

Agata Bielik-Robson
Deus otiosus: ślad, widmo, karzet

Deus otiosus
 Nowoczesność
 w perspektywie postsekularnej

POD REDAKCJĄ AGATY BIELIK-ROBSON
 I MACIEJA A. SOSNOWSKIEGO

Wydawnictwo Krytyki Politycznej
 WARSZAWA 2014

Nowoczesny temperament upiera się przy bezwarunkowej immanencji. Na tym polega jego odwaga, rozpacz albo po prostu gorzka uczciwość, zdeterminowana, by nasze bycie-w-świecie potraktować na poważnie: by widzieć świat jako pozostawiony sam sobie, rządony prawami wolnymi od cudownych ingerencji, zaś konieczność przynależenia doń niezmiękczonej przez żadną pozaziemską opatrność.

Hans Jonas, *Śmiertelność i moralność*

Nowoczesny temperament istotnie upiera się przy immanencji. W dużej mierze pogodził się z perspektywą skończoności i śmiertelności, nie pokładając nadmiernych nadziei w życiu wiecznym i nieposzkodowanym. Hegłowskie *hic rhodus, hic salta* obowiązuje jako reguła myśli nowożytniej, która inwestuje w ziemski świat, nie godząc się na egzystencję odwleczoną; jeśli zna jakiś rodzaj ascezy, to tylko w postaci weberowskiej ascezy wewnątrzświatowej, która spożytkowuje energię na cele życia doczesnego, jedyne, z jakim dziś w pełni się utożsamiamy. Jak mawiał Hans Blumenberg, wielki klasyk ery nowoczesnej, w *modernitas* odzyskaliśmy świat, który poprzednie epoki wywłaszczyły i zubożyły na rzecz boskiej transcendencji. Nadal jednak pozostaje otwartym pytanie o to, czym właściwie jest ten świat odzyskany; jakie są horyzonty i możliwości immanencji, w którą uwierzył nowoczesny temperament? I odpowiednio, nadal pozostaje otwartą kwestia statusu byłej transcendencji: czy jest to koncept już dziś zupełnie niepotrzebny, który należałoby jak najszybciej schować do lamusa, ponieważ tylko powstrzymuje nas przed ostatecznym skokiem w żywioł immanentny – czy może nie, nadal zachowuje ona swoją ważność, tyle że w innej, przesuniętej formie: nie jako opozycja wobec immanencji, lecz jako pojęcie, które mogłoby posłużyć do jej wzbogacenia? Czy zatem o transcendencji należy zapomnieć, czy o niej pamiętać? Czy byłość transcendencji jest tylko niegdysiejsza: anachroniczna, uciążliwie

archiwalna – czy też może, by trzymać się terminologii Nietzschego, raczej niewczesna: achroniczna, obiecująco wychylona także ku możliwej przyszłości? Jaki rodzaj pamiętania / niepamiętania o transcendencji najlepiej sprzyja nowoczesnemu temperamentowi?

W dzisiejszej awangardzie humanistycznej toczy się wielka walka między zwolennikami „absolutnej immanencji”, która nie dopuszcza w myśleniu o świecie jakiegokolwiek transcendentnej hipotezy, a rzecznikami „immanencji wzbogaconej”, która chciałaby móc pamiętać o instancji transcendentnej, choćby w postaci śladowej. Ta pierwsza linia pozostaje wierna nowoczesnemu ideałowi sekularyzacji, chcącemu wygnać ze świata wszelkie pozostałości wiary religijnej jako, słowami Kanta, „zależności od obcego duchowego kierownictwa”, które nie pozwala się ustanowić człowiekowi jako w pełni dojrzały i autonomiczny podmiot¹. Ta druga zaś wyrasta z kontestacji tego ideału, coraz silniej przekonana, że sama konstytucja jednostki wolnej i podmiotowej jest w jakiś sposób pochodna od religijnej normy sformułowanej tylko na gruncie judeochrześcijaństwa. Podczas więc gdy zwolennicy opcji radykalnie świeckiej, wywodzącej się od Nietzschego i kulminującej w myśli Gilles’a Deleuze’a, będą twierdzić, że urzeczywistnienie nowożytnego ideału emancypacji jest możliwe tylko na gruncie całkowitego zniesienia religii – kontestatorzy „postsekularni”, wyrosli głównie w kręgu oddziaływania zachodniego marksizmu (jak Habermas czy Žižek), oponują mówiąc, że ideał emancypacji pozostaje silnie związany z judeochrześcijańską koncepcją „wybraństwa” i że całkowite zeświecczenie pozbawi nas ważnej, być może nawet jedynej, normy jednostkowej wolności². Dla jednych religia to przeszkoda na drodze do wyzwolenia – dla drugich religia, choć szczególnie pojęta, to gwarant, że człowiek nadal będzie do wyzwolenia dążyć.

Piszę, że w tej nowo się rodzącej perspektywie postsekularnej religia pojmowana jest szczególnie, bo też, rzeczywiście, nie każda postać religijności budzi sympatię i zainteresowanie postsekularystów. W istocie

¹ Por. Immanuel Kant, *Co to jest oświecenie?*, tłum. Adam Landman, [w:] *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiograficzne*, Comer, Toruń 1995, s. 53.

² Tu przede wszystkim: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2005, oraz Slavoj Žižek, *Kruchy absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. Maciej Kropiwnicki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

interesująca ich formuła religii jest bardzo wąska i specyficzna: to zawsze religia nowoczesna albo przynajmniej, jak się wyraził Habermas, „kooperująca z oświeceniem”³; religia wzmacniająca poczucie godności ludzkiej jednostki. Od samego zatem początku postsekularyzmu, który datować trzeba na pierwsze eksperymenty z przesłaniem religijnym, jakich dokonywali myśliciele wczesnej szkoły frankfurckiej, jak Theodor Adorno, Max Horkheimer czy Walter Benjamin (Habermas jest dziś ich spadkobiercą), sympatia ta miała charakter ściśle określony. Filozofia postsekularna odrzuciła religię pojmowaną na sposób przednowoczesny, którą symbolizuje nade wszystko figura Boga-Ojca i Suwerena, albo Boga Opatrzności i Teodycei, i skupiła się na tych „zmodernizowanych” zjawiskach religijnych, które zachowały odniesienie do transcendencji, pomimo utraty poczucia stałej obecności providencyjnego Boga.

Oczywiście, ludzie religijni, wyznający tradycyjne *credo* swoich religii, jak oficjalny katolicyzm czy protestantyzm, poczuwają się w tym miejscu urażeni i rozczarowani. Reakcja ta jest mi dobrze znana, ponieważ od kilku lat próbuję zgłębiać na swoim seminarium doktoranckim tajniki myśli postsekularnej: studenci ateistyczni w ogóle nie rozumieją, po co filozofia jeszcze kłopotce się problemami religii, z kolei studenci identyfikujący się z tak zwanymi „wyznaniami normatywnymi” nie potrafią się odnaleźć w formule religijności, jaka stała się przedmiotem rozważań postsekularystów. Twierdzą, że jest to religia nieistniejąca, filozoficznie spreparowana, a na dodatek instrumentalnie wykorzystywana przez myśl nowoczesną, której religia jako taka stawia naturalny opór. I w tym proteście nie chodzi tylko o nieprzekraczalną różnicę między katolicyzmem, utożsamianym przez większość polskich studentów z religią „po prostu”, a judaizmem, zwłaszcza tym „oświeconym”, który w postaci filozoficznej *haskali* trafił w przestrzeń postsekularnej refleksji – choć, rzecz jasna, jest to różnica istotna. Chodzi tu także o szok poznawczy, kiedy naraz wyuczony na katechizmie student odkrywa, że religia to coś więcej niż tylko archaiczny zestaw dogmatów – że to także wielka metafizyczna spekulacja. I o rzecz jeszcze jedną, być może najważniejszą; że spekulacja ta dotyczyć może nie

³ Por. Jürgen Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, „Znak” nr 9/2002. Por. także moje krytyczne opracowanie tego eseju pt. *Zdziwienie kontrolowane. czyli Habermas o wierze*, [w:] Agata Bielik-Robson, *Romantyzm, niedokończony projekt. Eseje*, Kraków 2008.

tylko Boga żywego, obecnego, opatrnościowego, do którego zanosimy nasze interesowne modły – ale także, a w nowoczesności przede wszystkim, „Boga nieobecnego”, „Boga, który się wycofał” albo wręcz „Boga, który umarł”. *Deus absconditus*, albo jeszcze lepiej – *deus otiosus*, ponieważ formuła ta zawiera szczególnie nas tu zajmującą ambiwalencję: sugestywną wizję Boga jako jednocześnie nieobecnego, ale też niechcianego, zepchniętego w nieważkość, schowanego do lamusa. Typowego Boga epoki nowoczesnej, której żywiłem jest, jak pisze Jonas, „bezwarunkowa immanencja”: Boga w postaci śladowej, widmowej, zaprzęsłej.

Myśl postsekalarna, czyli co dzieje się po śmierci Boga

Nie będzie wielką przesadą, jeśli powiem, że wszystkie filozoficznie poważne dyskusje na temat religii prowadzone w perspektywie postsekalarnej krążą wokół interpretacji tego jednego, wzorcowo nowoczesnego motywu: *śmierci Boga*. Tu punktem odniesienia nie jest jednak, wbrew pozorom, Nietzsche z jego hasłem z *Radosnej wiedzy*: „Bóg umarł!”⁴ – lecz Hegel, dla którego „śmierć Boga” to warunek konieczny zniesienia religii w filozofii, jaką w swoich wczesnych pismach teologicznych nazywa wprost „spekulatywnym Wielkim Piątkiem”, a więc nieustanną refleksją nad odejściem Boga, nad zanikiem prostej bezpośredniej transcendencji⁵.

Czy to heglowskie „zniesienie religii w filozofii” oznacza, że transcendencja istotnie znika, a człowiek budzi się całkiem wolny – i sam – w świecie nieskończonej immanencji? Oto pytanie, wokół którego toczy się spór. Dla jednych, jak dla Slavoja Žižka, śmierć Boga na krzyżu oznacza realny koniec myślenia w kategoriach transcendentnych; całkowite unieważnienie perspektywy tego Wielkiego Oka, które patrzy na nasze poczynania z zaświatów, dokonując ich surowej i sprawiedliwej oceny. Oznacza pełne zanurzenie w historyczności, we wnętrzu bytu, który odtąd człowiek może przekształcać w sposób wolny i swobodny, nie oglądając się na wyższą instancję opatrnościowo-sądowniczą. Dlatego, powie Žižek w swojej postsekalarnej interpretacji Hegla, „chrześcijań-

⁴ Fryderyk Nietzsche, *Radosna wiedza (La gaya scienza)*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 137–138; dalej jako (Nietzsche 2008).

⁵ Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, tom 1, tłum. Światosław Florian Nowicki, Warszawa 2006, s. 18.

stwo jest ateizmem”, ponieważ od samego początku jest „religią śmierci Boga”⁶. To jednak nie jest jedyne możliwe odczytanie heglowskiej tezy. Lektura subtelniejsza i bardziej dialektyczna wskazuje na nieco inne intencje: Bóg, umierając w swej postaci ojcowsko-tradycyjnej, opiekuńczo-sądowniczej, nie umiera jednak całkiem, pozostawia wyraźny ślad, który zarazem stanowi punkt orientacji w świecie nieskończonej immanencji. To śladowe odniesienie do transcendencji pozwala zachować równowagę i kierunek naszych działań, które bez tego odniesienia stałyby się zupełnie bezcelowe.

W spekulacji Hegla, jaką znamy już z *Fenomenologii ducha*, Bóg umiera, by zmartwychwstać nie jako „Chrystus triumfujący”, lecz jako Duch, który przejawia się w materii już tylko w postaci immanentnej, rozproszonej i nieświadomej, choć jednocześnie uparcie dążącej do odzyskania utraczonej samowiedzy. Wielu postsekalarnych czytelników Hegla – jak choćby Karl Löwith czy Jacob Taubes – dostrzeże w tym „śladowym” zachowaniu transcendencji schemat gnostycki, gdzie iskra – ślad zaprzęsłej boskości, życia lepszego, radośniejszego i bardziej swobodnego niż życie ziemskie – już tylko mgliście pamięta o swym transcendentnym pochodzeniu. Nie wykluczone, że ten gnostycki model doświadczenia religijnego – model subtelnego dualizmu, gdzie „Bóg (jeszcze) nieobecny” walczy z „Księciem Tego Świata” na planie Historii – okazuje się w nowoczesności wzorcem dominującym. To on bowiem zwykle wyznacza krzywe szlaki tak zwanych „religii nienormatywnych” (Harold Bloom), czyli wysoce spekulatywnych teorii filozoficznych i poetyckich, w których o *clinamenie* od wyznania dogmatycznego prawie zawsze decyduje taki czy inny moment gnostyki. W tym punkcie akurat bardzo wielu teoretyków myśli postsekalarnej wydaje się zgadzać: Walter Benjamin, Hans Blumenberg, Harold Bloom, Jacob Taubes, Hans Jonas – by wymienić tylko kilku najważniejszych – sądzą, iż „autentyczna” religijność nowoczesna jest albo gnostycka, albo nie ma jej wcale.

Dlaczego jednak zachowanie tego subtelnego dualizmu albo subtelnej heteronomii – jak to określił Emmanuel Levinas, myśliciel zadłużony w żydowskiej gnozie kabalistycznej, którą niektórzy uważają także za

⁶ Por. Slavoj Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. Maciej Kropiwnicki, Wrocław 2006; dalej jako (Žižek 2006).

kolebkę koncepcji heglowskiej – jest tak ważne? Dlaczego by nie wtopić się całkowicie w świat immanencji, oddać mu całkowitą autonomię – jak chce tego choćby Fryderyk Nietzsche, żądający, by życie ludzkie uwolnić od „wielkiego cienia”, jakim kładła się na nim dusząca obecność Boga (Nietzsche 2008, 126)? Otóż dlatego, odpowiadają zwolennicy subtelnej opcji postsekularnej, że wraz z „zabiciem Boga” wylewamy dziecko z kąpielą: wraz z pozbyciem się kłopotliwej opatrnościowej transcendencji, która pozbawia człowieka swobody, pozbywamy się także jedynej alternatywy dla bycia tu i teraz, jedyne odskoku dla naszej obecnej kondycji. Zyskując łatwe poczucie swobody, tracimy tym samym fundament pozytywnie rozumianej wolności. Skazujemy się bowiem, jak Nietzsche, na „wieczny powrót tego samego”: na przymus powtarzania formy, w jakiej zakrzepła immanencja, bez nadziei na coś innego – radykalnie innego, jak świętość definiuje Rudolf Otto, albo tylko „trochę innego”, jak by z kolei, subtelniej i ironicznie, ujął to Ernst Bloch (*Alles wird sein wie hier – nur ein klein wenig anders?*). Tym samym wpadamy z deszczu pod rynek: usuwamy cień Boga jako kapryśnego suwerennego władcy, by zaraz utracić wolność w świecie zarządzanym przez konieczne i niezmiennie prawa natury.

