

Agata Bielik-Robson

**Recenzja z rozprawy doktorskiej Jerzego Bytniewskiego pt. *Filozofia C. G. Junga – odczytanie postsekularne***

Pracę tę czyta się dobrze, ponieważ napisana jest wartkim językiem, który jest szczęśliwie wolny od nadmiaru akademickiego żargonu. A także i z tego powodu, że przyświeca jej cel i pasja – obrona socjaldemokratycznego porządku zachodniej demokracji liberalnej – które stanowią największą zaletę tej rozprawy.

Składa się ona z pięciu rozdziałów. W pierwszym Jerzy Bytniewski (dalej jako JB) skupia się na odczytaniu samego Junga: jego ambiwalencji wobec judeochrześcijaństwa, teorii archetypów, zbiorowej nieświadomości, krytyki nowoczesności jako grzechu hybris, a także jego ideowego wyboru konserwatywnej elitarniej gnozy. W rozdziale drugim nakreśla kontekst, w którym będzie Junga czytał: postsekularyzm i postmodernizm, które następnie rozpadają się na dwa nurty – jasny i ciemny. Do postsekularyzmu ciemnego, jego zdaniem krytycznego wobec nowoczesności, zalicza właściwie wszystkich myślicieli postsekularnych: od Habermasa po Zizka. Postmodernizmem czarnym z kolei nazywa pesymistyczne oskarżenie pod adresem *modernitas*, które najlepiej wciela Jean Baudrillard. Następnie znów powraca do Junga, by dzięki uzyskanym wcześniej kategoriom zaliczyć go do najczarniejszego nurtu tak postsekularyzmu jak postmodernizmu, w które wpisuje się on *avant la lettre*. W rozdziale czwartym zachodzi zwrot pozytywny: tu JB proponuje swoją wersję pronowoczesnego postmodernizmu i postssekularyzmu jasnego, głównie na podstawie Blumenberga, Marquarda i Rorty'ego, a na koniec podejmuje się „jasnej“ rewizji Junga, by zobaczyć, co z niego zostaje po odrzuceniu wszystkich jego „czarnych“ wątków.

Niewątpliwym plusem rozprawy jest pamfletowa namiętność autora głęboko zaangażowanego w sprawę oświecenia, którą pojmuje jako eliminację motywów religijnych z życia publicznego i politycznego. Pomimo rozmaitych plusów, które ten żarliwy pamflet ateistyczny zawiera, są w nim jednak także dotkliwe minusy.

Pierwszy, chyba najważniejszy, dotyczy ogólnego zamysłu rozprawy, jakim jest postsekularna rekonstrukcja poglądów Junga. Bo tego niestety nie dostajemy. Dostajemy 1) pochwałę jasnego postmodernizmu w stylu Marquarda i Rorty'ego; 2) krytykę postsekularyzmu, który w ujęciu JB jest niemal jednolicie czarny, jak

przysłowiowa heglowska noc i 3) mocno „osłabioną“ (by nie powiedzieć wprost: wykastrowaną) wersję jungizmu, która sprowadza się do psychoterapeutycznej „jasnej gnozy“ i celebracji immanentnej cielesności. Dostajemy też dużo zatroskanych dygresji natury politycznej, w których autor stara się rozwiązać wszystkie bolączki współczesnego świata, od terroryzmu po kryzys uchodźczy. Ale akurat postsekularnego Junga właściwie nie ma: jedyne porządne sprawozdanie z jego poglądów na naturę mitu i religii otrzymujemy w części krytycznej, z której dobitnie wynika, że Jung jest najczarniejszym z czarnych postsekularystów *avant la lettre*, co JB uważa za niebezpieczne i właściwie w całości odrzuca. W ostatniej części pojawia się podtytuł - „Co zostaje z Junga“ – i jest to faktycznie dobre pytanie. Bo, jak się okazuje, bardzo niewiele:

Będą to w szczególności elementy związane z realizacją szeroko pojętego życia duchowego w obrębie współczesnego społeczeństwa ponowoczesnego, jak i orientujące na polityczny wymiar liberalny i socjal-demokratyczny/socjalistyczny.

