

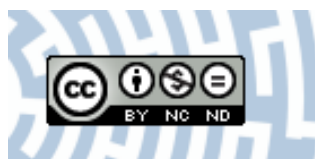


You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Postsekularyzm - styl późny? : Johna D. Caputo teologia wydarzenia

Author: Marta Zając

Citation style: Zając Marta. (2016). Postsekularyzm - styl późny? : Johna D. Caputo teologia wydarzenia. W: E. Knapik, A. Woźniakowska, W. Stępień, J. Szurman (red.), "Styl późny w muzyce, literaturze i kulturze" T. 4. (S. 92-102). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Marta Zając

UNIwersytet Śląski w Katowicach
WYDZIAŁ FILOLOGICZNY

Postsekularyzm – styl późny?

Johna D. Caputo teologia wydarzenia

Hans Urs von Balthasar w rozprawie z 1946 roku, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, stwierdza jednoznacznie, że postępująca sekularyzacja oznacza nie tyle odejście od treści religijnych, ile ich przetworzenie. Filozofia nowożytna, która zapoczątkowała proces sekularyzacji, nie byłaby możliwa bez mniej lub bardziej oczywistych odniesień do treści, które wniosło do kultury europejskiej chrześcijaństwo. „Filozofia nowożytna to rodzaj produktu rozpadu niegdyś chrześcijańskich, a dokładnie rzecz biorąc, teologicznych treści, i to rozpadu nie ubocznego, marginalnego, ale zasadniczego, będącego samym sednem tego procesu”¹, pisze Balthasar. Ową bliskość, przyleganie tego, co pozornie minione, i tego, co przychodzi, jak się wydaje, już tylko w zastępstwie, wyraża Balthasar w kategoriach wręcz organicznych. Świeckość, w jego przekonaniu, przybiera formę „wampiryczną”, karmi się sferą sacrum w sposób inwazyjny i drapieżny: „z [...] żył chrześcijaństwa wysysa się krew, aby przetoczyć ją do innych organizmów [...] przenieść w [...] nowe formy życia”².

W ten sposób Balthasar wprowadza niejako istotę tak modnego obecnie postsekularyzmu. W uproszczeniu można bowiem powiedzieć, że postsekularyzm zauważa podskórną obecność teologicznych pojęć w dyskursach, które, przynajmniej programowo, negują metafizykę. Nie zawsze jednak owa wszechobecność teologii jest właściwie nazwana. W postsekularyzmie nie chodzi przecież o stwierdzenie, że myśl nowożytną KRĘPUJE przywiązanie do metafizycznych

1 H.U. VON BALTHASAR: *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*. Przeł. M. URBAN. Kraków 2003, s. 39–40.

2 Ibidem, s. 41.

treści. Raczej odwrotnie, należałoby chyba uznać, że nie-chrześcijańska myśl Zachodu jest w ogóle możliwa tylko dlatego, że treści metafizycznych NIE DAŁO się całkowicie usunąć. Istotę napięcia opisanej sytuacji stanowi natomiast fakt, że treści religijne, nawet jeśli nie da się ich usunąć, można bez trudu modyfikować. Mogą być one na różne sposoby odtwarzane, przekształcane, i deformowane. Tak również przejawia się, moim zdaniem, wspomniany przez Balthasara rozpad chrześcijaństwa.

Przypomnijmy natomiast, że odnosząc się do sekularyzmu, Balthasar pisze jeszcze o nowych ORGANIZMACH, w których cyrkulują elementy chrześcijaństwa. Zakłada zatem swoiste odrodzenie się treści religijnych, ich żywotną obecność nawet u tych myślicieli, którzy życiowo w kwestiach wiary pozostają obojętni czy nawet deklarują się jako jej przeciwnicy. Postsekularyzm z kolei podąża odmienną ścieżką. W rzeczywistości naznaczonej postmodernistycznym „zwrotem językowym” także treści religijne stają się przedmiotem językowej gry, w wyniku czego postsekularne teorie zmierzają ku czystym abstrakcjom i w rezultacie mijają się z życiem. Mówiąc inaczej, chrześcijaństwo przetworzone, a może wręcz wytworzone, przez postsekularyzm nie jest dość konkretne/substancjalne, aby dało się je rozpoznać w nowych formach życia.