Perspektywie postsekularnej nie chodzi więc o pełny powrót wiary religijnej, z całym dogmatycznym sztafżem objawienia – ale też nie go dzi się ona na całkowite wytarcie „ślądu objawienia”, który usiłuje zachować jako moment nadziei i obietnicy. Theodor Adorno w *Minima moralia* wszelkie próby całkowitej eliminacji „ślądu objawienia” uważa za z góry skazane na „hańbę adaptacji”, czyli fundamentalnie zachowawczą postawę mówiącą TAK światu bez względu na obecne w nim niesprawiedliwości, postawę *au fond* uniemożliwiającą wszelką krytyczność (głównym obiektem krytyki jest dla niego filozofia Heideggera, kontynuująca nietzscheański wątek przewycięzania religii)⁷. Z kolei w *Teorii estetycznej*, poświęconej roli dzieła sztuki w historii zbawienia, wypowie tę „subtelną” zasadę nienachalnego podtrzymania napięcia religijnego w następujący sposób:

⁷ Uwaga ta odnosi się do świata zbawionego po przyjściu mesjasza: „wszystko będzie tak samo – tylko troszkę inaczej”. Por. Ernst Bloch, *Traces*, tłum. Anthony Nassar, Stanford 2006, s. 158.

⁸ Por. Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 111.

Skontaminować sztukę z objawieniem to tyle, co w sposób bezrefleksyjny powtórzyć w teorii jej nieuchronne znamiona fetyszu. Zatrzeć w niej wszelkie ślady objawienia, to upokorzyć ją, spychając w nieczyniące żadnej różnicy powtarzanie tego, co jest.⁹

Dokładnie o to samo chodzi postsekularnej filozofii: nie stać się fetyszem, prostym zakładnikiem wiary religijnej – a zarazem oprzeć się pokusie pełnej „immanentyzacji”, w której cyklicznie się odtwarzające „kolisko bytu” zyskuje nieuchronną przewagę nad pojedynczym podmiotem.

Filozofia postsekularna usiłuje utrzymać się w trudnym, dialektycznym *pomiędzy*: między religią objawioną w sensie dogmatycznym, która zniewala jednostkę nakazem posłuszeństwa wobec suwerennego Boga, pana i władcy stworzenia – a zupełnym wytarciem ślądu transcendencji (Nietzsche używa w tym kontekście metafory gąbki zdolnej wytrzeć cały dotychczasowy horyzont religijnego myślenia), w wyniku czego jednostka popada w poddaństwo wobec koniecznych, samopowtarzalnych reguł immanencji¹⁰. Sfera ta, będąca właściwą sferą wolności, a tym samym wszelkiej możliwości emancypacji, otwiera się między *suwerennością* a *koniecznością*: między arbitralnym kaprysem wszechmogącego Boga a fatalistyczną uległością wobec reguł rządzących światem odwiecznej i wiecznie się powtarzającej natury. Od dwunastowiecznych prorocत्व Joachima da Fiore, przez kabałę Izaaka Lurii, Kartezjusza, Spinozę, Kanta, Hegla, Marksa aż po szkołę frankfurcką, której dziedzicem okazuje się także Derrida, ciągnie się zatem linia specyficznie nowoczesnej „nienormatywnej religij-

⁹ Theodor W. Adorno, *Teoria estetyczna*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 194.

¹⁰ Oto znów Nietzsche, dający nam opis immanencji wyzwolonej od „cieni Boga”: „Ogólny charakter świata to wieczny chaos, nie w sensie braku konieczności, ale w sensie braku porządku, rozczłonkowania, formy, piękności, mądrości i jak się tam jeszcze nazywają ludzkie kategorie estetyczne... Wszechświata jednak nie wolno nam ganić ani chwalić!... Żaden z naszych sądów estetycznych i moralnych się go nie ima! Wszechświat pozbawiony jest instynktu samozachowawczego i w ogóle wszelkich instynktów; nie zna też żadnych praw. Strzeżmy się mówienia, że w naturze istnieją prawa. Istnieją tylko konieczności – nikt tu nie rozkazuje, nikt nie słucha, nikt nie popełnia wykroczeń... Kiedy przestaną padać na nas cienie Boga? Kiedy ostatecznie odbóstrzymy naturę? Kiedy przyjdzie czas, że nam, ludziom, wolno będzie się z naturalizować, zbratać z czystą, na nowo odnalezioną, na nowo wybawioną naturą!” (Nietzsche 2008, 125–126; emfaza moja – ABR).

ności”, w której gnoza, judaizm i chrześcijaństwo współpracują ze sobą, by stworzyć dogłębnie humanistyczny paradygmat, czyniący wolność ludzką jedynym celem i tematem.

Między suwerennością a koniecznością: kłopoty z immanencją

W perspektywie postsekularnej nowoczesność okazuje się epoką, w której dominuje nie imperatyw sekularyzacji za wszelką cenę, ale właśnie subtelny model negocjacji między transcendencją a immanencją, gdzie stawką jest ocalenie ludzkiej wolności. Roszczenie transcendencji ogranicza ona, powołując się na prawa immanencji: świetnym przykładem takiej asercji skończonego umysłu ludzkiego wobec kaprysu Boga jako Złośliwego Demona jest kartezjańskie *cogito*, które uparcie przeciwstawia boskiej przemocy nieusuwalny fakt swojego bycia i myślenia. Ale też na odwrót: myśl nowoczesna rozbija totalitarne zakusy immanencji, powołując się na „prawa boskie”, gdzie z kolei doskonałej ilustracji takiego oporu dostarcza Kant, przytaczając czysto „teologiczne” uzasadnienie odrębności człowieka wobec świata natury. O ile więc gra immanencji z transcendencją przybiera postać *asercji*, gdzie kartezjańskie *cogito* podkreśla swą podmiotowość jako równoprawną wobec boskiego „Ja jestem” – o tyle gra transcendencji z immanencją przejawia się w formie argumentu z *separacji*, gdzie ludzki podmiot podkreśla swą (przynajmniej częściową) niezależność od całości, tak naturalnej jak społecznej, wskazując na swe transcendentne pochodzenie.

Jak sugeruje pierwszy esej w tym tomie, mojego autorstwa, tę podwójną strategię asercji–separacji, którą odnaleźć można w każdym nowoczesnym projekcie emancypacyjnym: od Kartezjusza po Derridę, wypracowuje już Księga Hioba, jedno z najstarszych teologicznych świadectw ludzkości. Ukazuje ona ludzki podmiot na progu indywiduacji z dwóch interesujących nas stron – jako tego, który wymyka się asertywnie boskim kaprysom, wskazując na fakt swego zaistnienia w świecie stworzonym (Ja także jestem), i zarazem jako tego, który separuje się od konieczności praw natury i znaturalizowanej wspólnoty, wskazując na swoją transcendentną genezę (*Nie cały do was należę*). Wolność ludzkiego podmiotu nieustannie negocjuje między dwoma formami władzy, zderzając je ze sobą

i przeciw sobie; jeśli grę tę rozegra umiejętnie, wychodzi z niej zwycięsko, jak Hiob.

Jaki jest więc sens tej nowożytnej „bezwarunkowej immanencji”, o jakiej wspomina Jonas w przytoczonym przez nas motcie? Emancypacyjne strategie nowoczesnej podmiotowości, oparte na Hiobowej *hybris*, odsłaniają ją jako przestrzeń potencjalnej wolności (Jonas dodałby: i odpowiedzialności), a nie jako całość, w której jednostka zanika na rzecz jedni. To zatem bardzo specyficzna immanencja, bogata w znaczenia, jakie niekoniecznie zawiera w sobie tak zwana „filozofia immanencji”: ciągnąca się od Nietzschego linia myślenia, której motywem wiodącym jest wprawdzie odzyskanie immanentnego wymiaru życia – ale wyłącznie przez *likwidację transcendencji*. Postnietzscheizm, reprezentowany przez dzisiejszą francuską „filozofię aktualności”, która nadaje coraz to nowe miana odrestaurowanej przez siebie immanencji (absolutna, radykalna i tak dalej), dostrzega w momencie transcendentnym jedynie groźbę suwerennego zniewolenia, całkowicie pomijając emancypacyjne użyci z transcendencji, jakie myśl ludzka uczyniła, tworząc paradygmat religijny. Dyskusja nad właściwym sensem owej nowoczesnej „bezwarunkowej immanencji”, na jaką nastaje *modernitas*, jest tematem niemal wszystkich tekstów w tym tomie; wykreśla wyraźną część wspólną i dobitnie wskazuje na to, co w postsekularnie widzianej nowoczesności najważniejsze.

W eseju otwierającym antologię podejmuję więc kluczowy wątek relacji immanencji i transcendencji w odniesieniu do Hansa Blumenberga i jego słynnej „gnostyckiej” interpretacji Kartezjusza z *Uprawomocnienia nowoczesności*. Wizja wyłonienia się nowożytności i jej immanentnego „świata odzyskanego”, jaką kreśli Blumenberg, jest bardzo dialektyczna, okazuje się bowiem, że ta ponownie zrekonstruowana immanencja jest nieustannie nawiedzana przez widmo teologicznej transcendencji, od jakiej nie może się uwolnić. Blumenbergowi daleko wprawdzie do Derridy i jego *hauntologie*, czyli „ontologii widmowej”, napastowanej przez niedający się usunąć boski ślad, nie zmienia to jednak faktu, że zdaniem autora *Pracy nad mitem* nowoczesność to nieustanna praca nad „mitem boskości”. W swojej wykładni Blumenberga proponuję więc zabieg, w którym nowożytną próbę odzyskania immanencji przedstawiam jako wysiłek *ekwiwokacji*, a więc zrównania bytu immanentnego z transcendencją, w którym,

słowami Blumenberga, dokonuje się „pełen transfer boskich atrybutów na świat”. Tylko tak wzbogacona immanencja, w której nic nie zostaje utracone w procesie translacji – ani w sensie pleromy bytu, ani w sensie w pełni ukonstytuowanej ludzkiej podmiotowości – zasługuje na to, by radować się z jej odzyskania.

Ten sam motyw pojawia się w eseju poświęconym heglowskiemu projektowi zniesienia religii w filozofii pióra Macieja Sosnowskiego, autora znakomitej książki o Heglu i Kierkegaardzie pod tytułem *Pokochać dialektykę*¹¹. Sosnowski idzie tu tropem już raz przez siebie obranym: stawia tezę, że przejście od religii do filozofii jest tym samym, co przejście od transcendencji do immanencji albo, innymi słowy jeszcze: zastąpienie ruchu heteronomicznego, wymuszonego zewnątrz, przez ruch autonomiczny, charakterystyczny dla samej immanencji, czyli „dialektykę miłości”. Wraz ze „śmiercią Boga” umiera suwerenna i prawodawcza transcendencja, pozostawiając nam odtąd sam wymiar immanentny, tyle że wzbogacony o napięcie negatywności, będące tym samym, co obecność Ducha w dziejach. Cały problem związany z heglowskim postulatem zniesienia religii w filozofii należy więc rozumieć jako pytanie o właściwe zrozumienie tej „wzbogaconej immanencji”. Czy była ona „bogata” od zawsze, zanim jeszcze pojawiło się religijne objawienie, czy też staje się ona „bogata” i dziejowo dynamiczna dopiero po wtargnięciu transcendentnego niepokoju? Czy transcendencja jest, jak chce tego Feuerbach i Nietzsche, tylko projekcją pierwotnej pełni wymiaru immanentnego – czy też czymś realnie „całkiem innym”, objawiającym się przez antytezę i negację, co dopiero po sprowadzeniu tego transcendentu na ziemię może dać efekt w postaci ruchu historii? Maciej Sosnowski rozważa obie możliwości, samemu jednak skłaniając się ku wersji „pogańskiej”, czyli takiej, która bogactwo immanencji i jej zdolność do sensotwórczego ruchu umieszcza już *ab origine*, w samej pełni bytowej. Ja z kolei, jako obrończyni *transcendencji śladowej*, skłaniam się ku wersji „teologicznej”, która zakłada, że pełnia ta musi zostać skonfrontowana ze swoją transcendentną antytezą, ażeby mogła zrodzić się w niej negatywność; inaczej, pozostawiona od początku samej sobie, byłaby tylko, jak mawia Nietzsche (choć ten całkiem

¹¹ Por. Maciej Adam Sosnowski, *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegarda*, Kraków 2011.

afirmatywnie), jałowym „koliskiem bytu” skazanym na wieczny powrót tego samego.

Hegel to paradygmatyczny filozof nowoczesny, ponieważ można czytać go na te dwa różne sposoby i obie wersje – tak erotyczno-pogańska, jak duchowo-teologiczna – wydają się równouprawnione. Wszystko bowiem zależy od tego, jak wiele umieścimy w sferze „immanencji bezwarunkowej” – a decyzja ta wyznacza wciąż nierozstrzygniętą stawkę naszych rozważań. W myśli Hegla historia ma niejako dwa „telosy” i dwa końce. Jeden, paradoksalnie ahistoryczny, łączy się z chrześcijańskim objawieniem, czyli wcieleniem osoby boskiej w człowieka imieniem Jezus: w momencie inkarnacji umiera Bóg-Ojciec, przechodząc w Boga-Syna, który następnie umiera, by otworzyć drogę Duchowi Świętemu, działającemu już w samej historycznej immanencji jako jej motor i siła. Chrześcijańskie objawienie polega więc przede wszystkim na ostatecznym wcieleniu w byt transcendentnej antytezy, która dzięki temu przybiera aktywną formę negatywności. Jeśli umierający Bóg mówi: *consummatum est*, to oznacza to, że wszelka istotna treść wyznaczająca cel rozwoju dziejów została już „dana” i „zadana”: objawiona, a więc w pełni ujawniona i uczyniona zupełnie jasną (stąd dla Hegla chrześcijaństwo jako religia objawiona jest jednocześnie religią jawną: *offenbarte Religion*). Dlatego też drugi, właściwie historyczny *telos*, pojawić się może dopiero u kresu dziejów, kiedy cała ta dana i zadana treść, rzucona w jednym momentalnym akcie jako ogień na ziemię, ulegnie rozumowemu rozwikłaniu i przepracowaniu. Jezus bowiem może być w pełni ujawnioną możliwością bytu, nietającą w sobie nic ze skrytości antytezy żydowskiego *deus absconditus*, ale nadal jednak pozostaje skandalem w istnieniu, czymś w rodzaju traumy rozrywającej ontologiczne nawyki. Tylko cierpliwa praca historii, adaptująca byt do nowej, w pełni objawionej możliwości, podnosząca realność do poziomu danej obietnicy, może przepracować ten skandal-traumę i zakończyć dzieje wielkim pojednaniem. Widziana w tej perspektywie immanencja staje się bogata tylko dzięki „bożej inwazji” (by użyć bardzo trafnego w tym kontekście pojęcia Philipa Dicka); ale nawet tak wzbogacona, pozostaje jedynym liczącym się dla Hegla żywiołem. Wbrew arystotelesowsko-tomistycznej wykładni wcielenia jako afirmacji bytu stworzonego, Hegel akcentuje, w iście „żydowski” sposób, negatywność aktu inkarnacji, dzięki czemu byt zostaje „zainfekowany” wtargnięciem tego, co radykalnie inne –

jednocześnie jednak polemizuje z transcendentnym Bogiem Żydów, twierdząc, że dopóki inność ta pozostaje czysto zewnętrzna, dopóty nie ma ona żadnego przełożenia na to, co dzieje się w bycie. A tym samym, zgodnie z prawidłem, że Bóg ukryty jest w istocie Bogiem nieobecnym – mogłoby jej nie być.

