

TOMASZ WIŚNIEWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-1795-4009

REFLEKSJA POSTSEKULARNA DOMINICKA LACAPRY. ROZPOZNANIE KRYTYCZNE¹

DOMINICK LACAPRA'S POSTSECULAR REFLECTION: A CRITICAL READING

Abstract

This article analyses the first traces of postsecular turn in historical theory, arguing that they first emerged in Dominick LaCapra's book *History and Its Limits: Human, Animal, Violence* (2009) and in Allan Megill's subsequent polemic with that work. The author claims that what prevails in LaCapra's narrative is the rhetoric of "resisting apocalypse", thus demonstrating how he inscribes postsecular themes with the issue of trauma, together with its religious connotations. The discussion between LaCapra and Megill is treated here as a point of departure for considering the forms that the postsecular can take in historical theory.

Key words: Dominick LaCapra, postsecular turn, theory of history, limit events and experiences, secularisation, resisting apocalypse

Słowa kluczowe: Dominick LaCapra, zwrot postsekularny, teoria historii, doświadczenia i wydarzenia graniczne, sekularyzacja, opieranie się apokalipsie

¹ Autor dziękuje anonimowym recenzentom za komentarze i uwagi, które pozwoliły doprecyzować prowadzone w tym tekście rozważania i zwróciły uwagę na możliwości rozwinięcia zawartych w nim tez w przyszłości.

WPROWADZENIE

W 1922 roku niemiecki teoretyk polityki Carl Schmitt ogłosił słynną tezę: „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”². *Dictum* to stało się jednym ze źródeł dyskursu teologii politycznej oraz debaty o sekularyzacji, które z impetem przetoczyły się przez zachodnią refleksję intelektualną w XX wieku, rezonując aż do dziś. Czy podobne stwierdzenie można odnieść do kluczowych pojęć myślenia historycznego, lub, szerzej, słownika nauk humanistycznych i społecznych? Jednym z takich obszarów o parareligijnym charakterze jest refleksja pamięciologiczna. Już w 2000 roku Kerwin Lee Klein zauważył: „Aura, *Jetztzeit*, mesjanizm, trauma, żaloba, wzniosłość, apokalipsa, fragment, tożsamość, odkupienie, leczenie, *katharsis*, uleczenie, świadectwo, świadczenie, rytuał, pietyzm, dusza – to nie jest słownictwo świeckiej nauki. Tym bardziej znamienne jest więc jego pojawienie się w tekstach z gruntu teoretycznych oraz stosowanie do krytyki metafizyki”³. Biorąc pod uwagę przeważnie judeo-chrześcijańską genealogię wymienionych kategorii, można powiedzieć, że badania pamięci są praktyką parareligijną – tak pod względem rozwiniętej terminologii, systemu wartości, jak i sakralizującej roli, jaką pamięć pełni w interpretacjach wybranych problemów historii⁴. Dotyczy to nie tylko pamięciologii, lecz także psychoanalizy, od której ta pierwsza zapożycza istotną część swoich pojęć.

Co ciekawe, obserwacja Kleina pochodzi jeszcze sprzed wyłonienia się tak zwanego zwrotu postsekularnego – zapoczątkowanej przez wydarzenia 11 września 2001 roku intelektualnej reakcji na obserwowany w świecie „powrót religii” czy też jej „nową widzialność” w sferze publicznej⁵. Od tego czasu uwaga poświęcana „kryptoteologicznemu” zapleczu współczesnej

² Carl Schmitt, „Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności”, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek Cichocki (Warszawa: Aletheia, 2012), 77.

³ Kerwin Lee Klein, „O pojawieniu się pamięci w dyskursie historycznym”, przeł. Maciej Bańkowski, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 1–2 (2003): 53.

⁴ Zob. też Bartosz Korzeniewski, *Polityczne rytuały pokuty w perspektywie zagadnienia autonomii jednostki* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006); *Wina i kara. Społeczeństwa wobec rozliczeń zbrodni popełnionych przez reżimy totalitarne w latach 1939–1956*, red. Patryk Pleskot (Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej. Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, 2015).

⁵ W kilka tygodni po dokonanych przez muzułmańskich terrorystów nowojorskich zamachach terrorystycznych, 14 października 2001 roku, z okazji otrzymania Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy Jürgen Habermas w kościele św. Pawła we Frankfurcie wygłosił mowę *Wierzyć i wiedzieć*, w której określili współczesne społeczeństwa mianem „postsekularnych”. Kierowany strachem przed widmem fundamentalistycznej rekonkwisty nowocześnieści, filozof stwierdził, że zdominowane przez nowoczesną racjonalność społeczeństwa (przede wszystkim zachodnie) winny uwzględnić stanowiska obywateli posłusznych rozlicznym ortodoksjom religijnym – dotychczas relegowanym do sfery prywatnej – w celu rozładowania ewentualnych resentymentów i działań wywrotowych, do których może doprowadzić ich wykluczenie z partycypacji w pryncypialnie neutralnej

kultury, w tym nauk humanistycznych i społecznych, uległa wyraźnemu wzmoczeniu. W swojej mocnej postaci zwrot postsekularny wiąże się z rozpoznaniem fiaska teorii sekularyzacji mówiącej o nieuchronnym zaniku religii – czy też szeroko rozumianej duchowości – w świecie nowoczesnym. Początkowo rozwijał się on głównie na obszarze socjologii i filozofii, stopniowo wpływając również na literaturoznawstwo, antropologię, a także archeologię⁶. Do praktycznych konsekwencji zwrotu należy uznanie za pełnowartościowe wiedzę o charakterze religijnym, mitycznym, magicznym, irracjonalnym – nie tylko w znaczeniu „historycznym”, o którym mówi się w różnych wydaniach teorii sekularyzacji. Co więcej, perspektywa postsekularna stopniowo zyskała charakter autorefleksji przeprowadzającej krytyczny namysł nad rzekomą świeckością nauk humanistycznych i społecznych. Chodzi już nie tylko o rozpoznanie historycznego „zadłużenia” nauk w owych dziedzinach o przednaukowym charakterze, lecz także o analizę sposobów, w jakie były one wypierane, wykluczane i przekształcane oraz o zbadanie aktualnych form ich obecności i znaczenia, jakie mają w nauce o statusie akademickim.

Istotny wydaje się także namysł nad rolą, jaką imaginaria religijne mogą odgrywać w naukach humanistycznych i społecznych. Ich świadome, eksperymentalne rozgrywanie – traktowanie wyobrażeń, praktyk i pojęć religijnych jako sojuszników namysłu teoretycznego – również stanowi formę obecności perspektywy postsekularnej w obrębie akademii. W mojej ocenie dyskursy w rodzaju pamięciologii i psychoanalizy, choć podają się przede wszystkim za perspektywy badawcze, powinny być nie tylko instrumentem postsekularnych analiz, lecz także ich przedmiotem: jako jedynie połowicznie odczarowane

światopoglądowo sferze publicznej. Zob. Jürgen Habermas, „Wierzyć i wiedzieć”, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, *Znak*, nr 9 (568) (2002): 8–21. Por. też *The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Cultural Hermeneutics*, red. Michael Hoelzl, Graham Ward (London–New York: Continuum 2008); *Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*, red. Titus Hjelm (London–New York: Bloomsbury Academic 2015).

⁶ Gregor McLennan, „Towards Postsecular Sociology?”, *Sociology*, vol. 41, nr 5 (2007): 857–870; *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, red. Philip Blond (London and New York: Routledge, 1998); Arie L. Molendijk, „In Pursuit of the Postsecular”, *International Journal of Philosophy and Theology*, vol. 76, no. 2 (2015): 100–115; Miłosz Puczydłowski, *Religia i sekularyzm. Współczesny spór o sekularyzację* (Kraków: Universitas, 2017); Agata Bielik-Robson, „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności* (Kraków: Universitas, 2008); eadem, „The Post-Secular Turn: Enlightenment, Tradition, Revolution”, *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*, vol. 3, no. 3 (9) (2019): 57–82; Karina Jarzyńska, „Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)”, *Teksty Drugie*, vol. 1/2 (2012): 294–307; eadem, *Literatura jako ćwiczenie duchowe. Dzieło Czesława Miłosza w perspektywie postsekularnej* (Kraków: Universitas 2018); Johannes Metz, Sharon Metz, „Occupying the Ontological Penumbra: Towards a Postsecular and Theologically Minded Anthropology”, *Religions*, vol. 8, nr 80 (2017): 1–17; Philip Fountain, „Towards a Post-Secular Anthropology”, *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 24 (2013): 310–328; Magdalena Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej* (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2019); Severin M. Fowles, *An Archaeology of Doings: Secularism and the Study of Pueblo Religion*. (Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2013).

formy wiedzy, które w zależności od konkretnego nurtu, kontekstu intelektualnego czy koniunktury ideologicznej potrafią eksponować swoje odmienne, w różnym stopniu sekularne i religijne, oblicza. W niniejszym artykule zamierzam przeprowadzić wstępny rekonesans zasygnalizowanych zagadnień na specyficznym – jeszcze pod tym względem nieprzebadanym – obszarze refleksji historycznej.

Stanowiska Dominicka LaCapry (Cornell University) zaprezentowane w książce *History and Its Limits: Human, Animal, Violence* (2009) i Allana Megilla (University of Virginia) w jej recenzji opublikowanej w *History and Theory* pod tytułem *History, Theoreticism, and the Limits of „the Postsecular”* (2013)⁷, stanowią prawdopodobnie pierwsze wyraźne symptomy zainteresowania teoretyków historii wyzwaniami, jakie płyną ze zwrotu postsekularnego. Niestety, jak do tej pory, badania tej problematyki nie zostały podjęte na szerszą skalę, a same publikacje w interesującym nas tu aspekcie nie spotkały się ze szczególnym odzewem w środowisku historyków⁸. Ponadto przygotowując pracę, LaCapra mógł uwzględnić jedynie wczesne teksty z zakresu zwrotu postsekularnego. Pomimo jednak niedosytu spowodowanego brakiem kontynuacji tej dyskusji, w artykule tym postaram się wskazać, że zestawienie stanowisk obu badaczy może być istotnym punktem orientacyjnym dla rozważań na temat recepcji zwrotu postsekularnego w refleksji historycznej.

W ciągu ostatnich dwóch dekad badacze zajmujący się filozoficznym i teoretycznym namysłem nad przeszłością mierzą się z wyzwaniami postsekularnej kondycji świata. Na uwagę zasługują rozważania podejmowane w ramach studiów postkolonialnych, a zwłaszcza badania Dipesha Chakrabarty'ego⁹,

⁷ Dominick LaCapra, *History and Its Limits: Human, Animal, Violence* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2009); Allan Megill, „History, Theoreticism, and the Limits of «the Postsecular»”, *History and Theory*, vol. 52 (2013): 110–129.

