Prace Kulturoznawcze 21, nr 1 | Wrocław 2017
DOI 10.19195/0860-6668.21.3

Harald Wydra
Cambridge University, Wielka Brytania

Sacrum i polityczność*

Wszystko zaczyna się od mistycyzmu, a kończy
na polityce.
Charles Péguy

Ułomność politycznej rzeczywistości

Latem roku 1918 Hermann Hesse napisał krótki utwór zatytułowany *Wojna i pokój*. Twierdzi w nim, że żaden inny intelektualny czy etyczny cel nie jest tak trudny do osiągnięcia jak pokój. Ani strach, ani racjonalność, ani przykazania, ani propaganda nie są w stanie przyczynić się do osiągnięcia tego cennego dobra. Raczej, jak inne formy postępu, wyrasta ono z *Erkenntnis*[1]. Jest to *Erkenntnis* życia [*das Lebendige*] w nas, w każdym z nas, we mnie i w tobie, tajemniczej magii, tajemniczej boskości, w której każdy z nas ma udział. To *Erkenntnis* sposobności do rozmycia się, z tego wewnętrznego punktu widzenia, wszelakich kontrastów; przemiany bieli w czerń, całego zła w dobro, całej nocy w dzień. Indianin nazywa to „Atman", Chińczyk — „Tao", chrześcijanin — „łaską". Tam, gdzie istnieje najwyższa *Erkenntnis* (tak jak w Jezusie, Buddzie, Platonie i Lao Tse), tam przekracza się próg, za którym zaczynają dziać się rzeczy cudowne. To tam ustają wojna i wrogość... Dla tych, którzy w niej żyją, przeciwnik staje się bratem, śmierć obraca się w narodziny, wstyd w godność, nieszczęście w przeznaczenie. Każda z ziemskich rzeczy wydaje się dwoista, raz jako będąca „z tego świata", kiedy indziej „nie z tego świata". „Ten świat" wszakże oznacza to, co „poza nami"... Wraz z doświadczeniem, że wszystko to, co „zewnętrzne" [*Äußere*]

*Jest to przekład, autorstwa Krzysztofa Dixa, *Wstępu* do książki Haralda Wydry, *Politics and the Sacred*, Cambridge 2015.

[1] Ten niemiecki termin ma w języku angielskim więcej niż jedno znaczenie. Odnosi się do wiedzy zdobytej przez dokonanie odkrycia bądź przez nagłe uświadomienie sobie czegoś o tyle, o ile tyczy się to zrozumienia.

© for this edition by CNS

nie jest wyłącznie obiektem naszej percepcji, ale też, jednocześnie, tworem naszej własnej duszy; wraz z przemianą zewnętrznego w wewnętrzne i świata w „ja" nastaje świt. Może wydać się to błahe. Lecz tak jak każda śmierć żołnierza jest powtórzeniem odwiecznego błędu, tak prawda, w jej złożoności, musi być powtarzana wiecznie[2].

Za progiem zaczynają się dziać rzeczy cudowne. Owe cuda mogą przemienić niszczycielski dualizm okopów w jedność. Doświadczenia graniczne przywołują możliwość przezwyciężenia rozpadu przez doświadczenie pełni. Inne doświadczenia graniczne, takie jak rewolucje czy stany wyjątkowe, są rzadkimi zjawiskami „spoza" biegu zwyczajnego, świeckiego i zrutynizowanego czasu. W takich doświadczeniach granicznych ludzie działają, czują, cierpią i żywią nadzieję. W dzienniku, w którym Ludwig Wittgenstein opisywał swoją wojskową służbę w czasie I wojny światowej, znajduje się notatka mówiąca o skrajnym niebezpieczeństwie[3]: „tylko wówczas wojna zacznie się dla mnie. A, może, nawet życie. Może bliskość śmierci przyniesie mi światłość życia"[4]. Uświadomienie sobie zasadniczego odwrócenia wartości i celów jest doświadczeniem wspólnotowym, kulturalną i empiryczną rzeczywistością, a często też dramatycznym wydarzeniem społecznym. Doświadczenia graniczne mają miejsce w szczelinach między dwoma światami zwyczajnie sobie bliskimi. Na przykład próg, który oddziela kościół lub świątynię od otaczającego je świeckiego świata, jest linią podziału i granicą, która wyróżnia i przeciwstawia sobie dwa światy[5]. Cała *Erkenntnis* objawia się na tysiąc sposobów, ale jeden tylko jest prawdą: to pogodzenie krańcowo rozbieżnych wyborów etycznych. Zniszczenie i śmierć mogą nie być końcem, ale raczej nieść w sobie ziarno nowego początku. Poszukiwanie *sacrum* ujarzmia przemoc i śmierć, ale też to w *sacrum* mają one swoje źródło. „Jeśli coś świętego [*Heligtum*] ma powstać, coś świętego musi zostać zniszczone"[6] . Tragiczna przeszłość nigdy się nie domyka, bo jej znaczenie nie przestaje się rozwijać i wstecznie zmieniać w odniesieniu do nowych wydarzeń[7].

Napawająca lękiem moc ofiary może skłaniać do zachowań nieofiarniczych. Nakazy moralne takie jak pokuta i pojednanie wyrażają etos współczucia i kojenia kulturalnych traum. Humanitarny rząd, na przykład, da się powiązać z nową formą teologii politycznej[8]. Jednostki, które świadome są skończoności własnej

[2] H. Hesse, *Politische Betrachtungen*, Frankfurt am Main 1973, s. 33 [tłumaczenie z języka angielskiego za przekładem własnym autora — K.D.].

[3] Chodzi o notatkę z 4 maja 1916 r. z „prywatnej", zakodowanej części wojennego dziennika Wittgensteina. Części tej nie obejmuje polskie wydanie tych zapisków (L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, przeł. M. Poręba, Warszawa 1999) [przyp. — K.D.].

[4] Cyt. z zapisków L. Wittgensteina za: R. Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, New York 1991.

[5] M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999.

[6] F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, t. 2, Darmstadt 1997, s. 835 [tłumaczenie z języka angielskiego za przekładem własnym autora — K.D.].

[7] M. Halbertal, *On Sacrifice*, Princeton 2012, s. 92.

[8] D. Fassin, *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*, Berkeley 2012.

© for this edition by CNS

egzystencji, potrzebują transcendentnych obrazów, które wyrażają „wieczność" ich zbiorowości i świata. Te mogą odnosić się do Boga, natury lub cywilizacji, ale również do narodu, demokracji, państwa czy ekonomii. Ten aspekt doświadczeniowy ukryty jest przed empirycznym spojrzeniem badań społecznych. Doświadczenia tego rodzaju mogą umożliwiać akty nawrócenia. Taki pozór cudu jest, wedle Nietzschego, kluczem do zjawiska świętości [*das Heilige*][9]. Na cud składa się bezpośrednie następstwo przeciwieństw, stanów duszy, które podlegają kontrastowo różnej moralnej ocenie. Można przez to zrozumieć, w jaki sposób zły człowiek może stać się świętym, dobrym człowiekiem.

Książka ta dowodzi, że owe doświadczenia graniczne *Erkenntnis* prawdy są powtarzalnymi i konstytutywnymi stanami w polityce. Podążając za kształtującą się na polu antropologii i teorii polityki tradycją badawczą, wskazuje, jak praktyki związane z *sacrum* ukształtowały świeckie ramy polityki. Rozwija przesłankę mówiącą, że niewzruszalne i niezbywalne ramy polityki wyłaniają się w momentach przejściowych między różnymi konfiguracjami historycznymi. Przejścia takie nie są przerwami w rozwoju szerszych tendencji, takich jak centralizacja państwa, postęp czy modernizacja. Tworzą one nowe struktury znaczenia.