W ujęciu „pogańskim” immanencja jest już zawsze pełna, brzemienna we wszystkie swoje możliwości; trzeba tylko zbudować w niej serię napięć, niejako „rozruszać” ją za pomocą „tubylczej”, działającej w niej siły Erosa, który – dokładnie tak jak miłość w platońskiej *Uczcie* – wytwarza w pełni bytu brak, a tym samym dążenie i pragnienie. W ujęciu „teologicznym” natomiast immanencja pozostaje uboga dopóty, dopóki nie zaniekoi jej coś absolutnie wobec niej innego. Tę teologiczną formułę immanencji można sobie przedstawić w terminach psychoanalitycznych jako *immanencję strauumatyzowaną*. Relacja między objawieniem a racjonalnością dziejową byłaby wówczas tym samym, co freudowska relacja między traumą a jej przepracowaniem – gdzie trauma nie niesie wyłącznie konotacji negatywnych, ale przede wszystkich pozytywne (czy też raczej, by użyć języka teologii, nie tyle pozytywne, co *superlatywne*). Trauma objawienia oznaczałaby wówczas absolutny nadmiar tego, co dane (objawione i ujawnione) – ale co jako „superlatywne” właśnie nie może zostać jeszcze w pełni doświadczenia zrozumiane: jako depozyt czystej treści do przepracowania¹². Treść ta, raz zdeponowana, wytwarzałaby halo wyobrażeń – stąd nieunikniony, symptomatyczno-fantazmatyczny aspekt religii – ale zarazem stanowiłaby także „materiał absolutny” dla interpretującej ją refleksji symbolicznej, przynoszącej realne rezultaty na zasadzie historycznej zasady *Nachträglichkeit*.

Dlaczego w kontekście Hegla w ogóle nastawać na taki „straumatyzowany” model dialektyki? O tym z kolei traktuje esej Marty Olesik, poświęcony Kierkegaardowi, a w istocie jego polemice z Heglem i jego wizją chrześcijańskiego objawienia. Dla Kierkegarda objawienie to przede wszystkim *trauma*: absolutny wstrząs, wywracający na nice całe życie i jego zwyczajne oczekiwania – jak to ma miejsce choćby w historii Abrahama,

¹² Gdyby chcieć życzliwie przeczytać Jean-Luca Mariona koncepcję „daności” i „przeżycenia” pierwotnie danego fenomenowi, to mogłaby ona zmieścić się w tej traumatycznej teorii objawienia, którą pioniersko wypracowuje Hegel. Obawiam się jednak, że Marionowi koniec końców znacznie bliżej do „pozytywnej” wizji tomistycznej.

któremu Bóg każe zgładzić własnego syna. Odrzucając wszystkie wniosłe i nieludzkie wykładnie, które każą odczytywać tę opowieść w duchu skrajnie prostracyjnym, Marta Olesik twierdzi, że w swojej interpretacji *akedah* (czyli „związania Izaaka”) Kierkegaard broni traumatycznego wymiaru objawienia nie dla niego samego i nie dla wątpliwej chwały Boga, ale ze względu na człowieka i niejako wyższy rodzaj pragmatyzmu. Wytracony z naturalnej równowagi, zniszczony jako „człowiek naturalny”, strauumatyzowany i zszokowany, Abraham może dopiero zacząć stawać się człowiekiem, czyli istotą niepokodzoną i niepojednaną ze światem immanencji, w którym rządzi pogańska zasada „jest-jak-jest”.

W traumie objawienia zawiera się bowiem superlatywny nadmiar: coś, co można by nazwać „planem maksimum”, który w każdej chwili, na zasadzie niepokojącej *Nachträglichkeit*, jest w stanie rozerwać każdą immanentną racjonalność, zawsze ograniczoną do możliwości swojej epoki (czyli, trzymając się tej metafory, do „planu B”) – ponieważ tylko on zachowuje wymiar nieskończonego marzenia i mesjańskiej obietnicy, choć na razie wciąż jeszcze tylko w formie depozytu, fantazmatycznego złogu nieświadomości. Fantazmaty otaczające objawienie nie są więc tylko „plagą” trapiącą rozum¹³, lecz także wyzwaniem, które nie pozwala rozumowi osiąść i pojednać się zbyt pochopnie ze światem. Podczas bowiem gdy rozum, zawsze cokolwiek złamany przez zasadę rzeczywistości, wykazuje tendencję przystosowawczą i jako taki zagrożony jest, jak nieustannie w swej dialektyce negatywnej przestrzega nas Adorno, „hańbą adaptacji” – ta fantazmatyczna dana objawieniowa działa jako odskocznia negatywności, jako punkt oparcia dla mesjańskiego oporu wobec racjonalnego „jest, jak jest”, odwlekającego moment pojednania. Nowoczesna „immanencja bezwarunkowa” odsłania swój odpowiednio bogaty wymiar tylko wtedy, gdy obok kantowskiego *sapere aude* przyświeca jej również *sapere somnare*, czyli odwaga mesjańskiego marzenia.

W tym kontekście ciekawa okazuje się lektura Hansa Blumenberga, jakiej dokonuje Robert Pawlik, skupiając się na Blumenbergowskim wątku metaforologii. Idąc za Nietzschem, Blumenberg definiuje człowieka jako istotę obdarzoną jedynym w swoim rodzaju „popędem metafory”, dzięki

¹³ Jakby powiedział Slavoj Žižek w *Przekleństwie fantazji* (tłum. Adam Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001).

której jednocześnie poznaje on świat i „kłamie światu”, tworząc wobec zasady rzeczywistości drobny obronny odstęp, gdzie może umieścić on swoje fantazje. Niezdolny do tego, by żyć w immanencji po prostu, bez żadnych mechanizmów obronnych, człowiek wytwarza retoryczne systemy metafor jako defensywne fantazje, dzięki którym zarazem przyswaja i neutralizuje wpływ nieludzkiego świata. Blumenberg nie podziela wprawdzie religijnego optymizmu Hegla i Kierkegaarda, podkreślając, że fantazje te, tkwiące u podstaw naszej aktywności metaforotwórczej, mają wyłącznie charakter obronny, zapewniający nam niezbędny odstęp od „absolutyzmu rzeczywistości”, ale – czytany w kontekście sporu o immanencję – także i on, choć daleki od jakiegokolwiek wiary w transcendentny i przyjmujący wyłącznie perspektywę antropologiczną, wydaje się przekonany, że człowiek nie jest stworzony do tego, by zamieszkiwać ziemię inaczej, jak tylko „poetycko”, a więc nigdy nie stając z nagą immanencją oko w oko.

Nieco więcej optymizmu przywraca esej Michała Warchali, poświęcony „poetyckiej” religijności romantyków, która wprawdzie pozostaje wierna nowoczesnej zasadzie immanencji, ale pragnie ją postrzegać bogato i nieredukcyjnie. W rewolcie romantycznej istotnie po raz pierwszy ujawnia się wolny duch religii nienormatywnej, niedogmatycznej i zindywidualizowanej, którego nadejście zapowiadały rozmaite bractwa spirytualistów późnego średniowiecza; rozedrgana „duchowość”, czysta i śmiała *Geistigkeit*, zwolniona z posłuszeństwa transcendentnemu suwerenowi. Wbrew zbyt szybkim skojarzeniom *romantische Geistigkeit* z Schillerowskim powrotem do pogańskiego sacrum, ta rozwichrzona religijność bynajmniej nie rezygnuje z objawienia. Odwraca jedynie relację służebności: to nie świat istnieje po to, by głosić chwałę swego Stworzyciela, lecz objawienie pojawia się w świecie po to, by go udoskonalić. To przesunięcie akcentu mogłoby sugerować, że romantyzm skłania się ku religii natury, w istocie jednak jest to nowa, bardziej immanentystyczna odsłona religii objawionej, gdzie sam Bóg przesuwają się na margines, centrum wakuje dla świata stworzonego. Jak pisze M. H. Abrams, obok Northropa Frye’a drugi twórca „religijnej krytyki” romantyzmu, nieodłączną cechą religijności romantycznej jest *detranscendentalizacja*: poetycka wizja bogatej stworzonościowej immanencji przesączonej „naturalnym supranaturalizmem”.

Kontekst romantyzmu w dyskusji nad kwestią sekularyzacji pojawia się jako jedno z kluczowych zagadnień również w tekście Piotra Szeniajcha. Przeprowadzona przez niego drobiazgowo, genealogiczna i „profanująca”, jak zaznacza sam autor, analiza pojęcia geniuszu – od jego starożytnej prehistorii, przez romantyczne uwznioślenie aż po ujęcie współczesne – ukazuje, na czym polega proces wtórnej mityzacji tego, co w swych pierwocinach choćby w sposób śladowy czy nawet złudny, odsyłało nas poza sferę immanencji. W przypadku redukcji wieloznacznego, ambiwalentnego fenomenu genialności – który zawsze uwikłany był w mityczny horyzont, ale jednocześnie niósł pewne kwantum nieujarzmionej energii – do technicznego pojęcia w pełni mierzalnej inteligencji, bardzo łatwo wyczuć moment niepowetowanej zatury. Otóż to, co, zgodnie z nieubłaganą dialektyką oświecenia zostaje w procesie racjonalizacji zapoznane, to nawet nie tyle emancypacyjna iskra – ta bowiem związana jest jeszcze z wciąż żywymi tendencjami oświeceniowymi, całkiem sprawnie kreującymi na płaszczyźnie społecznej nowy mit o absolutnie autonomicznej i samą sobą rozporządzającej jednostce. Chodzi raczej o pewien niemożliwy do dookreślenia w ramach „odczarowanej” logiki nowoczesności aspekt genialności, obecny, wedle autora, zarówno u Harolda Blooma, jak i Giorgia Agambena. To dziwne „coś”, podważając mrzonki o możliwej autarkiczności mieszczańskiego podmiotu, jednocześnie pokazuje bardziej subtelny, „dialektyczny” sposób jego własnej, nie-absolutnej „konstytucji” – w ciągłym uwikłaniu z tym, co jego samego, jak i całą sferę zrenaturalizowanych dyskursów, przerasta.

Raz jeszcze powtórzmy, za Jonasem: klimat nowoczesny nie sprzyja transcendentni, za swój naturalny element przyjmując immanencję. Kryzys zaufania do argumentacji *ex transcendentiae* sięga więc znacznie głębiej niż kryzys zaufania do wielkich narracji, już choćby dlatego, że ten drugi wylania się wprost z tego pierwszego: *modernitas*, wybierając „immanencję bezwarunkową”, prędzej czy później musi wygenerować ponowoczesną *incredulite* wobec historiozoficznych opowieści, ponieważ zbyt szczerze pojęta immanencja wyklucza pojęcie historii. Temu zagadnieniu poświęcona jest też myśl Benjamina, Taubesa i Blocha, podstawowa stawka ich filozoficznej interwencji – *ocalenie pojęcia historii*. Paradoksalnie, próba ta wylania się tuż po XIX-wiecznym zachłyśnięciu się historycznością, która zwłaszcza w niemieckich *Geisteswissenschaften* uchodzi za oczywisty

żywiół człowieka. Zwrot teologiczny u Benjamina i Taubesa reaguje na kryzys tej pozornej oczywistości; benjaminowska krytyka Diltheya i *Lebensphilosophie* w *Źródle niemieckiego dramatu żałobnego* zmierza wprost do wykazania, że obecne tam pojęcie historii w ogóle nie zasługuje na tę nazwę, ponieważ w istocie mówi ono tylko o ludzkiej „prehistorii” albo „historii naturalnej”, która nie potrafi oderwać się od organicznego procesu życia. Ten sam argument otwiera *Ducha utopii* Ernsta Blocha oraz *Zachodnią eschatologię* Jacoba Taubesa: historia potrzebuje transcendencji. Choćby śladowej, ukrytej, „nie do pokazania” i działającej w zamaskowanym przebraniu „pod stołem” – *otiosa et abscondita*, ale jednak aktywnej.

