

Sekuliarizacijos profiliai

AR MODERNYBĖ SEKULIARI?¹

Ugo Perone

Berlyno Humboldtų universiteto

Teologijos fakultetas

Unter den Linden 6, 10099 Berlynas

Tel. + 03020937380

El. paštas: ugo.perone@rz.hu-berlin.de

Straipsnyje analizuojama numanoma abipusė modernybės ir sekuliarizacijos tapatybė. Tačiau ši tapatybė gali būti teigiama tik tuo atveju, jei sekuliarizacija traktuojama kaip modernybės priežastis ir jei modernybės turiniai vien kaip imanentiškas teologinių turinių vertimas į sekuliarią formą. Ši dviguba tapatybė klaidingai reprezentuoja ir sekuliarizaciją, ir modernybę. Straipsnyje siūloma sekuliarizacijos definicija, skirianti ypatingą dėmesį formaliems aspektams ir išryškinanti naują politikos vaidmenį modernybėje, traktuojant ją kaip jungiantį kultūrinį horizontą. Taip pat straipsnyje analizuojama modernybė kaip savo pačios interpretacija ir kaip pertrūkio laikotarpis. Teigiama, kad ryšys tarp sekuliarizacijos ir modernybės yra glaudus, bet ne priežastinis.

Pagrindiniai žodžiai: sekuliarizacija, modernybė, tapatybė, politika.

1. Tapatybės ribos

Tiek modernybės, tiek sekuliarizacijos problemos pagrindimas implikuoja svarstymą apie abiejų terminų tapatybę. Ne veltui abu šie terminai susiję su lygiagrečiai vartojamais postmodernybės ir postsekuliarizacijos neologizmais. Tačiau visi sprendimai, kurie buvo suformuluoti šios schemos viduje, plėtojasi kaip modernybės ir sekuliarizacijos vilkimo į priekį forma ar, tiksliau tariant, kaip pavargęs jos tęsinys. Būtų galima kelti hipotezes apie sąsajas tarp šių sąvokų ir tam tikrą persisotinimą (mano manymu, labai būdingą) jomis, kurį galima bent iš dalies

paaikškinti tuo, kad pačiame modernybės ir sekuliarizacijos diskurse šie klausimai traktuojami, viena vertus, kaip banalūs, o, kita vertus, kaip tam tikra prasme neatsakomi ir neaiškūs. Čia, iššyk antcipuodamas savo tyrimo kryptį, norėčiau parodyti, kad, nepaisant nesuskaičiuojamų šiai problematikai skirtų teorijų, kol kas nebuvo apsvarstyta hipotezė, pristatanti tokią sekuliarizacijos interpretaciją, kuria remiantis ji būtų laikoma formalia socialinės paradigmos mutacija, klaidingai apibrėžiama per dvireikšmę sekuliarizacijos ir modernybės tapatybės formą. Toliau šiame tekste sieksiu iliustruoti (nesiryžčiau teigti – įrodyti) šias dvi tezes.

Ernstas Wolfgangas Böckenförde savo knygoje *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung (Valstybės formavimasis kaip sekuliarizacijos procesas)*

¹ Šis tekstas 2016 m. balandžio 1 d. buvo pristatytas Vilniaus universitete prof. Ugo Perone skaitytoje paskaitoje Universiteto Religijos studijų ir tyrimų centro studentams.

teigė: „Liberali sekuliari valstybė gyvena remdamasi prielaidomis, kurių ji pati negali garantuoti“ („*Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann*“) (Böckenförde 1991: 60). Šis teiginys pastaraisiais metais netikėtai tapo itin garsus, sukeldamas daugybę prieštaringų nuomonių, išpūtusią, o iš dalies ir iškraipiusią teiginio prasmę. Iš tiesų šis teiginys tapo parankus kaip formulė, delegitimuojanti šiuolaikinę valstybę, kurios pagrinduose yra prielaidos, nepajėgiančios sau pačioms suteikti garantijos. Kaip įprasta, ši situacija implikuoja dvi galimybes. Pirmajai atstovauja tie, kuriuos šis silpnumas džiugina, suteikdamas progą grįžti prie ikisekuliarių valstybės pagrindų. Palaikantys antrąją galimybę ginčija šią tezę, grįždami prie modernybės autolegitimacijos ir savęs pagrindimo temų. Interpretuojant Böckenförde's indėlį, pasirinkus šią alternatyvą, vis dėlto pražiūrimas gana esminis momentas, susijęs su šios tezės išskirtinumu. Kaip akivaizdžiai teigiama knygos pavadinime, taip pat joje pateiktoje istorinėje apžvalgoje, apimančioje laikotarpį iki viduramžių, pagrindinė knygos tezė yra ta, kad esminiu dalyku sekularizacijos procesui tapo politinis veiksnys, kitaip tariant, modernios valstybės gimimas. Kaip parodo teologas Wolfhartas Pannenbergas, atsiribodamas nuo šiuo metu vyraujančios idėjų istorijos interpretacijos, religiniai XVII amžiaus karai sekularizacijos įsitvirtinimui buvo reikšmingesni nei protestantiškoji reforma (Pannenberg 1988). Vis dėlto abi čia paminėtos pozicijos nesutaria dėl lemtingos politinio veiksnio reikšmės formuojantis sekuliariai valstybės orientacijai.