⁸ Od czasu publikacji książki LaCapry pojawili się nieliczni badacze, którzy próbują zastosować do refleksji historycznej perspektywę postsekularną. Należy do nich Maxwell Kennel, który analizuje światopogląd i tożsamość XVII-wiecznego holenderskiego ruchu kolegiantów. Czyni to w odniesieniu do perspektywy, którą nazywa „epistemologią postsekularną”, sformułowaną przede wszystkim na podstawie prac Daniela Colucciello Barbera (zob. Daniel Colucciello Barber, *Deleuze and the Naming of God: Post-Secularism and the Future of Immanence* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014). Zob. Maxwell Kennel, „Postsecular History: Continental Philosophy of Religion and the Seventeenth Century Dutch Collegiant Movement”, *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, vol. 46 (2017): 406–432. Por. Tomasz Wiśniewski, „Towards the Post-Secular Historical Consciousness”, *Prace Kulturoznawcze*, vol. 21, nr 1 (2017): 79–94, gdzie wstępnie próbowałem zaadaptować inspiracje płynące z dyskursu postsekularnego do refleksji historycznej.

⁹ Pochodzący z Bengalu historyk zwraca uwagę na konieczność uwzględnienia w narracjach historycznych sprawczości aktorów nie-ludzkich w rodzaju bogów, demonów czy duchów przodków w kontekstach, w których oprócz zachodnich, nowoczesnych wizji racjonalności obecne są konkurencyjne, opresjonowane i wykluczane przezeń perspektywy ontologiczne. Badacz analizuje w tym duchu m.in. przeprowadzoną przez Ranajita Guhę reinterpretację indyjskiego powstania ludu Santali (1855), według jego uczestników zainspirowanego przez rodzimych bogów. Dipesh Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna*

Anandy Abeysekary¹⁰, Talala Asada, Gila Anidjara czy Tomoko Masuzawy¹¹. Warto też wspomnieć o niektórych aspektach prac Haydena White'a, który zwracał uwagę na religijną, judeochrześcijańską proveniencję koncepcji zdarzenia historycznego i sposobu narratywizowania procesów historycznych przez model wypełniania się figury¹². W optykę postsekularną wpisują się także prace Paula Ricoeura dotyczące między innymi refleksji nad pamięcią oraz złem¹³. Jeżeli zaś

i różnica historyczna, przeł. Dorota Kołodziejczyk, Tomasz Dobrogoszcz, Ewa Domańska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2011), 123–143.

- ¹⁰ Ananda Abeysekara, *The Politics of Postsecular Religion: Mourning Secular Futures* (New York: Columbia University Press, 2008). Pochodzący ze Sri Lanki religioznawca prawdopodobnie jako pierwszy użył sformułowania „*postsecular history*” (idem, „Desecularizing Secularism: Postsecular History, Non-Judicial Justice and Active Forgetting”, *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, vol. 7 (2006): 205–243).
- ¹¹ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993); idem, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003); Gil Anidjar, „Secularism”, *Critical Inquiry*, vol. 33 (2006): 52–77; idem, *Blood: A Critique of Christianity* (New York: Columbia University Press, 2014); Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago–London: The Chicago University Press, 2005). W swojej krytyce metodologicznego nacjonalizmu nowoczesnej humanistyki badacze ci zwracają uwagę na chrześcijańskie pochodzenie sekularnych kategorii badawczych, takich jak sama koncepcja religii. W konsekwencji, jak twierdzą, źródłowo zachodnie różniczenia pojęciowe były narzucane na obce kultury, prowadząc do oceniania ich jako gorszych. Zob. też Ashis Nandy, „Zapomniane sobowtóry historii”, przeł. Paulina Ambroży-Lis, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, red. E. Domańska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2010), 351–389; Harshana Rambukwella, „Post-colonial Nativism? Exploring the Postsecularist Critique of History on Sri Lanka”, *boundary 2*, vol. 45 (2019): 103–126; por. też teksty zgromadzone w numerze specjalnym *Is the Postcolonial Postsecular?* czasopisma *Critical Research on Religion*, vol. 3 (I) (2015).
- ¹² Zob. Hayden White, „Kosmos, chaos i następstwo w przedstawieniu historiologicznym”, przeł. Paulina Ambroży, w: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, red. Ewa Domańska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002), 85–102; idem, „History as Fulfillment”, w: *Philosophy of History After Hayden White*, red. Robert Doran (London–New York: Bloomsbury, 2013), 35–46; idem, „Zdarzenie historyczne”, przeł. Rafał Boryslawski, w: idem, *Proza historyczna*, red. Ewa Domańska (Kraków: Universitas, 2009), 249–282. Postsekularne wątki w refleksji White'a analizuję w artykule „Hayden White i postsekularna krytyka wyobraźni historycznej”, w: *Hayden White w Polsce. Fakty, krytyka, recepcja*, red. Ewa Domańska, Edward Skibiński, Paweł Stróżyk (Kraków: Universitas, 2019), 237–262. Próbe porównania wybranych wątków myśli White'a (m.in. figury i metafizyki narracji) oraz Ethana Kleinberga (dyskusja dotycząca teologiczno-historycznego gwaranta „ontologicznego realizmu” w jego pracy *Haunting History: For a Deconstructive Approach to the Past* (Stanford: Stanford University Press, 2017) jako przykładów „niekompletnej sekularyzacji historii” przeprowadził Torbjörn Gustafsson Chorell, „Incomplete Secularization of History: Ethan Kleinberg and Hayden White”, *Journal of the Philosophy of History*, vol. 14 (2019): 27–46.
- ¹³ Paul Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. Janusz Margański (Kraków: Universitas, 2006). Por. Petruschka Schaafsma, „Evil and Religion: Ricoeurian Impulses for Theology in a Postsecular Climate”, *International Journal of Philosophy and Theology*, vol. 76, nr 2 (2015): 129–148.

chodzi o teoretyczną refleksję historyczną uprawianą w Polsce, to fundamentalne wejrzenie w kilkunastuletnie procesy sekularyzacji wiedzy o przeszłości zawierają prace Krzysztofa Pomiana¹⁴. Na uwagę zasługują też publikacje Macieja Bugajewskiego, który analizuje między innymi problem zła w interpretacji historycznej i posługuje się językiem charakterystycznym dla parareligijnego dyskursu badań pamięci¹⁵.

Krytyczne rozważanie problemów wskazanych przez tych badaczy może doprowadzić do zakwestionowania trafności i adekwatności sekularnych kategorii myślenia historycznego, a przynajmniej preskryptywnego charakteru podziału na to, co sekularne, i to, co poza nim¹⁶. Co więcej jednak, prowadzona w perspektywie postsekularnej lektura tekstów wyżej wymienionych badaczy może dostarczyć wzorców i kategorii badawczych przydatnych do budowania na użytek tej dyscypliny nowych strategii poznawczych i kategorii analitycznych. Rodzi też inspirujące pytania badawcze, które mogą wyznaczyć kierunek

¹⁴ Krzysztof Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2009 [1968]) oraz idem, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2010 [1992]). Por. też idem, *Porządek czasu*, przeł. T. Stróżyński, (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2014).

¹⁵ Maciej Bugajewski, *Historiografia i czas. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002); idem, *Brzemie przeszłości. Zło jako przedmiot interpretacji historycznej* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2009); idem, *Historyczna wspólnota słowa. Rozważanie z teorii historii*, (Poznań-Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2018). Por. też idem, „Teologia dziejów Waltera Benjamina”, w: *Między historią a edukacją historyczną*, red. Violetta Julkowska (Poznań: Instytut Historii UAM, 2003), 251–255. W powyższym paragrafie wskazałem na prace badaczy reprezentujących różne specjalności i tendencje badawcze (studia postkolonialne, badania pamięci, filozofię, teorię historii), które ze względu na ich tematykę uważam za podatne na interpretację postsekularną. Nie oznacza to jednak, że wymienionych badaczy można uznać za uprawiających refleksję postsekularną, m.in. ze względów chronologicznych. Na przykład książka Chakrabarty’ego *Prowincjonalizacja Europy* ukazała się w 2000 roku, a zatem przed zaistnieniem „zwrotu postsekularnego”, za którego symboliczny początek uznaje się intelektualne reakcje na zamachy terrorystyczne 11 września 2001. Podobnie jest z Ricoeurem, którego filozofia zawsze odznaczała się życzliwością wobec myślenia religijnego, ale dopiero w ostatnich latach staje się przedmiotem zainteresowania badaczy analizujących jego dzieła w perspektywie postsekularnej. Szczególny przypadek stanowią książki Krzysztofa Pomiana: *Przeszłość jako przedmiot wiary* i *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, które oferują opis procesu sekularyzacji wiedzy historycznej, jednak nie jest on doprowadzony do czasów współczesnych i brak w nich jest odwołań do samej koncepcji sekularyzacji i towarzyszącego jej dyskursu. Jako takie dopiero czekają na swoje postsekularne odczytanie. Z kolei inspirujący się myślą Ricoeura Maciej Bugajewski, choć sam nie określa swojej refleksji mianem postsekularnej, to pozostaje jej bliski ze względu na poruszaną problematykę, jak również częste stosowanie metafor o wyraźnych konotacjach religijnych (jak miłość, zbawienie, wybaczenie, świadectwo itd.).

¹⁶ W tekście świadomie stosuję określenia: „sekularyzm”, „sekularny”, „sekularność” (a nie „świeckość” i jego derywaty), co pozwala na zachowanie spójności z terminami „postsekularyzm”, „postsekularny” i „postsekularność”. Postępuję zgodnie z przyjętą już w polskiej literaturze przedmiotu tradycją ich stosowania m.in. w filozoficznych rozważaniach Agaty Bielik-Robson i socjologicznych tekstach Michała Warchali.

dalszych poszukiwań: Na czym w praktyce polega sekularność historii? Co na ten temat mówi jej geneza, tradycje intelektualne, przyjmowane formy instytucjonalne, procedury badawcze i orientacje teoretyczne? Jeśli zwrot postsekularny jest akademicką reakcją na zachodzący w świecie powrót religii, to w jaki sposób prowadzi do ewentualnego przekształcenia perspektywy danej nauki i jej rozumienia swojej roli w tym świecie?

POSTSEKULARNE ASPEKTY (TEORII) HISTORII WEDŁUG DOMINICKA LACAPRY

Amerykański historyk intelektualny Dominick LaCapra (urodzony w 1939 roku) znany jest z wykorzystywania psychoanalizy (w szczególności w związku z problematyką traumy) jako rodzaju hermeneutyki i teorii krytycznej przydatnej do interpretowania ekstremalnych wydarzeń i doświadczeń XX wieku – przede wszystkim Holokaustu i jego reprezentacji¹⁷. LaCapra jest równocześnie pierwszym historykiem, który *explicite* ustosunkował się do zwrotu postsekularnego i wyzwań badawczych, jakie może napotkać z jego strony szeroko rozumiana wiedza o przeszłości oraz jej teoria. W *History and Its Limits* badacz wielokrotnie odnosi się do problematyki postsekularnej, w jego opinii sygnowanej przez twórczość takich myślicieli, jak Giorgio Agamben, Alain Badiou, Jacques Derrida, Eric L. Santner czy Slavoj Žižek¹⁸. LaCapra łączy ich ujęcia z wpływem na współczesną humanistykę idei Waltera Benjamina oraz Jacquesa Lacana.