Tak sformułowaną koncepcję będę się starała w niniejszym tekście uzasadnić i zilustrować. Koncepcję tym bardziej istotną, że w ten właśnie sposób określam styl późny XX-wiecznej humanistyki, a dokładnie jej wiodącego, czyli postmodernistycznego nurtu. Mówiąc inaczej, posługuję się pojęciem stylu późnego w odniesieniu do swoistego kryzysu postmodernistycznej (w tym postsekularnej) myśli, jej wyczerpania i jałowości. Nie piszę jednak o stylu późnym w sensie „myśli słabej”, którą to myśl podejście postmodernistyczne promuje i gloryfikuje. Zamiast tego odnoszę się do niezwykle charakterystycznego sposobu prowadzenia dyskursu, którego zasadność pod wieloma względami budzi moje wątpliwości i formalny sprzeciw. Wątpliwości te dotyczą dwóch połączonych z sobą strategii: 1) wykorzystania elementów metafizyki chrześcijańskiej, 2) w celu podjęcia własnej, abstrakcyjnej gry pojęciami. Mechanizm taki zauważam między innymi w popularnym postsekularnym tekście autorstwa Johna D. Caputo, *Widmowa hermeneutyka. O słabości Boga i teologii wydarzenia*, i na nim zamierzam się skupić.

Nadmienić jeszcze trzeba, że pisanie o tekstach autorów postmodernistycznych jest ryzykowne. Z jednej strony, jeśli ktoś poddaje się nurtowi ich refleksji, łatwo może utracić własną badawczą tożsamość. Te teksty porywają i uwodzą. Kokietują frywolnym wdziękiem, z jakim zagadnienia zazwyczaj trudne i intelektualnie wymagające nabierają niespotykanej dotąd lekkości i wirują w hermeneutycznym tańcu. Z drugiej, podejście do tak zaprogramowanych treści z żelazną czy

choćby minimalną dyscypliną, podjęcie próby zdekonstruowania, rozbrojenia, prowadzonej z odbiorcą gry, stawia badacza w niekorzystnym świetle. Jako zbyt dosłownego, kurczowo trzymającego się swojego umownego, a zatem niezobowiązującego, aparatu czy słownika. Lub – to kolejna alternatywa – analiza taka będzie sprawiała wrażenie prześmiewczej, co również nie jest komfortową badawczą pozycją.

Z pełną świadomością rysujących się trudności, wciąż jednak zamierzam odnieść się do wspomnianego tekstu Caputo. Co więcej, decydując się na owo mniej korzystne wizerunkowo podejście. Wpierw bowiem, aby ukazać zależność postsekularyzmu od Tradycji, dokonam ogólnej prezentacji „teologii wydarzenia”, którą Caputo się zajmuje. Następnie wyselekcjonuję i omówię jedno tylko istotne dla niej pojęcie, by wskazać w ten sposób na oderwanie argumentu Caputo od rzeczywistości, zresztą dość wąsko przeze mnie rozumianej. Nie da się więc uniknąć wrażenia, że ostatecznie redukuję bogaty i inspirujący zamysł do niepotrzebnego być może schematu. W moim odczuciu jest to jednak tylko wrażenie, na dodatek włączone w dynamikę każdego, z natury zaprogramowanego na bezwzględną autoafirmację tekstu postmodernistycznego.

Zacznę od przypomnienia oczywistości: „wydarzenie”, którym zajmuje się Caputo, stanowi jedno z ważniejszych pojęć postmodernistycznej filozofii Gilles’a Deleuze’a, które rozważa on przede wszystkim w dziele *Logique du sens*. Ważną pozycję w tej publikacji zajmuje również lektura utworu Lewisa Carrolla, *Alice’s Adventures in Wonderland*. To w przedstawionych przez Carrolla przygodach Alicji odnajduje Deleuze wiele schematów, za których pośrednictwem tłumaczy swoją koncepcję wydarzenia jako formuły bytu naznaczonego nowym rozumieniem sensu. Sens bowiem to często logiczny nonsens, sens, który wymyka się zastanym regułom i realizuje w pozornych sprzecznościach. Wydarzenie, tak jak określa jego specyfikę Deleuze, to sens anarchicznie nieuchwytny. Caputo z kolei wprowadza deleuzjańskie wydarzenie w kontekst metafizyczny i czyni je quasi-absolutem, „kruchym absolutem”³ postmodernistycznej teologii.