Sednem polityczności nie są po prostu abstrakcyjne opozycje, takie jak te między prywatnym i publicznym, świeckim i religijnym lub przyjacielem i wrogiem. Polityczność opiera się na wspólnotowych doświadczeniach uczestnictwa i aktywnego poszukiwania znaczenia. Polityka i *sacrum* są „bliźniaczymi siłami", które trwają w stanie nieustannego sprzęgnięcia, by usensownić nadzwyczajne[10]. Dlatego też centrum tej książki zajmuje seria dociekań dotycząca nadzwyczajnego jako konstytutywnego dla życia politycznego. Nadzwyczajne ima się ludzi, którzy muszą zmierzyć się z ułomnością politycznej rzeczywistości. Na przykład polityczna nowoczesność nie przestała tworzyć pęknięć, rozpadu ani przekraczać granic. Proces taki powstaje podczas wydarzeń o charakterze masowym, takim jak rewolucje, wojny domowe czy globalizacja. Nadzwyczajne, jakkolwiek, może odnosić się także do sposobów, w jaki jednostki i przywódcy odczuwają podziw w obecności ludzi, którzy swe życie przeżyli, przekraczając samych siebie, by osiągnąć świętość. Najpotężniejsi ludzie pokłonili się w uwielbieniu przed świętym [*der Heilige*][11]. Uczynili tak, bo czuli, że za słabością świętego tkwiła pewna wyższa siła, siła woli, która sprawdziła swą moc, usiłując dokonać samo-przekroczenia. Czcząc świętych, książęta czcili coś w samych sobie. Taka kolosalna forma samo-wyrzeczenia nie byłaby pożądana, gdyby niczemu nie służyła. Za pośrednictwem świętego nowa siła i splendor spływały na potężnego pana. Podobne nieświadome i irracjonalne związki charakteryzują zarówno zgromadzenia religijne, jak i wspólnoty polityczne. Uczestnicy religijnej ceremonii na przykład

[9] F. Nietzsche, *op. cit.*, s. 612.
[10] T. Molnar, *Twin Powers: Politics and the Sacred*, Grand Rapids 1988.
[11] F. Nietzsche, *op. cit*., s. 614.

© for this edition by CNS

nie są ekspertami w sprawach wiary czy doktryny. Ignorują zwykle prawidła rytuału czy liturgii, w której uczestniczą. Podobnie w świeckim społeczeństwie demokraci składają wyznanie wiary, którego nie da się wyrazić za pomocą racjonalnych argumentów, wartości moralnych lub zintelektualizowanej koncepcji wiary. Powszechne jest, że demokratyczny rząd stara się zadośćuczynić oczekiwaniom, prawom i potrzebom materialnym. Ustanawiając nienaruszalne standardy, takie jak rządy prawa, integralność terytorialną, utożsamienie moralności i obywatelstwa, państwo odprawia czynności sakralne i celebruje tajemnicę. Dla przykładu — nowoczesne prawo zasadza się na napięciu, które „mniej dotyczy istnienia *sacrum* w prawie, co właściwej relacji, które należy przejawiać względem prawa, jakie wyrażone jest w świętych momentach, obiektach i reżimach myślowych"[12].

Uczeni coraz częściej przyznają, że każde zaangażowanie w struktury kraju, państwowości, narodu lub demokracji wymaga jednoczesnej analizy nieracjonalnych sposobów działania i myślenia. Książka ta, wychodząc od myśli autorów takich, jak Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Giorgio Agamben i Claude Lefort, zawiera tezę mówiącą, że dochodzenie do wiedzy o źródłach władzy musi wykraczać poza prawnoinstytucjonalny model państwowości czy też koncepcje, które lokują władzę w jednostkowej lub zbiorowej woli[13]. Musimy powiązać rozumienie polityki z doświadczeniami i praktykami, które legitymizują opresyjną władzę, znaczenie zasad i ideologiczną siłę pojęć[14]. Trzeba nam sobie wyobrazić, że ciała, formy życia i znaczeniotwórcza władza egzystencjalnych lęków podtrzymują systemy upolitycznienia[15]. Polityczne dociekania muszą połączyć takie akty nawrócenia z praktykami ofiary, rytualizacją tożsamości zbiorowej i siłą politycznej wyobraźni.

Głównym celem książki jest zrozumienie tego, jak sytuacje graniczne tworzą wartości, idee i prawdy, które przekraczają tego rodzaju immanencję. Jak pokazuje antropologia społeczna, sytuacje graniczne mają charakter stanów przejściowych, w których jednostki i grupy znajdują się w sytuacji między rozpadem porządku i dążeniem do jego odbudowania[16]. To w takich sytuacjach granicznych społeczeństwa polityczne odnajdują źródło porządku, życia i sens wspólnoty,

---

[12] *Law and the Sacred*, red. L. Douglas, M. Merrill Umphrey, A. Sarat, Stanford 2007, s. 10.

[13] M. Foucault, *Przedmowa do transgresji*, przeł. T. Komendant, [w:] *idem*, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, przeł. B. Banasiak *et al*, red. T. Komendant, Warszawa 1999, s. 47–66; *idem*, *Nietzsche, genealogia, historia*, [w:] *idem*, *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000, s. 113–135; C. Lefort, *Essais sur le politique*, Paris 1986; G. Agamben, Homo sacer. *Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.

[14] T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity*, *Islam, Modernity*, Stanford 2003; S. Mahmood, *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, 2005; B. Latour, *Sur le culte moderne des dieux faitiches. Suivi de Iconoclash*, Paris 2009; D. Fassin, *op. cit*.; A. Horvath, *Modernism and Charisma*, Basingstoke 2013.

[15] M. Foucault, *Powiedziane, napisane.*

[16] *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality*, red. A. Horvath, B. Thomassen, H. Wydra, New York 2015.

© for this edition by CNS

które to wszystkie transcendują instytucjonalną fabrykę polityki. Źródła polityki często łączone są z *sacrum*. Ofiara przodków lub żołnierzy nierzadko łączy polityków i ich rządy w podążaniu za narodowym interesem. Suwerenne państwa i polityczne wspólnoty podobnie odnoszą się do sakralnych początków jako do struktur nadających znaczenie. Akceptacja reprezentacji jako rzeczywistości ukrytej, nieświadomej lub „niewidzialnej" jest ich wyborem. Bardziej jednak niż na odkrywaniu tych źródeł książka skupia się na problematyzacji doświadczeń granicznych. Podążając za sugestią Carla Schmitta, który pisał, że pojęcie suwerenności „odnosi się nie do zwykłych przypadków, lecz do przypadków wyjątkowych, krańcowych"[17], w książce tej „przypadki graniczne" uważane będą za społeczne „słabe momenty", uwalniające siły duchowe oraz emocje, które mobilizują do działania. Jeżeli polityka jest zdolnością władców do trwałego panowania nad życiem ludzi, musi także się odwoływać do duchowych potrzeb człowieka. Ludzie pragną — prócz życia, bezpieczeństwa i dobrobytu — wiedzieć, kim są, kim nie są, gdzie przynależą, a gdzie nie. „Święte baldachimy" dostarczają znaczenia. Pomagają w zmaganiach z egzystencjalnym lękiem i bezsensem kruchego świata społecznego. Nieodzowne sytuacje graniczne są doświadczalnym tłem dla ustanowienia potencjalnych prawd epistemicznych, które podtrzymywałyby roszczenia do zbiorowego samo-przekroczenia. Prawdy epistemiczne nie mają charakteru fundacyjnego; są raczej historycznie przygodnymi faktami kulturalnymi. One również posiadają potencjał twórczy — dają nam nowe wyznaczniki sensu i wewnętrzne metody władzy.

Świecka narracja obróciła funkcjonalne rozróżnienie między państwem i religią w imperatyw etyczny, „powinność" będącą normatywnym obowiązkiem. Mocniejszą sugestią jest jednak to, że sytuacje graniczne tworzą nowe przestrzenie sakralne i przekonania. „Państwo stwarza i podtrzymuje swoje własne święte miejsca i historię"[18]. Tak jak w społeczeństwach przednowoczesnych, obywatele współczesnych państw potrzebują świętego baldachimu, sieci symboli i znaczeń, dzięki którym mogą rozpoznać wyznaczniki pewności — społeczne, etniczne, narodowe lub ideologiczne — i uniknąć znaczeniowej pustki. Paradygmaty takie, jak interes narodowy, suwerenność ludu, prawa człowieka, wiążą się z pierwszeństwem sakralnego przed świeckim. W „epoce postsekularnej" początków XXI w. motywacje i ramy teologii politycznej stały się mgliste, mętne i nieczytelne[19]. Zwroty takie jak „my, naród" podbarwiane są coraz częściej odniesieniami do praw człowieka i rozumu humanitarnego. Polityka tego ostatniego wyczulona jest

[17] C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] *idem*, *Teologia polityczna i inne pisma*, przekł. i wyb. i wstęp M.A. Cichocki, Kraków 2000, s. 33.

[18] P.W. Kahn, *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*, New York 2011, s. 19.

[19] *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, red. H. de Vries, L.E. Sullivan, New York 2006, s. 28.

© for this edition by CNS

na cierpienie i gotowość ofiary. Składający się w ofierze może jednak sięgać po narzędzia ideologii, potężną wyobraźnię, „imperium traumy”[20].