LaCapra nie oferuje jednak badań żadnego zjawiska, które można by określić mianem „postsekularnego”, nie formułuje też „postsekularnej” ramy czy perspektywy mogącej posłużyć do interpretacji. Obserwacje dotyczące zwrotu postsekularnego i płynących z niego inspiracji pojawiają się w *History*

¹⁷ W języku polskim opublikowane zostało tłumaczenie książki LaCapry *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, przeł. Katarzyna Bojarska (Kraków: Universitas, 2009), a także kilka artykułów.

¹⁸ LaCapra odnosi się do następujących prac: Slavoj Žižek, *Welcome to the Desert of Real* (London-New York: Verso, 2002); Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *Bliźni*, przeł. Ewa Ulińska (Warszawa: PWN, 2013); Eric L. Santner, *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 2006); Alain Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. Julian Kutyła, Paweł Mościcki (Kraków: Korporacja Ha!art, 2007); idem, *Manifesty dla filozofii*, przeł. Andrzej Wasilewski (Warszawa: PWN 2015); Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, przeł. Kevin Attell (Stanford: University Press, 2004) (fragmenty książki zostały przełożone na język polski: „Otwarte”, przeł. Paweł Mościcki, *Krytyka Polityczna*, nr 15 (2008): 124–138); idem, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Sic!, 2008); Jacques Derrida, „Wiara i wiedza. Dwa źródła «religii» w obrębie samego rozumu”, przeł. Piotr Mrówczyński, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym wzięli udział Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias i Vincenzo Vitiello*, przeł. Małgorzata Kowalska, Ewa Łukaszyk, Piotr Mrówczyński, Robert Reszke, Janusz Wojcieszak, (Warszawa: KR, 1999); idem, „The Force of Law: The «Mystical Foundation of Authority»”, *Cardozo Law Review*, vol. 11 (1990): 920–1045; por. Dominick LaCapra, „Violence, Justice, and the Force of Law”, *Cardozo Law Review*, vol. 11 (1990): 1065–1078.

and Its Limits na marginesach rozważań dotyczących zasadniczych problemów teoretycznych, które dominują dyskusje prowadzone we współczesnej humanistyce, a które wykraczają poza domenę samej historii: między innymi traumy, świadectwa, wzniosłości, przemocy, źródeł dzieła sztuki, a także relacji między tym, co ludzkie i nie-ludzkie (zwierzęce). Całościowa rekonstrukcja stosunku LaCapry do problematyki postsekularnej jest trudna, bowiem jego uwagi nie są systematyczne i nie tworzą spójnej konstrukcji teoretycznej. Jednakże ich krytyczna lektura stanowi dobry punkt wyjścia dla rozważań nad znaczeniem problematyki postsekularnej dla refleksji historycznej.

W niniejszym artykule, opierając się przede wszystkim na rozważaniach zawartych w *History and Its Limits*, będę starał się wykazać, że w narracji LaCapry dominuje retoryka „opierania się apokalipsie” (*resisting apocalypse*). Badacz w ostrożny sposób wpisuje w problematykę postsekularną przede wszystkim zagadnienie traumy wraz z jej religijnymi i estetycznymi konotacjami, w jego optyce spokrewnionej z doświadczeniami i wydarzeniami granicznymi, również na poziomie reprezentacji. Interpretując te kwestie, LaCapra stale używa języka psychoanalizy rozumianej jako specyficzna hermeneutyka zjawisk indywidualnych i społecznych (niesamowite, trauma, powtórzenie, przepracowanie, przemieszczenie itd.), nierozzerwalnie związana z problematyką pamięci.

LaCapra krytycznie odnosi się do wybranych teoretyków postsekularnych, twierdząc, że w potencjalnie niebezpieczny sposób waloryzują element irracjonalny. Istotna wydaje się sformułowana przez badacza krytyka wpisanej w te ujęcia antropocentryzmu¹⁹. W dalszej części artykułu, po omówieniu dostrzeżonych przez amerykańskiego badacza zagrożeń, przejdę do skomentowania „pozytywnej” wizji postsekularności LaCapry, którą uważa za pozycję umożliwiającą przepracowanie sekularyzacji. Tę ostatnią badacz rozumie jako rodzaj traumy związanej z przemieszczeniami między domeną tego, co sekularne, a tego, co religijne. Następnie przybliżę sformułowaną przez Allana Megilla krytykę podejścia autora *History and Its Limits*. Badacz ten zadaje pytanie o kryteria i sposoby rozumienia sekularności (proponuje, by mówić o sensach psychologicznym, socjologicznym, politycznym oraz ogólnym), a następnie zwraca uwagę na potrzebę skonkretyzowania rozumienia sekularności samej historii, aby umożliwić próby jej postsekularnego przekroczenia. W podsumowaniu wskażę na swoje wątpliwości wobec wybranych problemów.

¹⁹ Problematyce *animal studies* poświęcony jest cały rozdział książki („Reopening the Question of the Human and Animal”, s. 149–189), *nota bene* przetłóżony na język polski („Powrót do pytania o to, co ludzkie i zwierzęce”, przeł. Katarzyna Bojarska, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, 416–469). Krytyczne obserwacje LaCapry nt. antropocentryzmu (z *History and Its Limits* oraz innych tekstów) posłużyły Joannie Tokarskiej-Bakir za podstawę rozważań o „zwierzęciu jako prototypie ofiary” oraz różnicy między człowiekiem a zwierzęciem jako matrycy dla segregacji ludzi według różnych kategorii, którym przypisywano element zwierzęcości: „Książka wyjścia”, *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka*, nr 25 (45) (2015): 67–92.

Już w pochodzącym z 2007 roku „manifestie” *Resisting Apocalypse and Rethinking History* LaCapra piętnował „kulturalną i intelektualną tendencję, wyraźną na Zachodzie od czasów romantyzmu”, którą stanowi „pozornie niepohamowany, apokaliptyczny popęd”. Na poziomie teorii przybiera on postać świadomej przesady nie tylko w krytycznych diagnozach, lecz także pod względem proponowanego antidotum. Popęd ten ma polegać na „radykalnym kwestionowaniu wszystkiego, co ustanowiono – na byciu skandalicznym, radykalnie transgresywnym, wzniosłe transcendentnym, nawet terrorystycznym” w stosunku do wskazywanych wrogów²⁰. LaCapra przestrzega przed teoretycznym radykalizmem, uznając go za potencjalnie groźniejszy w skutkach od problemów, na które usiłuje odpowiadać. W szeregu tego rodzaju pokus lokuje się uznanie dla czynników, które „ograniczają historię w takim znaczeniu, że nie mogą zostać w pełni opanowane czy też sensownie wintegrowane w uhistorycznioną narrację czy ujęcie interpretacyjne”²¹. Badacz wymienia następujące kategorie: „to, co «transhistorycznie» (bądź strukturalnie) traumatyczne, niebezpieczny suplement, «ekstymny» inny, dezorientujące niesamowite”²². Zawartość tego rodzaju afektywnych kłębowisk tworzy pewnego rodzaju spektrum, oscylujące między gwałtownym uniesieniem a bezwładnością. Widać to choćby w możliwych konsekwencjach traumy. Mówiąc o hołubieniu „traumy i jej ofiar”, LaCapra twierdzi, iż może ono „prowadzić do pozornie opętańczego, kompulsywnego wręcz pochłonięcia aporią, nieskończonej melancholijnej, niemożliwej żałoby, oraz oporu wobec przepracowania”²³. W zjawisku tym, jak twierdzi, tkwi coś z „mniej lub bardziej zsekularyzowanych przesunięć *sacrum* i jego paradoksów”, analogicznie do tego, jak „[u]krycie, śmierć bądź nieobecność radykalnie transcendentnej boskości [...] czyni egzystencję fundamentalnie traumatyczną sceną”²⁴. Nowoczesna kultura z kolei często szuka pretekstu do przekształcenia traumy we wzniosłość bądź *jouissance*. Jak pisze LaCapra: „W tym, co wzniosłe, towarzyszący traumie eksces (afektu, dezorientacji, nawet przemocy) staje się niesamowitym źródłem podniecenia bądź ekstazy”²⁵. Abstrahując od poziomu indywidualnego podmiotu, badacz wymienia takie „ekstremalnie niszczyielskie wydarzenia” jak Holocaust, ataki nuklearne na Hiroszimę i Nagasaki (1945) czy zamach terrorystyczny na World Trade Center (2001). Stały się one traumami założycielskimi, upamiętnianymi i waloryzowanymi jako źródła tożsamości indywidualnej bądź grupowej.

²⁰ LaCapra, „Resisting Apocalypse and Rethinking History”, w: *Manifestos for History*, red. Keith Jenkins, Sue Morgan, Alun Munslow (London-New York: Routledge, 2007), 160.

²¹ *Ibid.*, 161.

²² *Ibid.*, 160–161. „Ekstymny”/„ekstymność” (*extimate, extimacy*) to Lacanowskie określenie na zarazem wewnętrzne oraz zewnętrzne położenie innego w odniesieniu do jakiejś sfery, np. suwerena względem prawa. W przybliżeniu odpowiada ono zatem Freudowskiemu pojęciu niesamowitego (*Das Unheimlich, the Uncanny*), oznaczającemu coś jednocześnie obcego i swojskiego.

²³ *Ibid.*, 167.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

Podobne wątpliwości tworzą podstawę stanowiska LaCapry wobec refleksji postsekularnej w *History and Its Limits*. Można powiedzieć, że również w tej książce posługuje się on retoryką „opierania się apokalipsie”, która ujawnia się już w pytaniach badawczych, od których się rozpoczyna:

W jaki sposób historiografia krytyczna może zidentyfikować i dostarczyć odpowiednich ujęć kompulsywnych, zazwyczaj gwałtownych, destrukcyjnych, a w najlepszym razie nadzwyczaj ambiwalentnych sił, które odgrywały w historii znaczącą rolę w tak zwanych wydarzeniach i doświadczeniach granicznych? Czy podejmowane w tym kierunku próby zawsze stawiają badacza w pozycji nieopatrznie współdziałającego z obiektami badań poprzez fiksję na przemoc, mylenie współczucia z utożsamieniem się, a nawet przeniesieniowe odgrywanie przymusowego powtórzenia? Czy podejście do tych problemów wymaga odegrania i uprawomocnienia jakiegoś rodzaju ekscesu (nieograniczona negatywność, idealizowana melancholia, bezzasadna estetyka wzniosłości, apokaliptyczne przeczucie, o ile nie pragnienie, afirmacja stworzenia *ex nihilo*, albo ślepo utopijna nadzieja)? Jak można rozumieć ostatnio częste, czasami niesamowite, przywoływanie tego, co „postsekularne” i relacji człowiek-zwierzę? Do czego ogólnie wzywa się, podejmując próby „myślenia” historii w odniesieniu do złożonego problemu granic?²⁶

Te prowokujące pytania wskazują na dwie ważne kwestie: po pierwsze, na rejestr problemów, wśród których sytuuje się pytanie o to, co postsekularne (zjawiska graniczne, związane z nadmiarem, przemocą, traumą czy transgresją). Po drugie, rozważając stanowisko historyka, kierują uwagę na zagadnienie zaangażowania badacza, skłaniając do zastanowienia, jakie miejsce zajmuje on w procesie interakcji z badanym materiałem, jaki kształt przyjmuje ów proces współoddziaływania, czy angażując się w taką relację, badacz zachowuje jakąś sprawczość i na czym ona polega? Wyłania się z tego pytanie etyczne: czy podejmując tematykę przemocy i/lub przywołując w badaniach traumy przeszłości, historyk w jakiś sposób staje się za nie współodpowiedzialny?