Wydarzenie ma cechy absolutu, ponieważ stanowi centrum i główny punkt odniesienia dla postmodernistycznej refleksji („Jednym ze sposobów na ujęcie tego, co oznacza postmodernizm, jest nazwanie go filozofią wydarzenia, a jednym ze sposobów ujęcia postmodernistycznej teologii jest nazwanie jej teologią wydarzenia”⁴). Jest również przedmiotem adoracji i afirmacji, tym, co najbardziej

3 To określenie Slavomira Žižka. Por. J.D. CAPUTO: *Widmowa hermeneutyka. O sła-
bości 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, s. 122.

4 Ibidem, s. 121.

upragnione, wyczekiwane, pożądane⁵; to wobec wydarzenia winniśmy wypowiedać swoje „amen”⁶. Jeśli jednak w wydarzeniu ukrywa się istota boskości, to jest to boskość specyficznie przez Caputo pojmowana. Podkreśla on bowiem przede wszystkim nieuchwytność i nieokreśloność postmodernistycznego quasi-absolutu. Wydarzenie jest „kruchym” i widmowym absolutem, ponieważ – wydarzenie nigdy się nie zdarza. Istnieje w formie wiecznie niedokonanej, jest radosną obietnicą, czystym „być może”: „wydarzenia [...] nie są nigdy obecne, nigdy skończone ani uformowane, urzeczywistnione ani skonstruowane”⁷. Caputo porównuje również wydarzenie do delikatnych „kiefków”, do „sadzzonek”, do najbardziej narażonych na zniszczenie „pędów”, które myśl postmodernistyczna ma ochraniać. Chodzi o to, aby „wielkie potwory”, czyli „wszechogarniające teorie”, nie „oplotły ich swoimi mackami”, to znaczy nie sprowadziły nabierającej dopiero kształtu myśli do określonej idei czy ideologii⁸. Wydarzenia to „małe podarunki”, które postmodernizm ma „ocalić [...] od wielkich spraw, w opakowaniu których zostały by wyprzedane”⁹. A zatem ci, którzy pragnęliby zawrzeć PRZYMIERZE z wydarzeniem – na wzór biblijnego przymierza Jahwe z ludem Izraela – muszą być gotowi chronić wydarzenie przed wszelkimi formułami skończoności, przed „zbiornikami sensu”, w których mogłoby ono zostać uwięzione i zamknięte. Podsumowałabym tę część następująco: jeśli wydarzenie miałoby ujawnić swe imię, brzmiałoby ono „(jestem, które) nie-jestem”.

Quasi-obecność wydarzenia ma, według Caputo, swoje biblijne manifestacje. Rozważa on na przykład starotestamentową scenę, w której Bóg, przemawiając do Mojżesza z płonącego krzewu, objawił ludowi Izraela swoje imię. I chociaż imię to brzmi JA JESTEM, Caputo widzi w tej scenie przede wszystkim Boską transcendencję: „bezgraniczny nadmiar” i „nieosiągalną tajemnicę”¹⁰. Skupia uwagę na oddaleniu, jakie wnosi w relację Boga i człowieka „boski ogień”. Poprzez iskry, blask, wrzenie, jasność¹¹ Bóg manifestuje swoje istnienie, wciąż jednak nie daje się człowiekowi „dotknąć”, podejść bliżej, pozostaje jedynie i na zawsze tylko „obiecany”¹². Jest to więc obecność paradoksalna, obecność, którą – gdyby nie fascynacja, jaka przy tej okazji się rodzi – należałoby uznać za jej własne przeciwieństwo.

5 Por. *ibidem*, s. 123–126.

6 *Ibidem*, s. 125.

7 *Ibidem*, s. 123.

8 Por. *ibidem*.

9 *Ibidem*.

10 *Ibidem*, s. 129.

11 Takimi obrazami posługuje się Caputo, np. *ibidem*, s. 124–125, 129.

12 *Ibidem*, s. 127.