Pytanie o obecność *sacrum* w polityce jest ostatecznym celem, który nie może zostać zracjonalizowany, jeśli nie sproblematyzujemy owych sytuacji granicznych. Kiedy prawidłowości, hierarchie i granice „normalnej” polityki zacierają się, wyłania się znaczeniowa próżnia. Kiedy społeczeństwa polityczne zderzają się z bezsensem, ludzie poszukują tego, co jednoczy w obliczu rozpadu, kosmosu, chaosu. Kiedy wszystko ulega destrukcji, jednostki i zbiorowości konfrontowane są z sytuacjami granicznymi, które z kolei stają się warunkiem możliwości odnalezienia nowych wyznaczników pewności. Choć bolszewicki rewolucyjny mesjanizm wyprzedził pierwszą wojnę światową, to mógł ogarnąć szersze rzesze Rosjan tylko przez rozpad porządku powodowany właśnie tą wojną. Od czasów Peryklesa i Abrahama Lincolna polityczna wolność obywateli w demokratycznej wspólnocie wiązała się z poświęceniem innych obywateli na polu bitewnym. To wojenne poświęcenie jest interpretowane jako działanie na rzecz przyszłości wspólnoty. Obywatelskość w demokratycznych społeczeństwach musi przemieniać przypadki buntów, wojen domowych i przemocy zbiorowej w horyzonty znaczenia, które przekraczają taką „pierwotną agresję”. Aby utrzymywać owe momenty zawieszenia autorytetu władzy poza sferą konstytucyjną, demokratyczni obywatele muszą stosować się do zagadkowych i nieoczywistych prawd. Liberalne warianty demokracji reprezentatywnej wyrabiają swe pozytywne własności, ścierając się z różnymi konstytuującymi ją zewnętrznymi dziedzinami, takimi jak imperializm, autorytaryzm czy totalitaryzm. One to także dyskursywnie i kreatywnie ustalają różnice między czystym a nieczystym, wnętrzem i zewnętrzem, niższością i wyższością.

Zamiast myśleć o *sacrum* w kategoriach doktryny religijnej, metafizycznego wierzenia lub założycielskiej zasady suwerennej polityki, możemy twierdzić, że jego manifestacje są historycznie przygodne w czasie, a jego cele, dążenia i oceny moralne zmienne. Książka ta nie zawiera neokonserwatywnego programu ani nie przedstawia wizji nowoczesności jako niedokończonego projektu. Celem nie jest odrzucenie oświeceniowej nowoczesności w jej całości ani tworzenie nowego modelu *sacrum*. Przyjąwszy, że utrata znaczenia nie jest osuwaniem się w „bezsens”, książka problematyzuje sytuacje graniczne w duchu badań typu genealogicznego. Adaptacyjne „funkcje”, jakie *sacrum* pełni względem polityki, wymagają szczególnej uważności, jako że ich ramy są ruchome, niestabilne i się zmieniają. Jak chciał Foucault, musimy „znaleźć się na granicach, na skraju nas samych”[21]. *Sacrum* aktywnie oddziela „przed” od „po”. Odnosi do „pozytywu”,

[20] D. Fassin, R. Rechtman, *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*, Princeton 2009.

[21] R. Miguel-Alfonso, *Reconstructing Foucault: Essays in the Wake of the 80s*, red. R. Miguel-Alfonso, S. Caporale-Bizzini, Amsterdam-Atlana 1994, s. 208.

© for this edition by CNS

odkupienia, charyzmatycznych przeżyć *communitas*. Jako fakt doświadczalny i kulturalny *sacrum* zaczyna przejawiać się w transgresyjnej dynamice, jednocześnie ją przekraczając. Dynamika taka obejmuje rewolucje, wojny i procesy globalizacji. Innymi słowy, wyznaczniki orientacji społeczeństw, podtrzymując sensowny i spójny moralnie i symbolicznie świat, odsyłają nas z powrotem do sytuacji granicznych.

Opozycje między *profanum* i *sacrum*, między państwem i religią są mylące, bo sugerują istnienie binarnych opozycji między wewnętrznym i zewnętrznym, czystym i nieczystym, świeckim i religijnym. W książce tej staram się uchwycić raczej konstytutywną rolę pęknięć, w których *sacrum* jednocześnie dzieli i spaja, zakrywa i odsłania, oddala i przybliża. *Sacrum* sprawia, że znaczenia się przesuwają. Gorsze może stać się lepsze, bezsilne może zagrozić silnemu, wnętrze być sensowne tylko w relacji z zewnętrzem, a cele mogą zamienić się w środki. *Sacrum* można pojmować jako emocjonalną potrzebę. Poszukiwania drogi prowadzącej do zbawienia i odkupienia są dążeniami silnie przeżywanymi, ale mglistymi, których ostateczny cel wymyka się ludziom. Tego rodzaju sensy mogą być ważne tylko wtedy, jeśli są praktykowane, performowane lub jeśli się w nie wierzy. Do takich wyznaczników pewności nie dochodzi się za pomocą namysłu, analizy czy krytyki. Klucze do tożsamości zbiorowej są zatem częstokroć znikającymi punktami czy przekonaniami, które transcendują mierzalną i racjonalną świecką rzeczywistość.

W świecie bez mała natychmiastowej globalnej komunikacji i technicznego zarządzania zbiurokratyzowanymi państwami, może to brzmieć w sposób sprzeczny z intuicją. Państwa są zajęte przede wszystkim zapewnianiem materialnej infrastruktury życia społecznego, gospodarczym dobrobytem i ochroną swego terytorium. Postęp naukowy i duch krytyczny są wyznacznikami epoki sekularnej. W chłodnym świetle empirycznych faktów badanie tajemnic władzy wydaje się bezsensowne. W czasach publicznej kontroli władzy opozycje dobra i zła, nieba i ziemi, są ledwie retorycznymi ozdobnikami. „Wszelkie znaczenie wypływa z nas. Nie słyszymy żadnego echa z zewnątrz... Powstała rasa ludzka, która zdołała doświadczyć swego świata jako całkowicie immanentnego”[22]. To skupienie się na immanencji nie usunęło jednak ludzkiego pragnienia wyjścia poza techniczną efektywność, ekonomiczną racjonalność, brutalną siłę, użyteczność i przyjemność. Epoka sekularna nie jest pozbawiona poczucia sensu *sacrum*. Wciąż mówimy o zachodach i wschodach słońca. Przedstawiciele nauk przyrodniczych wciąż uznają pewne sfery tabu, które tamują niekontrolowany naukowy postęp. Powtarzane jak mantra zwroty „życie jest święte” czy „nie ma już świętości?” odnoszą się do pogwałcenia tabu takich, jak kanibalizm, kazirodztwo i eutanazja. Im skuteczniej techniczno-naukowa cywilizacja zdołała narzucić w spo-

[22] Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007, s. 376.

© for this edition by CNS

łeczeństwach świeckich swoje prawa, tym silniejsze staje się pragnienie ucieczki przed tą immanencją.

Sytuacje graniczne omawiane w książce odbiegają i różnią się od zwyczajnej polityki. Niemniej stanowią punkty zaczepienia, w odniesieniu do których formują się oczekiwania i przekonania. Przekonania te da się uchwycić w rozmaitych przypadkach. W książce badam „nadzwyczajne" korzenie politycznej wyobraźni, egzystencjalnego pluralizmu leżącego u podstaw transcendentnych ram zbiorowej tożsamości, różnych odmian teologii politycznej, demokratycznego *sacrum*, wyobraźni komunistycznej, europejskiej tożsamości politycznej, sakralnych źródeł praw człowieka i związku między martyrologią i nowymi wojnami. Może wydawać się, że we wszystkich tych przypadkach ukierunkowanie działań naznaczone jest konfliktem między binarnymi opozycjami. Jednak godzą one też owe przeciwieństwa[23]. Oczekiwania i dążenia nie są narzucone przez zewnętrzną agendę lub rozjemcę, ale znajdują się w obrębie procesu działań na rzecz społeczności. Socjologia rozumiejąca (*verstehende Soziologie*) Maxa Webera dostrzegała we wpływających na zachowanie irracjonalnych, opartych na uczuciach kontekstach znaczenia odstępstwa (*Ablenkungen*) lub dewiacje (*Abweichungen*) od tego, co może być określone jako ściśle *zweckrationales Handeln*. *Zweckrational* przekłada się zwykle jako „celoworacjonalny"[24], ale to tłumaczenie co najmniej nieadekwatne. Weber łączył raczej *zweckrational* z oczekiwaniami dotyczącymi zachowań rzeczy i ludzi. Te oczekiwania wykorzystywane są jako „warunki" lub „podstawy" do osiągnięcia racjonalnie pożądanych celów, które można analizować i oceniać[25].