LaCapra mówi o zagrożeniu, jakie niosą ze sobą koncepcje traktujące doświadczenia i wydarzenia graniczne jako punkty wyjścia wywodzące z nich swoją prawowitość. To, co „postsekularne” nie narzuca żadnego spójnego języka teoretycznego. Dla LaCapry postsekularność to cecha czy też właściwość komplikująca stabilne postrzeganie świata według binarnego podziału między tym, co sekularne, a tym, co religijne. Jest to etykieta oznaczająca siłę nieuchwytną i potencjalnie niebezpieczną, wywrotową. Badacz uważa, że teoretycy postsekularni inspirowani się tradycyjnymi (w ramach kultury zachodniej) ujęciami zjawisk granicznych, które choć często relegowały ich źródło do sfery nadprzyrodzonej, to jednak nadal uprzywilejowywały człowieka pod

²⁶ LaCapra, *History and Its Limits*, 1–2. W książce tej metafora apokalipsy (bądź określenie jakiegoś zjawiska mianem apokaliptycznego) nie została użyta ze względu na jej postsekularny potencjał. Pojawia się też zaledwie kilka razy, ale za to autor stosuje ją w miejscach o dość kluczowym znaczeniu. Służy ona retorycznemu wzmocnieniu jego oceny tych tendencji intelektualnych, które poddaje krytyce w szerszym wymiarze (w odniesieniu do myśli Santnera, Martina Heideggera, Agambena, Badiou, Žižka, s. 10, 12, 22, 25).

względem poznawczej wrażliwości na nie. Prowadzi to do specyficznej krytyki antropocentryzmu:

Kłopotliwe zagadnienie tego, co postsekularne, które w widoczny sposób niedawno się ujawniło, problematyzuje binarną opozycję między tym, co sekularne, a tym, co religijne (czy też święte, włączając to, co ofiarnicze) i wywiera presję na koncepcje sekularyzacji nawet wtedy, gdy nie opierają się one na uproszczonych modelach rozwoju, lecz przyjmują autokrytyczną formę badania przemieszczeń z tego, co religijne, do tego, co sekularne i *vice versa*. Co zaskakujące, to, co postsekularne może posłużyć, co jest jednak wątpliwie, do umocnienia radykalnego podziału między człowiekiem a zwierzęciem, ponieważ ujęcia tego, co postsekularne, jak i tego, co postludzkie, mogą pozostać bezwarunkowo antropocentryczne. Mogą nawet odwoływać się do takich pojęć, jak monstualny eksces, „życie stworzeniowe” [*creaturely life*], wewnętrzny podział psychiczny (*Spaltung*), poniżające upodlenie [*cringing abjection*], „znaczący stres” [*signifying stress*], oraz – co być może najistotniejsze – założycielska, oryginalna, transhistoryczna trauma (paradygmatycznie zawierająca upadek oraz grzech pierworodny wraz z odkupieńczą nadzieją) w celu ostrego, chociaż czasami paradoksalnego, rozróżnienia między człowiekiem a zwierzęciem, włączając w to wewnętrzne zwierzę, zwierzę pozostające w najściślejszej bliskości wobec człowieka²⁷.

Powyższy fragment wskazuje, że krytyka ta celuje w pojęcia rozwijane przez teoretyków używających idiomu psychoanalitycznego (w tym miejscu przede wszystkim Erica L. Santnera). Tego rodzaju myślenie postsekularne, inspirowane kategoriami teologicznymi, paradoksalnie pozostaje antropocentryczne i czyni kondycję człowieka głównym przedmiotem swoich dociekań.

Uznając to, co postsekularne, za domenę spotkania z „nieludzkim», nie-samowitym ekscesem (bądź Lacanowskim «realnym»)", LaCapra zwraca uwagę na potrzebę sformułowania środków „instytucjonalnej transformacji” takiej „nieograniczonej gry ekscesu”²⁸. To, co w tak rozumianej postsekularności jest nieludzkie, nie konotuje inkluzywnych, nieantropocentrycznych wizji upodmiotowienia różnych klas bytów, lecz raczej coś „antyludzkiego”, rozbijającego ludzką podmiotowość i jako takiego domagającego się oswojenia i rozbrojenia. Wydaje się, że spostrzeżona antropocentryczność problematyki postsekularnej wynika z tego, iż badacz konsekwentnie stosuje perspektywę psychoanalityczną, czego rezultatem jest sprowadzanie zagadnień związanych z doświadczeniami i wydarzeniami granicznymi do ich wymiaru psychicznego. Stąd wyrasta drugi poziom dostrzeżonego zagrożenia: ewentualny wpływ tych stanów na ludzką świadomość i wyobraźnię (również jako inspiracji dla dyskursów teoretycznych). LaCapra widzi w nich, jak sądzę, zagrożenie poznawcze o potencjalnie

²⁷ LaCapra, *History and Its Limits*, 10. Na temat zagadkowych pojęć „życia stworzeniowego” i „stresu znaczącego” zob. Agata Bielik-Robson, „Posłowie. «Bliźni nie istnieje», albo o granicach psychoanalitycznej parafrazy”, w: Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *Bliźni*, przeł. Ewa Ulińska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013), 272. Por. też eadem, „Homo anxius. Nowoczesność, czyli eksodus z lęku”, *Er(r)go*, nr 2 (29) (2014): 22.

²⁸ LaCapra, *History and Its Limits*, 53.

niebezpiecznych skutkach politycznych i społecznych, dlatego też usiłuje je łagodzić poprzez sprowadzenie ich do oswojonych rejestrów, dających się odszyfrować za pomocą uznanej terminologii estetycznej czy psychoanalitycznej (wzniosłe, niesamowite, traumatyczne)²⁹. Jest to zrozumiałe w kontekście popularności tych zagadnień (zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym), która wiąże się z załamaniem emancypacyjnych nadziei zachodniej nowoczesności w obliczu okrucieństw XX wieku. Wśród nich istotnym punktem odniesienia pozostają Holocaust i jego pamięć, prowokujące do posługiwania się np. dyskursem apokaliptycznym³⁰. Autor *History and Its Limits* dochodzi do wniosku, że tego rodzaju trendy mogą być przejawem bankructwa idei sekularyzacji i ostatecznie przynoszą znacznie więcej pytań, niż udzielają odpowiedzi czy ocen dominujących niegdyś stanowisk.

Warto w tym miejscu przywołać dłuższy *passus*, w którym kumulują się zmagania LaCapry z problemem sekularyzacji. Autor przenosi uwagę z rozważania samej cechy postsekularności na to, co ją logicznie poprzedza: sekularyzację. Również ona może być rozumiana jako doświadczenie czy wydarzenie graniczne. Postsekularność stanowi wówczas pozycję, z której można się wobec niej zdystansować, zrelatywizować, w celu podjęcia terapeutycznego przepracowania. Badacz ujawnia tutaj swoje „pozytywne” rozumienie postsekularności:

To, co postsekularne, jest uwikłane w problem sekularyzacji [...]. Zasadnicze są następujące pytania: czy jest to bardziej lub mniej zamaskowany powrót do religii, jakie wymiary religii czy *sacrum* koryguje lub rehabilituje, oraz jakie komponenty tego, co sekularne (bądź tego, co potocznie jest kojarzone z tym, co sekularne, jak krytyczna racjonalność) kwestionuje, relatywizuje czy podaje w wątpliwość. Za niejasny uważam zwrot ku temu, co „mistyczne” czy mesjańskie, zwłaszcza gdy są one widziane jako sposoby czy też surogaty działania społecznego i politycznego. Bardziej sympatyzuję z ideą, że „nowoczesność” potrzebuje pewnych orientacji, takich jak nieantropocentryczna wrażliwość na innego, a nawet rytualne czy quasi-rytualne formy, zwłaszcza w odniesieniu do (nieofiarnczych) czynności obrzędowych czy karnawałowych (włączając w to żałobę) [...].

Jeżeli w ogóle chcielibyśmy się odwołać do pojęcia sekularyzacji, to uważam, że najlepiej pojmować ją nie jako monolinearny proces prowadzący od tego, co religijne, do tego, co sekularne, ani też jako radykalną, totalną nieciągłość (czy też epistemologiczne pęknięcie) między nimi dwoma. Nie afirmowałbym też ani tożsamości między religią a formacjami sekularnymi (twierdząc na przykład, że marksizm jest chrześcijańską herezją czy psychoanaliza pochodną żydowskiego mistycyzmu), ani prostoliniowego, nieproblematicznego podziału między nimi (widząc marksizm – albo psychoanalizę – jako dziedzica oświecenia, które demistyfikuje i przekracza religię). Nie można postulować prostego ruchu od tego, co religijne, do tego, co sekularne. Problem sekularyzacji widzę raczej jako odnoszący się do złożonych, wzajemnych przemieszczeń pomiędzy tym, co religijne, a tym, co sekularne zarówno w danym czasie, jak i, z różnymi zmianami, wraz z biegiem czasu. Stąd w toku (zachodniej) historii zachodzi zawiła, czasami mocno wewnętrzna, dialogiczna – zawierająca elementy kontestatorskie – relacja między religią a sekularnością, a zwłaszcza

²⁹ Ibid., 85, 88–89.

³⁰ Ibid., 56–57, 70.

między teologią a filozofią. Wraz z upływem czasu, interakcja ta rzeczywiście może pojawić się w wyraźnych odmianach, nawet pod postacią „zerwań”, zwłaszcza w formie traumatycznych wydarzeń i doświadczeń, które są historycznie rozstrzygające (wyodrębnienie się chrześcijaństwa z judaizmu, uformowanie się kościoła, reformacja, „śmierć Boga”). Uważam, że owe zerwania najlepiej rozumieć w kategoriach Freudowskiego modelu traumy, to znaczy w kategoriach powtórzenia, które niemniej jednak jest nieoczekiwanym pęknięciem czy też powalającym doświadczeniem, które w ograniczonym stopniu staje się zrozumiałe, w najlepszym wypadku, dopiero z opóźnieniem lub po fakcie (*nachträglich*). Na poziomie doświadczenia indywidualnego, własność tę posiada czy to religijna, czy też sekularna konwersja (na przykład „konwersja” na marksizm czy jakąś inną orientację ideologiczną). Coś podobnego można także powiedzieć o dekonwersji czy też utracie religii, ideologii lub orientacji egzystencjalnej. Zarówno w przypadku konwersji, jak i dekonwersji, zachodzi opóźnione rozpoznanie, w wyniku czego wydarzenia i doświadczenia przeszłości są postrzegane w zróżnicowany sposób z powodu zachodzących wydarzeń i doświadczeń, włączywszy w to samą konwersję czy dekonwersję. Trafna wydaje się tutaj analogia z zakochiwaniem się i odkochiwaniem, która pomaga wydobyc afektywny komponent podstawowych wydarzeń i doświadczeń. Sądzę, że ten wzór bądź proces złożonego przemieszczenia czy powtarzania się (bardziej lub mniej rozstrzygającej czy traumatycznej) zmiany, włączając w to opóźnioną czasowość, można zastosować do historycznego „rozwoju” w ogóle, sposobu rozwoju, który nie jest linearny, lecz zaburzony i nierówny. Z kolei aspekty historii o wymiarze transhistorycznym, takie jak rytuały i związane z nimi praktyki (na przykład żałoba), mogą służyć zarówno zapobieganiu, jak i przepracowywaniu efektów traumatycznych wydarzeń i doświadczeń. Dlatego też obserwowany ostatnio zwrot ku temu, co postsekularne, może być rozumiany jako aspekt problemu sekularyzacji, co nie stanowi jakiejś wielkiej niespodzianki³¹.