Kurią poziciją turėtume laikyti teisesne? Prieš susiformuojant stipriai valstybinei

valdžiai, religija turėjo atlikti vienijimo ir sutelkimo užduotį susiskaldžiusiame pasaulyje (savu būdu tai aiškino sociologinė Émile'o Diurkheimio interpretacija). Ši, vienijanti, funkcija pradžioje vykdoma tik vienoje tautoje, vėliau, krikščioniškųjų viduramžių laikais, buvo išplėsta per visą Vakarų pasaulį. Tačiau, visų pirma, iškilusi su ja konkuruojanti valstybinė galia, prisiėmusi uždavinį garantuoti universalią tvarką, o vėliau ir į karus perėję skandalingieji religiniai konfliktai, su laiku atėmė iš religijos sostą ir sumenkino jos vaidmenį, nustumdami į siauresnę įtakos zoną ar net į išskirtinai privačią sferą. Galime teigti, kad viešosios erdvės susiformavimas, o tiksliau, politikos išėjimas į sceną atlikti pagrindinio vaidmens, konkuruojant su religija ar netgi ją asimiliuojant, turėjo svarią įtaką tam socialiniam reiškiniui, kurį vadiname sekularizacija.

2. Keturi sekularizacijos bruožai

Taigi, panagrinękime išsamiau pačią sekularizacijos sampratą ir jos interpretacijas. Jei pasirinksime traktuoti sekularizaciją vien kaip perėjimą nuo sakralumo prie profaniškumo, susidursime su sunkiai suskaičiuojamomis problemomis – tai iliustruoja ir vis dar aktuali, nors gana fragmentiška ir dažnai besiremianti kontroversiškais nuomonėmis, diskusija, susijusi su šios temos tyrimais. Viena vertus, jei iš tiesų desakralizacijos fenomenas implikuotas sekularizacijoje, galime konstatuoti, kad jis buvo būdingas, nors ir maža dalimi, taip pat toms epochoms, kurias sunkiai pavadinume sekulariomis (iš tiesų – netikėjimo fenomenas nepalyginti ankstyvesnis už modernybę). Kita vertus, visiškai akivaizdus

faktas, kad net ir epochose, apibūdinamose sekulariomis, vis ryškesni tampa fenomenai, vienaip ar kitaip rodantys sakralumo grįžimą. Panašu, kad, norint sekularizaciją pagrįsti išskirtinai kiekybiniais kriterijumi, susiduriama su daugeliu kliūčių. Ne vien dėl to, kad, kaip rodo empiriniai tyrimai, rezultatai gali nustebinti, paneigdami nuolat plintančios sekularizacijos hipotezę, bet ir todėl, kad, pažvelgus į pasaulio žemėlapij, sekularizacijos paplitimas susitraukia iki leopardo kailio dėmės dydžio, taip atverdamas galimybę kvestionuoti pačią pretenziją teisėtai konstruoti sudėtinės istorinės modernybės interpretaciją. Kitaip tariant, religinio atgimimo fenomenai negali būti traktuojami kaip paprasčiausio archajiškumo liekanos, nes jie reiškiasi modernybėje susidariusių socialinės ir politinės sistemų kontekste.

Todėl reikėtų nuo pat pradžių bandyti paaiškinti bruožus, kurie, mano manymu, yra būdingi sekularizacijai. Panašu, kad šis siekis kilo laiku ir kaip tik todėl jau sunku suskaičiuoti šiai temai skirtus tyrimus, besiremiančius itin gausia ir nuolatos plėtojama literatūra². Norėčiau pasiūlyti savo indėlį,

² Šiuo požiūriu, mano manymu, vienus įdomiausių ir naudingiausių tekstų aptinkame 41-ajame *Zeitschrift für Historische Forschung* (Duncker & Humblot, Berlin, 2014) numeryje. Ši tekstų rinkinį išskirčiau ne vien dėl jame pateiktųjų skirtingų ir net interdisciplininių sekularizacijos matymo perspektyvų, bet ir todėl, kad čia, nors ir nepaneigiami pačios sekularizacijos sampratos dviprasmiškumai ir jos taikymo netikslumai, pripažįstama, kad būtent sekularizacijos sąvoka yra esminė sprendžiant pamatinius modernybės klausimus. Čia teigiama, kad istorinėje plotmėje pateisinamas jos operatyvinis vartojimas, nes įmanoma atskirti skirtingus joje glūdinčius konceptualius lygmenis, rezultatus, gautus

kuris, tikiuosi, praturtins filosofijos kryptį, kilusią kaip tik iš minėtos diskusijos.

Visų pirma noriu prisipažinti, kad nesu sinteresuotas atlikti šio fenomeno istorinę rekonstrukciją, nei sociologinę analizę arba teologinę vertinimą. Mane dominantis klausimas susijęs su tuo, kokius iššūkius ir turinius sekularizacijos fenomenas pasiūlė mąstymui apskritai, dar prieš darydamas įtaką tikinčiojo mąstymui. Ši strategija nuo pat pradžių siūlo kryptį, kuri, mano manymu, buvo mažai praktikuota, o sykiu ir gana daug žadanti. Kitaip tariant, ji įveda į platesnį sekularizacijos sąvokos svarstymų lauką, suteikdama jai visuotinę kultūrinę reikšmę ir išlaisvindama nuo įkalinimo išskirtinai religinėje plotmėje.