Nikt lepiej nie oddał metafory *deus otiosus* lepiej od Benjamina w jego słynnej pierwszej odsłonie *Tez z filozofii historii*:

Opowiadano historię o pewnym automacie, który był skonstruowany w taki sposób, że mógł prowadzić zwycięską rozgrywkę szachową, odpowiadając na każde posunięcie przeciwnika. Kukła w tureckim stroju i z fajką w ustach siedziała nad szachownicą umieszczoną na dużym stole. System luster tworzył złudzenie, że stół ten jest widoczny ze wszystkich stron. Tak naprawdę jednak pod stołem siedział mały karzełek, będący szachowym ekspertem, i poruszał kukłę za pomocą sznurków. Można sobie wyobrazić filozoficzną analogię tego urządzenia. Kukła zwana „materializmem historycznym” ma wygrywać za każdym razem. Zadanie to nie byłoby niewykonalne, gdyby na swe usługi wzięła teologię, która dzisiaj, jak wiadomo, jest brzydka i trzeba trzymać ją w ukryciu.¹⁴

Deus otiosus: brzydki, trzymany w ukryciu, a jednak niezbędny, by kukła-fetysz nowoczesnej teorii, sama kwintesencja myśli immanentystycznej, czyli materializm historyczny mógł wygrywać za każdym razem, a nie tylko cierpieć wciąż na nadmiar niechcianych następstw i nieprzewidywanych klęsk. Jeśli więc kukła i karzeł istotnie grają po tej samej stronie, to celem tej gry jest stworzenie takiej idei immanencji, w której materializm okaże się wreszcie wolny od pokusy naturalistycznej, rozumianej tu jako żywiół cykliczności w ostateczności unieważniającej zmianę historyczną. Chodzi więc o możliwość *materialistycznego antynaturalizmu*, gdzie „natura” jest synonimem mitycznego konstruktów, który inercyjnie

¹⁴ Por. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, [w:] *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Band 1, Frankfurt am Main 1974, s. 251.

odtworza się w najbardziej nawet rewolucyjnych systemach myślowych. Inercja ta towarzyszy bowiem złe, a więc naturalistycznie pojętej immanencji, dokładnie na zasadzie, jaką podaje Adorno w swojej klasycznej definicji mitu z *Dialektyki negatywnej*:

Pozostawiając tylko to, co jest, pozorna demitologizacja [oświecenia] osuwa się z powrotem w mit; mit bowiem to nic innego, jak zamknięty system immanencji, system tego, co jest.¹⁵

Największym osiągnięciem krytycznym żydowskich myślicieli – Benjamina, Taubesa, Blocha, Lukácsa i Adorna – jest odkrycie tej właśnie inercyjnej tendencji do „osuwania się w mit”, czyli do myślenia w kategoriach imitujących niezmienny i konieczny rytm naturalny albo „wieczny powrót tego samego”. Nieważne przy tym, czy taka *jest* natura, czy nie; ważne, w jaki sposób ludzkość ulega urokowi natury jako pewnego wzoru do naśladowania – a tym samym blokuje sobie drogę wyjścia ku prawdziwej historyczności. Ten koncept krytyczny zachowuje swoją ważność po dziś dzień, przeciwstawiając się ideologii „prawa naturalnego” – i nie ma nic wspólnego z hipotezami nauk przyrodniczych o „przewadze pierwiastka kontyngencji”¹⁶. „Natura” oznacza tu pierwszy, najbardziej elementarny system tego, co jest: pierwotną systematyzację i organizację bytu, w której – dokładnie tak, jak w greckiej koncepcji *physis*, jeszcze pół mitycznej i już pół filozoficznej – z kosmochaosu istnienia wyłaniają się pierwsze cechy ogólne: powstawanie i przemijanie, *genesis kai phthora*, które zarządzają samozachowawczą całością. Poszczególne naturalne elementy wyłaniają się

¹⁵ Por. Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, PWN: Warszawa 1986, s. 402.

¹⁶ Pomysł rozbrojenia koncepcji Natury jako systemowo domkniętej całości bytów wyłonił się ostatnio wśród tak zwanych spekulatywnych realistów (tu zwłaszcza Meillassoux i Laruelle, których obu, bez względu na dzielące ich różnice, można uznać za spadkobierców Deleuze’a), którzy bronią idei radykalnej immanencji, wskazując na dominujący w niej „pierwiastek przygodności”. Nie ma tu miejsca na szczegółową dyskusję z tym postulatem, warto jednak wspomnieć o kontrargumentacji, którą wypracowała alternatywna szkoła myślenia o naturze, wywodząca się od Henri Bergsona i Hansa Jonasa. Ich odmienna „filozofia biologii” sugeruje, że systemowa cykliczność zjawisk przyrodniczych, która daje asumpt do operowania pojęciem Natury, nie wynika bynajmniej z samych tylko obiektywizujących tendencji ludzkiego umysłu, lecz jest dziełem realnie działającej w przyrodzie tendencji do samozachowania.

i giną, lecz totalność natury zachowuje swe niezmiennie koniecznościowe ramy wielkiego *cyklu*: cokolwiek się narodziło, musi umrzeć. O tych właśnie niezmiennych ramach mówi Nietzsche, kiedy nawołuje nas, byśmy zestroili się z najgłębszą „koniecznością natury” – i o nich też krytycznie wspomina Adorno, gdy piętnuje „zamknięty system immanencji”.

Tak pojęta natura jest istotnie Egiptem, domem niewoli: żydowskim paradygmatem zniewolenia, z którego wyprowadza człowieka Bóg Exodusu. Paradoks – albo i dialektyczna oczywistość – tej koncepcji polega na tym, że jeśli za bardzo przecenić w niej Boga jako instancję „wyprowadzającą”, której winni jesteśmy bezwzględne posłuszeństwo, to równie szybko znajdziemy się po drugiej stronie, czyli w drugim możliwym paradygmacie zniewolenia, jaki wyznacza kapryśne bóstwo teologicznego absolutyzmu (o czym wyczerpująco pisze Blumenberg). Dlatego raz jeszcze przypomnijmy naszą tezę: Nowoczesna droga emancypacji wije się między Scyllą naturalnej konieczności a Charybdą arbitralnej suwerenności. Niekiedy upatruje się szansy wyjścia poza groźbę naturalizacji w radykalnej filozofii Wydarzenia, inspirowanej głównie myślą Alaina Badiou. Wydaje się jednak, że myśl ta nie jest wolna od obiektywności sformułowanej już przez Blumenberga. Niewykluczone bowiem, że wybierając wierność Wydarzeniu, wpadamy z deszczu pod rynnę, czyli: wprawdzie wyzwalamy się od niezdolności monotonnego *clamour de l'etre*¹⁷, ale jednocześnie oddajemy się bezwzględnie głosowi Wydarzenia, które nosi wszelkie znamiona kapryśnego „suwerennego wyjątku”, na jakim od zawsze spoczywał teologiczny absolutyzm. W tym też sensie – mówiąc językiem Hegla – Badiou nie dokonywałby zniesienia religii w filozofii, lecz jedynie powtarzał, w nowych szatach nowej terminologii, jeden z najstarszych gestów ludzkości, jakim jest akt założycielski religii objawionej. Tymczasem dobra aktualna filozofia „immanencji bezwarunkowej” powinna być wolna od obu tych zagrożeń: tak od pełnego domknięcia w ramach systemowej homeostazy, jak od uzależnienia od transcendentnego kaprysu. Właściwe „przezwyciężanie religii przez filozofię” powinno mieć na uwadze oba te momenty.

Kolejna odsłona kłopotów z nowoczesną immanencją to tekst Mateusza Janika o Spinozie, który, zdaniem autora, jest wynalazcą idei im-

¹⁷ Jak głosi jedna z książek Badiou krytycznie oceniająca filozofię immanencji Deleuze'a.

manencji absolutnej. Esejem tym rządzi pewien charakterystyczny paradoks, który zresztą wcale jego twórcy nie zraża: paradoks polegający na tym, że podczas gdy proces odzyskiwania immanencji opisywany jest normatywnie, jako warunek konieczny emancypacji, w ramach immanencji już odzyskanej imperatyw ten znika, podobnie jak znika wszelka perspektywa wartościująca. Widmo transcendencji musi zostać oddalone, aby były poszczególne poczuły się wolne – wolność ta okazuje się jednak przede wszystkim wolnością od normatywności: od jakiegokolwiek nakazu i zakazu, sugerujących, że wśród tego, co istnieje, jedno może być bardziej godne afirmacji niż drugie. Ruch ten nazywam paradoksalnym, ponieważ jego rezultat unieważnia przesłankę: anormatywna, bezwzględnie afirmowana, horyzontalna przestrzeń tego, co jest, może się ujawnić jako taka tylko dzięki normatywnej operacji wyzwiania i równie normatywnej przesłance, zgodnie z którą lepiej być wolnym niż zniewolonym. Wyzwalanie immanencji od transcendencji okazuje się więc wciąż zależne od transcendencji, która nadal pozostaje źródłem wszelkich norm, także norm emancypacyjnych – o czym świadczy dobitnie ostateczny zanik wszelkiego wartościowania na poziomie immanentnej *Indifferenz*. Na co Mateusz Janik odpowiedziałby zapewne, że paradoks ten odpowiada figurze „drabiny Wittgensteina”: norma potrzebna jest nam tylko do pewnego momentu, po którym następuje prawdziwa wolność – także wolność od wszelkich norm.

Paradoks ten znakomicie wyłapał Leo Strauss w swojej rozprawie doktorskiej o spinozjańskiej krytyce religii, zastanawiając się nad zdumiewającym antynaturalistycznym naddatkiem wciąż obecnym w nowożytnej filozofii, pomimo jej otwarcie deklarowanego naturalizmu: heroiczna „intelektualna uczciwość” demaskatorów transcendencji dla Straussa „odsłania się jako dziecię biblijnej moralności”¹⁸, nie do pomysłenia bez heroizmu Wyjścia, w którym projekt emancypacyjny po raz pierwszy przybrał wyrazisty kształt. Tu także zatem immanencja zostaje „śladowo” wzbogacona przez moment transcendentny, z tą jednak różnicą, że radykalna filozofia immanencji nie chce o tym pamiętać, udając, że wytarła ona wszelki ślad po „boskich przykazaniach” (tamże). Ślad ten, ulegający ciągłemu

¹⁸ Por. Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, tłum. Elsa M. Sinclair, Chicago 1965, s. 30.

zatarciu, jest rzeczywiście *otiosus*: niechciany, wręcz wstrętny, ukryty pod stołem oficjalnej rozgrywki pojęciowej, która całą swą namiętność czerpie z wielowiekowego kopania „brzydkiego karła teologii”. Paradoks ten można więc istotnie potraktować jako paradoks: aporetyczną kondycję myślenia radykalnej immanencji – albo, jak czyni to Mateusz Janik, jako wciąż odwołującą się obietnicę *wyjścia z Wyjścia*: powrotu do ziemi, taką jaką ona jest, wolną od wszelkich obietnic, wyzwoloną z horyzontu pragnień i oczekiwań. Ten wciąż jeszcze paradoksalny projekt przybiera wówczas formę *emancypacji od emancypacji*, gdzie sam mechanizm wyzwala się okazuje się owym *otiosum*, śladem do ostatecznego wytarcia i drabiną do odrzucenia.

Krytykę monoteizmu jako niebezpiecznego *monomitu* zawiera też esej Elżbiety Lubelskiej poświęcony Odo Marquardowi, pod tytułem „Politeizm nowoczesności”. Za sprawą Marquarda znów zatem przenosimy się w pobliże Hansa Blumenberga i jego sporów o „prawowitość nowoczesności”: obok Taubesa, Löwitha, Schmitta i Blumenberga, Marquard także zabiera głos w tej debacie, stając po stronie nowożytnego polityczności – przeciw wszelkim formom narracji zawłaszczających, z których najbardziej drapieżną okazuje się „opowieść” monoteizmu. I choć Blumenberg zarzuca Marquardowi, że – podobnie jak Löwith wobec chrześcijaństwa – dokonuje on nieuprawnionej zeświecczającej translacji starożytnego politeizmu, która odbiera nowoczesnej polifonii dyskursów i wartości jej tylko właściwą specyfikę, Marquard broni swych pozycji, wygłaszając apologię „politeizmu” jako gwaranta nowożytnych swobód liberalnych.

Ci, którym ten projekt *radykalnej demonoteizacji nowoczesności* wyda się mimo wszystko raczej aporetyczny, wolą rozwiązania, w których ślad transcendencji nie ulega całkowitemu wytarciu, lecz wzbogaca immanencję wprost, ukazując ją w świetle „subtelnej heteronomii”. Taki bez wątpienia jest sens „powrotu do natury”, jaki w swym osobliwie antynaturalistycznym naturalizmie zaleca Leo Strauss, bohater eseju Natalii Zimnowodzkiej. Strauss, którego konserwatywny temperament ustawia na antypodach w stosunku do gnostycko-rewolucyjnych Benjamina, Blocha i Taubesa, podziela mimo wszystko ich stosunek do czegoś, co dziś nazwalibyśmy radykalną immanencją: wypłaszczonym światem anomii, którym rządzi losowe *jest-jak-jest*. Bez względu na to, jak bardzo różnią się między

sobą w kwestii wyboru takich a nie innych norm, i antygnostycki Strauss konserwatysta, i nasi gnostycy rewolucjoniści, zgadzają się, że tak pojęta immanencja nie dostarcza żadnego zakorzenienia dla normatywności: ani dla zachowawczego „prawa natury”, które, jak u Straussa, ustala granice dla ludzkiej *hybris*, ani dla antynomijnego gestu mesjańskiego wyzwolenia, które u kresu historii zburzy ostatnią „naturalną granicę”¹⁹.

Ten sam motyw subtelnej heteronomii znajdziemy także u Hermanna Cohena, ostatniego myśliciela z wielkiej linii niemieckiej *haskali*, o którym w swoim eseju pisze Adam Lipszyc. Dokonując bardzo bliskiej lektury *Religii rozumu*, ostatniego dzieła Cohena, w którym ten, po latach uprawiania akademickiego neokantyzmu, ogłosił swój intelektualny powrót do judaizmu, Adam Lipszyc śledzi zmagania Cohena z duchem grecko-niemieckiej filozofii. Cohen usiłuje zarazić ją wirusem „innej racjonalności”, czerpiącej nie tyle z apologii postawy poznawczej, typowej dla myśli greckiej, ile z natchnionej obrony postawy etycznej, gdzie etyczność pojmuje on nie jako system powszechnych i koniecznych praw, lecz jako nastawienie zdolne oddać sprawiedliwość ludzkiej pojedynczości, uczynionej na obraz i podobieństwo ściśle pojedynczego Boga (co oddaje hebrajski atrybut Boga, *echad*, znaczący *jedność*, ale także *jedyność* w sensie absolutnej osobliwości). Objawienie okazuje się wówczas „resztką”, której nie można zredukować do racjonalności immanentnej, opierającej się na idei pełni, jedni i powszechności. Przesłanie transcendencji, jeśli odrzucić je z mitologicznych obrazów, sprowadza się wówczas do nauki innego przebywania w immanencji; bycia w świecie nie pod auspicjami całości i jedności, lecz

¹⁹ W tym względzie niezwykle pouczająca jest korespondencja Leo Straussa z Alexandrem Kojevem, którego na użytek tej dyskusji możemy nazwać immanentystą typu „domkniętego”, ponieważ otwarcie godzi się na wygaśnięcie historii i renaturalizację, czy wręcz reanimację, człowieka; Strauss tymczasem uparcie broni transcendencji jako jedynej możliwości podtrzymania perspektywy normatywnej (Por. Leo Strauss, *O tyranii*, tłum. Paweł Armada i Arkadiusz Górnisiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009). I podobnie, w planie lewicowym, uczyni Derrida, tocząc ten sam bój przeciw nadmiernie immanentystycznemu Marksowi; *Widma Marksa* to przewrotna próba utrzymania transcendencji w minimalnej postaci „widmowej” jako już nie tyle gwarancji, ile raczej samej potencjalności, której treścią jest mesjańska sprawiedliwość (Por. Jacques Derrida, *Specters of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International*, tłum. Peggy Kamuf, New York & London: Routledge 1994).

pod znakiem przewodnim nieredukowalnych pojedynczości. Nie chodzi więc o to, by myśleć o transcendencji „mitologicznie”, a więc wyobrażać ją sobie jako wertykalny wymiar inności, ale o to, by przemyśleć ją w zgodzie z jej własną „religijną racjonalnością” – jako alternatywny, prawdziwie etyczny sposób bycia tu i teraz, w immanencji „spulchnionej” instancjami bytów pojedynczych, jedynych i osobliwych.