Jung, rzecz jasna, przewraca się w grobie, bo w jego mniemaniu oznaczałoby to, że został włączony w służbę Arymanowi – hybrystycznej wersji społecznego melioryzmu – którego całe życie zwalczał. Innymi słowy: z Junga nie zostaje NIC. Nic, co byłoby dlań charakterystyczne, istotne, jak choćby pochwała heroiczej indywiduacji, która zmagą się z odróżnicowaniem pierwotnej pleromy: gnostycka walka o różnicę, którą znamy także skądinąd – z Izaaka Lurii albo z samego Hegla. Zostaje tylko mglista fundacja New Age'u z jego globalistyczno-synkretyczną duchowością i – *last but not least* – celebracją ciała w duchu *my body is my temple*. Dlaczego więc Jung? I – *a fortiori* – dlaczego Jung postsekularny? Skąd taki wybór tematu?

Choć więc pracę tę przeczytałam uważnie, nie byłam w stanie pojąć jej podstawowego zabiegu: czemu robi się ponowoczesny użytek i koniec końców wybiela z konserwatyzmu jednego z najbardziej reakcyjnych myślicieli wszechczasów, jednocześnie oskarżając o zachowawcze zapędy bogu-ducha-winnych postsekularystów (jak Derrida czy niżej podpisana), tylko dlatego, że dostrzegają wartość w mesjańskim przesłaniu judeo-chrześcijaństwa? Czemu „osłabia“ się Junga i dostosowuje go do nowoczesnej teorii emancypacji, którą on, wyznawca gnostyckiej

hierarchii naturalnej, szczerze pogardzał – a jednocześnie potępia jako zbyt reakcyjne te elementy myśli postsekularnej, którą otwarcie chcą emancypacji sprzyjać, jak Habermasa, Derridę, czy Nancy’ego? Jest w tej rozprawie coś dziwnego: nieproporcjonalnie duża jej część poświęcona jest krytyce „ciemnego postsekularyzmu“ jako doktryny antynowoczesnej (co już samo w sobie jest dość naciągane i wątpliwe), podczas gdy na tle nawet tak spreparowanej myśli postsekularnej „antymodernistyczna przysięga“ Junga wypada naprawdę demonicznie (przynajmniej w rekonstrukcji JB, z którą nie do końca się zgadzam). Nie rozumiem więc, po co na siłę wyciągać antynowoczesne elementy z myślicieli, którzy nigdy antynowocześni nie byli (Derrida, Nancy, Habermas, ja), a jednocześnie obdarzać taką uwagą autora, który akurat o *modernitas* nie miał do powiedzenia jednego dobrego słowa i widział w niej jednostronne i niezrównoważone dzieło Lucyfera/Arymana. A na koniec zaś nie pojmuję, co w tej całej układance robi dzieło Hansa Blumenberga, którego można by potraktować jako krytyka postsekularyzmu *avant la lettre*, odrzucającego wpływ judeochrześcijaństwa na formację nowoczesności – ale którego w żadnym sensie nie da się uzgodnić nawet z najbardziej „osłabioną“ myślą Junga: podczas bowiem gdy ten drugi życie poświęcił, by przywrócić świetność starożytnym arkanom gnostycyzmu, ten pierwszy był gnozy nieprzejednanym wrogiem i uważał narodziny epoki nowożytnej za „drugie przewyciężenie gnozy“ w dziejach Zachodu (pierwszym było dlań chrześcijaństwo). Oczywiście, można „osłabić“ także Jungowską gnozę i zrobić z niej narracyjną polimityczną papkę – dostatecznie „strawną“ dla Marquarda – która przeszłaby przez bramkę Blumenbergowskiej „pracy nad mitem“ – ale właściwie po co? Nie lepiej już w ogóle tego Junga zostawić i przyjrzeć się „powrotowi politeizmu“ *a la* Lyotard i Marquard (swoją drogą, zupełnie odrzuconemu przez Blumenberga) i celebrować „starożytność grecką, ze swoją afirmacją ludzkiego ciała i witalności, jako dużo bardziej akceptowalną niż zorientowane na *grzech* i perspektywę śmierci chrześcijaństwo, wysławiające ascezę i permanentne samo-poświęcenie“?