Sekularizacijos fenomeno perskaityme galime išskirti keturis momentus kaip itin svarbius. Pirmasis momentas – akivaizdus ir, nepaisant savo akivaizdumo, išlieka relevantiškas. Sekularizacijos problema atskleidžia visa apimančią religinės dimensijos principą ir yra ypač susijusi su krikščioniškąja tradicija. Išsekus pastangoms, būdingoms pirmiesiems krikščionybės amžiams, ši naujoji religija, apėmusi graikiškos kultūros sintezę bei valstybinę romėniškąją tvarką, suformulavo supratimo pretenziją, kuri turėjo implikuoti tai, kas tapo vykusia *Tikrosios religijos teze*, kad „tikroji religija – tai taip pat ir tikroji filosofija“ („*sic enim creditur et docetur... non aliam esse philosophiam... et aliam religionem*“, Augustinus, *De vera religione*, V, 8).

verifikuojant empiriškai atskirus konkrečius atvejus. Tai, kas čia išsamiai pagrindžiama iš istorinės perspektyvos, mano manymu, nekontrastuoja su hermeneutine filosofine sekularizacijos sampratos analize. Šiuo požiūriu noriu pateikti nuorodas į savo ir kolegų Giovanni Ferretti tekstus (Perone: 2011; Ferretti: 2011).

Remiantis šiuo požiūriu, apreiškimo tikrovė ir gamtinė tikrovė negali būti laikomos betarpiškai sutampančiomis, net jei *ex parte revelationis* įima dialektiką, implikuojančią jų sutapatavimo galimybę. Pradedant nuo šių implikuotų prielaidų, kurios, kaip verta pasakyti, apima ir gamtiškumo vertinimą (ne vien naudodamosi juo kaip įkaitu), nurodomas būdas ir politinei plėtotei religijos, pašauktos atlikti visuomenės sujungimo uždavinį, atmetant į šalį abejones dėl pilietinės valdžios. Ne vien žemiškoji karalystė susiduria su galimybėmis, užtikrinančiomis sąlygas dangiškosios karalystės manifestacijai (tam tikra *katechon* forma) išlaikyti, kaip manė Šv. Augustinas. Kaip tik tai ir įrodo religijos pastanga, kuria siekta įsteigti politinę atsvarą Romos imperijai, įvykus krizei, kai *civitas Dei* idėja atliko savotišką karkaso funkciją, leidusią vyskupams atstovauti galiai ir tvirtybei, tačiau sykiu gebėjusią išlaikyti religijos galią taip pat pasaulietiškos visuomenės kontekste.

Šie susikirtimo / įtraukimo elementai sudaro sekularizacijos fenomeno pagrindą todėl, kad jie yra sudedamoji dalis tos pamatinės plotmės, kurios atžvilgiu norėtusi išlaikyti distanciją. Nepaisant jų akivaizdumo, vis dėlto verta į juos atsižvelgti, nes kitu atveju mums, kurie, norime to ar ne, bet gyvename sekularizacijos amžiuje, taptų neaiškus tas tikslas, kurio sekularizacijos procesas siekė ir netgi jį įgyvendino. Žvelgiant iš šio požiūrio taško, reikia pasakyti, kad sekularizacija aprašo procesą, kuris neabejotinai įvyko. Disponuodama akivaizdžiu faktu, ji aprašo ne universalų istorijos įstatymą, neišvengiamai kryptantį nuo mito prie logoso, bet kontingentišką (eventualų) istorinį fenomeną, ėjusį po to etapo, kuriame religija socialiniame ir

kultūriniame kontekste buvo prisiėmusi totalizuojančią funkciją. Tuo atveju, kai apibrėžtas istorijos tarpsnis traktuojamas iš sekularizacijos proceso perspektyvos, verta pasiremti hermeneutine schema, matuojančia savo validumą pirmiausia tuo pagrindu, kuris leidžia grąžinti išreikštas prasmes prie faktų, sykiu išlaikant sudėtinę jų prasmės formą. Apibendrinus galima teigti, kad toji painiava tarp filosofijos (bendrajai prasme suprantamos kaip tiesos forma), religijos ir politikos, apie kurią čia buvo kalbėta, jau neegzistuoja (ta prasme, kad ji jau nėra tas *apriori*, kuriame nustatytas išsidėstymas ir toliau būtų grindžiantis), kitaip tariant, jau ne tai yra diskusijų objektas. Tai, ko dar verta klausti ir ką dar verta aiškinti bei skirtingai ar net prieštaraiškai interpretuoti, yra prasmė, kurią mes suteikiame šiam faktui. Juo labiau kad, kaip žinome, faktai įgauna reikšmę vien iš tam tikros perspektyvos. Ir būtent šį momentą norėčiau aptarti.