Podobne podejście do kwestii obecności odnajdujemy u Caputo w jego opisach nowotestamentowego Bożego Królestwa. Królestwo Boże, o którym czytamy w ewangeliach, również jest formą objawienia się Boga w ludzkiej historii i zarazem wezwaniem do realizacji nowego ładu i narodzin nowego człowieka. Dla Caputo jednak Królestwo Boże to kolejna paradoksalna (nie)obecność i zarazem manifestacja deleuzjańskiego wydarzenia. Jawi mu się ono głównie jako galeria przeciwieństw, świat szalony (chciałoby się powiedzieć: do tego stopnia szalony, że aż niemożliwy), postawiony na głowie i dlatego – ekscytujący. Kiedy Caputo przypomina na przykład, że w tym nowym, innym świecie:

*[...] ostatni są pierwszymi, a pierwsi – ostatnimi [...] korzyść nie jest po stronie pięknych [...], ale po stronie trędowatych, głuchoniemych, ślepych, epileptyków i paralityków [...] Jeśli starasz się ocalić swoje życie, stracisz je, lecz jeśli je stracisz, zostaniesz ocalony*¹³,

czyli kiedy powtarza *de facto* biblijne wersety, uwagę jego przykuwa formalna raczej strona zagadnienia. Podkreśla „ekscentryczne odwrócenia” i „zadziwiający PARADOKSY”¹⁴, które cechują biblijną rzeczywistość, i ubolewa, że „święta anarchia” Bożego Królestwa nie dla wszystkich jest czytelna. Choćby dla Deleuze’a, który nie potrafił zauważyć, że „szaleństwo niejedno ma oblicze”¹⁵, a przypowieść o uczcie weselnej pod wieloma względami jest równie dziwaczna jak przyjęcie wydane przez Szalonego Kapelusznika¹⁶. Widać więc w prezentacji Caputo tropienie wydarzenia w sensie, jaki przyjął za Deleuzem, i nie dziwi konsekwentne przezeń podkreślanie, że wydarzenie ma pozostać jedynie „wezwaniem”, że nie należy go „ograniczać [...] do jakiegoś bytu, nawet do Bytu ponad wszelkim bytem”¹⁷. A zatem, podobna do wcześniejszej konkluzja, wydarzenie nie ma prawa się zdarzyć.

Jeśli tak jest w istocie, to uznałabym wydarzenie oraz biblijne paradoksy w sensie, jaki nadaje im Caputo, za coś w stosunku do życia – zewnętrzne; bardziej zabieg retoryczny niż cokolwiek innego. Ową zewnętrzność widać szczególnie wyraźnie, gdy Caputo tak komentuje wspomnianą już postawę Deleuze’a:

[...] zupełnie zrozumiałe wydaje się, że Deleuze czerpie taką radość z lektury Lewisa Carrolla. Jestem tylko zdziwiony – nawet nie tyle zdziwiony, ile rozczaro-

13 Ibidem, s. 137.

14 Ibidem, s. 136. Wyróżnienie – M.Z.

15 Ibidem.

16 Ibidem.

17 Ibidem, s. 141.

wany – że nie zauważył on innej literatury nie mniej anarchistycznej [...] świętej anarchii „Królestwa Bożego”. [...] NOWY TESTAMENT POZOSTAŁ DLA DELEUZE’A [...] ZMARNOWANĄ OKAZJĄ – Deleuze pozwolił, by dopadła go przyjęta, instytucjonalna wykładnia tego tekstu, zniechęciwszy się wysokim murem kościelnej władzy, którym jest on otoczony¹⁸.

O co więc w tym wszystkim chodzi? O niekończącą się zamianę jednych pojęć na inne? O taką zamianę, której wcześniej czy później nie ograniczy żaden wymuszony przez realne życie sens? Powtórzę: Caputo jest czytelnikiem Biblii jako pewnego tekstu, ale rozpatruje przesłanie tegoż tekstu z zewnątrz. Szaleństwo Królestwa Bożego, o którym tyle pisze i nad którego urokami się rozwodzi, staje się JEGO szaleństwem w wyniku aktu swoistego zawłaszczenia, kiedy to podporządkowuje on rozumienie biblijnego „szaleństwa” własnej, wcześniej sporządzonej koncepcji spraw-które-nie-mają-prawa-bytu. Opisy Bożego Królestwa podlegają u Caputo władzy teologii wydarzenia, a pojęcie paradoksu ma stanowić naturalne zabezpieczenie przed pytaniem o realność przedmiotu prowadzonej debaty.