Ta bogata w treści wypowiedź wymaga szczególnej uwagi. Przede wszystkim, LaCapra lokuje proces sekularyzacji i jego konsekwencje po stronie podmiotu – właściwości i zdolności, jakimi może odznaczać się szeregowy twórca lub użytkownik historii (wiedzy o przeszłości). Co istotne, nie postrzega on religii i sekularności w kategoriach binarnych opozycji. Te dwa bieguny są w dużym stopniu jedynie fikcjami poznawczymi, typami idealnymi, które stale mieszają się ze sobą i wzajemnie przenikają. Jego wizja sekularyzacji nie jest prospektywna – nie wyobraża jej sobie jako postępującego nieprzerwanie naprzód procesu – lecz retroaktywna: to kompleks wydarzeń i doświadczeń, które historyczny podmiot (czy to grupowy, czy indywidualny) ma już za sobą, lecz do którego może stale powracać i rewidować go, nadając wydobywanym z niego treściom nowe znaczenia. Rozumienie sekularyzacji jako traumy – czy też zbioru, historycznej sekwencji pomniejszych traum – zyskuje swoje dopełnienie w skojarzeniu tego, co postsekularne, ze sposobami radzenia sobie z nią. Trauma domyślnie niesie ze sobą możliwość przepracowania i rekonstrukcji tożsamości podmiotu. Z jednej strony w przytoczonym fragmencie dominuje retoryka „zerwania” i „utruty”, lecz z drugiej pojawiają się tu również „konwersja” i „zakochiwanie się” (oraz ich odwrotności). Sygnalizuje to burzliwość i chwiejność wydarzeń i doświadczeń sekularyzacji zachodzących

³¹ Ibid., 200–201.

nie tylko w czasie rzeczywistym – gdy ich dalszy kierunek oraz kształt pozostają, a przynajmniej zdają się pozostawać, otwarte – lecz także w retrospektywie, gdy znaczenie tego, co minione może zostać radykalnie zreinterpretowane a nawet odczynione, zdezaktywowane.

Z tych powodów interpretacja idzie w kierunku łączenia kondycji postsekularnej z zapotrzebowaniem na praktyki zażegnujące niedogodności życia w sekularnej nowoczesności. LaCapra odżegnuje się od tonów mistycznych czy mesjańskich, uznając ich pretensje do akcji społecznej czy politycznej za nazbyt radykalne. W charakterze remedium wymienia on „nieantropocentryczną wrażliwość na innego” obok różnych „form rytualnych czy quasi-rytualnych”, do których zalicza – co istotne: nieofiarnicze – czynności obrzędowe czy karnawałowe, na przykład żałobę. W perspektywie psychoanalitycznej jest jasne, że tego typu działania odgrywają istotną rolę w procesach radzenia sobie z trudną przeszłością (zarówno terapeutyczną, jak i prewencyjną). Bardziej intrygujące w kontekście teorii historii jest połączenie postsekularności z krytyką antropocentryzmu (choć w ujęciu badacza „nieantropocentryczna wrażliwość na innego” obejmuje przede wszystkim zwierzęta, to przecież może dotyczyć także różnego rodzaju bytów nadprzyrodzonych)³².

LaCapra powraca do tematyki postsekularnej także w tekstach publikowanych po *History and Its Limits*. Warto wspomnieć o jego artykule *Fascism and the Sacred: Sites of Inquiry after (or along with) Trauma*³³, dyskusji z Ewą Domańską na temat historii posthumanistycznej³⁴ oraz najnowszej książki *Understanding Others: Peoples, Animals, Pasts* (2018)³⁵. W pierwszym z tych tekstów LaCapra rozwija między innymi wątki zagrożenia radykalnym ekscysem i transgresją oraz krytyki antropocentryzmu. Wychodząc od wykładni interpretowania nazizmu jako „religii politycznej”, uznaje działania i ideologię nazistów za przejaw praktyk quasi-rytualnych, motywowanych ofiarniczym rozumieniem *sacrum* (mówi tu wręcz o „postsekularnych wymiarach nazizmu”³⁶). Z kolei w dyskusji z Domańską oraz w *Understanding Others* wskazuje na postsekularne konotacje posthumanizmu i *vice versa*, argumentując, że zarówno religie tradycyjne, tubylcze, jak i światowe monoteizmy (uznawane za bardziej rozwinięte) wpisują człowieka w świat zamieszkały przez byty o innym niż ludzki charakterze, obdarzone różnego stopnia mocą i sprawczością.

³² Podobne głosy, promujące upodmiotowienie zwierząt na podstawie racji religijnych, pojawiają się m.in. w teologii chrześcijańskiej, zob. np. Andrew Linzey, *Teologia zwierząt*, przeł. Wiktor Kostrzewski (Kraków: WAM, 2010).

³³ Dominick LaCapra, „Fascism and the Sacred: Sites of Inquiry after (or along with) Trauma”, w: *The Future of Trauma Theory: Contemporary Literary and Cultural Criticism*, red. Gert Buelens, Samuel Durrant, Robert Eaglestone (New York: Routledge, 2014), 23–44.

³⁴ Ewa Domanska, „Posthumanist History”, w: *Debating New Approaches to History*, red. Marek Tamm, Peter Burke (London: Bloomsbury Academic, 2018), 327–352; komentarz LaCapry na stronach 338–343.

³⁵ Dominick LaCapra, *Understanding Others: Peoples, Animals, Pasts* (Ithaca-London: Cornell University Press 2018).

³⁶ Idem, „Fascism and the Sacred”, 36.

KRYTYKA ALLANA MEGILLA

Niedostatki podejścia LaCapry zostały wskazane przez Allana Megilla w recenzji *History and Its Limits*. Jak twierdzi Megill, w książce brakuje precyzyjnej definicji problemu, a to, co postsekularne pozostaje niedoteoretyzowane i niedohistoryzowane (*under-theorized and under-historicized*)³⁷. Za główny problem książki LaCapry Megill uznaje kłopotliwą relację między historią a teorią, jednak nie chodzi o unikających teorii historyków, ale o teoretyków niedoceniających roli tworzonej przez historyków wiedzy dotyczącej konkretnych zjawisk i procesów. Stanowisko LaCapry sprowadza się zdaniem tego badacza do znanego argumentu, iż „teoria potrzebuje historii”, a „historia potrzebuje teorii”. Megill znalazł w *History and Its Limits* miejsca, w których autor polemicznie odnosi się do „teoretycyzmu” (*theoreticism*) teoretyków postsekularnych i ich „teoretycystycznych” postaw, a następnie sam rozwinął ten zarzut – krytykę nadmiaru sztywnej teorii³⁸. Z jednej strony historycy cierpią na niedostatek teorii i są odporni na jej wpływy, z drugiej – na przeciwnym biegunie znajdują się operujący abstrakcyjnymi koncepcjami teoretycy. Teoretycyzm to postawa odznaczająca się tendencjami do odrywania się od empirycznego, historycznego gruntu, w dalszej konsekwencji prowadząca do jałowej konkurencji między rozbieżnymi zestawami poglądów i propozycji. Megill nazywa to „nauką opartą na wierze” (*faith-based scholarship*)³⁹.

Megill docenia LaCaprę za zwrócenie uwagi, iż:

teoria, gdy oderwie się ją od badania konkretnych przypadków i kontekstów, ryzykuje zdegenerowanie się w teoretycyzm, to znaczy teoretyczny (bądź pseudoteoretyczny) dyskurs, który ucieka od zobowiązania do sprawdzania swoich twierdzeń w adekwatny sposób. Przywoływanie mantr (takich jak „postsekularne”) oraz proklamowanie ortodoksji (czy to chrześcijańskiej, muzułmańskiej, hinduistycznej, żydowskiej, leninowskiej czy jakiegokolwiek innej), dla niektórych może być satysfakcjonującymi wyrazami wiary religijnej, jednak kiedy takie poglądy zostają narzucone tym, którzy nie są wyznawcami którejs ortodoksji, to należy im się żywiłowo przeciwstawić. Opierać się trzeba również zaobserwowanemu przez LaCaprę performatywnemu stylowi nauki, jaki znajdujemy u Agambena, Badiou, Santnera, Žižka, Milbanka i wielu innych. Z pewnością, czasami tacy pisarze umożliwiają szokujący wgląd, który zmusza do spojrzenia na znajome rzeczy w odmienny sposób lub do zobaczenia rzeczy, których wcześniej nie zauważyliśmy.

³⁷ Megill, „History, Theoreticism, and the Limits of «the Postsecular»”, 111.

³⁸ Zob. LaCapra, *History and Its Limits*, 14, 18, 19, 22. Istnieje również inne rozumienie teoretycyzmu, odsyłające do orientacji w łonie filozofii nauki, która za kluczowe dla namysłu nad swoistością nauki uznaje rekonstrukcję rozwoju jej struktur teoretycznych (w opozycji do eksperymentalizmu – stanowiska głoszącego konieczność objęcia takim namysłem również eksperymentalnych procedur nauki). Zob. *Nowy eksperymentalizm, teoretycyzm, reprezentacja*, red. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 1994).

³⁹ Co ciekawe, Megill opiera to sformułowanie na tytule recenzji „A Secular Age” Charlesa Taylora autorstwa Martina Jaya. Martin Jay, „Faith-Based History”, *History and Theory*, vol. 48 (2009): 76–84.

Niebezpieczeństwo narasta, gdy temu performatywnemu stylowi udaje się ująć przed krytycznym przebadaniem⁴⁰.

Zastosowany przez Megilla argument teoretycyzmu ujawnia tu swoje ukryte jądro – służy do napiętnowania myślenia charakteryzującego się pewną sztywnością, radykalizmem czy dogmatyzmem apriorycznym wobec historycznie poznanej empirii. Obawa wobec performatywnych, przemocowych poznawczo rodzajów pisania łączy obu amerykańskich badaczy.