Transformacyjna siła *sacrum*

Zważywszy na rozmaitość wymiarów *sacrum*, spójny wywód o jego przemianach jest poza zasięgiem tej książki. Nie jest jej zadaniem ustalenie, czy polityczne struktury zawsze potrzebują odniesień do *sacrum* z jego obrzędami, mitami i symbolami. Proponuję zamiast tego wiele dociekań dotyczących sposobów, w jakie polityka i *sacrum* konstytuują się wzajemnie. Choć termin *sacrum* używany jest powszechnie w formie przymiotnikowej [„sakralny" — K.D.], to używanie go w tym tekście jako rzeczownika nie jest w żadnym razie związane z sugerowaniem, że kwestie porządku politycznego mogą łączyć się z esencją *sacrum*. Wbrew popularnemu poglądowi mówiącemu, że *sacrum* i polityka są binarnymi

[23] B. Giesen, *Zwischenlagen. Das Ausserordentliche als Grund der sozialen Wirklichkeit*, Göttingen 2010, s. 53–56.

[24] M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 18.

[25] *Ibidem*, s. 15.

© for this edition by CNS

przeciwieństwami, proponuję tu przyjąć hipotezę, która zakłada, iż ramy odniesienia, w których obrębie trwa poszukiwanie *sacrum*, same są ruchome i niestabilne. Powinno się zatem dostrzec w *sacrum* to, że wywołuje dwa diametralnie przeciwstawne ruchy, które nawzajem się konstytuują.

Pierwszym z nich jest przydawanie prawomocności formom politycznego porządku, które same uprawomocnić się nie mogą. W tym sensie *sacrum* przekracza ów porządek. Oznacza dostęp do zupełnie Innego, dopuszczenie do najgłębszych tajemnic. Tajemnice te są mocno nacechowanymi emocjonalnie pozaracjonalnymi punktami odniesienia. Transcendują formy życia społecznego i porządek polityczny, które zorganizowane są wokół jednolitych modeli chronologicznego czasu, materialnych interesów czy przewidywalności. Możemy pomyśleć tu o irracjonalnym aspekcie doświadczania boskości[26], fundamentalnej naturze *sacrum* w zjawiskach religijnych[27] lub o sakralnym wymiarze rytuału[28]. Nowoczesne pojęcia przydają *sacrum* wagi moralnej razem z właściwym jej „dobrem" i absolutnymi własnościami etycznymi. „Wzniosłość [*das Erhabene*], na przykład, podąża za prawem moralnym"[29]. Pogląd Immanuela Kanta o granicy jako rzeczy nieprzekraczalnej, zasadniczo wpłynął na dogmatyzm, który każe sprowadzać treść *sacrum* do „dobra" lub do właściwości czysto etycznych (*sittliches Prädikat*).

Nauki moralne oparte na religiach zbawienia lub wierzenia w życie pośmiertne mogą skłaniać wyznawców do troski o dobra raczej nieempiryczne i nieświatowe. Uświęcona wiara i prawo moralne są, jakkolwiek, jedynie dwoma historycznymi nośnikami doświadczenia *sacrum* między wieloma innymi. Wedle Rudolfa Otto interpretacje takie są ślepe na to, że swoistość świętości (*das Heilige*) tkwi w naddatku, który ona zawiera[30]. Czystość staje się jasno widoczna tylko wówczas, gdy przeciwstawi się ją przestrzeniom lub praktykom, które wymagają szczególnego szacunku, bogobojności i namaszczenia. Jak wyłożył to Nietzsche, Kantowski „imperatyw kategoryczny pachnie okrucieństwem"[31]. Łacińskie *sacer* i greckie *hieros* pochodzą od indoeuropejskiego *eis-* (poruszać gwałtownie, ekscytować). Łaciński źródłosłów *sacrum*, *sacer* ma podwójne znaczenie: oznacza zarówno coś świętego lub poświęconego, jak i coś przeklętego lub przeznaczonego na zniszczenie[32]. Otto w pojęciu *numinosum* uchwycił istotę *sacrum* w doświadczeniu

[26] R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1999.

[27] M. Eliade, *op. cit.*

[28] A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006; H. Hubert, M. Mauss, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, przeł. L. Trzcionkowski, Kraków 2005; V. Turner, *Proces rytualny, Struktura i antystruktura*, przeł. E. Dżurak, Warszawa 2010; M. Douglas, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, przeł. E. Dżurak, Kraków 2004.

[29] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main 1974 [tłumaczenie z języka angielskiego za przekładem własnym autora — K.D.].

[30] R. Otto, *op. cit.*, s. 9 n.

[31] F. Nietzsche, *op. cit*., s. 806.

[32] http://bible-history.com/latin/latin s.html [dostęp: 1 grudnia 2016].

© for this edition by CNS

tajemniczej obecności, która ma charakter paradoksalny. To tajemnicze doświadczenie może być *tremendum*, doświadczeniem przestrachu, bojaźni, demonicznego lęku i uczuciem zależności stworzenia[33] (*Kreaturgefühl*) wobec niepojętej siły. Z drugiej strony niesie też w sobie majestat oraz *fascinosum*, to, co głęboko olśniewające i cudowne.

Drugim, przeciwstawnym, ruchem są praktyki sakralne, które uprawomocniają władzę przez zwracanie się ku egzystencjalnym problemom w świecie immanentnym. Rzymskie pojęcie *homo sacer* lokalizowało rdzeń suwerennego panowania w osobie, która nie może być poświęcona, ale niemniej może zostać zabita[34]. Błyskotliwa analiza Giorgia Agambena dostrzega w figurze *homo sacer* stale obowiązującą strukturalną zasadę, po którą sięgają siły panujące. Tym, co potrzebne jest do wywołania określonego doświadczenia granicznego, jest *sacrum.* Gdy potraktować obóz koncentracyjny jak sferę, w której rozróżnienia między życiem a śmiercią, ofiarą a oprawcą, zanikają, paradygmat suwerennej władzy zależny jest od biopolitycznej zasady świętości życia. Święte życie jest instancją zarazem najwyższą i napawającą trwogą, a zarazem najbardziej podatną na unicestwienie. William Connolly w swej wnikliwej krytyce pracy Agambena postuluje powrót do zwyczajnego rozumienia *sacrum* jako tego, wobec czego doświadcza się lęku[35]. Autor ten odrzuca dwuznaczność w obrębie logiki *sacrum* na rzecz konwencjonalnego ujęcia, które Agamben usiłował podważyć. Niewątpliwą zasługą Agambena jest rozpoznanie ambiwalencji *sacrum*. Przecenił on jednak rolę transhistorycznej strukturalnej kontroli suwerennej władzy nad *sacrum.* Agamben używa terminu *homo sacer* w taki sposób, że przeobraża historyczne zjawisko w fundacyjną zasadę polityki.

Podobnie jak Durkheimowski pogląd zakładający, że społeczeństwo w swojej mocy strukturyzuje świadomość i postawy indywiduów w taki sposób, że upodabniają się one do świadomości i postaw zbiorowości, podejście takie bagatelizuje historyczną przygodność nadzwyczajnych sytuacji politycznych[36]. Jednostki nie zawsze i nie wszędzie w mechaniczny sposób okazują solidarność, która powodowana by była czarem jakiegoś zbiorowo uznanego „totemu", „społeczeństwa" czy „demokracji". W rzeczywistości wiele jest sposobów, w jaki poszczególne osoby, grupy czy nawet społeczeństwa doświadczać mogą *sacrum.* Znaczenia *sacrum* są rozwijane, rozciągane lub przerabiane w trwającym procesie znaczeniowej kontyngencji. W swoim niedawnym apelu o antropologię współczesności Paul Rabinow przekonywał, że poza warunkami historycznymi pozostaje zawsze wiele miejsca na przygodność i nieokreśloność[37]. Ta nieokreśloność, jako warunek polityczności, wywołuje trwałe skutki. Chociaż więzi polityczne mogły zatracić

[33] R. Otto, *op. cit*., s. 67 [przyp. — K.D.].

[34] G. Agamben, *op. cit.*

[35] W. Connolly, *The Ethos of Sovereignty*, [w:] *Law and the Sacred*, s. 143–144.

[36] É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990.

[37] P. Rabinow, G.E. Marcus, *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham, NC 2008.