Podobna intencja przyświeca esejowi Tadeusza Bartosia, „Religijny język na nowe czasy”, w którym również tematem wiodącym jest spór filozoficznych Aten z niefilozoficzną Jerozolimą, gdzie właśnie niefilozoficzność Żydów okazuje się, po wiekach nieporozumień spiętrzonych przez grekofiliczną teologię, kluczem do odnowy nowoczesnego dyskursu religijnego, stawiającego nie na abstrakcje, lecz na zmysłowy i cielesny konkret. Objawienie hebrajskie, spisane witalnym, somatycznym językiem, stroniącym od abstrakcyjnych obietnic wieczności i nieśmiertelności, jawi się dziś jako – pragmatycznie rzecz biorąc – „żywsza hipoteza” od objawienia chrześcijańskiego, które w wyniku wielowiekowej filozoficznej obróbki obrośło w obciążającą je teologiczną pojęciowość.

I wreszcie posłowie pod tytułem „Powrót mesjańskiej obietnicy” zbiera raz jeszcze wszystkie te wariacje w rekapitulacji tematu wiodącego, przypominając o właściwej stawce „postsekularyzmu w sensie ścisłym”, czyli koncepcji, która postanowiła odnowić teologiczne myślenie o nowoczesności po to, by, słowami Adorna, „obronić oświecenie przed nim samym” i ożywić gasnące w nim obietnice, w tym zwłaszcza obietnicę powszechnej emancypacji, jakiej nie sposób podtrzymać na gruncie samej tylko znaturalizowanej immanencji. Myśl postsekularna w sensie ścisłym nie tylko zatem nie walczy z nowoczesnością, ale uważa się za jej najwierniejszą sojusznikę: broniąc oświecenie przed jego niechcianymi następstwami, przypomina mu o jego właściwej stawce.

Mit Luriański kontra mit Nietzscheański

Jak zatem rozumieć „immanencję bezwarunkową” – ten dany nam tu i teraz, konkretny, zmysłowy, materialny i skończony świat – przy której upiera się „nowoczesny temperament”? Jak się okazało, sposobów jej wykładania jest wiele, ale główna oś sporu przebiega wzdłuż jednej fundamentalnej opcji: immanencja ta ma tendencję albo do izolowania się i do

zacierania wszelkiego śladu zależności od transcendentu (immanencja autonomiczna) – albo przeciwnie, do podtrzymania transcendentnego wpływu, choć też tylko w postaci śladowej (immanencja subtelnie heteronomiczna).

Pierwszy wybór należy nazwać Nietzscheańskim, ponieważ to Nietzsche zainaugurował w nowoczesności myślenie o immanencji *przeciw* transcendencji; do tej Nietzscheańskiej kategorii należą więc wszelkie próby ujmowania immanencji jako domkniętej autonomicznej całości (Deleuze oraz myśliciele spod znaku „nowego Spinozy”) bądź nie-całości (Badiou, Lacan, Žižek). Podaję tę alternatywę – całość albo nie-całość – jako w pewnym sensie nieistotną, ponieważ przedstawia ona jedynie dwa etapy myślenia o immanencji autonomicznej: kategoria „nie-całości” odpowiada tu pierwotnemu ujęciu wszystkiego, co jest, jako właśnie z definicji wymykającego się kategoryzacji, podczas gdy pojęcie „całości” stanowi świadomą hipostazę, będącą efektem narzuconej owej „wszystkości” organizacji. Immanencja Realnego jest więc źródłowo nie-całością, która staje się całością dopiero w wyniku operacji sfery symbolicznej. Dlatego też Lacanowski-Žižkowski materializm Realnego, owej porowatej i przenicowanej „rzeczywistości z dziurą” (Žižek 2006, 103), to w gruncie rzeczy nic innego, jak tylko nowa postać sceptycyzmu, która relatywizuje wszystkie nasze schematy pojęciowe, wskazując na pewien brak albo defekt ukryty w Realnym, niezezwalający na to, by rzeczywistość domknęła się w formie spójnego systemu.

I choć Žižek sugeruje w *Kukle i karle*, że materializm Realnego to dojrzała filozofia immanencji, która nadchodzi po „impasie monoteizmu”, czyli po kryzysie suwerennej formy boskości, to mnie wydaje się, że mamy tu raczej do czynienia z regresem: z wycofaniem się refleksji metafizycznej do stanu, jaki Benjamin nazywa kosmosem premitycznym albo (za Kafką) heterycznym, którego wodnista płynność paraliżuje wszelką myśl. Žižek chciałby zapewne, by owa „dziura” w Realnym, niepozwalająca domknąć się bytowi w koherentnej całości systemu, działała na sposób dawnego transcendentu, a zatem była jego dzisiejszym funkcjonalnym śladem – ale to właśnie budzi największe wątpliwości. Negatywność dziury-defektu nie jest bowiem tym samym, co negatywność transcendentnej inności. Ta pierwsza jedynie dezorganizuje, podczas gdy ta druga stanowi warunek możliwości organizacji normatywnej; ta pierwsza lokuje nas w „poza

dobrem i złem”, tak samo jak „poza prawdą i fałszem”, podczas gdy ta druga daje oparcie normatywności²⁰.

W immanencji Realnego nie ma góry ani dołu, nie ma początku ani końca; nie ma żadnej preferencji. Byt nie jest lepszy od nicości, ale i na odwrót: nicość niczym się nie zaleca wobec bytu (wbrew temu, co twierdzi niekonsekwentny w swym kulcie Realnego Lacan). Ocean bytu faluje we wszystkich kierunkach, naturalnie eliminując wszelką nierównowagę; tkwi w beczasie balansu, który zapewnia nie system, lecz chaos wzajemnie znoszących się ruchów. Pod wieloma względami jest to jeszcze bardziej upiorna wizja immanencji od tej domkniętej w systemowej całości Natury – choć, rzecz jasna, koszmar ten wcale nie zmniejsza jej szans na prawdziwość. Przeciwnie, jakby powiedział Schopenhauer, twórca tego ponurego (i nader wątpliwego) toposu epistemologicznego, im większy horror, tym jego prawdopodobieństwo wzrasta. Nic jednak – poza „schopenhauryzmem” Lacana i Žižka – nie zmusza nas do akceptacji

²⁰ W tym też sensie Realne nie jest niczym nowym w historii zachodniej teologii negatywnej: to radykalne wcielenie *deus absconditus*, boga ukrytego nominalistów, którzy umieścili boską substancję poza wszelką poznawalnością, udostępniając ją człowiekowi jedynie w doświadczeniu mistycznego paradoksu i absurdu (zgodnie z Tertulianowym *credo quia absurdum*). Bóg nominalistyczny straszy w całej nowożytności, wylaniając się to jako złośliwy demon Kartezjusza, to jako romantyczna Wzniosłość, to jako Realne właśnie, gdzie „pasja Realnego”, słynne Badiouańskie *passion du réel*, niczym się strukturalnie nie różni od żarliwej pobożności Tertuliana czy Kierkegaarda (por. na ten temat mój esej o Blumenbergu w tym tomie). I wbrew temu, co sugerują ci chrześcijańscy autorzy, przekonani, że czcząc swego *deus surrealis*, oddają hołd prawdziwemu Bogu Biblii, żydowska teologia była od zawsze bardzo niechętna ujęciu boskości jako „całkiem ukrytej”. Dla ilustracji przytaczam jedną z bardzo wielu żydowskich krytyk tego pojęcia, które wskazują na to, że podczas gdy „Bóg całkiem ukryty” powoduje wyłącznie *vertigo* absolutnej dezorientacji, żydowski Bóg, tylko „częściowo ukryty”, daje się nam poznać właśnie przez swą imperatywną normatywność. Hans Jonas pisze: „*Deus absconditus*, Bóg ukryty (nie mówiąc już o Bogu absurdalnym) to głęboko nieżydowska koncepcja. Nasza nauka, Tora, spoczywa na przesłance, że możemy zrozumieć Boga: nie w pełni, ale coś z niego na pewno – jego wolę, intencje, a po części nawet jego naturę – ponieważ nam o tym powiedział. Było objawienie, mamy jego przykazania i prawo, a z niektórymi z nas – prorokami – skomunikował się bezpośrednio, czyniąc ich swymi mówcami w ludzkich językach wszystkich czasów: jego przesłanie utrwaliło się wprawdzie w ograniczonym medium, ale też nie pozostało mroczną tajemnicą. Bóg całkiem ukryty to idea nie do przyjęcia z żydowskiego punktu widzenia”; por. Hans Jonas, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, tłum. Lawrence Vogel, Chicago, 1996, s. 140 [emfaza moja – ABR]; dalej jako (Jonas 1996).

tej wizji. Wśród wielu spekulatywnych hipotez metafizycznych, których i tak nie jesteśmy w stanie udowodnić, ta akurat nie posiada żadnej dodanej wartości pragmatycznej. Jej jedyną konsekwencją normatywną jest w istocie zalecenie absolutnej bierności: *tao*, *Gelassenheit*, *going-with-the-flow* – i wszelkich innych pasywnych pseudopraktyk życiowych, bezczynnie świadczących „ontologicznemu defektowi” i ogólnej „nienaprawialności bytu” (wbrew Žižkowemu pomysłom, by na gruncie schopenhauerowsko-lacanowskiej gnozy robić rewolucję, to raczej Agamben ma rację, godząc się co najwyżej na ultrapasywny bunt w stylu skryby Bartleby’ego). Rzekomy progres myśli uzyskany dzięki odtworzeniu takiej immanencji przypomina więc raczej „radość z odzyskanego śmietnika”.

Drugą opcję z kolei należałoby nazwać Luriańską, ponieważ to właśnie kabała Izaaka Lurii, stworzona w drugiej połowie wieku XVI, rozpoczyna myślenie o immanencji jako naznaczonej śladem Boga-już-nieobecnego. Inaczej niż radykalne oświecenie, usiłujące odzyskać immanencję przeciw transcendencji – nieustannie dobijając Boga, którego ten akt każdorazowego dobijania paradoksalnie ożywia – ta linia alternatywnej nowoczesności pielęgnuje boski ślad, broniąc się przed immanentną *Indifferenz* i ocalając w ten sposób resztkę perspektywy normatywnej.

Zgodnie z linią Luriańską, ślad transcendencji to zaledwie *możliwość nieobojętności* w samym bycie. Idei tej nie należy mylić z perspektywą Kantowską, ponieważ pomysł Kanta, by prawodawczą moc transcendentnego suwerena przenieść w sferę noumenalną zapewnia pełne – bynajmniej nie śladowe – zachowanie tej mocy, wraz z pełną gwarancją jej stosowności w świecie empirycznym. Pomysł Kanta jest także całkowicie dualistyczny (choć tym razem jest to dualizm nie transcendencji i immanencji, lecz dualizm sfer noumenalnej i fenomenalnej) – a jako taki wyraźnie kontestuje typowo nowoczesny wątek myślenia w duchu „immanencji bezwarunkowej”. Tymczasem normatywna siła śladu jest bardzo słaba: jej działanie jest w znacznie mniejszym stopniu prawodawcze niż *sensotwórcze*, gdzie słowo „sens” zachowuje swoje źródłowe znaczenie wektora-kierunku. *Deus otiosus* niczego nie legitymizuje, a jedynie *orientuje*, dostarczając immanentnej opowieści w równie źródłowym znaczeniu słowa *logos*, jako elementarnej „zebrania do kupy” (*legein*), czyli podstawowej organizacji. Termin „ślad” znaczy również, że to, co z transcendencji pozostaje, nie

może utrzymać się w immanencji bez jakiegoś, choćby najbardziej niedoskonałego, nośnika: coś w bycie, choćby za cenę nieuchronnych zniekształceń, musi mieć zdolność do niesienia w sobie śladu, a tym samym do sugerowania kierunku. Linia Luriańska zatem chciałaby myśleć w terminach immanentystycznych, ale tylko pod warunkiem, że uda się, choćby częściowo, zabieg translacji transcendencji – i że zbyt wiele nie ulegnie zatarciu w procesie tłumaczenia.

Jak już podkreślałam wielokrotnie, wbrew prostej redukcji w stylu Nietzschego, transcendencja to coś więcej niż tylko absolutny władca suwerenny, dyktujący surowe i represyjne, heteronomiczne prawa. W tradycji żydowskiego gnostycyzmu, do którego linia Luriańska należy, transcendencja to także jedyna szansa obrony przed opresją immanencji, czy to w formie jej „naturalnej” tendencji do domykania się (całość), czy to w formie jej równie „naturalnej” tendencji do stagnacji (nie-całość). Nie znaczy to, że nie wolno nam w tej perspektywie pomyśleć o transcendencji jako *projekcji*, której źródłem pozostaje byt immanentny. Przeciwnie, niewykluczone, że transcendencja istotnie jest projekcją, tyle że innego typu niż ta, o której mówi Feuerbach, a wraz z nim cała myśl postnietzscheańska, w tym także *Lebensphilosophie*, dostrzegając w momencie transcendentnym wyłącznie *alienację*: oderwanie pewnego elementu życia immanentnego, który odtąd przeciwstawia się witalnemu strumieniowi jako martwa obcość. Projekcja, o jakiej mówi spekulacja Luriańska, nie ma nic wspólnego z wyobcowaną obiektywizacją jednego z elementów życia, który narzuca mu zwrotnie sztywne rygory; jest raczej projekcją w sensie defensywnym, projekcją obronną, dzięki której pewien kruchy normatywny rdzeń, skryzalizowany na jedną chwilę w witalnym *flux*, zostaje wyjęty spod praw przemijania i uzyskuje trwałą postać „czystego życia” (jako *Elohim haim*, żywy Bóg) albo „czystego dobra” (jak to ma miejsce w Levinasowskiej interpretacji platońskiego *hypekeina tes ousias*, czyli „inaczej niż być”). Normatywność może zatem zaistnieć tylko dzięki tej ochronnej projekcji, która stwarza strefę transcendentnej stabilności, nienaruszalnej przez zmienne losy immanencji. Nie chodzi tu nawet o trwałe fundament-rękojmię, co o utrwalony moment nieprzemijalności, zatrzymany kadr w filmie immanencji, który dla istoty ludzkiej, najciężej ze wszystkich bytów doświadczanej przez *flux*, stanowić będzie punkt odniesienia wyznaczający trajektorię możliwej „ucieczki” z klaustrofobicznej

totalności²¹. Dlatego pierwsze znaczenie transcendencji to właśnie nic innego, jak tylko możliwość momentalnego choćby wykroczenia poza płynną rzeczywistość przemijania. Wbrew temu, co głosi tradycja neonietzscheańska, w ten sposób powołana do życia transcendencja nie tylko nie tępi anarchii w wielości bytów, lecz ją ochrania, nie pozwalając, by zamknęła się nad ich głowami Jednia tej jedynej immanencji, na jaką wydają się skazane.

