekularyzmu. Trzeba zatem zdawać sobie sprawę z nieuchronnej subiektywności podobnych decyzji, szczególnie gdy są brzemiennie w skutkach: tom tego rodzaju siłą rzeczy musi formować wyobrażenia na temat prądu stanowiącego jego przedmiot. Otrzymujemy więc postsekularyzm *made by* środowisko katowickich badaczy – to do nas należy decyzja, czy w taką wersję „uwierzemy”, czy będzie ona widmem-fantomem, a może tylko fantazmatem.

Co zaś tyczy się widm w tytule tej recenzji, nawiązują oczywiście do „hermeneutyki widma” Caputo, jak również rozważań von Braun poświęconych **cieniom**. Niebagatelna jest liczba mnoga, ponieważ zdaje się, iż myśl postsekularna ma szanse realizacji rzeczywistych zmian, jeżeli nie ulegnie prędzej czy później pokusie łatwych wyborów konfesyjnych albo światopoglądowych. A owe zmiany wiążą się nie tylko z projektem radykalnych przeobrażeń społecznych (z perspektywy lewicowej) oraz przełamania impasu w dialogu chrześcijaństwa i islamu (znamienne, że rozwój postsekularyzmu nastąpił po ataku na World Trade Center), ale także z codziennym doświadczeniem jednostki żyjącej w późnej nowoczesności (gdzie wbrew pozorom *sacrum* i *profanum* głęboko się przenikają). Jak bowiem utrzymuje Sławek:

Mniej chodzi tu o restytuowanie religii i wprowadzenie jej na scenę politycznych decyzji, bardziej natomiast o rekonfigurowanie doświadczenia religijnego jako istotnego elementu spłotu okoliczności i warunków, w jakich podejmujemy ważne postanowienia i będące ich konsekwencją działania¹⁰.

Wymaga się więc tutaj autorefleksji, której nie można przerzucić na elitę myślicieli czy przywódców politycznych. Kłopotliwa jest jednak konieczność dystansu wobec własnej religii, aczkolwiek miałby to być dystans **pobożny**, nieredukcyjny; od doktryny, nakazów i zakazów odchodzący ku wrażliwości moralnej jako esencji nauki Chrystusa (*vide* kategorie *caritas* i *pietas*, promowane m.in. przez Vattimo). Również my-

¹⁰ T. Sławek, *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu. Słowo wstępne*, [w:] *Drzewo Poznańa...*, op. cit., s. 22.

śliciele i badacze deklarujący rewolucyjnego ducha krytyki stosunków społecznych eksponują wagę braku bezrefleksyjnej akceptacji, a Chrystus – opowiadający się po stronie słabych i pogardzanych, sprzeciwiający „uczonym w Piśmie”, przedkładający miłość nad posłuszeństwo – stanowi dla nich pod tym względem wzór. Do „rewolucyjności” Boga wypada jednak podchodzić ostrożnie, Jego imię widniało i widnieje bowiem częstokroć na sztandarach grup bynajmniej nietroszczących się o *caritas* (prócz własnego grona), On sam natomiast nie posługuje się manifestami, pozostając Bogiem ukrytym – wspomniane „poza” nie przejawia się w świecie bezpośrednio. To bodaj najistotniejsza wymowa *Drzewa Poznania*: postulat (**pobożne** życzenie?) przełożenia więzi z „innym wymiarem” na codzienne postępowanie, rozważenia razem z Caputo: „Czy radykalna teologia nie jest mniej kwestią pytania o to, jak [...] tłumaczyć autorytatywną postać chrześcijańskiego Boga współczesnemu światu, a bardziej [...] o to, co miłuję, miłując swego Boga?”¹¹.

Bibliografia

- Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007.
- Bielik-Robson A., *„Na pustyni”. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.
- Caputo J.D., *Widmowa hermeneutyka. O słabości Boga i teologii wydarzenia*, przeł. A. Malinowska, J. Soćko, [w:] *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska, Kraków 1991.
- Gargani A.G., *Doznanie religijne jako wydarzenie i interpretacja*, przeł. E. Łukaszyk, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1999.

¹¹ J.D. Caputo, *Widmowa hermeneutyka. O słabości Boga i teologii wydarzenia*, przeł. A. Malinowska, J. Soćko, [w:] *Drzewo Poznania...*, op. cit., s. 162.

- Heidegger M., *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, przeł. M. Łukasiewicz, wywiad dla „Der Spiegel” z 1976, cyt. za: „Teksty” 1977, nr 3.
- Kadłubek Z., *Cienie na scenie. Glossa postsaecularis*, [w:] *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.
- Nancy J.-L., *W środku świata*, przeł. B. Mytych-Forajter, W. Forajter, [w:] *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.
- Sławek T., *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu. Słowo wstępne*, [w:] *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.

ABSTRACT

BY THEIR FRUIT WILL YOU RECOGNIZE THEM?
THE PROMISING SPECTRES OF POSTSECTULARISM

This book review concerns the book *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach* [*The Tree of Knowledge: Postsecularism in Translations and Commentaries*], edited by Alina Mitek-Dziemba and Piotr Bogalecki, which came out in 2012 under the auspices of the “FA-art” publishing house and the University of Silesia in Katowice. The review provides a brief description of both foreign authors’ texts translated into Polish, and the commentaries that were penned by the group associated with the Chair of Comparative Literature at the University of Silesia. The texts included in the volume are very diversified in terms of the subject-matter and the style, so it is difficult to regard them as far as the metaphorical dimension of the discourse is concerned; apart from their almost meditative quality, they present a diagnosis of the state of present culture and religiosity “after secularism”. A plurality of views on the phenomenon of “theological turn” or “the return of religion” corresponds with the heterogeneity of the postsecular ideas. In spite of all the differences the co-authors of the book underline unanimously that what is important is not an act of conversion or postulates heralding a revival of belief, but a specific thought given to

the relationship between the holy and the secular, the religious and the social in the age of late modernity. The volume does not reprint the already existing Polish translations (e.g. Badiou, Vattimo, Žižek), but concentrates on the works not yet present in their Polish version: an interpretation of Spinoza's reading of the prophets (Norman Brown), meditations on the paradoxical sacredness of "the world without God" (Jean-Luc Nancy), an intriguing project of "radical theology" or "spectral hermeneutics" (John Caputo), a consideration of differences and similarities between Slavoj Žižek and John Milbank (Creston Davis), an analysis of the causes of the tension between Christianity and Islam arising from dissimilar perception of symbols and thinking about religion (Saba Mahmood), a draft about the relationship between postsecularism and feminism (Rosi Braidotti), and, last but not least, an essay on shadows and how they relate to the new thought on religion (Christina von Braun). These texts are accompanied by no less original sketches and essays of by Polish researchers that do not only provide a platform for discussion or development of the ideas expressed in the translations, but often present independent reflection. Last but not the least, the book contains a thorough introduction to the postsecular thought by the editors. Though presented texts are varied, the choice made by the editors implies a certain optics: the leitmotif for *The Tree of Knowledge* is the project of "life-on-desert", about which Caputo writes that it is the event that calls from the close but elusive elsewhere and provides a tempting promise of the future: eventually it turns out that on the desert there can grow "promising" trees that are no mere mirages, as it the rationalist critiques of religion would want.

Keywords:

postsecularism, postmodern religion, the comeback of religion, theological turn, Norman Brown, Saba Mahmood, Rosi Braidotti, Christina von Braun, Creston Davis, Jean-Luc Nancy, John Caputo, Tadeusz Ślawek, Agata Bielik-Robson, secularization, translations, comparative literature