© for this edition by CNS

jakiekolwiek religijne znaczenie w sensie poczucia obowiązków względem Boga, siły potrzebne do samoprzekroczenia pozostały żywe. W złożonych politycznych kontekstach nie są one ani chronologicznie linearne, ani określone przez ich funkcje. Wyłaniają się i są usuwane. W XVII i XVIII w. teologia polityczna zajmowała się kwestią narodowej suwerenności i problemami rozdziału kościoła od państwa. Od momentu rewolucji francuskiej *sacrum* przesunęło się ze sfery symbolicznej władzy monarchy w stronę dziedziny kulturalnych praktyk i etycznych imperatywów. Po dwóch wojnach światowych i licznych ludobójstwach *sacrum* poczęło wycofywać się z katedr i ulokowało w pomnikach osób poległych w wojnach i miejscach pamięci o Zagładzie. Na wiele sposobów teologia polityczna jest, cytując Roberta Farnetiego, „polityką po odejściu Boga, jest polityką po polityce boskiej. To nie polityka bez Boga, bo Bóg pozostaje problemem[38].

Tak długo, jak nadzwyczajne wedrzeć się może w zwykłą rzeczywistość społeczeństw politycznych, obecność *sacrum* jest w stanie odmieniać możliwości. Choć *sacrum* jest oznaką odczarowania i kryzysu, jest też kryterium właściwej miary, barierą, która przywraca granice. Brak sensu musi być stale kontrolowany przez transcendentalne elementy znaczące, symbole i rytuały. Paradoksalnie ofiara wzbudza strach, jednocześnie silnie fascynując, i działa niby „magiczne zaklęcie". Funkcją ofiary jest dawanie ujścia wybuchom przemocy i kontrola nad nimi. Tradycyjnie, wspólnoty polityczne przeobrażały pasywne ofiary w swe bóstwa, wzorce i filary systemu wartości. Według antropologa René Girarda ofiara jest najpierwszym ze znaków symbolicznych, jakie pojawiły się w świecie człowieka[39]. Poświęcenie jednostkowej ofiary jest powodowane instynktownym emocjonalnym aktem zbiorowej przemocy. Istnieje podwójne „prze-sunięcie" w relacji ofiary i kata. Najpierw ofiarę identyfikuje się jako osobę, w której tkwi przyczyna całego zła nękającego społeczność. Później jednak — pod wpływem oczyszczającego działania mordu dokonanego na ofiarnym koźle — ofiara poczyna być czczona jako źródło wszelkiego dobra (to znaczy odzyskanej spójności i pokoju) będącego owocem jej śmierci. Zbiorowa przemoc staje się centrum, wokół którego wyłaniają się struktury znaczenia. Pierwotną „funkcją" rytualizacji i symbolizacji obrzędu ofiary jest utrzymanie przemocy na zewnątrz wspólnoty. *Sacrum* zawiera przemoc w podwójnym sensie tego słowa: krwawy akt zabójstwa nie ma być postrzegany jako zabójstwo przez potomność. Przemoc zawarta (obecna) w ofierze jest przemocą, która zawiera się (jest ograniczona) w ofierze[40]. Podczas gdy religijna istota składania ofiary bogom zanika, to sama ofiara pozyskuje funkcję regulacyjną w życiu społecznym.

---

[38] R. Farneti, *Mimetic Politics: Dyadic Patterns in Global Politics*, East Lansing, MI 2015, s. 100.

[39] R. Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993.

[40] L. Scubla, *„Ceci n'est pas un meurtre" ou Comment le sacrifice contient la violence*, [w:] *De la violence*, t. 2, red. F. Héritier, Paris 1999, s. 138.

© for this edition by CNS

Epoka martyrologii w czasach globalizacji naznaczona jest przez powrót ofiary[41]. Poświęcanie niewinnych jest skandalem. Niemniej zapewnia ono wspólnotom ochronę przed klęską, rozpadem i agresją. Życiodajne i ładotwórcze funkcje *sacrum* mają swój początek w destrukcji, przemocy i śmierci. W sytuacjach kryzysu poszczególni obywatele podporządkowują swe specyficzne interesy i swą racjonalność udziałowi w rytuałach. Naród może dorównać, kiedy indziej niezrównanej, sensotwórczej sile religii[42]. Przez cały późny XX w. Holocaust stopniowo stawał się dominującą symboliczną reprezentacją „świętego zła". Przestrzeń, w której stały Twin Towers, ochrzczona została mianem „Strefy Zero", a przez wzgląd na zgrozę, jaką przejmuje to miejsce zniszczenia, wiele osób mówi o nim jako o „miejscu świętym". Naczelna cecha terroryzmu, fanatyzm, którego współczesne rozumienie pochodzi od łacińskiego słowa *fanum*, oznaczającego „świątynię". Przywołuje zatem skojarzenia z „boską inspiracją" i, w konsekwencji, z ponadosobistą a nawet ponadludzką świętością, jaką swoim atakom przydają terroryści[43]. Okrucieństwa przybrały formę przedstawień i performansów, które posługują się ofiarą — zgładzoną, okaleczoną, straumatyzowaną — jako narzędziem w przerażającym spektaklu[44]. Te nieopisane potworności są odstręczające, lecz wzbudzają fascynację. Są zasadniczym przeciwieństwem świętości osoby[45]. *Sacrum* powinno być zatem postrzegane jako siła rozjemcza, która czyni wyraźnymi pojęcia dobra i zła, wysokiego i niskiego, przed i po. Związki te transcendują świecką rzeczywistość i mogą być określone lub rozpoznane tylko przez wzgląd na transgresyjną dynamikę, która uprzednio je ukonstytuowała.

Historyczne źródła *sacrum*

By zrozumieć paradoksalną naturę *sacrum* z właściwą mu transgresyjnością i zniszczeniem, które niesie, ale też z jego zdolnością ustanawiania granic i napawania podziwem, trzeba w sposób historycystyczny spojrzeć na metody, jakimi ułomność politycznej rzeczywistości może kształtować nowe ramy kulturalne. Proces twórczy, jak zakładam, zasadza się na stanie świadomości tworzących i ich wewnętrznej sile etycznej. Genealogowie od Nietzschego po Foucaulta

[41] J.-P. Dupuy, *Petite Métaphysique des tsunamis*, Paris 2005; S. Lefranc, L. Mathieu, *Mobilisation des victimes*, Rennes 2009; P.W. Kahn, *Sacred Violence: Torture, Terror, and Sovereignty*, Ann Arbor, MI 2008; R. Girard, *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*, East Lansing, MI 2010; M. Halbertal, *On Sacrifice*, Princeton 2012; K. Fierke, *Political Self-Sacrifice: Agency, Body and Emotion in International Relations*, Cambridge 2013; R. Farneti, *op. cit*.

[42] M. Weber, *Socjologia religii: dzieła zebrane: etyka gospodarcza religii światowych*, przeł. T. Zatorski, G. Sowiński, D. Motak, Kraków 2006, s. 204–205.

[43] R. Griffin, *Modernism and Fascism*, Basingstoke 2007, s. 17.

[44] M. Humphrey, *The Politics of Atrocity and Reconciliation*, London 2002, s. 79.

[45] H. Joas, *Die Sakralität der Person*, Berlin 2011.

© for this edition by CNS

badali „narodziny" instytucji i systemów myślowych[46]. Zamiast koncentrować się na historycznym detalu, odtwarzali przeszłość, po to by zrozumieć, jak teraźniejszość stała się możliwa. Głównym ich zamierzeniem było zdystansowanie się względem chwili obecnej — dystans ten miał służyć rekonstrukcji sposobu, w jaki kształtowała się polityczna tkanka. Nawet wówczas gdy konkretna instytucja przestawała działać, związane z nią postawy mogły upowszechniać się jeszcze przez dłuższy czas. Ideą Nietzschego było podkreślenie znaczenia krytycznego dystansu wobec współczesności, umożliwiającego ustanowienie relacji do teraźniejszości odmiennej od tej, którą kształtuje powszechne przekonanie. Źródło (*Ursprung*) zastąpione zostało pochodzeniem (*Herkunft*) i wyłanianiem się (*Entstehung*). Praktyki społeczne są konkretnymi, określonymi reakcjami, które swego „uzasadnienia" nabierają z czasem.