Podział ten – na immanencję domkniętą oraz immanencję otwartą, absolutną i traumatycznie niepokojoną tym, co inne – automatycznie przekłada się na dwa modele pamięci, a tym samym dwa modele nowożytnego upodmiotowienia. Pierwszy typ immanencji, po raz pierwszy opisany przez Nietzschego, wiąże się także naturalnie z nietzscheańskim modelem pamięci opartej głównie – z pozoru tylko paradoksalnie – na zapomnieniu. W eseju z *Niewczesnych rozważań* „O pożytkach i szkodliwości historii dla życia” (którego tytuł mógłby równie dobrze brzmieć: „O pożytkach i szkodliwości pamięci dla życia”) Nietzsche pomstuje na archiwistycznego ducha ciężkości, przytłaczającego życie martwym balastem wiedzy historycznej i opowiada się za potęgą zapomnienia, które przywróciłoby życiu jego kontakt z chwilą terażniejszą. Nietzsche postrzega więc pamięć jako potencjalne zagrożenie dla postulowanego przez siebie nowego witalizmu, ponieważ odkleja ona istotę ludzką od aktualności; oddzielony od tego, co aktualne, kurtyną pamięci i nagromadzonym przez nią martwym archiwum, człowiek nie może już wskoczyć do rzeki istnienia, nie potrafi zanurzyć się w jej immanentnym *flux*. Nie umie w nim pływać – albo pozostaje samotny na brzegu, odseparowany od święta uczestnictwa, albo też, zanurzony w strumieniu, tonie. Pamięć oparta na sile zapomnienia, albo też pamięć w służbie życiodajnego zapomnienia, odpowiada wizji bycia w immanencji, w której liczy się tylko to, co *aktualnie jest* – i nie odgrywa

²¹ W jednej ze swoich pierwszych książek Emmanuel Levinas mówi o *l'evasion*, ucieczce z bytu, która stanowi fenomenologiczną wersję biblijnego Exodusu. Antyontologizm Levinasa, antytetycznie zainspirowanego Heideggerem, prowadzi go w końcu do uznania śladu transcendencji jako paradoksalnej obecności w bycie tego, co jest *autrement qu'être*, „inaczej niż być”: czegoś całkiem innego niż bycie, ale nie w metafizycznym sensie Rudolfa Otto, który także postuluje boskość jako *das ganz Andere*, lecz w sensie ściśle etycznym – jako czegoś, co, niemal dosłownie rzecz ujmując, jest „zbyt dobre, by istnieć”; zbyt czyste w swej dobroci, by podlegać immanentnym prawom bytu. Por. Emmanuel Levinas, *De l'evasion*, Paris 1982.

w niej roli żadna modalność niebytu (ani tego, co już było, ani tego, co jeszcze nie zaistniało, ale co mogłoby być). Wszelka meontologia zostaje tu wyrugowana na rzecz absolutnie triumfującej ontologii, emfaticznie skupiającej się wyłącznie na pełni aktualnie prezentującego się bytu; wszelkie już-nie i jeszcze-nie zostaje usunięte z pola doświadczenia, by człowiek, raz oczyszczony z obciążających jego umysł niebytów, mógł z powrotem zacząć przystawać do otaczającego go strumienia aktualności. Tylko wówczas bowiem, gdy zapomni o niebycie, człowiek może pamiętać o tym, co zdaniem Nietzschego najbardziej istotne: by zestroić się z przepływem terażniejszości i żyć pełnią tu i teraz, a zarazem „poza dobrem i złem”.

Drugi model immanencji natomiast wymusza zupełnie odwrotny model pamiętania: immanencja wzbogacona, otwarta, zaniepokojona, nigdy nie ogranicza się tylko do tego, co aktualne, ale zawiera w sobie wszystkie swoje potencje, które przestrzeliwiają ontologiczny monolit oddechem innych modalności. Immanencją tą nie rządzi wyłącznie, jak u Nietzschego, naturalna bądź losowa konieczność, ale także możliwość i wirtualność, które otwierają się tylko dzięki sile pamiętania o tym, co już-niebyłe. Istnienie jawi się tu jako wiecznie *niedokończony projekt*, który w każdej chwili mógłby być czymś innym, niż aktualnie jest i który w każdej chwili mógłby odnowić swoje zapomniane źródło, z jakiego się wyłonił; słowami Benjamina, jako świat, który w każdej chwili mógłby otworzyć furtkę na wdarcie się rzeczywistości mesjańskiej. W tej perspektywie immanencja nigdy nie jest więc tylko neutralną sumą tego, co aktualnie jest, ponawiającą w wiecznym powrocie tego samego tę samą zasadę wieczystej aktualności: bytu niemającego ani początku, ani końca, wolnego od wszelkiej normatywnej orientacji, realizującego się tylko w akcie chwilowego stawania się. Jest raczej *stworzonościowym projektem*, w którym – pomimo pozorów ontologicznej obojętności i samopowtarzalnej repetycji – wciąż tli się pamięć o stawce. Nawet więc, jeśli nowoczesny temperament nie myśli już w terminach jawnie teleologicznych i nie pyta wprost o cel i powód istnienia, to sama pamięć o możliwości myślenia o bycie w kategoriach stawki – a wraz z nią obietnicy i nadziei – ożywia jego krytyczny stosunek do tego, co jest. Daleka od „afirmującej afirmacji” (Deleuze), posiłkująca się potęgą zapomnienia o wszystkim, co aktualnie nie jest, linia Luriańska, która uparcie zachowuje w sobie niepokojący ślad zaprzęsłej boskości, nastaje na to, by pamiętać o bycie jako stworzeniu. Byt zatem to nie tylko

chwila stawania się, jedna z nieskończonych chwil w serii wiecznego powrotu tego samego, lecz *stworzoność*: forma istnienia, która nawet jeśli nie ma ona swojego z góry nakreślonego celu i opatrnościowego planu, to jednak zachowuje odniesienie do swojego źródła, a jako taka stanowi projekt, albo – jeszcze słabiej, jeszcze bardziej nowocześnie – *eksperyment*. Uczestniczyć w bycie nie znaczy tu przystawać ściśle do aktualności *flux* w poczuciu, że jest tak, jak jest i nigdy nie mogło być inaczej, jak to ma miejsce w linii Nietzscheańskiej, lecz – dokładnie odwrotnie – zachowywać dystans, będący tym samym, co pamięć o zaprzęszłym źródle, która nadaje istnieniu ton innej, bardziej możliwościowej modalności: bytu jako eksperymentu, wciąż niedokończonego, nierozstrzygniętego, otwartego.

Luria dzisiaj

W książce tej pojawi się wiele przykładów świadczących o gnostyckim ugięciu nowoczesnych postaw religijnych, ale chyba najbardziej dobitnym z nich wszystkich jest przypadek Hansa Jonasa, który na użytek „nowożytnego temperamentu” postanowił wprost ożywić ducha kabaly Izaaka Lurii, powstałej u zarania *modernitas*, czyli w wieku XVI. W dwóch esejach z lat 60., „Nieśmiertelność a nowożytny temperament” oraz „Możliwość teologii po Auschwitz”, Jonas odwołuje się do „spekulatywnego mitu *cimcum*”, czyli Luriańskiego motywu boskiej kontrakcji, który zdaniem Gerschoma Scholema stanowi filozoficzny paradygmat „śmierci Boga”, na jakim oparł się Hegel, a za nim cała myśl nowoczesna²².

Jonasowska rekonstrukcja „mitu Luriańskiego” zawiera w sobie wszystkie sensory owej śladowej obecności transcendencji, jakie przed chwilą wymieniliśmy: minimalność, widmowość i zaprzęszłość. Immanencja, choć tu i teraz bezwarunkowa, pozostaje subtelnie heteronomiczna wobec transcendencji, która była, lecz już nie jest; by uczynić miejsce światu stworzonemu, Bóg dokonuje *cimcum*, radykalnej kontrakcji i autonegacji, unicestwiając siebie jako odrębną instancję i oddając się w całości istnieniu. To temporalne rozwiązanie relacji między transcendensem a światem stworzonym, które umieszcza boskie *fiat* w niepamiętnej zaprzęszłości, całą

²² Por. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality*, New York 1995.

teraźniejszość i przyszłość oddając w pacht immanencji, stanowi największe spekulatywne osiągnięcie Izaaka Lurii, do którego odwoływać się będzie cały niemiecki idealizm. Jonas nadaje interpretacji mitu Luriańskiego także własny ton, który można by nazwać *mesjańskim witalizmem*: nośnikiem boskiego śladu i pamięci jest w świecie stworzonym *życie*. Jednak nie to życie – *życie-w-ogóle* – które swoim tematem uczyniła niemiecka ponietzscheańska *Lebensphilosophie*, gdzie witalny strumień zmiata po drodze swe pojedyncze obiektywizacje, lecz zawsze i wszędzie *życie pojedyncze*, obdarzone „wewnętrznością” podmiotowego uczucia, pragnienia i nadziei; życie walczące przeciw śmierci i przeciw nieubłaganej, systemowej konieczności „naturalnego” cyklu. Zdaniem Jonasa, to właśnie *życie pojedyncze* jest „przebudzeniem” transcendencji w materialnym świecie stworzenia, ponieważ to wraz z nim pojawia się wśród immanentnej *Indifferenz* nieobojętność, a wraz z nieobojętnością – pierwsza intuicja normatywna.

Na początku, z nieznanym nam powodów, podstawa bytu, albo Bóg (*das Göttliche*), postanowiła wydać siebie na ryzyko i los zróżnicowanego stawania się. I uczyniła to w całości: rozpoczynając przygodę czasu i przestrzeni, boskość nie zachowała nic dla siebie: żadna jej nieskażona i nieposzkodowana część nie pozostała, by kierować światem, prostować jego losy i dostarczać gwarancji, że w końcu dotrze on do swego przeznaczenia. Nasz nowożytny temperament upiera się przy tak pojętej bezwarunkowej immanencji. Na tym polega jego odwaga, rozpacz albo po prostu gorzka uczciwość, zdeterminowana, by nasze bycie-w-świecie potraktować na poważnie: by widzieć świat jako pozostawiony sam sobie, rządony prawami wolnymi od cudownych ingerencji, zaś konieczność przynależenia doń niezmiękczonej przez żadną pozaziemską opatrność. Nasz mit postuluje to samo wobec Boga i jego obecności w świecie. Nie chodzi tu bynajmniej o panteistyczną immanencję: gdyby Bóg i świat były po prostu tym samym, świat w każdej chwili reprezentowałby boską pełnię, a Bóg nie miałby wówczas nic do wygrania ani przegrania. Po to, by świat mógł zaistnieć, Bóg wyrzekł się swojego bytu i swej boskości – po to jednak, by je odzyskać u krańca odysei czasu, w której wszystko waży się na szalach losu i nieprzewidywalności temporalnego doświadczenia: odzyskać je przemienione, być może nawet zniekształcone. Porzucając własnowolnie swą boską integralność na rzecz nieuprzedzonego niczym stawania się, Bóg otworzył się tym samym na nieskończone *możliwości*, które byt kosmiczny oferuje na swych własnych warunkach: Bóg, wymazując siebie ze świata, powierzył swą sprawę kruchemu i niepewnemu „być może” (Jonas 1996, 134).

Fragment ten kondensuje naszą dyskusję, wprowadzając jej wszystkie istotne terminy: immanencję bezwarunkową, której nie należy jednak mylić z immanencją panteistyczną²³; zaprzeszłą transcendencję, która wymazuje siebie ze świata, pozostawiając w nim jednak niepokojący ślad; niepewność eschatologicznego przedsięwzięcia, nad którym nie czuwa żadna opatrność ani (jak u Hegla) dziejowa konieczność; sferę czystych mesjańskich możliwości. Kosmiczna odyseja czasu nie ma jednego oczywistego zakończenia; zawiera jednak jedną ważną cezurę, którą wyznacza „przebudzenie transcendencji w narodzinach życia” (tamże):

Nagle wydarza się coś nowego, pierwsze poruszenie życia – zupełnie nowy język świata. A wraz z nim niebywały wzrost nieobojętności i troski, przybliżający moment restauracji boskiej pełni. To wielki przypadek, na który stający się Bóg czekał przez eony, by rozpocząć proces zbawienia. W nieskończonym przepływie uczucia, dążenia i działania, które we wciąż nowych formach wznosi się ponad nieme cykle materii, wieczność nabiera siły, znajduje potwierdzenie i dopiero teraz, po raz pierwszy, Bóg poprzez rodzące się życie może ogłosić, że stworzenie istotnie było dobre... To za sprawą krótkich rozbłysków wewnętrzności i jej samoodczuwania, działania i cierpienia, na jakie skazane są żywe jednostki, obdarzone świadomością tym intensywniejszą, im większa nałożona na nie presja skończoności, boski horyzont wybucha kolorami, a boskość zaczyna doświadczać samą siebie (tamże).