Antrasis momentas, kurį čia noriu akcentuoti, atsiskleidžia per teorinės sekularizacijos temai skirtos diskusijos sąsajas su dviejų hermeneutinių paradigmu alternatyva: tęstinumo ir pertrūkio. Pirmoji paradigma, kaip esu parodęs anksčiau nurodytame savo tekste, yra vyraujanti ir ji traktuoja sekularizaciją kaip tęstinumo schemai būdingą reiškinį. Pasak jos, sakralumas ir sekuliarumas yra tęstiniai, kitaip tariant, šiai paradigmai būdingas ateistinis imanentistinis (*immanentistico*) požiūris, kai sakralumas suprantamas kaip išsispredžiantis sekuliarume (skaidriausias šios krypties pavyzdys yra humanistinis Ludwigo Feuerbacho ateizmas). Atvirkščias šiam požiūriui būtų teistinis matymas, kuris įžvelgia sekuliarumą jau sakralume, kaip tai, kas iš jo legitimuojama ir tampa įmanoma (ši

modelį geriausiai reprezentuoja Friedrichas Gogartenas).

Ši schema turi daug trūkumų, nepaisant jos autoritetingumo, kylančio dėl fakto, kad kaip tik ji yra vyraujanti. Visų pirma, ši teorija rizikuoja nepakankamai atsižvelgti į fenomeno naujumą. Suvedus priežastis į praeitį, sekuliarus modelis tampa tiesiog pasekme, kuri jau buvo implikuota savo priežastyje, nuspėjamu rezultatu ar bent jau *a posteriori* aptinkamu prielaidose, iš kurių jis kilo. Tačiau šiuo atveju ne tik neatsižvelgiama į sekuliaros kultūros naujumą, bet ir ši strategija veda į neigiamus padarinius, taip pat ir dabartyje, kai naujų religinių fundamentalizmų akivaizdoje klaidingai pasitikima automatinė gryninančiąja funkcija, kurią turėtų atlikti labiau išsilavinusių visuomenių kultūra – tokiu būdu socialinėje ir asmeninėje plotmėje susiduriama su labai paviršutinišku sekuliarizacijos fenomeno padarinių vertinimu. Ši „progresyvi“ ir „progresuojanti“ naujovė, be abejo, išlaisvindama anksčiau nepažintas galimybes, vis dėlto turi netikėtų padarinių. Pradedant momentu, kai galimybės tampa įrašytos į tam tikrą istorijos DNR, šie padariniai tampa nerelevantiški – ne daugiau nei kaina, mokama už nevaldoma tampančią pažangą. Tai išsklaido tą progresyvią optimistinę aurą, lydinčią didžiąją dalį sekuliarizacijos teorijų, pradedant nuo tų, kurios, palaikydamos teologijos pusę, siūlo krikščioniškąją versiją, ir baigiant tomis, kurios tikisi tolesnio imanentizacijos ir racionalizacijos procesų vystymosi.

Pertrūkio schema, nors ir atstovaujama mažumos (teologijoje ją reprezentuoja Dietrichas Bonhoefferis, o kultūros filosofijoje palaiko Hansas Blumenbergas, nepaisant jo deklaruojamos alergijos sekuliarizacijos

terminui), panašu, kad geba išvelgti akivaizdžius šuolius, steigiančius istoriją. Šie šuoliai neturi pretenzijos niveliuoti tradicijos turinius, tačiau jiems būdinga tai, kad kita kultūros forma, sykiu implikuojanti skirtingą tų pačių turinių perskaitymą, kyla iš akivaizdaus distancijos laikymosi pastarosios atžvilgiu. Mano manymu, tai suponuoja interpretuojančio asmens dėmesio persikėlimą nuo turinio prie formos. Svarbiu sekuliarizacijos elementu tampa ne turinių perkėlimas (remiantis supaprastinta formule: sekuliarumas vietoj sakralumo; žmogiškumas vietoje dieviškumo), tačiau kultūros suvienijimo formos mutacija. Pertrūkis įvyksta religijai nustojus būti svarbiausiu visuomenės vienijimo elementu ir net tapus skaidančiuoju veiksmu, kaip nutiko religinių karų atveju. Taigi religiją ėmus traktuoti kaip vieną iš daugelio turinių, galiausiai įvyksta kultūrinė epochos suvienijimo modelį ištikusi krizė. Tuo metu, kai šis modelis konfigūruojasi tarsi vienas iš daugelio pasirinkimų, sekuliarizacija tampa išsispildžiusi. Ir šis žingsnis negali būti gražinamas atgal, nors ir kokių priemonių bus nuspręsta imtis. Štai kodėl šios interpretacinės schemos atveju galimos dvi išeitys: Blumenbergo pasirinktas laisvamaniškas modelis, nauja forma implikuojantis ir tradicijos turinius, arba tikinčiajam priimtinesnis modelis, kuriam atstovauja Bonhoefferis, ištikusios pauzės akivaizdoje siūlantis visiškai kitą supratimą, tai yra rinkdamasis traktuoti tradiciją kaip palikimą, kurį galima priimti naująja forma.