Można by więc odnieść wrażenie, że jedyny powód, dla którego Jung okazuje się autorowi przydatny, to jego – bardzo selektywne zresztą i niekonsekwentne – antychrześcijaństwo. Z jednej strony JB przedstawia Junga jako ofiarę protestanckiego wychowania, z drugiej zaś bierze z niego tylko to, co – podobnie jak u Nietzschego – wynika z emocjonalnego odrzucenia „religii ojców“.

Koniec końców chodzi więc o dość obsesyjną, intelektualnie słabo uargumentowaną, instynktowną „anty-nazareńskość“ (termin Goethego na tych, którzy w imię greckiego antyku wypowiedzieli wojnę judeochrześcijaństwu), którą autor dzieli z Jungiem (do pewnego stopnia), a także Eliadem, Heideggerem, Ewolą *et consortes*, i którego praktyczno-politycznymi konsekwencjami mało się przejmuje:

Jung, odczytany pozytywnie, może być tu z kolei narzędziem oczyszczania nowoczesności z treści chrześcijańskich, poprzez gnostyckie powracanie do elementów umysłowości *pogańskiej* (kategoria *losu*, dowartościowanie sfery ciała, zaprzeczenie fałszywej dobroduszości chrześcijaństwa na rzecz autentycznej etyki odpowiedzialności opartej na poznaniu własnego *cienia*).

*A propos* tej odpowiedzialnej negatywności gonostycyzmu: nie znalazłam w tej pracy *cienia* wątpliwości na temat dobrodziejstw ducha pogańskiego, który, od czasów Bataille’a co najmniej, nie kojarzy się bynajmniej z pogodną celebracją doczesnej zmysłowości: to także duch dionizyjskiej orgiastyczności, gwałtu, hekatomb i mrocznej *participatio mystica*, w której znika praca różnicy. To także duch Heideggera, który w imię repaganizacji myśli zachodniej wypowiedział wojnę „światowemu żydostwu“ jako „zasadzie zniszczenia“. JB stąpa tu zatem po niebezpiecznych łąkach, ale z fałszywą niewinnością idyllicznej pasterki. Nie cytuje też ani razu słynnej wczesnej wypowiedzi Junga na temat Hitlera, w której Jung pochwała duchowe przebudzenie pogańskich mocy niemieckich, gotowych zrzucić z siebie „żydowski intelektualizm“.

Pytanie zatem, czy JB w ogóle Junga rozumie i do jakiego stopnia wyczuwa jego gnostyckie zapatrywania. Moim zdaniem, nie bardzo. Przedstawia Junga dość płasko i użytkowo, rezygnując z trudnego zadania chronologicznej rekonstrukcji jego poglądów, które mocno ewoluowały: podczas gdy u wczesnego Junga widać ogromne zachłyśnięcie pogańskim mitem heroicznym (tu silna paralela z Otto Rankiem, o którym JB nawet nie wspomina), u powojennego Junga pojawia się coraz mocniejsze dialektyczne dowartościowanie chrześcijaństwa jako religii stawiającej na wyróżnicowanie z pierwotnej jedni – choć przy jednocześnie krytycznym spojrzeniu na metodę tej dyferencjacji, która istotnie przemilcza i wypiera strefę cienia: sił demonicznych, które, jak Goetheański Mefisto, usiłują zawrócić byt do źródłowej „pełni nicości“ oraz sił chtonicznych, które sprzyjają orgiastycznemu odróżnicowaniu