Miejsce paradoksu w lekturze biblijnego tekstu może być jednak bardziej wewnętrzne niż w przedstawionej sytuacji. I nie chodzi mi bynajmniej o „mur kościelnej władzy”, wewnątrz lub na zewnątrz którego dany wywód się sytuuje, ale o coś, co można nazwać osobistym zaangażowaniem w świat paradoksu. W kolejnej części artykułu podam dwa przykłady tak rozumianej wewnętrzności. Są to przykłady pochodzące z różnych epok, łączy je natomiast świadomość, że rzeczywistość zaczyna się nam wymykać, a metafizyczne fundamenty uległy na tyle znaczącemu rozchwianiu, że pytanie „czy jest jeszcze co ratować?” jest pytaniem całkiem serio.

* * *

„Jeśli są czary, to powinien być i czarodziej”, twierdzi jeden z bardziej znanych angielskich konwertytów, Gilbert K. Chesterton, w swoim niezwykle wpływowym dziele *Ortodoksja*, z 1908 roku. On również, podejmując refleksję nad pozycją chrześcijaństwa w „epoce niewiary” (tak określa zmierzch epoki wiktoriańskiej i wczesny modernizm Joseph Peirce w dziele *Literary Converts. Spiritual Inspiration in an Age of Unbelief*), nawiązuje do opowiadań Lewisa Carrolla. Słusznie przy tym zauważa, że bohaterka przygód, aby stać się Alicją z Krainy Czarów, musiała „zmałeć”¹⁹. Sam zatem staje się na jakiś czas „mały”: sięga pamięcią do dziecinnego

¹⁸ Ibidem, s. 136. Wyróżnienie – M.Z.

¹⁹ G.K. CHESTERTON: *Ortodoksja. Romanca o wierze*. Przeł. M. SOBOLEWSKA. Warszawa 2012, s. 164.

pokoju, w którym niania czytała mu bajki, by stwierdzić ze zdumieniem, że bezwarunkowe zaufanie, jakim obdarzył wówczas świat magicznych zaklęć, tajemniczych zamków, chłopców walczących ze smokiem, przyjęć kończących się z wybiciem dwunastej, pozwolił mu w wieku już dojrzałym poczuć się w krainie chrześcijańskiej ortodoksji – jak w domu. Odnalazł ten sam dziecięcy zachwyt i poczucie, że magia i czary są czymś całkowicie naturalnym. Pisze: „Jedynymi słowami zadowolającymi mnie w opisie natury są słowa używane w bajkach: »czary«, »magia«, »zaczarowane«²⁰, »życie jest czymś równie cennym co niezrozumiałym²¹. Co jednak konkretnie ze świata bajek odnajduje Chesterton w chrześcijaństwie? Jakie cechy rzeczywistości dzieciennego pokoju odsłania, by postulować następnie naturalność chrześcijańskich paradoksów?

Przede wszystkim zauważa on, że świat bajek opiera się na magicznej formule „jeśli–to”, której to formuły uczestnicy bajkowych przygód nie kwestionują²². Mówiąc inaczej, szczęście, a dokładnie powodzenie bohatera, ma niezwykle kruchą podstawę: chodzi o to, by nie zrobić czegoś, co każdy i w każdej chwili jest zdolny uczynić. Co więcej, wcale nie jest jasne, dlaczego nie powinno się tego robić. Taką właśnie sytuację nazywa Chesterton „filozofią matki chrzestnej z krainy wróżek” i odnajduje ją w innym, równie mało zrozumiałym i łatwym do przekroczenia zakazie, odnoszącym się do zjedzenia pewnego owocu...²³. Formuła „jeśli–to” nie wydaje mu się przy tym niczym niezwykłym, ponieważ, jak twierdzi, nie jest ona w żaden sposób bardziej fantastyczna niż rzeczywistość, której dotyczy²⁴. Warto przy tym nadmienić, że ta niezwykła kraina ma swój znak rozpoznawczy „[d]elikatny, wszechobecny połysk szkła [...]”²⁵. Świat magicznego „jeśli” to świat szklany: są tam szklane pantofelki, zamki ze szkła, zaczarowane lustra. Ale „szklane” są również szczęście i pomyślność. Co wcale nie jest złą wiadomością. Nic nie jest tak kruche ani też tak trwałe jak szkło. Szklany świat opiera się na kruchym „jeśli–to”, jeśli jednak owo „jeśli” nie zostanie zniszczone, to znaczy