Norėčiau ypač pabrėžti šį „formalų“ sekuliarizacijos elementą, pradėdamas tuo, kad įkyrios ir tam tikra prasme neišsprendžiamos diskusijos šia tema (varijuojančios tarp kritiškai svarstomo priėmimo

arba kategoriško atmetimo), man atrodo, neapmąsto aptartos alternatyvos, kurios reikšmingumą demonstruoja daug įvykdytų patikslinimų, nors ir nesusilaukusių pakankamai dėmesio. Vis dėlto sekuliarizacija susijusi ne vien su turiniais, kurie išlaikomi ir perkelti iš vienos kultūros į kitą, bet ir su forma, sujungiančia juos į sudėtingas ir implikuotas prasmes. Skirtumas tarp tęstinumo ir pertrūkio schemų išryškina alternatyvą tarp dviejų sampratų, kurių pirmoji, susikoncentravusi į turinius, traktuoja juos kaip toliau einančių transformacijų priežastį; antroji akcentuoja formą, o turinių mutacijose išvelgia išėjimą iš proceso, kurio kilmė glūdi kitur.

Norint išvengti to, kad šis pasiūlymas pasirodys tiesiog elegantiškas, tačiau niekur nevedantis, būtina patikslinti, jog forma, pati nebūdama turinys, vis dėlto suteikia formą turiniams, vadinasi, juos transformuoja, nes įskiepija juos į tam tikrą prasminę visumą, suteikiančią jiems kitas reikšmes, nei jie turėjo priklausydami ankstesnei socialinei formai. Priklausydami iki-sekuliariai formai, religiniai turiniai pasižymi konotacijomis, kurios sekuliarizacijoje jų moduse įgyja priešingas reikšmes. Pirmuoju atveju religinis turinys (paimkime pavyzdžiu šventinę dieną) pasirodo kaip priklausantis religinei sistemai ir jai koherentiškas, antruoju atveju – ši šventė, nepaisant religinių jos ištakų, galioja dėl susitarimo ir nenurodo jokios prasmės, kuri viršytų jos faktinę reikšmę. Šia forma ji gali būti atpažįstama individų, kurie, prieš šio konteksto priartėdami iš asmeninės prieigos, suteikia jam skirtingas reikšmes. Taigi prasmė, kurią ji įgauna, modifikuoja ir tikrąją jos reikšmę.

Trečiasis momentas susijęs su faktu, kad sekuliarizacija temporaliai ir konsti-

tutyviai yra neatskiriama nuo modernybės problemos. Tai viena priežasčių, dėl kurių sekuliarizacijos tema inspiruoja tokią gyvą susidomėjimą, neapsiribojantį vien tikėjimo klausimu. Sekuliarizacija kalba apie mus, pasakoja apie steigimąsi mūsų laiko, kuris negrįžtamai atsiriboja nuo praeities ir nuo tradicijos, šiuo būdu atsisakydamas visų tęstinumo schemų – svajojama apie galimybę įgyvendinti socialinę tvarką, kuri būtų pagrįsta autonomija.

Modernybė gimsta ne tam, kad būtų destruktivi, tačiau, kaip aiškiai pažymi Kartezijus, tam, kad galėtų suteikti tvirtą pamatą dalykams, kurie antikoje nebuvo įteisinti. Ji siekia to paties, tačiau kitu būdu: ir čia kuo aiškiausiai susiduriame ne su turinio, bet su formos problema. Tačiau naujoji forma yra tokia, kuri galėtų visiškai iš naujo apibrėžti senųjų turinių pagrindimą ir todėl ji atveria kelią jų kritikai ir išnaudojimui (konsumacijai). Tačiau tai – modernybės pasekmė, o ne jos tikslas. Tolesnė modernybės fazė, išsigandusi savo pačios sėkmės – tai yra to fakto, kad tampa įmanoma kalbėti apie autonomijos principu pagrįstos politinės ir socialinės tvarkos realizavimą, – karštligiškai greitina savo procesą ir pritaiko sau procedūras, kurios buvo aplikuojamos ankstesniais laikais, sykiu judėdama link visuomet naujesnės naujovės, link obsesyvaus atotrūkio pasikartojimo, tai reiškia – link savo pačios turinių išnaudojimo.

Tačiau tai yra istorija, kurią regime savo pačių akimis. Modernybės skurdas yra ne atsitiktinis, bet struktūrinis. Jos nevisavertiškumas taip pat kyla ne iš to, kad projektas taip ir nebuvo įvykdytas, tačiau dėl pačios jo formos, formos, kuri vis iš naujo siekia pakartoti atsitraukimą, distancijos išlaikymą, nuo to momento kai jame – at-

sitraukime – nuo pat pradžių identifikavo savo pačios besiplečiantį turinį. Tai puikiai rodo hiperbolizuota, viską suspenduojanti dekartiška abejonė.