Badanie *sacrum* w jego rozległości wymaga tego, co Reinhart Koselleck nazwał „diachroniczną głęboką organizacją" (*diachronische Tiefengliederung*)[47]. Pojęcia koncentrują w sobie różnoraką merytoryczną zawartość znaczenia. Pojęcie może być klarowne, ale musi być poliwalentne[48]. Termin „państwo" na przykład zawiera wiele powiązanych z sobą i wchodzących w relacje składowych takich, jak dominacja, terytorium, obywatelstwo, biurokracja, rządy prawa czy siły zbrojne. *Sacrum* jest pojęciem poliwalentnym. Ma bardzo długą historię — było reformowane, przekształcane i dostosowywane do warunków nowoczesności. Jak wyłożył to Nietzsche, „wszelkie pojęcia, które semiotycznie chwytają cały proces, wymykają się definicjom: tylko coś, co nie posiada historii, może zostać zdefiniowane"[49]. Znaczenia słów się zagęszczają przez rozmaitość historycznej rzeczywistości i doświadczenia. Zawierając wiele potencjalnych znaczeń, pojęcie spaja pełnię znaczenia w nowe struktury semiotyczne.

Pod koniec XIX w. myśl antropologiczna i teologiczna przeobraziła różnorodne wcześniej stosunki społeczne. Dla przykładu, przed nastaniem nowoczesności tradycja chrześcijańska pojmowała dostęp do świętości jako wiele praktyk związanych z dawaniem świadectwa wierze. Należały do nich męczeństwo, spowiedź i, później, monastycyzm[50]. Przypuszczalnie uniwersalna opozycja między świętym i świeckim jest, jak twierdził Durkheim, efektem wydarzeń historycznie przygodnych[51]. W tym zakresie kluczowe są zmiany w okresie późnego oświecenia — zwłaszcza w czasach rewolucji francuskiej — oraz ko-

[46] M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia.*

[47] R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, wybór i oprac. H. Orłowski, Poznań 2001, s. 141 n.

[48] R. Koselleck, *Warstwy czasu: studia z metahistorii*, przeł. K. Krzemieniowa, J. Merecki, Warszawa 2012.

[49] F. Nietzsche, *op. cit.*, s. 820.

[50] A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge 2005.

[51] É. Durkheim, *op. cit.*, s. 35.

© for this edition by CNS

lonialne spotkania z ludźmi spoza Europy[52]. W średniowiecznej teologii opozycja przebiegała między boskim a diabelskim oraz duchowym a doczesnym. We Francji użycie *sacré* stało się istotne w czasie rewolucji 1789 r. Głównym jego zadaniem było dodawanie otuchy oraz kształtowanie wiary w instytucje porewolucyjnego państwa. Rewolucja francuska przeniosła świętość w obręb ludzkich, społecznych i politycznych instytucji[53]. Według Claude'a Leforta „każdy krok w stronę immanencji jest również krokiem w stronę transcendencji... każda próba wyjaśniania kształtu stosunków społecznych zakłada uwewnętrznienie całości... każda próba definicji obiektywnych, bezosobowych podmiotów wymaga upersonifikowania tychże podmiotów"[54]. Teologiczno-polityczne odnajduje swą „trwałość" w utajonych sposobach przenoszenia kategorii wewnątrzświatowych w wyższe transcendentalne ramy. Ramami tymi mogą być ludzie, państwo, naród, świeckie utopie polityczne, takie jak komunizm czy prawa człowieka.

W obliczu powtarzających się pęknięć świętość spełnia wiele istotnych funkcji. Musi nadawać sens przygodności przez maskowanie i jednoczesne celebrowanie obecności *sacrum* w suwerennej władzy. Święte baldachimy koją egzystencjalny niepokój i, w trafnych słowach Petera Bergera, są „osłoną przed strachem"[55]. Hamują ludzką tendencję do zaniechań, zapewniają, że ustalenia będą wykonalne i rzetelnie doprowadzone do końca, a wszystko wykonywane będzie z największą dbałością i uwagą[56]. To „stereotypizowanie" aktywności jest, według Maxa Webera, wstępnym warunkiem, jakiego ludzie muszą przestrzegać, by móc ustrukturyzować i wytłumaczyć to, co istnieje. Antropologicznie rzecz ujmując, Arnold Gehlen mówił o tej funkcji jako o odciążaniu (*Entlastung*), a Niklas Luhmann nazywał ją „ograniczaniem złożoności". Jak sugerował Tocqueville, ludzie na co dzień postrzegają i oceniają rzeczywistość na podstawie podzielanych z innymi doświadczeń oraz zgodności sądów i praktyk. By mogło to się odbywać w taki sposób, pewne bardzo podstawowe pojęcia o świecie i relacjach społecznych ulegają „dogmatyzacji". Muszą być jasno zdefiniowane oraz chronione przed kontrowersją i odmianami — pełnią więc funkcję zwyczajnie przewidzianą dla religii.

Religia jednakże jest tylko jednym — choć fundamentalnym — możliwym nośnikiem *sacrum*. W kolejnych rozdziałach tej książki nie będzie moim celem osadzenie polityki na powrót na religijnych fundamentach lub podporządkowa-

---

[52] T. Alal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003, s. 30–36.

[53] C. Lefort, *op. cit.*

[54] C. Lefort, *The Permanence of the Theologico-Political?*, [w:] *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, s. 187.

[55] P. Berger, *Święty baldachim: elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Kraków 2005, s. 52.

[56] G. Poggi, *Reasons for and Limits of the Secularisation of the State*, „International Political Anthropology" 2008, nr 1 (1), s. 133–138.

© for this edition by CNS

nie politycznego religijnemu. Staram się raczej odkryć powinowactwa z wyboru między duchowym a doczesnym, między religijnym a świeckim, między zbawieniem a władzą. Celem nie jest zatem ukazanie sekularyzacji religii, ale raczej tego, jak obywatelska i świecka dynamika posiadła sakralne cele. Podążając traktem wyznaczonym przez tradycję historycystyczną, za przewodnią myśl tekstu obieram taki oto pogląd, że władza polityczna musi utrzymać swą zdolność wzbudzania podziwu i lęku, jeśli ma przywiązać ludzi do wspólnoty politycznej jako do źródła tożsamości i poczucia egzystencjalnego bezpieczeństwa[57]. Osadzenie polityki w zsekularyzowanej myśli teologicznej sugeruje, że doświadczenie religijne stymuluje doświadczenie polityczne lub na odwrót[58]. Polityczna zmiana w historii nie jest jedynie sekwencją zdarzeń odnoszących się do światowych, społecznych i sekularnych znaczeń[59]. Zdeterminowana jest raczej albo przez obyczaj świecki (*ways of the world*), albo przez dążenie ku zbawieniu (*ways of salvation*). Koncepcja sakralności porządku politycznego leżała u podłoża politycznej teologii porządku konstytucyjnego i suwerenności[60]. Poszukiwania świętości pojawiają się, gdy zderzeni zostajemy z niespełnionymi obietnicami, rychłym niebezpieczeństwem, katastrofą, ryzykiem tego, że „wszystkie chwyty są dozwolone".

Znaczenia *sacrum* i praktyki z nim związane

Jakie stawki wiążą się z włączeniem polityki w *sacrum*? Wiele odmian radykalnej krytyki — od oświeceniowego racjonalizmu po marksizm, i od strukturalizmu po różne rodzaje teorii krytycznej — łaknie całkowicie transparentnej władzy. Ujawnia prawdę, zarzuca wyobcowanie, podważa hierarchie, dopomina się coraz wyższych standardów równości i sprawiedliwości. Polityczna nowoczesność

[57] E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, München 1938; C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [w:] *idem*, *Teologia polityczna i inne pisma*; R. Griffin, R. Mallett, J. Tortorice, *The Sacred in Twentieth-Century Politics*, Basingstoke 2008.

[58] M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985; E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Warszawa 2007; J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000.

[59] K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002; E. Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*, Chicago 1987; A. Pizzorno, *Politics Unbound*, [w:] *Changing Boundaries of the Political*, red. C. Maier, Cambridge 1987, s. 27–62.

[60] G. Agamben, *op. cit.*; *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*; W. Connolly, *op. cit.*, s. 135–154; M. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago 2008; P.W. Kahn, *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*; F. Kratochwil, *Politics, Law, and the Sacred: A Conceptual Analysis*, „Journal of International Relations and Development" 2013, nr 16, s. 1–24; R. Farneti, *op. cit*.

© for this edition by CNS

osłabiła koncepcje transcendentnego absolutu. Moralne pojmowanie zła przestało być politycznie żywotne. Zło rozumiane jest najczęściej w kategoriach trudnych warunków społecznych, psychologicznej dysfunkcjonalności czy nagannych moralnie występków ludzi. Kategoria świętości wyparta została przez introspekcję i dyskursy racjonalności, wolności i działania[61]. W świeckich ramach rozumienia w polityce nie ma miejsca na to, by mogła ona wskazywać zło. Krytyczna analiza polityczna nie chce dojrzeć moralnego zła w takich okropnościach jak atak terrorystyczny. Cierpienie powodowane ekonomiczną niesprawiedliwością, zepsucie społeczne i okrucieństwa stają się bezsensowne.