Akceptując ogólne rozpoznania refleksji postsekularnej, Megill mówi, że jeśli „teza o sekularyzacji głosi, iż tendencja prowadząca ludzi od religii do sekularności jest w jakiś sposób wbudowana w strukturę nowoczesnej historii”, to obecnie „nie mamy wyboru innego niż przyznać, że teza o sekularyzacji (rozumiana jako ogólne twierdzenie, że modernizacja równa się sekularyzacji) zawiodła”⁴¹. Zawód ten ujawnia się na dwóch poziomach: teoretycznym oraz empirycznym. Po pierwsze, idea sekularyzacji jest problematyczna jako rodzaj wielkiej narracji. Po drugie, wobec przebadania przez historyków i socjologów większej liczby nowoczesnych społeczeństw, zakodowana w idei sekularyzacji sytuacja docelowa – ostateczne wyparcie czy zanik religii – wydaje się nie do osiągnięcia, a dostępne krajobrazy społeczne jawią się jako bardzo złożone i zróżnicowane. Taki stan rzeczy wymaga doprecyzowania aparatu pojęciowego, aby stał się on zdolny do konfrontacji z rzeczywistością. Stąd być może najważniejsze jest przeprowadzone przez Megilla uporządkowanie dalszej dyskusji na temat właściwego znaczenia pojęcia tego, co postsekularne (*the postsecular*) czy też postsekularności (*postsecularity*). Wyodrębnia on kilka możliwych rodzajów czy też sensów sekularności (*secularity*). Jak twierdzi, w obrębie dyskursu postsekularnego nie udało mu się znaleźć tego rodzaju prób (myli się jednak, ponieważ takie klasyfikacje zostały sformułowane między innymi przez José Casanovę czy Charlesa Taylora)⁴². Megill proponuje cztery możliwe sensy sekularności – psychologiczny, socjologiczny, polityczny oraz ogólny:

1. Sekularność może być rozumiana w sensie *psychologicznym*, jako niosąca ze sobą praktykę racjonalnych sposobów myślenia, które nie mają nic wspólnego z mitycznym/magicznym/religijnym myśleniem zamierzchłych czasów. W tym sensie, „społeczeństwo sekularne” to społeczeństwo, w którym panują racjonalne sposoby myślenia. Zauważmy jednakże, że istnieje pewna wątpliwość, czy takie społeczeństwo kiedykolwiek istniało i czy naprawdę kiedykolwiek *mogło* zaistnieć. [...]

2. Sekularność może być rozumiana w sensie *socjologicznym*, jako niosąca ze sobą szeroko rozpowszechnione nieuczestniczenie w praktykach religijnych, łącznie z poważnym

⁴⁰ Megill, „History, Theoreticism, and the Limits of «the Postsecular»”, 128.

⁴¹ Ibid., 121.

⁴² Ibid., 121–122. Zob. José Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. Tomasz Kunz (Kraków: Nomos, 2005); Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007). Chociaż zaproponowana przez Megilla typologia rodzajów sekularności nie jest szczególnie odkrywcza, jednak jest warta przytoczenia, bowiem została sformułowana przez teoretyka historii i na potrzeby dyskusji prowadzonej w tym polu badań.

zanikiem społecznego prestiżu instytucji religijnych oraz społecznej władzy autorytetów religijnych. Społeczeństwem sekularnym byłoby tutaj takie społeczeństwo, w którym instytucje religijne oraz kler mają mały wpływ bądź autorytet w szerszym świecie społecznym i politycznym. [...]

3. Sekularność może być rozumiana w sensie *politycznym*, jako niosąca ze sobą ostry rozdział między „kościółem” a „państwem”, z państwem reprezentującym interes powszechny, a zatem pozostającym neutralnym wobec rywalizujących tradycji religijnych (oraz niereligijnych). Jednakże w obrębie takiego społeczeństwa religia może pomyślnie pozostawać społecznie wpływowa, a nawet tętniąca życiem. W skrócie, ten typ sekularności, który jasno różni się od przypadku #2, jest zgodny z istnieniem dość wysokiego poziomu religijnego zaangażowania w społeczeństwie.

4. Sekularność może być rozumiana w odniesieniu do ogólnego rozdziałania religijnych i niereligijnych aspektów życia [...]. Podobnie jak sekularność #1, sekularność #4 jest zjawiskiem w dużej mierze psychologicznym, a owo rozdziałanie, chociaż ma swoje polityczne i socjologiczne odpowiedniki, jest orientacją zasadniczo mentalną. Co więcej, podobnie jak sekularność #1, czwarte pojęcie sekularności wykorzystuje się w celach polemicznych – czasami z intencją atakowania religii jako hipokrytycznej, a czasami z intencją potępiania rzekomo ograniczonego wpływu religii w świecie w ogóle. [...] ta forma sekularności po raz pierwszy została opisana w kontekście nowoczesnego społeczeństwa przez Karla Marxa w pochodzącym z początku 1844 roku tekście *W kwestii żydowskiej*⁴³.

Podsumowując ten podział, Megill dodaje, iż „ci, którzy obstają przy mówieniu o *postsekularności*, mają intelektualne zobowiązanie – a także, biorąc pod uwagę imperatyw poszukiwania prawdy w życiu akademickim, zobowiązanie moralne – do uściślenia, *które* aspekty sekularności uważają za przebrzmiałe [*passé*] oraz z jakich powodów [*kursywy w oryginale – T.W.*]”⁴⁴. Taka klasyfikacja nie ma oczywiście charakteru ostatecznego, niekoniecznie jest też lepsza od innych. Dla rozważań o adaptacji perspektywy postsekularnej na obszar dyscypliny historii ma jednak tę utylitarną zaletę, że została sformułowana przez praktykującego historyka (intelektualnego) i jest poparta namysłem teoretycznym inspirowanym dyskusją z innym historykiem (również intelektualnym).

Zadane przez Megilla pytanie o kryteria i sposoby rozumienia sekularności, a także zaproponowana przez niego taksonomia są, jak sądzę, zasadne, zwłaszcza gdy zmienimy ich kierunek czy też obiekt tak, aby objąć nim samoświadomość dyscypliny oraz jej status. W stosunku do rozważań LaCapry Megill poszerza pole możliwej refleksji historycznej nad tym, co postsekularne. Porządkuje rozproszone uwagi autora *History and Its Limits* i sytuuje je na tle szerszego kontekstu zwrotu postsekularnego, odnosząc się między innymi do prac Jürgena Habermasa i Johna Milbanka. Analizując teksty Habermasa⁴⁵

⁴³ Megill, „History, Theoreticism, and the Limits of «the Postsecular»”, 122.

⁴⁴ *Ibid.*, 123.

⁴⁵ Jürgen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, red. Eduardo Mendieta (Cambridge: Polity Press, 2002); idem, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2003); idem, „Notes on Post-Secular Society”, *New Perspectives Quarterly*, nr 25 (2008): 17–29.

dochodzi do wniosku, że na przykład w *Notes on Post-Secular Society* niemiecki filozof używa określenia „postsekularny” w znaczeniu odpowiadającym drugiemu z sensów sekularności z przytoczonej wyżej taksonomii. Społeczeństwo postsekularne oznaczałoby tu zatem społeczeństwo „po” sekularyzacji – po przejściu przez nią, a więc też *de facto* „poza” nią (czyli po utraceniu przez pojęcie sekularności jej polemicznej, antyreligijnej relewantności). Habermas nie jest przekonany o nieuniknionym zaniku religii (jak mogłoby wynikać ze zradyzalizowanego rozumienia drugiego sensu sekularności według Megilla), jednakże obstaje przy zachowaniu „neutralnego religijnie państwa i instytucji publicznych” (a więc dalej mieści się w trzecim, politycznym sensie sekularności). Według Megilla konceptualizowane przez Habermasa przejście do społeczeństwa postsekularnego należy interpretować jako wskazanie zmiany świadomościowej, a nie przekształcenia utrwalonych warunków społecznych czy politycznych⁴⁶.

Poza Habermasem Megill przygląda się również myśli Johna Milbanka, uważanego za lidera anglikańsko-katolickiego ruchu Radykalnej Ortodoksji. Zwraca uwagę na jego książkę *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, a także powstałe w jego kręgu prace zbiorowe *Radical Orthodoxy: A New Theology* oraz *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*⁴⁷. Rekapitułuje ich zawartość krótko: są one postsekularne w znaczeniu takim, iż uważają dokonany proces sekularyzacji za nieuprawnioną emancypację rozumu skutkującą rozkładem wartości, znaczenia i prawdy, negują go zatem, w zamian proponując powrót do wczesnochrześcijańskiej, patrystycznej teologii. W ocenie historyka Milbank i jego uczniowie jedynie artykułują wiarę religijną za pomocą filozoficznego języka. „Zawsze już” („*always already*”) wiedzą, że:

społeczeństwo sekularne jest nieprawowite oraz skazane na to, by zostać zastąpione przez „coś innego”, co pozostaje całkowicie niejasne. W tej sytuacji, termin „postsekularny” odgrywa obecnie taką rolę, jaką miał termin „późnego kapitalizmu”, gdy w latach 70-tych i 80-tych był używany przez zadeklarowanych marksistów. W obu przypadkach chodzi o zasugerowanie, że zniechęcona rzeczywistość (kapitalizm, sekularyzm) ledwo trzyma się na nogach⁴⁸.

W ten sposób Megill uznaje postsekularne pozycje Radykalnej Ortodoksji za kolejny przejaw wspomnianego wcześniej „teoretycyzmu”. Być może taki akt jest zbyt pochopny i radykalny, tym bardziej, że nie analizując metod pracy Milbanka i jego współpracowników (np. *Theology and Social Theory* zawiera interesującą genealogię nowoczesnej przestrzeni tego, co sekularne), Megill

⁴⁶ Megill, „History, Theoreticism, and the Limits of «the Postsecular»”, 125.

⁴⁷ John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006 [1990]); *Radical Orthodoxy: A New Theology*, red. John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (London and New York 1999); *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*.

⁴⁸ Megill, „History, Theoreticism, and the Limits of «the Postsecular»”, 128.

przechodzi do oceny jego intencji. Podobnie jak LaCapra, szybko ujawnia polityczną stawkę nieuniknionej konfrontacji różnych perspektyw w łonie refleksji postsekularnej, nie proponując jednak własnej wizji pozytywnej. Kończy swój tekst następującymi słowami: „Biorąc pod uwagę ważne i sprzeczne role, jakie religia odgrywa we współczesnym świecie, jest to temat, który zdecydowanie wymaga naszej stałej krytycznej uwagi”⁴⁹.

PODSUMOWANIE

W swojej refleksji nad problematyką postsekularną LaCapra wprowadza wątki, które dzisiejszemu czytelnikowi mogą się wydać znajome i oczywiste. Wynika to przede wszystkim ze stosowanego przez niego idiomu psychoanalizy. Ponieważ rozważania autora mają charakter rozproszonych zastrzeżeń, waga niektórych ze wskazanych problemów może wydawać się mniejsza, niż jest w istocie. Prawdopodobnie zyskałyby one na czytelności, gdyby zostały przekute w pytania badawcze i podjęte w analizach konkretnych zjawisk czy wydarzeń. Warto zauważyć, iż amerykańskiego historyka interesuje przede wszystkim etyczny wymiar poruszanych problemów, między innymi odpowiedzialność badaczy angażujących się w refleksję postsekularną, znaczenie praktyk rytualnych czy quasi-rytualnych, jak na przykład żałoba, ich ofiarniczy bądź nieofiarniczy charakter, oraz krytyka antropocentryzmu.