Galiausiai paskutinis, ketvirtasis, momentas primygtinai rodo, kaip konceptualybės komplekse implikuota specifinė transformacija siejasi su sekuliarizacija. Modernybė pasitelkia anksčiau kultūros filosofijai nepažintą politiško variantą. Žinoma, politika egzistavo visuomet, ir kaip visuomenės organizavimo forma, ir kaip šios formos teorinė refleksija. Tačiau niekada anksčiau iki modernybės ji nefigūravo kaip visa apimanti ir globali tvarka. Be to, tik susieta su autonomijos principu, imanentiškumo sfera gali būti įsivaizduojama kaip įtraukianti sfera. Netgi modernybėje ji turėjo praeiti skirtingus laipsnius tam, kad galėtų realizuotis. Visų pirma, kaip reikia pažymėti, tai – galios reikalavimas savo principus tvarkyti juos reguliuojančiu pagrindu ir iš to kylanti gražbylostė, būdinga istorijai kaip dimensijai, įimančiai skirtingas istoricizmo sampratas ir didėjančią istorijos filosofijos svarbą. Tačiau šiandien šis įtraukiantis politikos imanentiškumas – kurį Luigi Pareyssonas pavadintų panpolitishkumu – atliko pirmąjį vaidmenį istorijoje. Politikos filosofija tapo refleksijos kulminacijos vieta, nes politika – tai maksimalus įtraukimo horizontas, kuriuo mes disponuojame. Šiuo būdu ji atstatydina religiją ir sekuliariai ją pakeičia. Čia, šiuo metu, savo išsipildymą pasiekia sekuliarizacijos procesas, tačiau kaip tik dabar ir krizė pasiekia savo dramatiškąjį tašką. Politika, bent jau Vakaruose, neuždega sielų ir neplečia horizontų; ji kviečia į sceną disputus ir veda į kasdienybę. Tačiau ji negeneruoja pasaulių. Verta užklausti, ar vakarietiška modernybė nepasiekė to taško,

iš kurio jau nėra kelio atgal nei jai pačiai, nei sekuliarizacijos procesui.

3. Modernybė ir sekuliarumas

Panašu, kad to, kas buvo pasakyta, šviesoje verta išsamiau patyrinėti sąsają tarp sekuliarizacijos ir modernybės, sykiu atsiribojant nuo pagundos jas sutapatinti, tarsi šie du terminai sudarytų vieną tapatybę arba būtų susieti priežastingumo ryšiu (pvz., sekuliarizacija generuoja modernybę). Vis dėlto, jei nuspręstume laikytis šios schemos, susidurtume su daugybe prieštaravimų. Aptikę ankstyvųjų sekuliarizacijos fenomenų apraiškų, būtume priversti klasifikuoti kaip priklausančias modernybei tas epochas, kuriose dar nebuvo jokio šio reiškinio suvokimo, ir atvirkščiai – turėtume laikyti archajiškomis mūsų laiko visuomenes, kuriose aptinkama akivaizdžių sekuliarumui prieštaraujančių elementų. Kaip tik tiems, kurie, kaip aš, nenorėtų atsakyti įžvalgų, galinčių atnešti sėkmę pačių modernybės turinių suvokimo kelyje (nesvarbu, kad šis kelias nėra išskirtinis), tenka pereiti prie modernybės suvokimo korekcijų, kurios nėra visiškai nerelevantiškos. Anksčiau cituotas politinės teorijos variantas leidžia pasistūmėti šia kryptimi.

Kaip minėjau, modernybė steigiasi per įsisąmonintą istorinio tęstinumo pertrūkį. Ji pretenduoja būti ne tam tikro proceso įgyvendinimas, tačiau siekia tapti pradžia, naująja pradžia ir nauja kultūrine konstrukcija, pajėgiančia atsakyti tinkamesniu ir išsamesniu būdu į neišspręstus praeities klausimus. Pavyzdinis to liudytojas yra Kartezijus. Kaip jis rašo *Prieštaravimuose ir atsakymuose* (atsakymuose į prieštaravimus *Metafiziniams apmąstymams*), pavojų keliantį

pastatą verčiau reikėtų nugriauti iki pat pamatų ir pastatyti *ab imis fundamentis*, atsisaikius bandymų jį perstatyti (Descartes 1973). Ši metafora – aiški. Praėję amžiai žlugo, atėjo laikas pereiti prie naujų dalykų ir veikti aiškiai atsiribojant nuo teorijų, kurios praicityje buvo įsivaizduojamos kaip teisingos, tačiau liko neapsaugotos nuo graužiančių abejonių. Modernybė yra ši pradžia ant visiškai naujų pamatų, intencionaliai naujų.

Pirmoji tokio elgesio pasekmė yra sąmoningas atsiribojimas nuo kultūrinio horizonto, savaime implikuojančio *a priori* suvokimą apie religijos pirmenybiškumą grindžiamą hierarchinę struktūrą. Tai yra sekuliarizacija, lydinti modernybę nuo pat jos užgimimo ir, galima teigti, ženklinanti tipinę konstituojančią formą. Todėl, manau, apie ją galima kalbėti kaip apie transcendentalinę dimensiją. Iš tiesų modernybė negali suprasti savęs pačios kitu būdu nei įsirašydama į šią sekuliarią formą. Tačiau tai nereiškia, kad ji yra modernybės priežastis, taip pat nereiškia, kaip pamatysime, kad yra jos turinys, kitaip tariant, nereiškia, kad modernybė negali turėti kitų turinių, išskyrus sekuliarus.