Oczywiście istnieje bogata literatura podważająca świecki dualizm, który każe rozdzielać państwo i religię oraz *sacrum* od *profanum*[62]. Nie jest jednak możliwe ani sprowadzenie *sacrum* do indywidualnego doświadczenia lub „wyboru", ani upatrywanie w nim, tak jak chciał Durkheim, rodzaju faktu społecznego. Przeciwnie, to obecność *sacrum* odsyła nas do fenomenologii osobowości przez sposób, w jaki ludzie kształtują swoją tożsamość w symbolicznej interakcji z innymi. *Sacrum* jako fakt doświadczalny — podobnie jak piękno poezji i sztuki — pozostawia nieuchwytne uczucie trudne do zracjonalizowania[63]. Obecność *sacrum* jest nagła i ujawnia się poza homogenicznymi wzorcami czasu. Opowiadanie Edgara Allana Poe *Maska śmierci szkarłatnej* opowiada historię księcia Prospera, który wraz z innymi możnymi schronił się przed szalejącą zarazą i oddawał rozrywkom w bezpiecznych murach swego zamku: „dwór księcia mógł drwić z zarazy. Ludność po tamtej stronie muru wedle sił i możności krzątała się dokoła swego zbawienia... Wewnątrz — zbiór wszelakich cudów i bezpieczeństwo. Zewnątrz — Śmierć szkarłatna"[64]. W czasie balu pojawia się szkarłatna maska. Ucztujący są na jej widok zaskoczeni i wytrąceni z równowagi, dopiero z czasem odzyskują odwagę i rzucają się na tajemniczą postać, by zedrzeć zeń zasłonę. Potem „doznali strachu bez nazwy stwierdzając naocznie, że pod całunem i pod trupią larwą, których pochwycenie kosztowało je tylu nadludzkich wysiłków, żaden kształt namacalny nie ma swego pobytu"[65]. Obecność Szkarłatnej Śmierci objawiła się ludziom jako całkowicie nieoczekiwana, niedająca się pojąć straszliwa prawda.

---

[61] H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000.

[62] J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990; P. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999; R. Inglehart, P. Norris, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2005; D. Martin, *Das europäische Modell der Säkularisierung und seine Bedeutung in Lateinamerika und Afrika*, [w:] *Sakularisierung und die Weltreligionen*, red. H. Joas, K. Wiegandt, Frankfurt am Main 2007, s. 435–464; M. Kirwan, *Political Theology: A New Introduction*, London 2007; E. Wilson, *After Secularism*, Basingstoke 2012.

[63] R. Otto, *op. cit.*

[64] https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/maska–smierci–szkarlatnej.pdf [dostęp: 1 grudnia 2016], za: E.A. Poe, *Maska śmierci szkarłatnej*, przeł. B. Leśmian, Warszawa 1992, s. 2.

[65] *Ibidem*, s. 5.

© for this edition by CNS

Możemy co prawda racjonalizować *sacrum*, ujmując je w karby naszej zdolności pojmowania (*begreifendes Vermögen*), ale to, co niezgłębione i niewytłumaczalne, pozostanie. Gdy Robert Oppenheimer na widok eksplozji pierwszej bomby atomowej w 1945 r. przywołał zdanie z *Bhagawadgity* („Teraz stałem się Śmiercią, niszczycielem światów"), to użył metafory trawiącego ognia, by nazwać uczucie strachu wyzwolonego przez to działanie człowieka.

Nasze wyjaśnienia są *de facto* opisami. Opisujemy lepiej niż przeszłe pokolenia, ale niczego lepiej nie wyjaśniamy. „Jak możemy wyjaśnić, jeśli od razu wszystko czynimy obrazem [*Bild*], naszym obrazem?"[66]. Brane za pewnik istotne wartości odwracają, by tak rzec, chronologiczne następstwo przyczyny i skutku. Uważa się, że umowa społeczna leży u powstania społeczeństw politycznych, które nie przestają podpisywać kolejnych traktatów i prawnych zobowiązań. Niemniej, nie możemy z całą pewnością dojść do tego, co było pierwsze. Czy umowa społeczna została podpisana, czy też nie? Czy prawne zobowiązania zgodne są z treścią tej pierwotnej umowy? Czy też wyobrażamy sobie raczej, że rzekoma pierwotna umowa podlega zmianom wraz ze zmianami zachodzącymi w prawie wskutek podpisywania coraz to nowych umów? Musimy zrozumieć zmieniający się sens *sacrum* w ciągu wieków, odstawiwszy na bok ewolucyjną logikę chronologicznego czasu. Dualizmu przyczyny i skutku prawdopodobnie nie ma — w rzeczywistości jest przed nami kontinuum, z którego wyodrębnić jesteśmy w stanie kilka fragmentów, na które spoglądamy tak, jak gdyby były to wyizolowane punkty — to znaczy go nie widzimy, ale objawia się on nam i odkrywa[67]. Niewczesne rozważania (*Unzeitgemässs Betrachtungen*) Nietzschego rozwinięte zostały w Weberowskiej koncepcji nadzwyczajnego [*das Außeralltägliche*]. Podążając tropem tych autorów, w książce tej czas pojmuję jako *kairos*, nadzwyczajne momenty w biegu przygodnej historii. Sytuacje graniczne są czymś na kształt punktów odniesienia, względem których skutki mogą stawać się przyczynami i odwrotnie. Wielkie projekty emancypacyjne, takie jak narodziny świeckości, zdemistyfikowały tajemnice chrześcijaństwa. Polityczna nowoczesność uczyniła z postępu i rozwoju idee wewnątrzświatowe. Trzymają one przeszłość na dystans i celują w ulepszaniu urządzeń państwa. Postęp tymczasem oznaczał pierwotnie, w chrześcijańskiej eschatologii, samodoskonalenie się wierzących[68]. Postęp był samodoskonaleniem się w tej chwili danej jeszcze na ziemi, która pozostała przed nastaniem końca czasów, ponownym przyjściem Chrystusa na świat. Nowoczesne zeświecczone eschatologie działają dokładnie odwrotnie: próbują przyspieszyć czas, postęp traktując jako narzędzie do poprawy materialnych, społecznych i indywidualnych warunków tu i teraz. Według Rousseau demokracja zasadza się na

[66] F. Nietzsche, *op. cit*., s. 120.
[67] *Ibidem*.
[68] R. Koselleck,*Warstwy czasu: studia z metahistorii*; *idem*, *Semantyka historyczna*.

© for this edition by CNS

paradoksie. Wyższy społeczny duch obywatelskości pozostaje w dialektycznej relacji z konstytucyjnymi ramami stanowienia dobrego prawa. Kiedy ludzie zaczną uczyć się szacunku i działać podług reguł demokratycznych, rezultat — przez który Rousseau rozumie właśnie ów duch obywatelskości — stanie się przyczyną — którą są dobre prawa. I na odwrót — przyczyna (dobre prawo) stałaby się rezultatem (duchem społecznym). W podobny sposób nowe pokolenia, które sensu poszukują we własnym świecie społecznym, odrzucać mogą patriotyzm i narodowe mitologie. Ich wyjście naprzeciw nowym dążeniom, których celem jest definitywne odcięcie się od przeszłości lub, przeciwnie, ściganie dawnych oprawców, może być reakcją na zamknięcie i skostniałość pokolenia ich ojców. Możemy więc myśleć, że młode pokolenie „powoduje" powstawanie nowych tendencji i ruchów w przeciwieństwie do ich rodziców. Pokolenia łączą się i dzielą. Spojone są określonymi fundamentami, które umożliwiają ciągłość — w sensie trwania narodowej kultury politycznej. W międzygeneracyjnej tkance dokonywały się złożone procesy przekształceń, które sens ofiary przemieniły w empatię dla tego, kto miał być poświęcony. Niemniej prawny zakaz składania ofiary nie sprawił, że zaprzestano tej praktyki.