Deus otiosus zatem, to także „Bóg zagrożony, Bóg, który poddaje się ryzyku” (138), zaś ryzykowność i niepewność całej operacji stworzenia i działającego w jego wnętrzu zbawienia najlepiej uosabia sobą pojedyncze życie, sama esencja owej kruchej stawki, o jaką gra Luriański Bóg hazardu. Jonas nie wmawia nam, że jego „Luriański mit” to prawda objawiona, wobec której zamilknąć muszą wszystkie inne hipotezy – teleologiczny heglizm, postspinozjański panteizm, Nietzscheański immanentyzm, czy materializm Realnego. W świecie po Kancie, gdzie obowiązuje krytyczny zakaz metafizyki, każda tego rodzaju spekulacja ociera się całkiem świadomie o fikcję, która co najwyżej może ubiegać się o pewne poparcie

²³ Przeciw Spinozie (czy też raczej jego jednoznacznie panteistycznej interpretacji) Jonas wysuwa obiekcję, że „czysto immanentny panteizm albo panpsychizm, pozbawiony transcendentnego kryterium dobra, może być równie dobrze pandemonizmem” (tamże, 185).

wśród faktów i ich interpretacji. Dla Jonasa takiego poparcia dostarcza fakt zaistnienia życia: przełamania nieskończonej *Indifferenz* kosmicznych przestrzeni drobnymi pojedynczymi cezurami nieobojętności. Życie to wewnętrzność, która jednocześnie stanowi ślad tej absolutnej zewnętrzności, jaką była źródłowa transcendencja wobec stworzonego przez siebie świata. To w łonie życia zatem toczy się gra o stawkę zbawienia: o to, czy ślad przebudzonej transcendencji przetrze szlak przez obojętne zwały materii, czy też przeciwnie, życie ulegnie pokusie samozachowawczej mimikry i upodobni się do otaczających je skał i kamieni²⁴.



Śladowa obecność nowoczesnego *deus otiosus* znajduje wyraz w kilku dobitnych metaforach, powstałych w łonie dziedzictwa Luriańskiego: Benjaminańskiego karła, Derridiańskiego widma, Levinasowskiej prapamięci. „Karłowatość” nowożytniej teologii sugeruje jej *minimalność*; w *modernitas*, jak to zgrabnie ujął Hent de Vries w książce poświęconej użytkom z Boga, jakie czyni filozofia Levinasa i Adorna, transcendens pojawia się w tak resztkowej postaci, że usprawiedliwia tylko „minimalną teologię”: możliwie najskromniejsze wychylenie poza nowoczesny żywioł „bezwarunkowej immanencji”²⁵. „Widmowość”, czy „spektralność” z kolei, na jaką nastaje Derrida w swojej krytyce Marksa, przewiduje dla transcendencji rolę widma-ducha, który nawiedza żywych, otaczając byt materialny nieuchwytnym, antytetycznym halo, gromadzącym w sobie wszystkie niespełnione obietnice sprawiedliwości: tu teologia staje się *hauntologie*, nauką o nawiedzaniu i prześladowaniu, które wciąż – i na szczęście – niepokoi obojętną w sobie ontologię. Ten motyw widmowego prześladowania Derrida bierze oczywiście z Levinasa, twórcy pojęcia subtelnej heteronomii, który nadaje boskiemu śladowi charakter zaprzęszonej prapamięci, czegoś, co nigdy nie zostało wprost doświadczone, ale co tkwi u podstaw

²⁴ O greckiej metaforze kamienia, symbolizującej wiecznotrwałą permanencję bytu, jako przeciwstawionej biblijnej metaforze kwiatu (a konkretniej Izajaszowego „kwiatu trawy”), symbolizującej ryzyko witalnego stawania się, pisałam wyczerpująco we wprowadzeniu do *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.

²⁵ Por. Hent de Vries, *Minimal Theologies. Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*, tłum. Geoffrey Hale, Baltimore 2005.

wszelkiego doświadczenia jako obcy wtręt, zaburzający immanentne reguły gry (Levinas nazywa je wprost „egoizmem”). Ślad u Levinasa to trauma wynikła ze zderzenia bytu z radykalnie innym wymiarem, „zbyt dobrym, by zaistnieć”, które uniemożliwia życiu tu i teraz bezproblemowe „rozkoszowanie się samym sobą”, czyli – by raz jeszcze przytoczyć tę ironiczną frazę – czerpanie „radości z odzyskanego śmietnika”²⁶.

We wszystkich tych spekulatywnych obrazach ślad po teologii okazuje się zadrą, skazą na immanencji, bolesnym *memento*, ciężącym *Unbehagen* – i niczym więcej, ale też niczym mniej. Jego funkcja, choć sprowadzona do minimum, jest nadal funkcją transcendencji: naglącego przypominania o możliwości lepszego, prawdziwie „błogosławionego życia”, która raz, projekcyjnie wyrwana z cyklu immanencji, staje się dla bytów immanentnych punktem podstawowej orientacji: gwiazdą zbawienia na horyzoncie mesjańskiej nadziei.

Wszystkie eseje zamieszczone w tym tomie powstały na kanwie mojego seminarium prowadzonego w Szkole Nauk Społecznych (przy IFiS PAN) w roku akademickim 2009/2010, poświęconego lekturze *Uprawomocnienia nowoczesności* Hansa Blumenberga, a zwłaszcza zawartej w tym dziele osobliwie teologicznej interpretacji Kartezjusza²⁷. Chciałabym podziękować wszystkim uczestnikom tego seminarium, dzięki którym udało nam się wzniecić żywą dyskusję; eseje składające się na tę jedną z pierwszych w Polsce antologię postsekularną są jej wdzięcznym plonem²⁸.

²⁶ Por. Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. Małgorzata Kowalska, Warszawa 1998, s. 129.

²⁷ Jako że książka Blumenberga jeszcze nie istnieje w polskim przekładzie, funkcjonuje kilka równoległych tłumaczeń jej tytułu, co znajduje wyraz także w tej książce. Podczas gdy kilkoro z nas oddaje *Legitimität* jako „uprawomocnienie” bądź „prawomocność”, Elżbieta Lubelska idzie za sugestią Tadeusza Zatorskiego, który w swoich roboczych przekładach Blumenberga proponuje termin „prawowitość”.

²⁸ Trzeba tu także wspomnieć o cennej inicjatywie Piotra Bogaleckiego i Aliny Mitek-Dziemby pt. *Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012. Antologia ta tym różni się od naszej, że zawiera przekłady oraz komentarze do „klasyków” zwrotu postsekularnego (jak Creston Davies, John Milbank albo John D. Caputo), których bardziej interesuje powrót dyskursu religijnego na łono współczesnej humanistyki, podczas gdy my skupiamy się na postsekularnej analizie nowoczesności.

Agata Bielik-Robson
Powrót mesjańskiej obietnicy,
czyli postsekularyzm w sensie ścisłym

Przekonanie, że nowoczesność to epoka powszechnej sekularyzacji, która osłabiła czy wręcz całkowicie zniósła oddziaływanie konceptów natury teologicznej, należy do naszego kulturalnego słownika komunałów. Gdyby zebrać rozmaite intelektualne banały na temat *modernitas* na sposób podobny do tego, w jaki Flaubert ułożył swój słownik mieszczańskich pseudomądrości, tak zwana „teza o sekularyzacji” znalazłaby się w czołówce tych najczęściej przytaczanych i najsłabiej uzasadnionych. Nic bowiem dalszego od prawdy. W moim eseju poświęconym myśli postsekularnej chciałabym pokazać, że rzecz ma się dokładnie odwrotnie: nowoczesność, a nieco wężiej: epoka oświecenia, to w istocie arena starcia dwóch przeciwstawnych wrażliwości sakralnych, które ze sobą walczą i nieustannie nawzajem się znoszą, wytwarzając w ten sposób tylko powierzchowne wrażenie odreligijnienia. Kiedy bowiem ścierają się ze sobą dwa wrogie „horyzonty”, najczęstszym rezultatem jest – jak to pokazał Charles Taylor w *Źródłach podmiotowości* – zanik artykulacji na poziomie świadomości kulturowej. Nie znaczy to jednak, że horyzonty te przestają istnieć; raczej osuwają się w sfery nieświadomego, objawiając się na powierzchni w postaci niejasnych symptomów, które domagają się odcyfrowania.

Analiza postsekularna podejmuje się takiego właśnie zadania deszyfracji: odsłania dwa antagonistyczne horyzonty religijne i ich wzajemne, tajne oddziaływania. Nie dodaje nic do stanu kondycji nowoczesnej; nie postuluje żadnego powrotu wiary religijnej, nikogo nie nawraca, nie zdradza żadnego nadmiernego fideistycznego entuzjazmu, nie domaga się odrodzenia teologii. Jest nade wszystko *analizą*, która w swej ambicji odsłonięcia tego, co nieświadome i wyparte w kulturowym horyzoncie nowoczesności, przypomina psychoanalizę. Podobieństwo to jest czymś

więcej niż tylko analogią; w *Dialektyce oświecenia*, książce, o której za chwilę powiem z detalami, a którą z powodzeniem nazwać można pierwszym świadomym dziełem postsekularnym, poddającym krytycznemu namysłowi płytką świeckość zachodniego oświecenia, Adorno i Horkheimer całymi garściami korzystają z podejrzliwych technik Zygmunta Freuda. Tak bowiem jak Freud w swoim ostatnim eseju, *Człowiek imieniem Mojżesz*, zdekonstruował świeckość człowieka nowoczesnego, pokazując, że jego nieświadomość wciąż tkwi w prahistorii religijnych wojen między pogaństwem a monoteizmem, tak samo frankfurcka spółka ujawnia trwałą obecność w kulturze oświecenia motywów religijnych. Tytułowa dialektyka oświecenia okazuje się niczym innym, jak właśnie konfliktem dwóch typów sakralnej wrażliwości – grecko-mitologicznej z jednej strony, z drugiej zaś żydowsko-mesjańskiej.

Te dwa horyzonty to z pozoru nic nowego: stara walka między hellenizmem a hebraizmem, między Atenami a Jerozolimą. A jednak analiza postsekularna, którą inaugurują tacy myśliciele jak Zygmunt Freud, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Theodor Adorno Max Horkheimer oraz Jacob Taubes, nadaje jej nowe znaczenie. Inaczej więc niż to czynili myśliciele ostatnich dwóch mileniumów – Tertulian, Pascal, Kierkegaard, Matthew Arnold, Lew Szestow, Karl Löwith czy Leo Strauss – którzy uparcie przedstawiali ten antagonizm horyzontów jako spór rozumu i wiary (kolejny nieszczęsny komunał do naszego słownika, ściśle zresztą związany z tezą o sekularyzacji), analiza postsekularna widzi w nim różnicę dwóch typów religijności. Nie chodzi tu zatem o banalny spór między grecką tradycją *logosu*, kulminującą w świeckim oświeceniu, a żydowską *emunah*, żarliwą wiarą-wiernością, nieuchronnie wiodącą ku fanatycznemu dogmatyzmowi, lecz o spór między dwiema nieuzgadnialnymi formułami wyznawczy mi. Myśl postsekularna, która dziś popularność zyskała najpierw dzięki Habermasowi, potem zaś dzięki eksperymentom z rewolucyjnym chrześcijaństwem Alaina Badiou i Slavoj Żižka, jest więc w istocie fenomenem znacznie starszym, związanym głównie z kręgiem myślicieli wyrosłych pod wpływem Hermanna Cohena, wielkiego znawcy Kanta, a jednocześnie zwolennika powrotu judaizmu do filozofii światowej: Franza Rosenzweiga, a także autorów wczesnej Szkoły Frankfurckiej: Benjamina, Horkheimera i Adorna. Jest to myśl niemal równieśna tezie o sekularyzacji, którą w *Historii powszechnej i historii zbawienia* sformułował Karl Löwith, jak

i tezie o antysekularyzacji, jaką w *Teologii politycznej* sformułował Carl Schmitt. Postsekularyzm dodaje do tej debaty nowe stanowisko: polemiczny tak wobec Löwitha, który, używszy spenglerowskiej kategorii pseudomorfozy, stworzył koncepcję ograniczonej translacji treści religijnych na wiodące teorie polityczne nowoczesności, jak wobec Schmitta, który uznał gest oświecenia za całkowicie iluzoryczny, nurt postsekularny dostrzega element religijny w samym zjawisku oświecenia. A dokładniej: dostrzega konflikt dwóch modeli *sacrum*, które w samym procesie oświecenia wiodą ze sobą ukryty spór.

Na czym ten konflikt polega? Religijność grecka – i ta opisana przez Nietzschego pod nazwą „religii tragicznej” (*nota bene*, Rosenzweig uważał Nietzschego za pierwszego filozofa postsekularnego *avant la lettre*), i ta opisana przez Wernera Jaegera w kategoriach „presokratejskiej teologii naturalnej” – orientuje się na *mit*: pewną całościową wizję bytu, która właśnie jako zamknięta całość, opatrzona solidnym *arche* i domkniętym *telos*, odsłania się jako wewnętrznie przesycona świętością. Max Weber, a za nim Mircea Eliade nazywają ją religijnością *sacrum immanentnego*; jego znamieniem jest fatalistyczne domknięcie, doskonałość wewnętrznego cyklu, który powtarza się niezmiennie w rytmie świętych powtórzeń: *genesis kai phtora*, czyli powstawanie i giniecie, wyznaczające wieczny powrót tego samego, niezmiennie pulsowanie greckiej *physis*, której idea fascynuje jeszcze Nietzschego i Heideggera. Tymczasem wrażliwość hebrajska, dokładnie odwrotnie, kieruje się zawsze na *Wyjście* – albo, mówiąc po prostu, jest zawsze w drodze do *Wyjścia*. Jej *sacrum* jest ściśle transcendentne, zawsze na zewnątrz wobec każdej zamkniętej całości ontologicznej; jego objawienie raczej rozrywa niż domyka, zaburza niż porządkuje; zamiast fundować porządek ontologiczny, jak czyni to greckie *arche*, raczej an-archicznie dezorganizuje, wskazując drogę ewakuacji z każdego, z pozoru nieprzekraczalnego kręgu repetycji (Levinas mówi w tym kontekście bardzo trafnie o imperatywie ucieczki, *l'evasion*). To dlatego w psalmach pojawia się zaskakujące na pierwszy rzut oka określenie „występnych” jako tych, co „poruszają się po kręgu” (Ps 12, 9)¹; krąg wyobraża tu bowiem, by wyra-

¹ Hebrajskie słowo *tabaht*, czyli „krąg”, wywodzi się ze słowa *teva*, czyli „natura”: to, co naturalne, porusza się po kręgu wiecznego powrotu tego samego, człowiekowi natomiast przyswieca ideał *Wyjścia* z tego przelętego cyklu repetycji.

zić się po heglowsku, złą nieskończoność pozytywności, którą przerwać może tylko ingerencja tego, co czysto negatywne (w odróżnieniu od Boga teologii negatywnej, Bóg żydowski nie jest negatywnością kontemplatywną, lecz czynną). Różnica między Mitem a Exodusem jest więc głębsza niż różnica między rozumem a wiarą. To różnica, która dotyka dwóch rodzajów wiary – z jednej strony *wiary mitycznej*, która funduje racjonalność, wierzącą w integralnie pojęciowy ogląd bytu (o takiej właśnie wciąż utrzymującej się „obecności mitu” pisał Leszek Kołakowski), z drugiej zaś strony *wiary eksodycznej*, na której wspiera się wysiłek przezwyćżniania wszystkiego, co zastane, siła transgresywnej negatywności, bez której nie do pomyślenia byłby dynamizm epoki nowoczesnej. Oto dwa wrogi sobie horyzonty wiary: z jednej strony grecki *mythos* (wątek spajający i stabilizujący całość wszystkiego, co jest), z drugiej hebrajski *jeciat micraim* (wyjście z Egiptu jako mitycznego domu niewoli na pustynię niepewnego samostanowienia)².