Tačiau modernybei griežtai atsisakius veikti vienijančiame, organiškame ir hierarchiniame horizonte, kuriame vyravo religija, susiduriame su sudėtingais laikais, kai daugialypės kultūrinės sritys konkuruoja, siūlydamosi atlikti sudėtinių tapatybių horizontų funkciją. Šis diskursas pretenduoja būti išsamus, artikuluotas ir reikalaujantis detalesnio įsigilinimo, nes modernybėje jau iškilo ne viena paradigma, siekianti atlikti šią funkciją. Iš jų politika yra viena reikšmingiausių ir įtraukianti įvairias sritis (ji ne mažiau svarbi ir reiškiasi dar agresyviau nei mokslo paradigma). Pasauliui atsiskleidus

subjekto, esančio žmogaus dispozicijoje, vaizdiniu, šis veiklos laukas prisistatė kaip religinio horizonto konkurentas. Politiškumo sureikšminimas apibūdina modernybę turinio požiūriu lygiai kaip sekuliarizacija struktūruoja ją formos požiūriu. Žmogui pasiūloma traktuoti istoriją ir pasaulį kaip nuosavą sodą, kuriuo galima naudotis, kaip žemę, kuriai jis gali suteikti formą, turėdamas visus tam reikalingus įrankius. Kaip nesunku suprasti, čia neteigiu, kad politika (žinoma, būtų ironiška aptarimą pradėti nuo šio termino kilmės) gimsta su modernybe, taip pat neapsiribojau analizuodamas vien konkrečias formas, kuriomis politika realizuojasi. Terminais „politiškas“ arba „viešojo erdvė“³ noriu nurodyti tą modernybės *novum* formą, kurią reprezentuoja kultūrinė politika kaip sudėtinis ir įtraukiantis interpretacinis horizontas. Procesas, kuriuo buvo prieita ši stadija, visų pirma išgyveno susižavėjimo istorija laikotarpi, inspiravusį istorijos filosofijos teorijas kaip paradigmas, leidusias suprasti pasaulį – kaip tik šis momentas patvirtinamas politinį horizontą paverčiant dominuojančia paradigma. Todėl revoliucinis mąstymas, kaip istorinė palingenezė, gali būti suprantamas tik iš šios perspektyvos⁴.

Reziumuojant galima būtų pasakyti taip: sekuliari modernybės forma atveria galimybę politikai kaip naujai ir lemiančiai

³ Šią problematiką esu analizavęs savo tekstuose „Introduzione. Ripensare i fondamenti di una teoria politica“ (Perone 2012: 9–20) ir „Oltre lo spazio comune. Proposte per una ridefinizione del politico“ (Perone 2012: 111–130).

⁴ Šia tema relevantiški Jürgeno Habermaso ir Charles'o Tayloro tekstai (taip pat šių dviejų mąstytojų dialogas) publikuoti rinkinyje *The Power of Religion in the Public Sphere*.

kultūros sričiai. Tačiau, apskritai, politinis horizontas, siekdamas tapti vienijančiu horizontu, sutinka ir nustato sekuliarią modernybės orientaciją, suteikia erdvės veikimui šia kryptimi.

4. Sekuliarizacijos ir modernybės sąsaja, bet ne tapatybė: sekuliarizacija kaip forma

Pakartokime dar sykį apibendrinami – sekuliarizacijos ir modernybės sutapatavimo idėja turi būti atmesta, nes ja teigiama, kad sekuliarizacija yra modernybės *ištakos*, o modernybės turiniai gali būti vien tik sekuliarūs; kita vertus, ši idėja žymi tiesą, kuri turi būti apsvastyta. Modernybės ištakose būta sekuliarizacijos apraiškų, ir šios ištakos žymi (tačiau nei determinuoja, nei išsemia) modernybės turinius.

Dėl šios priežasties siūlau laikyti sekuliarizaciją lemtinga modernybei tik iš formalaus požiūrio taško. Iki šiol tekste koncentravau visų pirma į sekuliarizacijos apibūdinimą, apibrėždamas ją kaip turinį, atspindintį racionalizacijos, profanacijos ar imanentizacijos pastangas. Tai akivaizdžiai matoma visose perspektyvose, kurios remiasi priešastiniu tęstinumo modeliu, kaip parodoma, pavyzdžiui, modelyje, kurį Blumenbergas vadina *Umsetzung* (perkėlimu) – kai imanencija traktuojama kaip transcendencijos transformacija ir perimama į istorijos sritį nelyg vektorius, turintis nurodyti pastarosios kryptį. Tačiau nutinka ir taip, kad šie turiniai pradedami laikyti naujaisiais būdais, galinčiais socialiai reikšmingus klausimus pripildyti kitiems laikams relevantiškų turinių, kaip parodoma *Umbesetzung* (pakeitimo) schemeje. Kai, pavyzdžiui, Blumenbergas polemiskai

kalba apie *Verweltlichung durch Eschatologie statt Verweltlichung der Eschatologie* (sekuliarizaciją per eschatologiją vietoj eschatologijos sekuliarizacijos), jis teigia dviejų elementų opoziciją, abu juos traktuodamas kaip turinius. Jei traktuosime šiuos elementus kaip formalias transcendentalų struktūras, bus išlaikomas suvokimas, kad modernybėje prarandamas tas horizontas, kuriuo buvo remiamasi tradicijoje, ir dėl to susiformavo naujos koordinatės, pagal kurias bet kokio horizonto pasiūlymas turi būti apsvarstomas. Tai, ką sekuliari visuomenė prarado, yra ne tikėjimo galimybė (individuali arba kolektyvinė) ir ne religinės tradicijos turinių reikšmingumas. Visam laikui buvo prarasta betarpiškai vykstančio išsidėliojimo tradicijoje forma, atitinkanti socialinio ir istorinio *apriori* (toks *apriori*, kuris neatmetė individualios išsigelbėjimo galimybės, tačiau išsigelbėjimą įžvelgė sudėtiniame diferenciacijos procese) funkciją. Kaip buvo ne kartą sakyta, religinis horizontas tapo tik vienu iš daugelio (kaip tik tai turime mintyje, kaip kalbame apie pliuralizmą), maža to – religija jau nėra betarpiškai duodama kaip socialinės terpės turinys, tačiau reikalauja asmeninio santykio ir priartėjimo prie jos. Jei lyginsime su praeitimi, situacija simetriškai apsvertė ir religinis matmuo nustojo būti kultūrą vienijančiu horizontu. Bet kokia prielaida, kad šis horizontas vėl galėtų grįžti prie spontaniško *apriori*, yra pasmerкта žlugti.