(a które w idealnym *Aionie* Junga reprezentowałyby Maria jako czwarta osoba chrześcijańskiego panteonu: stąd wielki respekt Junga dla katolicyzmu). W tym też sensie gnoza Junga wcale nie jest anty-chrześcijańska. Przeciwnie, to dość klasyczny przypadek formuły duchowości nowoczesnej, którą Christian Baur (jeden z młodoheglistów niemieckich) nazwał *christliche Gnosis*, „Gnozą chrześcijańską“ (i którą przypisał Jakubowi Boehme, Schellingowi oraz samemu Heglowi). To gnostycki wariant judeo-chrześcijaństwa, gdzie Bóg Ojciec zostaje uzupełniony o cechy ambiwalentne (który, podobnie jak Abraxas czy kabalistyczny Ein Sof, zawiera w sobie również zło), zaś przygoda z wcieleniem, indywiduacją i pojednaniem wieńczącym rozwój duchowy wyznacza kolejne stadia tej „teodramy“. Czy tak pojęty Jung jest istotnie „narzędziem oczyszczania nowoczesności z treści chrześcijańskich“ na rzecz „new-age’owego pogaństwa“ – czy też raczej krytykiem z wewnątrz tej formacji, pragnącym dopełnić jej nadmierny optymizm antropologiczny przez wiedzę/ gnozę o negatywności, czyli ciemnej stronie życia? Ja skłaniałabym się ku tej drugiej opcji, gdzie Jung stanąłby bliżej choćby Hansa Ursa von Balthasara niż kalifornijskich neobuddystów – i to też byłby właściwy Jung postsekularny.

Co tymczasem zostaje z Jungowskiej gnozy w ujęciu JB? Oto garść cytatów, dla orientacji:

*Postmodernistyczny gnostycyzm* byłby przywracaniem świadomości zła w dobie post-chrześcijańskiej. Swoją istotność gnostycyzm ten może ujawnić w sferze politycznej, pozwalając na zgłaszanie projektów kulturowego uświadamiania sfery *cienia* (zła) szerokim rzeszom społeczeństwa, unikając w ten sposób zagrożeń wynikających z konsolidacji ruchów masowych i powodowanych lękiem decyzji wyborczych, szczególnie w okresach niepokoju społecznych. Dodatkowo chciałbym tu mówić o gnostycyzmie swoiście lewicowym, demaskującym ciemny aspekt społeczeństwa współczesnego opartego na dominacji klas uprzywilejowanych i potędze globalnego kapitału. Polityczny gnostycyzm będę tu także rozważał w wymiarze postkolonialnym, zwracając uwagę na winę świata Zachodu wobec podbitych społeczeństw, jak i niemożność spłacenia kolonialnych długów i związaną z tym konieczność kontynuacji polityki (*post-*) *kolonialnej*, m.in. jako polityki kulturalnej (pokojuowo propagującej prawa człowieka i tradycje modernizmu w świecie poza-zachodnim).

Tu „lekcja ciemności“ okazuje się podręcznikiem do radzenia sobie z psychologią tłumu oraz nieokreślonym dodatkiem do teorii krytycznej, która i tak „demaskuje ciemne aspekty społeczeństwa współczesnego“, bez jakiejś specjalnej potrzeby gnozy. Dalej:

Postmodernizm ten stara się więc uzupełnić swoje rozległe, lecz nadmiernie *splaszczone*, uniwersum o spektrum *głębi*. Pod tym względem powinien uczyć się od narodzonego w jego obrębie postsekularyzmu i odszukać taką jego interpretację, która nie próbowałaby już wracać do religijnej wykładni rzeczywistości, lecz - odrzucając jednoznacznie tradycję w jej zastanym kształcie - być jednocześnie w stanie, z korzyścią dla siebie, odkrywać jej wartościowe elementy.

Tu z kolei zostaje z gnozy miałka i równie nieokreślona duchowość samorealizacji: jakiejś *głębi*, którą z sobą niesie, ale którą jednocześnie da się łatwo oswoić, tak jakby była racjonalną powierzchnią, a nie *głębią/otchłanią*; jakby właśnie nie zawierała on sił, które – jako siły *głębi* – całkowicie wymykają się ponowoczesnemu „administrowaniu“:

Dionizyjskość, jakkolwiek częściowo uwolniona przez materialistyczną nowoczesność od chrześcijańskich, traumatyzujących ograniczeń, może dzisiaj realizować się poprzez ciało – seks, sport, taniec, dotyk, nie powinna jednak całkowicie rezygnować z uzasadnienia duchowego; powinna raczej wytworzyć swoistą idealistyczną metafizykę instynktów (systemy duchowe Wschodu?, filozofia ciała?), która umożliwi bardziej kompleksowe oczyszczenie cielesności z chrześcijańskiego poczucia winy, nie pozostawiając jednocześnie duchowości chrześcijańskiej historii kultury Zachodu... Dlatego właśnie nie należy poniżać sfery ducha (jako - tylko pozornie - rdzennie chrześcijańskiej), lecz właśnie z jej zaplecza planować animację sfery ciała... W kontekście Polski warto podkreślić wartość niektórych ruchów neo-słowiańskich, które bynajmniej nie powstają jedynie wokół ugrupowań *neo-faszystowskich*, lecz stanowią odpowiedź również na potrzeby liberalnych i lewicowych członków klasy średniej. Tego rodzaju