20 Ibidem, s. 86.

21 Ibidem, s. 90.

22 „W bajce niezrozumiałe szczęście uzależnione jest od niezrozumiałego warunku”. Ibidem, s. 93. „Gdyby trzeci syn młynarza poprosił wróżkę: »Wyjaśnij mi, dlaczego nie powinienem stawać na głowie w zaczarowanym pałacu«, miałaby ona prawo odpowiedzieć: »W takim razie ty wyjaśnij mi, skąd się wziął zaczarowany zamek«. Jeżeli Kopciuszek zapytałby: »Jakim cudem mogę wyjść z balu o dwunastej?«, jej matka chrzestna mogłaby odpowiedzieć: »A jakim cudem możesz na nim być do dwunastej? «”. Ibidem, s. 95.

23 Por. ibidem, s. 93–95.

24 „Uznałem [...], że sama egzystencja jest tak ekscentrycznym dziedzictwem, iż nie powinienem uskarżać się na niezrozumiałość jej ograniczeń [...] Rama wcale nie wydawała mi się dziwniejsza od obrazu”. Ibidem, s. 95.

25 Ibidem, s. 94.

określony warunek będzie zachowany, szklany świat – i kruche szczęście, które obiecuje – przetrwa wieki. Szkło to substancja szczególna: łatwo ulega rozbiciu, ale w świetle błyszczy jak diament i sama z siebie nie podlega rozkładowi²⁶. Chesterton, wychowany na bajkach konwertyta, przyjmuje więc za cechę swojej własnej rzeczywistości pewną wyrwę, niezgodność, paradoks świata szklopodobnego, którego kruchy fundament stanowi formuła „jeśli-to”. Zgadza się na coś, czego sens nie tyle się wymyka, ile ze swojej natury zakłada przyjęcie określonych, jakkolwiek szalonych reguł gry. Chesterton zgadza się na nie, bo gra jako taka wydaje mu się dość atrakcyjna; odkrywa bowiem wewnętrzną korespondencję między tym, kim jest, a tym, do czego zaprasza go świat paradoksu.

Pod koniec swojego wywodu Chesterton, dość prowokacyjnie, jeśli wziąć pod uwagę ówczesny intelektualny ferment, wyznaje: „zostawiłem mój tom z bajkami w dzieciennym pokoju, i od tamtej pory nie znalazłem ani jednej równie rozsądnej książki”²⁷. Aby nie tworzyć zatem niesłusznego wrażenia, że jedyną dającą się utrzymać alternatywą dla tez postsekularnych jest świat dzieciennego pokoju, przywołam kolejny przykład, *stricte* filozoficzną i bliższą nam historycznie analizę Paula Ricoeura, który teoretycznie z kolei objaśnia, w jaki sposób paradoksy biblijnego tekstu mogą zostać w akcie lektury zintegrowane.

Podobnie jak Caputo, Ricoeur rozważa opisy i paradoksy biblijnego Królestwa. Na przykład – parabolę: „[...] królestwo Boże [...] Jest [...] jak ziarno gorczycy; gdy się je wsiewa w ziemię, jest najmniejsze [...]. Lecz wsiane, wyrasta i staje się większe od innych jarzyn; wypuszcza wielkie gałęzie, tak że ptaki podniebne gnieźdzą się w jego cieniu” [Mk 4,30] czy przysłowie: „Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa” [Łk 9,24]. Stwierdza, że parabolę konstytuują ekstrema (na przykład „największe” – „najmniejsze”, „w ziemię” – „podniebne”); przysłowie z kolei, zamiast być drogowskazem, wprowadza dezorientację („kto chce zachować” – „straci”, „kto straci” – „zachowa”)²⁸. Ostatecznie Ricoeur dostrzega w biblijnych opisach nie tyle proste odwrócenie pewnych sytuacji, ile destabilizację sensu. Podkreśla również tychże opisów zawodność. Mają prowadzić ku rozumieniu czegoś, ale szlak, który wytyczają, naznaczony transgresją, przesadą, ekstrawagancją, zawieszony między niemożliwymi do pogodzenia jakościami, nagle się urywa.