Teorie działań komunikacyjnych w sferze publicznej odrzucają tchnące niesamowitością tajemnice. Jürgen Habermas na przykład twierdził, że dla deliberującej publiczności *sacrum* scala się z procesem językowym i komunikacyjnym[69]. W tym sensie nie jest tak naprawdę potrzebna jego obecność, aby je praktykować lub performować. Nowoczesna myśl szkoły liberalno-utylitarnej odrzuciła zatem publiczny obrzęd ofiary jako sprzeczny z rozumem. Żyjemy w epoce poofiarniczej — w takim znaczeniu, że nie da się uzasadnić męczeństwa ofiary w obrębie ram normatywnych, programów politycznych ani politycznej celowości. Epoka „poofiarnicza" nie sprawiła jednak, że *sacrum* stało się przeżytkiem.

Jeśli prawdą jest, że figurą, którą nasza epoka nam proponuje, jest figura życia, którego nie można złożyć w ofierze, ale które jednak stało się możliwe do zabicia na niespotykaną skalę, wówczas nagie życie *homo sacer* dotyka nas w szczególny sposób. Świętość [...] przesuwa się jako taka ku coraz obszerniejszym i bardziej mrocznym obszarom, by wreszcie zbiec z biologicznym życiem obywateli. Jeśli dziś nie istnieje już dająca się na wstępie określić figura *homo sacer*, to być może dlatego, że wszyscy jesteśmy wirtualnie *homines sacri*[70].

Jeśli polityka nie zajmuje się *sacrum*, nie jest polityką. Ludzie muszą odróżniać dobro od zła, by móc odnaleźć orientacyjne punkty sensu i pewności w świecie przenikniętym etycznymi uwarunkowaniami i oczekiwaniami względem toż-

[69] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 2. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1981, s. 118–122.

[70] G. *Agamben*, *op. cit.*, s. 159.

© for this edition by CNS

samości[71]. Najpoważniejszy problem związany ze złem wynika z teologicznego zdeterminowania tożsamości Boga. Innymi słowy, poczucie kruchości życia często kieruje nas ku rzeczom czystym i pewnym, które wyznaczają egzystencji bezpieczne granice. Drugi z problemów ze złem odsyła do politycznej walki, w której problemy dotyczące tożsamości społecznej jednostki są podejmowane i rozwiewane. Chociaż w „normalnych" warunkach ludzi nie można dziś, w sensie dosłownym, składać w ofierze, rozwijają się bardziej zakamuflowane formy archaicznej ofiary. Demokratyczna wyobraźnia rozlała się na kraje postkomunistyczne i spowodowała ważny, choć problematyczny, postęp w czasie arabskiej wiosny. W epoce nadrzędności prawa międzynarodowego humanitarny dyskurs utrzymał swoją władzę. Wówczas jednak, gdy władza musi odpierać ataki, powołuje się na konieczność złożenia ofiary w imię pokonania wroga i zapewnienia jej przetrwania[72]. Kiedy państwa potrzebują chronić się przed egzystencjalnym zagrożeniem, mogą wrócić do dawnych, zakazanych współcześnie prawem, praktyk takich jak tortury, by utwierdzić się w swej wyższości.

Kluczowe dla tej książki jest twierdzenie, że odmiany *sacrum* wywierają twórczy wpływ na kształtowanie tożsamości politycznych wspólnot. Zakładam, że *sacrum* jest koncepcyjnie pierwotne wobec pojęć takich jak religia, wiara czy różne nurty teologii politycznej. Gdy ludzie dochodzą do bariery wytrzymałości, społeczeństwa polityczne mogą zostać poddane doświadczeniom granicznym, którym z kolei potrzeba transcendencji, podążania ku pełni, odkupieniu czy zbawieniu. Podczas gdy współczesne polityczne dociekania traktują zwykle fenomen *sacrum* i zewnętrzny świat polityki jako binarne opozycje, to w kolejnych rozdziałach będę starał się pokazać, że dychotomia taka jest nie do utrzymania. Ich treść ma skłonić czytelnika do zadania sobie szeregu pytań, na przykład o to, w jaki sposób akty zbiorowej przemocy mogą być źródłem sensu, który staje się fundamentem podtrzymującym wspólnotowe życie politycznej społeczności? Jak dokonana ofiara przyczynia się do realizacji szczytnych celów i planów na przyszłość? Jakie warunki społeczne muszą być spełnione, by dało się pogodzić sprzeczne z sobą wybory etyczne? Czy prowadzenie racjonalnej polityki wymaga naddatku nieodgadnionego, które jest tajemnicze i niewidzialne? Czemu „człowieczeństwo" w jego różnych przejawach stało się nową utopią? Dociekliwość badaczy polityki powinna być ukierunkowana na pojęcia i koncepcje, które pomogą w poznaniu takich sytuacji granicznych. Zadanie to ma charakter raczej diagnostyczny niż normatywny. Myślenie o polityce w kon-

[71] W. Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, NY 1991, s. 10.

[72] P.W. Kahn, *Sacred Violence: Torture, Terror, and Sovereignt.*

© for this edition by CNS

tekście ułomności politycznej rzeczywistości potrzebuje odniesienia do społecznych warunków, w których dążenie do świętości stało się konstytutywne dla życia politycznego[73].

przełożył Krzysztof Dix

[73] Zarys treści rozdziałów. W rozdziale pierwszym piszę o nadrzędnej roli nadzwyczajnego w polityce sytuacji granicznych. Badam w nim to, w jaki sposób doświadczenia nieograniczoności konstruują ramy wyobrażeń politycznego porządku. W rozdziale drugim wykazuję, że polityka transcendencji jest komplementarna wobec transgresyjnej dynamiki upadku istniejącego porządku. Zwracając uwagę na egzystencjalny pluralizm i emocjonalne więzy między ludźmi, wprowadzam koncepcję polityczności opartą na polityce sensownej przygodności oraz wykraczającą poza binarne przeciwieństwo przyjaciel–wróg. W rozdziale trzecim szukam świeckich korzeni teologii politycznych. Zająwszy się czterema kluczowymi konfiguracjami politycznymi w historii Europy Zachodniej jako wybranymi przypadkami nadzwyczajnej „polityki absolutnej", omówiłem szerzej zagadnienie świecko immenentnych źródeł religijnych przekonań. W czwartym rozdziale mowa jest o konstytucyjnych formach demokratycznych rządów z punktu widzenia ich brutalnych początków tkwiących w nadzwyczajnych przewrotach. Wykazuję, że demokracje potrzebują praktyk sakralnych, które rytualnie i symbolicznie wypełniają puste miejsce mocy. Ludzie muszą stosować się do „świętego centrum", które wymaga uprawomocnienia i performowania przez dobrowolne poddanie się mu jednostek. W rozdziale piątym interpretuję komunizm radziecki jako ćwiczenie z politycznego symbolizmu. Rewolucyjny mesjanizm bolszewików obejmował fantazje, wizje i sny, by uzasadnić destrukcję starego reżimu w akcie odkupieńczej katastrofy. Choć ten rodzaj mesjanizmu poprzedził pierwszą wojnę światową i rewolucję rosyjską, komunistyczna wyobraźnia mogła zinstytucjonalizować swą zbawczą misję dopiero w sytuacji granicznej, jaką był rewolucyjny zryw 1917 r. W rozdziale szóstym podejmę próbę zrozumienia, w jaki sposób na kontynencie państw narodowych, jakim jest Europa, udało się osiągnąć tak wielką spoistość europejskiej wyobraźni. Chodzi tu o pokazanie tego, w jaki sposób dynamika tkanki ponadregionalnej wpłynęła na zmianę znaczenia pojęcia ofiary: od aktywnej czynności składania ofiary do męczeństwa. Przywołując sytuacje graniczne w takich krajach, jak Niemcy Zachodnie, Polska i Hiszpania, analizuję europejską wyobraźnię z uwzględnieniem podwójnych więzów łączących porzucanie i rozbudzanie się oczekiwań na przyszłość, która transcendowałaby minione urazy. W rozdziale siódmym dochodzę źródeł wpływu ludzkości na liminalną globalność. Poczynając od analizy zimnej wojny w Trzecim Świecie i upadku komunizmu, rozpatruję w tej części sakralne korzenie praw człowieka i sytuacji granicznych, które wpływają na rozum humanitarny. W rozdziale ostatnim piszę, jak ideologiczna moc martyrologicznej wyobraźni przysłania rozdźwięk wynikający z tego, że obrazy zbiorowego męczeństwa są używane, by wszczynać i usprawiedliwiać działania bojowe. W końcu, koncentracja na politycznych instytucjach i moralnych usprawiedliwieniach przyczynia się do trwania iluzji, że to Inny jest agresorem. Możliwe drogi pojednania prowadzą przez uznanie głębokiej współzależności od rywala i odkrycie we wrogu własnego człowieczeństwa.

© for this edition by CNS