grupy neo-pogańskie zasługują często na szacunek, stanowią bowiem alternatywę dla obrzędów chrześcijańskich, oferując rytuały *przejścia* (np. postrzyżyny) bez katolickich obciążeń w postaci wszczepiania dzieciom lęku przed seksualnością, bez podległości feudalnej organizacji społecznej kościoła oraz całego korpusu konserwatywnych wyobrażeń światopoglądowych.

Bataille przynajmniej wiedział, że aby na nowo stać się poganinem, trzeba odnaleźć w sobie odwagę, by owe rytuały *przejścia* uczynić realnymi poprzez ofiarniczą krew. To zaś, co proponuje JB, to pogaństwo całkowicie wykastrowane – czyli właśnie pozbawione „metafizyki instynktów“, która tak fascynowała autora *Części przekłętej*. Nie można mieć ciastka i zjeść ciastka: nie można krytykować judeo-chrześcijaństwa za przyjęty przezeń etyczny model represji popędowej, a następnie przemycać efekty tej represji (tym razem uznane za korzystne) do wyimaginowanych pseudo-pogańskich obrzędów, które odbywają się w grzecznej atmosferze szkółki niedzielnej. To logiczne niechlujstwo – ale, co gorsze, także etyczna hipokryzja.

Mieć ciastko i zjeść ciastko: to dobre uogólnienie tego sposobu myślenia, który w swojej rozprawie przyjął autor. Nie ma takiej niemożliwej syntezy, której by JB sobie śmiało nie zamarzył, zgodnie z postmodernistycznym duchem *anything goes*: irracjonalny racjonalizm, anty-universalny uniwersalizm, oświeceniowy polimityzm, postsekularyzm jako narzędzie prosekularyzacyjnej walki z religią, zaczarowujące odczarowanie, rortyzm pomieszany z marksizmem (mieszczański liberalny indyferentyzm z proletariacką walką klasową), dobroduszną prowspółnotową gnozą, etc. – a wymieniać można by bardzo długo. Na koniec taką wzorcową antynomią okazuje się sam C.G. Jung jako fundament ponowoczesno-socjaldemokratycznego ładu przyszłości, zredukowany do new-age'owej celebracji cielesności. A oto przykład takiego śmiałego poczynania sobie w domenie aporii:

Postmodernizm jawi się tu więc jako częściowy irracjonalizm; jednak, w porównaniu z postsekularną uległością wobec religii, jest to irracjonalizm wciąż zachowujący godność oświeceniowego rozumu, który to rozum – operując w niezmierzonej liczbie perspektyw mówienia o świecie – w taki sposób administruje ideami, aby jego anty-universalistyczny *quasi-universalizm* mógł się stać odpowiedzią na nadmierne pobbłazanie dla doktryn i idei pragnących skorzystać na ponowoczesnym *rozproszeniu* w kulturze.

Jeszcze innym drewnianym żelazem, które bardzo tę rozprawę dręczy – kto wie, czy nie najbardziej zapalnym - jest postawa, którą można by nazwać antychrześcijańskim chrystianizmem. Autor, wbrew własnym antyklerykalnym emocjom, jednak zdaje sobie sprawę, że coś chyba z dziedzictwa judeochrześcijańskiego ocalić warto, by zapewnić sobie ochronę przed potencjalnym pogańskim zdżyczeniem obyczajów. I pisze o tolerancji socjaldemokratycznego państwa:

Tak ujęty pluralizm i dyskursywizm możemy uznać za marginalny sekularyzat chrześcijańskiej *miłości bliźniego*, autentycznie realizujący (w przeciwieństwie do kodeksów wielu kościołów i politycznych form chrześcijaństwa) postulat akceptacji dla ludzi, w całej ich swoistości i odrębności; w ten sposób przeciwstawiamy się autorytarnemu modelowi społeczeństwa (Żydowskiego, Rzymskiego, dziś zaś chrześcijańskiego), odrzuconemu przez nowotestamentowego Jezusa. Interpretacja ta nie rości sobie jednak prawa do uniwersalizmu, nie jest też w żadnym razie niezbędna. Stanowi dodatkową możliwość hermeneutycznej interpretacji nowoczesności, uzupełnienia jej o tło historyczne i mitologiczne, aby mogła się ona zaludnić - oczyszczonymi z dotychczasowych przywar - baśniowymi bogami i herosami.