Ricoeur rozszerza owo napięcie na cały biblijny tekst, w którym zauważa dwie komunikujące się skale lub, jak to poetycko określa, łańcuchy szczytów i przepaści²⁹. Jest przy tym znaczące, że jeden z takich łańcuchów sensu tworzą,

26 Por. *ibidem*.

27 *Ibidem*, s. 97.

28 P. RICOEUR: *Miłość i sprawiedliwość*. Przeł. M. DRWIĘGA. Kraków 2010, s. 91.

29 Por. s. 71–72. Ricoeur odwołał się w tym miejscu do analiz Northropa Frye'a.

według Ricoeura, paradoksy Królestwa Bożego w relacji do – kluczowej także w argumentacji Caputo – starotestamentowej sceny objawienia Bożego imienia: „deklaracja »Jestem, który jestem« jest pewnym typem, który [...] uzyskuje swój antytyp w wyrażeniu [...] »Królestwo Boże«”³⁰. Mówiąc inaczej, tak jak deklaracja „Jestem, który jestem” nie pozwala na ukonstytuowanie się pozytywnej ontologii („Boga określa się jednocześnie jako tego, kto komunikuje się, i tego, kto zachowuje rezerwę”³¹, Bóg nie odsłania się CAŁKOWICIE³²), tak wyrażenie „Królestwo Boże” wymyka się prostym opisom i opiera na pozornych niedorzecznościach. Niemniej jednak Ricoeur w obu przypadkach dostrzega pulsowanie biblijnego Boga – obecności, jego oddalanie się, a równocześnie bliskość. Co więcej, owo pulsowanie Bożej obecności zawarte w strukturze biblijnego tekstu przechodzi niejako na czytelnika, a zarazem adresata deklaracji „Jestem, który jestem” i opisu reguł Królestwa Bożego. Czytelnik, zanurzony w „siatce tekstów”, poddany działaniu Wielkiego Kodu, przeobraża się wewnętrznie. Przemierza ten sam łańcuch szczytów i przepaści, na przemian konstytuuje się, czyli odnajduje swoje centrum, a następnie traci je. Zostaje zaproszony przez tekst do powtarzania pulsacji Bożego imienia³³ i w ten sposób komunikuje się na nowo z samym sobą.

Powiedziałam na początku, że trendy postsekularne nie przyswajają elementów chrześcijaństwa, ale przenoszą je w sferę lingwistyczno-dyskursywną. Mówiąc inaczej, nie dochodzi do rozwoju danej koncepcji, ale do jej mechanicznej, choć pod względem formalnym niezwykle atrakcyjnej, reprodukcji. Jak pokażałam, Caputo w boskim płomieniu dostrzega jedynie manifestację TAJEMNICY, w związku z czym z jednej strony zakłada wyłącznie biblijnego Boga oddalanie się, a w rezultacie Jego nieobecność; z drugiej, mnoży opisy postmodernistycznego quasi-absolutu, które niewiele wyjaśniają i niewiele wnoszą, jak choćby taki: „święta powierzchnia wyłożona Boskimi pasmami siły [...] roziskrzona Boskimi impulsami, nasycona Boską intensywnością”³⁴.