Pirmavimas, kuriuo visuomenė laiko formalų reikšmių hierarchijos nuskurdimą, neišvengia jame implikuotų atitinkamų turinio nuskurdimo padarinių. Ten, kur, kaip šiandien nutinka, religinių reikšmių horizontas jau nėra savaiminis *apriori*, tampa vis problemiščiau kalbėti apie spe-

cifinės religinės patirties validumą. Kaip konstatavo Bonhoefferis, atsiduriame sudėtingoje situacijoje Dievo akivaizdoje (tai yra konkrečios religinės patirties atveju) be Dievo (universaliai galiojančiame galimybių horizonte) (Bonhoeffer 1998: 534).

Mano manymu, einant šiuo keliu, galima prieiti tikslesnį sekuliarizacijos fenomeno apibrėžimą, sykiu laimint ir išsamesnį supratimą modernybės, kurią sintetškai galima būtų apibūdinti kaip esančią nebūtinai ateistinę, tačiau būtinai (iš istorinės būtinybės požiūrio taško) sekuliarią. Viena vertus, kaip rodo istorinė ir socialinė analizė, tikėjimas lieka ne vien įmanomas, tačiau netgi gali pasiekti dar aukštesnį autentiškumo lygį, tapdamas politinės orientacijos forma ir peržengdamas vidinę individualistinę dimensiją. Tačiau, kita vertus, tikėjimas steigiasi horizonte, kuris palieka užnugaryje bet

kokią galimybę vienyti, remiantis *sub specia religionis*. Šis horizontas (su savo integralistiniais pavojais ir padrašinančiomis galimybėmis) bet kokia savo forma vakarietiškai sąmonei tapo jau praeitis, patinka mums tai ar ne. Modernybė, galime pakartoti dar syki, esmiškai steigiasi be Dievo, ir vis dėlto tai nebūtinai veda į ateizmą. Kaip pasisakytų Schilleris istorinio pertrūkio klausimu apie sentimentalumo amžių, nustūmusį visam laikui į nepasiekiamą praeitį naivumo epochą: modernybės konstitucijos forma tapo negrįžtamai pasikeitusi ir vis dėlto šis žingsnis nebūtinai reiškia individualios ir kolektyvinės istorinės patirties turinių performulavimą ateistine forma.

Is italy kalbos vertė Vaiva Daraškevičiūtė
Versta iš rankraščio: Ugo Perone, „Il moderno è secolare?“

Literatūra

Böckenförde, E.-W. 1991. *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Bonhoeffer, D. 1998. *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, in *Werke*, Bd. 8. Ed. Ch. Gremmels, E. Bethge, R. Bethge. Gütersloh: Kaiser Verlag / Gütersloher Verlagshaus.

Descartes, R. 1973. *Meditationes de prima philosophia*. Ed. Ch. Adam. Paris: Vrin.

Ferretti, G. 2011. La passione per la veridicità, *Annuario Filosofico*, 27: 19–26.

Habermas, J. 2011. „The Political“. The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology, in E. Mendieta, J. VanAntwerpen (Eds.). *The Power of Religion in the*

Public Sphere. New York: Columbia University Press: 15–33.

Habermas, J.; Taylor, Ch. 2011. Dialogue, in E. Mendieta, J. VanAntwerpen (Eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press: 60–69.

Pannenberg, W. 1988. *Christentum in einer säkularisierten Welt*. Freiburg: Herder.

Perone, U. 2011. Elogio della filosofia, *Annuario Filosofico*, 27: 5–18.

Perone, U. (Ed.) 2012. *Filosofia e spazio pubblico*. Bologna: Il Mulino.

Taylor, Ch. 2011. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism?, in E. Mendieta, J. VanAntwerpen (Eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press: 34–59.

IS MODERNITY SECULAR?**Ugo Perone**

Summary

This article discusses the supposedly reciprocal identity between modernity and secularisation. But this kind of identity can be asserted only if secularisation is interpreted as the origin of modernity and if the contents of modernity are seen as nothing other than an immanent translation of premodern, theological contents. This double identity misrepresents both secularity and modernity. The article suggests a definition of secularisation, which pays particular attention to the formal aspects, as the essential difference between modernity and secularisation are not so much the contents themselves but the form of their unification, the horizon which gives sense to the contents and underlines the new role of the political sphere for modernity, as it becomes the form of cultural unification. The paper also analyses modernity in its self-interpretation as an age that breaks the continuity of tradition. The connection between modernity and secularisation is close but not causal.

Keywords: secularisation, modernity, identity, politics.