Niewątpliwie wiąże się to z dominującą u LaCapry retoryką „opierania się apokalipsie”. Stanowisko zarysowane w *Resisting Apocalypse and Rethinking History* znajduje swoje rozwinięcie w *History and Its Limits*, gdzie autor krytycznie odnosi się do teoretyków, których uznaje za zbyt radykalnych. Już sam tytuł książki jest w tym kontekście wymowny: badacz eksploruje granice historii, ale czyni to w dość zachowawczy sposób. Apokalipsa jest taką granicą historii czy jej ewentualnym kresem, którego nadejście należy odsuwać. „Opieranie się apokalipsie” można uznać za lęk przed nieznaną przyszłością. LaCapra ostrzega przed radykalnymi wizjami, karmiącymi się ekscesem czy transgresją, w celu ich wyegzorcyzmowania przywołując katastrofalne konsekwencje podobnych ruchów z przeszłości (przede wszystkim XX-wiecznej). W jego optyce do zadań historii należy stałe przepracowywanie przeszłości – jako wciąż jeszcze nazbyt żywej – a nie formułowanie wizji przyszłości (nie mówiąc już o utopiach czy innych teleologicznych wizjach rozwoju).

W *History and Its Limits* ten swoisty brak spekulatywnej – czy też teoretycznej – odwagi znalazł dobry wyraz w ujęciu sekularyzacji. Nie jest tu ona rozległym, długotrwałym procesem, o którego kształt, kierunek i przyszłe konsekwencje można mniej lub bardziej krytycznie się spierać, lecz pewnym przeżytym już doświadczeniem bądź wydarzeniem (czy to na poziomie indywidualnym, czy grupowym) – traumą, która wymaga przepracowania.

⁴⁹ Ibid., 129.

Na tle innych intelektualistów postsekularnych – jak Agamben, Badiou czy Žižek – których koncepcje zawierają elementy spekulatywnej filozofii historii (LaCapra zapewne oceniłby je jako popadające w „transhistoryczność”⁵⁰), badacz ten wyróżnia się celową i świadomą retrospektywnością namysłu. Podczas gdy na hasło postsekularnych wizji historii spodziewalibyśmy się raczej spekulatywnych prób wykroczenia poza nowoczesne, odczarowane rozumienie dziejów i kreowania alternatywnych wobec niego „systemów historycznych”⁵¹, w skład których wchodziłoby również planowanie przyszłości na kształt pewnego dysponowalnego zasobu, to dla LaCapry dysponowalna jest jedynie przeszłość.

To specyficzne uprzedmiotowienie przeszłości jako rezerwuaru negatywnych wzorców, przed których powtórzeniem należy się strzec, przybiera różne kształty. „Postsekularność” traci tu swój swoiście historyczny charakter. Przystaje być cechą związaną z konkretnymi aspektami współczesnej społeczno-politycznej kondycji świata oraz dyskursem intelektualnym rozwijającym się w odpowiedzi na tę kondycję, staje się natomiast możliwa do imputowania zjawiskom z coraz bardziej oddalającej się przeszłości. Regularne stosowanie idiomu psychoanalizy sugeruje ponadto, że przeszłość jest przedmiotem terapii. Wyrasta tu potencjalnie interesujące pytanie o wizję czasowości i historyczności, jakie implikuje psychoanaliza. Nacisk kładziony przez autora *History and Its Limits* na imperatyw przepracowania ma sens w kontekście groźnych konsekwencji, jakie w przyszłości może wydać z siebie przeżyta trauma: przeniesienia, przymusowego powtórzenia, rozegrania w działaniu. Na poziomie indywidualnego czy grupowego podmiotu są to możliwe negatywne scenariusze przyszłości, które można obrazowo artykułować w celu zażegnania ich ewentualnej realizacji. Wydaje się jednak, iż jest to problematyka w tak zaawansowanym stopniu opracowana przez teoretyków inspirujących się psychoanalizą, że włączenie jej w zakres refleksji postsekularnej (przynajmniej na obszarze badań historycznych) nie jest w stanie wygenerować istotnie nowej poznawczej wartości dodanej⁵². Co więcej, to właśnie szeroka obecność imperatywu przepracowania jest jednym z elementów zachowawczej retoryki

⁵⁰ Być może to, co LaCapra wytyka innym badaczom jako „transhistoryczne”, jest paradoksalną próbą ocalenia historycznej sprawczości poprzez odmowę całkowitego uhistorycznienia rzeczywistości. Jak bowiem twierdzi Slavoj Žižek, „uogólniony historyzm ma dziwnie ahistoryczny posmak – gdy tylko zaakceptujemy w pełni i zaczniemy stosować w praktyce radykalną przygodność naszych tożsamości, autentyczne napięcie historyczne w jakiś sposób wyparowuje w toku niekończących się gier performatywnych w wiecznej terażniejszości. Jest w tym zabawna samoodnośna ironia: historia istnieje dopóty, dopóki trwają pozostałości z «ahistorycznego» esencjalizmu”. Žižek, *Od tragedii do farsy*, przeł. Maciej Kropiwnicki, Barbara Szelewa (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2011), 42.

⁵¹ „System historyczny” to koncepcja rozumienia wiedzy o przeszłości nakreślona przez White’a: odróżniający się od pokrewieństwa genetycznego, polegający na kreśleniu wyobrażonych genealogii czy linii sukcesji sposób „retroaktywnego przypisywania przodków”. Zob. Hayden White, „Czym jest system historyczny?”, przeł. Agata Czarnacka, w: *Przeszłość praktyczna*, red. Ewa Domańska (Kraków: Universitas, 2014), 231–245.

⁵² LaCapra podejmował podobne kwestie jeszcze przed zabraniem głosu na temat problematyki postsekularnej, w istocie – nawet przed zaistnieniem samego dyskursu postsekularnego. Np. w tekście „Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny”, również skoncentrowanym na traumie

„opierania się apokalipsie”, ściśle powiązanej z negatywnym uprzedmiotowieniem przeszłości.

Podniesiony przez LaCaprę wątek krytyki antropocentryzmu stawia go wśród innych teoretyków historii, których ujęcia sugerują przemyślenie historycznej sprawczości bytów nie-ludzkich (wśród których mogą być na przykład zwierzęta, a także istoty uznawane za nadprzyrodzone, jak bogowie, demony czy duchy przodków), między innymi Dipesha Chakrabarty’ego czy Haydena White’a⁵³. Różnica między nimi polega na tym, że – inaczej niż u LaCapry – ich projekty w szerszej perspektywie mogą otwierać drogę do sformułowania rodzajów wiedzy o przeszłości alternatywnych wobec historii rozumianej jako nauka stanowiąca specyficzny wytwór zachodniej nowoczesności. Z kolei krytyka Megilla, obok wskazania problemu teoretycyzmu, uzupełnia rozważania autora *History and Its Limits* o potrzebę wyboru definicji wśród dostępnych sensów sekularności, jak również uwzględnienia innych postsekularnych punktów widzenia na tę sprawę. Wówczas będzie możliwa właściwa autoanaliza dyscypliny historii, jej związanych z procesami sekularyzacji przekształceń, a wreszcie również dyskusja na temat jej postsekularnych możliwości.

i przepracowaniu (z uwzględnieniem relacji między żalobą i melancholią), zwracał uwagę na możliwe zastosowanie języka psychoanalizy do problemów związanych z sekularyzacją, wskazując przy tym na ograniczenia tego języka: „Jeśli chodzi o psychoanalizę, należy podkreślić, iż pojęcie sekularyzacji nie oznacza, jak czasami sądził chyba Freud, że psychoanaliza może służyć jako główny dyskurs świecki stanowiący klucz do racjonalizacji i odszyfrowania religii. Relację między psychoanalizą a religią (religiami) należy raczej postrzegać w kategoriach możliwości i granic wzajemnej przetłumaczalności, natomiast sama psychoanaliza wydaje się obejmować mniej lub bardziej zakamufLOWANE i ukryte przemieszczenia religii [...]. Przetłumaczalność byłaby pojmowana jako rzeczywisty problem, łącznie z możliwością, iż pewne praktyki religijne mogą być bogatsze niż istniejące formy psychoanalizy pod względem sposobu, w jaki podejmują pewne problemy, również te, które w terminach psychoanalizy określa się jako rozegranie w działaniu (*acting out*) i przepracowanie. W każdym razie pojęcie sekularyzacji nie powinno usprawiedliwiać jednostronnego i bezkrytycznego stosowania psychoanalizy w próbach zrozumienia bądź wyjaśnienia zjawisk religijnych”. Dominick LaCapra, „Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny”, przeł. Magdalena Zapędowska, w: *Pamięć, etyka i historia*, 131–132 (tekst ten pt. „Psychoanalysis, Memory, and the Ethical Turn” stanowi rozdział książki LaCapry *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca-London: Cornell University Press, 1998).

⁵³ Jak wspominałem wcześniej, w *Provincjonalizacji Europy* Chakrabarty zwrócił uwagę na kwestię sprawczości istot boskich. Z kolei pisząc o „systemie historycznym” White’a przypomina o obecności w wizjach genealogicznych przodków nie-ludzkich. Ideę tę w duchu nowego animizmu przywołuje Ewa Domańska w artykule „Retroactive Ancestral Constitution, New Animism and Alter-Native Modernities”, *Storia della Storiografia*, vol. 65, no. 3 (2014): 61–75.

SUMMARY

This article shows that the first explicit signals of history theorists' interest in the challenges stemming from the postsecular turn could be traced back to Dominick LaCapra's book *History and Its Limits: Human, Animal, Violence* (2009) and to Allan Megill's polemical review of it, published as 'History, Theoreticism, and the Limits of "the Postsecular"' (2013). I have discussed here the central aspects of LaCapra's thought, showing that he perceived selected postsecular thinkers (Giorgio Agamben, Alain Badiou, Jacques Derrida, Eric L. Santner and Slavoj Žižek) as representatives of a strand of theoretical radicalism that favours the transhistorical and quasi-apocalyptic dimensions of experience and limit events. I argue that what prevails in LaCapra's narrative is the rhetoric of "resisting apocalypse". I thus demonstrate how LaCapra inscribes postsecular themes with issues including trauma, together with its religious and aesthetic connotations. This article also discusses Megill's critique of LaCapra, which led to crucial questions being posed regarding the secularity of the discipline of history itself. In my view, the two scholars' polemic offers a point of departure for a broader discussion of postsecular historical thought.