Sęk w tym jednak, że gdyby tak zupełnie oczyścić z przywar owych bogów i herosów, którzy bynajmniej swych bliźnich nie kochali, wezwanie do miłości bliźniego znów stałoby się „pośmiewiskiem“ i żalną słabością – taką, jakim było dokładnie za czasów esseńczyków i Jezusa, kiedy to Rzym w najlepsze uprawiał swój kult siły. Albo zatem kochamy bogów i herosów, których sakralna potęga usprawiedliwia w instrumentalnym traktowaniu innych – albo zwracamy się ku innemu ideałowi, ideałowi etycznej świętości, której miarą staje się uważność na dobro innego. Znów zatem, mieć ciastko i zjeść ciastko:

Za postulatem *miłości bliźniego* powinien postępować lewicowy projekt ideowy, społeczny i polityczny. Jedynym momentem chrześcijańskim, tropem, który warto podtrzymywać w wersji całkowicie zsekularyzowanej i korygującej poglądy wyznawców, jest moment społecznego motywowania ludzi do optowania za lewicą, która urzeczywistnia komunitarystyczny ideał



braterstwa wszystkich ludzi (co najmniej mieszkańców liberalnych demokracji Zachodu), sprzeciwiając się natomiast libertarianizmowi.

A jednocześnie przecież JB pisze:

Gnoza nie podlega naczelnemu postulatowi miłości bliźniego; bardziej niż o dobro narażonych na śmierć i biedę ludzi rekrutujących się z innych kultur dba bowiem o zachowanie i ciągłość projektu modernistycznego, jak i ochronę przed – być może bardziej nawet niż chrześcijaństwo - *nienowoczesnym* Islamem (lub też niektórymi jego odmianami).

Pomijając już przedziwne przeświadczenie, że gnoza „dba o modernizm“, fragment ten dobitnie pokazuje, że autora męczy problem elitarności gnostycyzmu z jego lekceważeniem dla post-chrześcijańskiej formacji demokratycznej.<sup>1</sup> Męczy – ale nic z tego nie wynika na poziomie argumentacji. Cała polityczna warstwa tej rozprawy to w istocie jedna wielka mrzonka w stylu *wish-list*, czyli „byłoby fajnie gdyby...“ – gdyby A i nie-A dały się ze sobą szybciotko pogodzić i kłopot z głowy. Weźmy z chrześcijaństwa jedno, odrzućmy drugie – nawet bez cienia refleksji o tym, jak głęboko powiązane ze sobą te czynniki, jak choćby postulat miłości bliźniego z nakazem represji popędowej. Czy można mieć jedno bez drugiego? Może i tak – ale taki geniusz, który by nam pokazał, jak to zrobić, jeszcze się nie narodził.

Na koniec zaś JB pisze:

Można więc stwierdzić, że w porównaniu do projektu Junga jest to gnostycyzm zdecydowanie bardziej optymistyczny i politycznie postępowy. Nie przystaje na łatwe i - w gruncie rzeczy, arbitralne - równomierne rozłożenie akcentów po stronie dobra i zła, lecz (podkreślając konieczność uświadomienia sobie na płaszczyźnie indywidualnej, społecznej i kulturowej) własnej *ciemnej strony*, wychyla się w stronę dobra, w którego bardziej efektywną - społeczną i polityczną – realizację wciąż wierzy.