A to, że oczekiwanie konkretnego nie jest bezpodstawne, wynika między innymi z faktu, iż Caputo, podobnie jak Chesterton czy Ricoeur, podejmuje wątek pewnej przygody i wewnętrznej przemiany. Pozostając jednak na takim poziomie nie-dookreślenia swoich koncepcji, nie pozwala się w proces ów włączyć. Twierdzi, że każdy do takiej przygody ma prawo, ale nie odsłania żadnego szyfru ani kodu, które otwierałyby przestrzeń tajemnicy. Pisze na przykład: „Bo też my wszyscy,

30 Ibidem, s. 90.

31 Ibidem, s. 88.

32 Por. ibidem, s. 89.

33 Ibidem, s. 69, 95.

34 J.D. CAPUTO: *Widmowa hermeneutyka...*, s. 127.

każdy z nas – od Deleuze’a po grzmiących kaznodziejów – pragnie powtórných narodzin. [...] Deleuze, nie mniej niż każdy ewangeliczny wyznawca Chrystusa, pragnie »narodzić się powtórnie«, by dodać: „Któż by nie chciał?”³⁵. I na tym opis przygody się kończy, a to, że Deleuze wyprzedził w niej „grzmiących kaznodziejów”, w pełni odpowiada postawionej na głowie logice – dyskursywnego wyłączenia – szaleństwa.

Nie dostrzegam więc w przedstawionej argumentacji Caputo niczego choćby w tak znikomym stopniu substancjalnego jak kruche szkło czy pulsujące płomienie ognia. „Późność”, czasem kojarzona ze starością, teoretycznie może wskazywać na dopełnianie się pewnych idei, na dojrzewanie znaczeń, nadawanie sprawom ostatecznego wyrazu. Nie taki jednak jest styl, którym posługuje się postmodernistyczna retoryka. Charakterystyczna dlań ucieczka przed określonością to ucieczka przed skończonością, czyli – śmiercią, czyli – rzeczywistością.

35 Ibidem, s. 126.

Marta Zając

Postsécularisme – style tardif?

La théorie de l'événement de John D. Caputo

R É S U M É

Dans l'article, on a présenté des aspects choisis de la théorie de l'événement de John D. Caputo comme un exemple de la « non-substantialité » singulière, c'est-à-dire la décadence du postsécularisme et – plus largement – du postmodernisme. Ce qui compte essentiellement pour l'auteur, c'est le moyen dont Caputo présente la nature du paradoxe en tant que manifestation, d'une part, de l'événement deleuzien, d'autre part, du Royaume de Dieu. En plus, pour repousser le reproche que la défaillance indiquée de la conception de Caputo n'est rien d'autre qu'un rejet audacieux des limites de la théologie classique, elle évoque d'autres interprétations du monde biblique comme un royaume du paradoxe, éloignées l'une de l'autre dans le temps et dans la formulation argumentative. Elle se réfère donc à Gilbert K. Chesterton et Paul Ricœur. Elle suit en même temps la trace – déterminée au début – des références à la substance, à l'aide de laquelle les abstractions trouvent leur expression. Chesterton écrivait de l'univers biblique comme d'un monde pareil au verre, « en verre » ; Ricœur, en analysant le moyen d'exister de Dieu à l'égard de l'homme, se servait d'une image des chaînes de sommets et de gouffres, pareille aux flammes palpitantes du feu. Caputo, par contre, en commençant et en terminant son argumentation, situe le même mystère : quasi-signification pâle et spectrale qui n'est pas capable de traverser par le langage et aboutir à l'événement actuel.

Marta Zając

Postsecularism – the Late Style?

John D. Caputo's Theology of the Event

S U M M A R Y

The article presents selected aspects of John D. Caputo's theology of the event as an example of a certain "unsubstantiality", i.e. decline of postsecularism and—in a broader sense—postmodernism. The author pays particular attention to the way in which Caputo presents the nature of the paradox as a manifestation of, on the one hand, the Deleuzian event, and, on the other hand, the Kingdom of God. Moreover, the author comments upon different interpretations of the biblical world seen as the kingdom of paradox, removed from each other in time and the form of the argument, in order to refute the claim that the particular weakness of Caputo's theory is nothing else but a daring rejection of classical theology. Thus, she alludes frequently to Gilbert K. Chesterton and Paul Ricoeur, and follows the trail of references to the substance which gives abstractions concrete form. Chesterton referred to the biblical world as glass-like, "made of glass", while Ricoeur, pondering on the nature of God's existence in relation to the man, used the metaphor of a mountain pass, full of peaks and chasms, akin to the image of pulsing flames. Caputo, however, situates the same mystery at the very beginning and at the very end of his argument—the faint and phantasmal quasi-meaning, which cannot penetrate the language to enter the actual reality—the event.