BIBLIOGRAFIA

- Abeysekara, Ananda. *The Politics of Postsecular Religion: Mourning Secular Futures*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Abeysekara, Ananda. „Desecularizing Secularism: Postsecular History, Non-Judicial Justice and Active Forgetting”, *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, vol. 7 (2006): 205–243.
- Agamben, Giorgio. *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*. Przeł. Sławomir Królak. Warszawa: Sic!, 2008.
- Agamben, Giorgio. *The Open: Man and Animal*, przeł. Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Agamben, Giorgio. „Otwarte”, przeł. P. Mościcki, *Krytyka Polityczna*, nr 15 (2008): 124–138.
- Anidjar, Gil. *Blood: A Critique of Christianity*, New York: Columbia University Press, 2014.
- Anidjar, Gil. „Secularism”. *Critical Inquiry*, vol. 33 (2006): 52–77.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Badiou, Alain. *Manifesty dla filozofii*, przeł. Andrzej Wasilewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015.
- Badiou, Alain. *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. Julian Kutyla, Paweł Mościcki. Kraków: Korporacja Ha!art, 2007.
- Barber, Daniel Colucciello. *Deleuze and the Naming of God: Post-Secularism and the Future of Immanence*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Bielik-Robson, Agata. „Homo anxius. Nowoczesność, czyli eksodus z lęku”. *Er(r)go*, nr 2 (29) (2014): 9–23.
- Bielik-Robson, Agata. *„Na pustyni”. Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków: Universitas, 2008.

- Bielik-Robson, Agata. „Posłowie. «Bliźni nie istnieją», albo o granicach psychoanalitycznej parafrazy”. W: Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *Bliźni*, przeł. Ewa Ulińska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.
- Bielik-Robson, Agata. „The Post-Secular Turn: Enlightenment, Tradition, Revolution”. *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*, vol 3: no. 3 (9) (2019): 57–82.
- Bugajewski, Maciej. *Brzemie przeszłości. Zło jako przedmiot interpretacji historycznej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2009.
- Bugajewski, Maciej. *Historiografia i czas. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.
- Bugajewski, Maciej. *Historyczna wspólnota słowa. Rozważanie z teorii historii*. Poznań, Bydgoszcz: Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Oficyna Wydawnicza Epigram, 2018.
- Bugajewski, Maciej. „Teologia dziejów Waltera Benjamina”. W: *Między historią a edukacją historyczną*, red. Violetta Julkowska, 251–255. Poznań: Instytut Historii UAM, 2003.
- Casanova, José. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Przeł. T. Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2005.
- Chakrabarty, Dipesh. *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*. Przeł. Dorota Kołodziejczyk, Tomasz Dobrogoszcz, Ewa Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2011.
- Gustafsson Chorell, Torbjörn. „Incomplete Secularization of History: Ethan Kleinberg and Hayden White”. *Journal of the Philosophy of History*, vol. 14 (2019): 27–46.
- Derrida, Jacques. „The Force of Law: The «Mystical Foundation of Authority»”. *Cardozo Law Review*, vol. 11 (1990): 920–1045.
- Derrida, Jacques. „Wiara i wiedza. Dwa źródła «religii» w obrębie samego rozumu”, przeł. Piotr Mrówczyński. W: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo, w którym wzięli udział Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias i Vincenzo Vitiello*, przeł. Małgorzata Kowalska, Ewa Łukaszyk, Piotr Mrówczyński, Robert Reszke, Janusz Wojcieszak. Warszawa: KR, 1999.
- Domanska, Ewa. „Posthumanist History”. W: *Debating New Approaches to History*, red. Marek Tamm, Peter Burke, 327–352. London: Bloomsbury Academic, 2018.
- Domanska, Ewa. „Retroactive Ancestral Constitution, New Animism and Alter-Native Modernities”. *Storia della Storiografia*, vol. 65, no. 3 (2014): 61–75.
- Fountain, Philip. „Towards a Post-Secular Anthropology”. *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 24 (2013): 310–328;
- Fowles, Severin M. *An Archaeology of Doings: Secularism and the Study of Pueblo Religion*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2013.
- Habermas, Jürgen. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, red. Eduardo Mendieta. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2003.
- Habermas, Jürgen. „Notes on Post-Secular Society”. *New Perspectives Quarterly*, nr 25 (2008): 17–29.
- Habermas, Jürgen. „Wierzyć i wiedzieć”, przeł. Małgorzata Łukasiewicz. *Znak*, nr 9 (568) (2002): 8–21.
- Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*, red. Titus Hjelm. London-New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- „Is the Postcolonial Postsecular?”. *Critical Research on Religion* (special issue), vol. 3 (I) (2015).

- Jarzyńska, Karina. *Literatura jako ćwiczenie duchowe. Dzieło Czesława Miłosza w perspektywie postsekularnej*. Kraków: Universitas, 2018.
- Jarzyńska, Karina. „Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)”. *Teksty Drugie*, vol. 1/2 (2012): 294–307.
- Jay, Martin. „Faith-Based History”. *History and Theory*, vol. 48 (2009): 76–84.
- Kennel, Maxwell. „Postsecular History: Continental Philosophy of Religion and the Seventeenth Century Dutch Collegiant Movement”. *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, vol. 46 (2017): 406–432.
- Klein, Kerwin Lee. „O pojawieniu się pamięci w dyskursie historycznym”, przeł. Maciej Bańkowski. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 1–2 (2003): 42–56.
- Kleinberg, Ethan. *Haunting History: For a Deconstructive Approach to the Past*. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- Korzeniewski, Bartosz. *Polityczne rytuały pokuty w perspektywie zagadnienia autonomii jednostki*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006.
- LaCapra, Dominick. „Fascism and the Sacred: Sites of Inquiry after (or along with) Trauma”. W: *The Future of Trauma Theory: Contemporary Literary and Cultural Criticism*, red. Gert Buelens, Samuel Durrant, Robert Eaglestone, 23–43. New York: Routledge, 2014.
- LaCapra, Dominick. *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, przeł. Katarzyna Bojarska, Kraków: Universitas, 2009.
- LaCapra, Dominick. *History and Its Limits: Human, Animal, Violence*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2009.
- LaCapra, Dominick. *History and Memory after Auschwitz*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1998.
- LaCapra, Dominick. „Powrót do pytania o to, co ludzkie i zwierzęce”, przeł. Katarzyna Bojarska. W: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, red. Ewa Domańska, 416–469. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2010.
- LaCapra, Dominick. „Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny”. Przeł. Magdalena Zapędowska. W: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, red. Ewa Domańska, 127–162. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.
- LaCapra, Dominick. „Resisting Apocalypse and Rethinking History”. W: *Manifestos for History*, red. Keith Jenkins, Sue Morgan, Alun Munslow, 160–178. London and New York: Routledge, 2007.
- LaCapra, Dominick. *Understanding Others: Peoples, Animals, Pasts*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2018.
- LaCapra, Dominick. „Violence, Justice, and the Force of Law”. *Cardozo Law Review*, vol. 11 (1990): 1065–78.
- Linzey, Andrew. *Teologia zwierząt*. Przeł. W. Kostrzewski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
- Lubańska, Magdalena. *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2019.
- Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago and London: The Chicago University Press, 2005.
- McLennan, Gregor. „Towards Postsecular Sociology?”. *Sociology*, vol. 41, nr 5 (2007): 857–870.
- Megill, Allan. „History, Theoreticism, and the Limits of «the Postsecular»”, *History and Theory*, vol. 52 (2013): 110–129.

- Metz, Johannes; Sharon Metz. „Occupying the Ontological Penumbra: Towards a Postsecular and Theologically Minded Anthropology”. *Religions*, vol. 8, nr 80 (2017): 1–17.
- Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006 [1990].
- Molendijk, Arie L. „In Pursuit of the Postsecular”. *International Journal of Philosophy and Theology*, vol. 76, no. 2 (2015): 100–115.
- Nandy, Ashis. *Zapomniane sobowtóry historii*, przeł. Paulina Ambroży-Lis. W: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, red. Ewa Domańska, 351–389. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2010.
- Nowy eksperymentalizm, teoretycizm, reprezentacja*, red. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 1994.
- Pomian, Krzysztof. *Porządek czasu*, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2014.
- Pomian, Krzysztof. *Przeszość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2009 [1968].
- Pomian, Krzysztof. *Przeszość jako przedmiot wiedzy*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2010 [1992].
- Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, red. Philip Blond. London and New York: Routledge, 1998.
- Puczyłdowski, Miłosz. *Religia i sekularyzm. Współczesny spór o sekularyzację*. Kraków: Universitas, 2017.
- Radical Orthodoxy: A New Theology*, red. John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward. London and New York: Routledge, 1999.
- Rambukwella, Harshana. „Postcolonial Nativism? Exploring the Postsecularist Critique of History on Sri Lanka”, *boundary 2*, vol. 45 (2019): 103–126.
- Ricoeur, Paul. *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. Janusz Margański, Kraków: Universitas, 2006.
- Santner, Eric L. *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2006.
- Schaafsma, Petruschka. „Evil and Religion: Ricoeurian Impulses for Theology in a Postsecular Climate”, *International Journal of Philosophy and Theology*, vol. 76, nr 2 (2015): 129–148.
- Schmitt, Carl. „Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności”, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek Cichocki. Warszawa: Aletheia, 2012.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Mass. and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Cultural Hermeneutics*, red. Michael Hoelzl, Graham Ward. London-New York: Continuum, 2008.
- Tokarska-Bakir, Joanna. „Książka wyjścia”, *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka*, nr 25 (45) (2015): 67–92.
- White, Hayden. „Czym jest system historyczny?”, przeł. Agata Czarnačka. W: *Przeszość praktyczna*, red. Ewa Domańska, 231–245. Kraków: Universitas, 2014.
- White, Hayden. „Kosmos, chaos i następstwo w przedstawieniu historiologicznym”, przeł. Paulina Ambroży. W: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, red. Ewa Domańska, 85–102. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.
- White, Hayden. „History as Fulfillment”. W: *Philosophy of History After Hayden White*, red. R. Doran, 35–46. London and New York: Bloomsbury, 2013.
- White, Hayden. „Zdarzenie historyczne”, przeł. Rafał Boryślowski. W: idem, *Proza historyczna*, red. Ewa Domańska, 249–282. Kraków: Universitas, 2009.

- Wina i kara. Społeczeństwa wobec rozliczeń zbrodni popełnionych przez reżimy totalitarne w latach 1939–1956*, red. Patryk Pleskot. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej. Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, 2015.
- Wiśniewski, Tomasz. „Hayden White i postsekalarna krytyka wyobraźni historycznej”. W: *Hayden White w Polsce. Fakty, krytyka, recepcja*, red. Ewa Domańska, Edward Skibiński, Paweł Stróżyk, 237–262. Kraków: Universitas, 2019.
- Wiśniewski, Tomasz. „Towards the Post-Secular Historical Consciousness”. *Prace Kulturoznawcze*, vol. 21, nr 1 (2017): 79–94.
- Žižek, Slavoj. *Od tragedii do farsy*, przeł. Maciej Kropiwnicki, Barbara Szelewa, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2011.
- Žižek, Slavoj. *Welcome to the Desert of Real*. London and New York: Verso, 2002.
- Žižek, Slavoj; Eric L Santner; Kenneth Reinhard. *Bliźni*, przeł. Ewa Ulińska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.