---

<sup>1</sup> By zacytować samego Junga: *W miarę upływu czasu przekonamy się, że te wszystkie instytucje demokratyczne nie funkcjonują, jak należy, ponieważ u ich podstaw leży fundamentalny błąd. To chrześcijaństwo to uczyniło; chrześcijaństwu zawdzięczamy przekonanie, że wszyscy ludzie są równi i że mają godność ludzką oraz temu podobne absurdy, chrześcijaństwo głosi również, że Bóg traktuje wszystkie istoty ludzkie jednakowo.*

No cóż, to właśnie – dokładnie to - robiło judeochrześcijaństwo, wierząc, że może przekuć pierwotną ambiwalencję w proces dialektycznego postępu, czyli „wychylić się w stronę dobra”, co, jak się wydaje, przyznał w końcu sam Jung. Konkluzja ta jest więc w najwyższym stopniu ironiczna w pracy, która otwarcie głosi jednoznaczną niechęć wobec „nazareńskiego” dziedzictwa.

Ostatnie kilka słów krytycznych chciałabym poświęcić ujęciu postsekularyzmu w tej rozprawie. Jak już zasugerowałam, idea „postsekularyzmu ciemnego“ wydaje mi się mocno naciągana (akurat najlepiej pasowałaby do jego charakterystyki doktryna Radykalnej Ortodoksji Johna Milbanka, także występująca pod postsekularną egidą, ale o niej JB nic nie mówi), zaś „postsekularyzm jasny“ w ogóle nie jest postsekularyzmem, raczej natężeniem samej sekularyzacji. JB pisze:

Będzie się on odróżniał od swojej *ciemnej* odmiany oświeceniowym sprzeciwem wobec religii i neo-konserwatywnego powrotu do pan-religijnych interpretacji nowoczesności i ponowoczesności. Tak pojęty postsekularyzm będzie u swych podstaw postmodernizmem, który z kolei - na podobieństwo pryzmatu - będzie rozszczepiał światło nowoczesnych idei, jak i idei tradycyjnych. Owo rozproszenie wiązki (po-) nowoczesnej filozofii i umysłowości w ogóle będzie prowadzić do quasi-psychoanalitycznego przepracowania religii, kontynuując i umacniając w ten sposób oświeceniowy projekt myślenia i życia w obrębie samej tylko *immanencji*. Taki zreinterpretowany postsekularnie postmodernizm będę tu nazywał *otwartą furtką*, gdyż transportuje on poprzez siebie, selekcjonuje i oczyszcza idee właściwe dla epok wcześniejszych. Tak rozumiany postmodernizm będzie – co być może nieco zaskakujące – kontynuował tradycje myślenia uniwersalistycznego (przynależnego, jak sadzę, w mniejszym lub większym stopniu każdej filozofii), osłabiając je jednak do tego stopnia, aby zasłużyć sobie na miano anty-universalizmu. Ów postmodernistyczny *quasi-universalizm* będzie porządkował swoje tezy na sposób narratystyczny, deklarując istnienie wielości *mitów* – jako sposobów mówienia o świecie i osvajania przynależnego ludzkiemu życiu egzystencjalnego lęku poprzez opowiadanie *kompensujących* historii (Blumenberg, Marquard).

Żaden to postsekularyzm, który – terminologicznie rzecz biorąc ogranicza się do religii abrahamicznych formujących kształt zachodniej nowoczesności (gdzie, *nota bene*, Jung mieściłby się jako przedstawiciel chrześcijańskiej gnozy) – tylko tak zwany „powrót politeizmu“, przed którym przestrzegał Jakob Taubes *a propos* polimityczności Marquarda i Lyotarda. „Koncepcja *postsekularyzmu jasnego*, który odmawia wszelkiego akcesu do religii“, wydaje się tu tylko kolejną nieświadomą aporią, którą należałoby włożyć między bajki – czyli umieścić na owej fantazmatycznej *wish-list*, na którą składają się polityczne postulaty JB.

**Konkluzja.** Nie jest to, niestety, praca dobra. Ma mnóstwo niedociągnięć filozoficznych i w zasadzie nie realizuje tego, co obiecuje jej tytuł. Mimo wszystko jednak napisana jest z pasją (choć akurat nie dla postsekularnego Junga), dlatego też postuluję, by dopuścić ją do obrony – i wysłuchać odpowiedzi autora na wysunięte mu zarzuty.

*Agata Kiedrzyńska*