Mesjańska obietnica – czyli życie, które żyje

Dialektyka oświecenia to książka gorąca, pisana żywym niepokojem, bardziej symptomatyczna niż diagnostyczna – ale może dlatego właśnie pozwala ona wypłynąć na poziom refleksji ukrytym horyzontom: mityczne nostalgii, archaiczne obrazy szczęścia, terror rytów ofiarniczych, wojny bogów chtonicznych i solarnych, a w końcu strzępki mesjańskiej obietnicy świata bez przemocy i prawa – wszystko to wyłania się w narracji Horkheimera i Adorna jak elementy snu, śnionego pod powierzchnią świeckiej cywilizacji oświecenia, która rzekomo poradziła już sobie z archaicznym „barbarzyństwem”. Podobnie jak w słynnym obrazie Benjamina z *Tez o filozofii historii*, gdzie ukryta pod stołem „brzydka teologia”, wstydliva i nie

² O antytezie kręgu i cezury trafnie pisze Löwith, choć nadaje jej od razu sens chrześcijański: „Krąg – zdaniem starożytnych jedynie doskonały, gdyż zamknięty w sobie samym ruch – jest bezcelowy i niegodny, jeśli symbolem życia jest krzyż, a jego sens spełnia się w pewnym celu. Nowożytne myślenie karmi się wciąż tymi dwoma symbolami: krzyżem i kręgiem, a duchowa historia zachodniej ludzkości jest ustawiczną próbą pogodzenia antyku z chrześcijaństwem”. Karl Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. Józef Marzęcki, Antyk 2002, s. 159–160.

do pokazania, pociąga za sznurki filozoficznych dyskursów nowoczesności, tak i tu zniekształcone – albo jak to ujmował Freud, *entstellte* – fragmenty dwóch religijnych horyzontów, pogańskiego i monoteistycznego, orgiastycznego i oświeconego, kotłują się pod powierzchnią pozornej sekularyzacji. Ale spośród wszystkich tych sennych „resztek” najcenniejsza – przynajmniej dla Horkheimera i Adorna – okazuje się owa mesjańska obietnica. To jej właśnie autorzy starego Frankfurtu poświęcają najlepsze fragmenty swych postsekularnych analiz, dla której zostały one w istocie powołane do bytu; w niej lokują swe jak najbardziej nowoczesne i oświecone nadzieje.

To chyba nie przypadek, że myśl postsekularna rodzi się w głowach wyemancypowanych niemieckich Żydów epoki międzywojennej, którzy lwia część swej filozoficznej edukacji zawdzięczają niemieckiemu idealizmowi: Hermann Cohen, który pisze kluczowe dla całej tej linii dzieło pod tytułem *Religia rozumu*, przedstawiające objawienie synajskie jako pierwsze oświecenie, przez całe swoje akademickie życie zajmował się Kantem; Franz Rosenzweig i Theodor Adorno, zanim zaczęli eksperymentować z teologią żydowską, byli heglistami. Pierwotnie myśl postsekularna jest więc renesansem judaizmu, a ściślej filozoficznego zainteresowania pewnymi kategoriami żydowskiej teologii, jakich, zdaniem tychże myślicieli, zabrakło najpierw w panteonie chrześcijańskim, a później w zsekularyzowanym słowniku nowoczesności, którego zręby stanowił właśnie niemiecki idealizm. Jeśli bowiem obowiązująca do niedawna teza o sekularyzacji zakłada, że nowoczesność dokonała zeświecczającego przekładu kilku istotnych pojęć chrześcijaństwa – w tym przede wszystkim, jak to zgodnie podkreślają i Kant, i Hegel, ideału powszechnej wolności – to u podstaw idei postsekularnej tkwi przekonanie, że coś ważnego zgubiło się w tym tłumaczeniu. Najpierw chrześcijaństwo, wchodząc w wątpliwą syntezę z myślą grecką, tak w swojej neoplatońskiej jak arystotelesowskiej wersji, wytraciło impet związany z radykalnym imperatywem Wyjścia; później zaś nowoczesność, kreśląc swoje wielkie narracje utopijne, związała świeckie nadzieje ze stworzeniem ziemskiego wariantu Królestwa, immanentnego raju opartego na doskonałym pojednaniu wszystkiego ze wszystkim. To właśnie ta regulatywna idea immanentnego pojednania, w systemie Hegla sygnalizowana przez kategorię *Versöhnung*, budzi największy sprzeciw żydowskich postsekularystów, którzy ze względu na nią gotowi są doko-

nać rewizji tezy o sekularyzacji i przywrócić do łask pojęcie dotąd nie-tłumaczone na żaden język chrześcijański i świecki: pojęcie żydowskiego mesjanizmu.

Dzięki ich wysiłkom na arenie myśli dwudziestowiecznej pojawia się nowy gracz, trudny do sklasyfikowania „*trickster-libero*”, wprowadzający na boisko ożywcze zamieszanie. Przyłącza się do różnych drużyn, ale zawsze z tym samym efektem – anarchizuje, zaburza i płącze ich dogmatyczne szyki, tak że niewiele pozostaje z ich zespołowego ducha. Przyłączając się do drużyny Hegla, przeciąga ją na stronę adornowskiej dialektyki negatywnej, gdzie ruch negatywności nie wiedzie do ostatecznego triumfu Pojęcia, lecz przeciwnie, do jego samonegacji na rzecz pojedynczego Imienia, w którym wyraża się wolność każdej poszczególnej rzeczy od totalitarnych zakusów teorii. Przyłączając się do drużyny Husserla, daje zdumiewający efekt w postaci levinasowskiej antyfenomenologii, zajmującej się już wyłącznie umykającymi śladami transcendencji w immanencji: tego, co nigdy się nie ukazuje i nie uobecnia. A przyłączając się do drużyny Nietzschego i Heideggera, wytwarza derridiańską dekonstrukcję, której celem jest odwlekanie spełnienia każdej immanentnej obecności; trzymanie myśli w napięciu niedokonania, w nieustannym „jeszcze nie” właściwym mesjańskiej obietnicy. Tam, gdzie dotąd królowała immanentna całość – wsparta na *arche* spekulatywnego pojęcia, danej naoczności, czy uobecniającego się bycia – anarchiczny mesjański *libero*, przez Derridę bardzo trafnie nazwany mianem *différance*, czyli *odwlekającym pojednaniem poróżnieniem*, wprowadza dynamiczny nieporządek i napięcie wiecznie nieukozonej negatywności.

Co takiego zatem zaginęło w sekularyzacyjnym tłumaczeniu mesjańskości, co myśl postsekularna usiłuje na powrót odzyskać? Z pewnością – nieskończony potencjał negatywności, z którym filozofia nowożytna, zwłaszcza ta heglowska, poradziła sobie zbyt łatwo, wtlaczając go w ramy historiozoficznego scenariusza z pozytywnym, immanentnym *happy endem*. Nie chodzi tu jednak tylko o negatywność samą w sobie. Radykalne Nie, powiedziane na wstępie i bez żadnych negocjacji bytowi w jego zastanej postaci, nie jest tu jedynie wyrazem pierwotnego resentymetu wobec istnienia – co postawie mesjańskiej, a ogólniej żydowskiej, imputuje najpierw Hegel w swoich wczesnych pismach teologicznych, później, rzecz jasna, Nietzsche w *Genealogii moralności*, a na koniec Heidegger w swoich

refleksjach o konieczności wyzwolenia się od ducha zemsty w *Was heisst Denken?* Negatywność tego protestu ma swój cel, swoją ziemię obiecaną, której przyświeca wizja mesjańskiego pokoju, najlepiej chyba wyrażona przez Adorna w jego zwięzłej definicji z *Dialektyki negatywnej: Miteinander des Verschiedens*, pojednanie-w-poróżnieniu. Kategoria ta antycypuje nadejście horyzontalnej, niehierarchicznej, ściśle nominalistycznej koegzystencji rzeczy pojedynczych, uwolnionych do pełnej ekspresji swej poszczególności (*Besonderheit*); anarchicznej wspólnoty życia, gdzie nikt i nic nie podlega umartwiającej przemocy urzeczowienia ani w praktyce, ani w teorii; gdzie, innymi słowy, kantowskie „państwo celów”, dotąd zarezerwowane dla noumenalnej elity, objęło cały świat.

Gdyby więc pokusić się o pewną sumę wysiłków, zwłaszcza tych podejmowanych przez wczesny Frankfurt, który szczególnie nas tu zajmuje, okazałoby się, że filozoficzną esencją tej zaginionej mesjańskiej obietnicy jest pewien bardzo szczególny *nienaturalistyczny witalizm*, w którym życie pojedyncze, opatrzone pojedynczym Imieniem, ten jedyny realny bohater historii zbawienia, broni się przed nieustannie grożącą mu śmiercią-reifikacją ze strony przytłaczających je totalności – począwszy od tej, wydawałoby się najbardziej naturalnej i nieuchronnej, jaką jest totalność bycia. Kiedy więc Levinas (tu akurat jeszcze w zgodzie z frankfurckimi mesjanistami) mówi, że istotą judaizmu jest prymat etyki nad ontologią, to chce powiedzieć dokładnie to: z perspektywy roszczenia pojedynczego podmiotu do życia i wolności nic nie może jawić się jako po prostu naturalne i nieuchronne; z perspektywy tego prymarnego etycznego roszczenia znika zgoda na jakikolwiek ontologiczny fatalizm. Każdy ontologizm natomiast, w którym rozpoznanie fundamentalnej prawdy – na przykład tej heideggerowskiej, że od zawsze należymy do bycia – zyskuje prymat nad roszczeniem życia, jest z istoty swojej fatalistyczny: z góry akceptuje pewne ograniczenia, u kresu których wyłonić się może tylko życie jako takie czy inne *Sein-zum-Tode* oraz wolność jako tak czy inaczej uświadomiona konieczność, a więc – zgodnie z anarchiczną intuicją mesjańską – tak naprawdę żadne życie i żadna wolność. Tak zatem wszystkie te pozornie naturalne i nieuchronne totalności, jakie podsuwa nam skażona tragicznym fatalizmem myśl grecka – presokratejska *physis*, arystotelesowska hierarchia bytów fundująca zachodnią ontoteologię, ale także nietzscheańskie, wzorowane na mitologicznym cyklu „kolisko bytu” czy heideggerowskie

Bycie-Otchłań-Śmierć, z którego wyłania się i do którego wraca każdy byt poszczególny – z perspektywy mesjańskiej jawią się jako kolejne Egipty, z których trzeba i można wyjść. O ile więc w myśli greckiej, z jej skłonnością do „teologii naturalnej”, przeważa imperatyw pojedynczej rezygnacji i zdomowiania się w „domostwie bycia”, bez względu na to, czy podoba nam się czy nie jego umeblowanie – o tyle w myśli żydowskiej przeważa imperatyw protestu i, odpowiednio, etycznego nomadyzmu, który niekiedy czyni byt nieznośnie lekkim, zarazem jednak chroni przed ontologicznym zakorzenieniem.

Adresatem mesjańskiej obietnicy jest więc pojedyncze życie: nie odcieleśniony podmiot zachodniej epistemologii, lecz cielesna żywa istota, zdolna do pragnienia i odczuwania szczęścia. W myśli Adorna, na której za chwilę się skupimy, idea szczęścia – i to wcale nie pojętego na grecką modłę, jako zrównoważone, intelektualne szczęście kontemplacji, lecz jako najbardziej konkretna zmysłowa rozkosz – odgrywa rolę wiodącą; zdolność do bycia szczęśliwym (czy jak to później ujmie Levinas: do rozkoszowania się) jest wręcz cechą dystynktywną żywej podmiotowości, znajdującej radość w byciu i byciu sobą. Mesjanizm zatem, wbrew pokutującym wciąż nietscheańskim przesądom, nie jest postawą ascetyczną; przeciwnie, podobnie jak Nietzsche, walczy z ideałem ascetycznym, widząc w nim jedynie rezygnacyjny objaw samourzeczowienia, jakiego jednostka dokonuje w imię wzniosłych, przerastających ją wartości. Inaczej jednak niż Nietzsche, mesjanizm wierzy w nieokiełznanego ducha negacji, gdzie lokuje właściwą żywotność człowieka: witalność nie leży tu w ekstatycznym *Ja-Sagen*, lecz w zorganizowanym proteście wobec sił fatum, w czymś co Proudhon, myśliciel na wskroś mesjański, nazywał impulsem *defatalizacji*.

Ta radosna, spontanicznie antyfatalna niewinność stawania się, jaka na zawsze powinna stać się udziałem pojedynczego życia, natychmiast jednak pada ofiarą represji pierwszej, pozornie nieuchronnej totalności: natury, czyli *physis*. Pierwszym mitycznym więzieniem życia jest więc nie kultura, lecz *natura*; wszelkie formy kulturowe, przybierające postać „mityczną” (czyli jednocześnie rezygnacyjno-ascetyczną i „wyrzekającą się nadziei”), jedynie imitują cykliczną równowagę świata naturalnego. Jeśli więc Adorno w motcie do *Minima moralia* stwierdza, że w nowoczesności „życie nie żyje”, to ma na myśli nade wszystko naszą skłonność do upadania w takie czy inne naturalistyczne porządki przynależności, nad którymi zawsze

unoszą się duch zrezygnowanego, gotowego na śmierć (*todesfähig*) fatalizmu. Powodem, dla którego życie w cywilizacji czuje się zrepresjonowane, nie jest więc sama tylko kulturowa sublimacja (jak sądził jeszcze Freud w *Kulturze jako źródle cierpień*), lecz raczej sublimacja *niepełna*: exodus niedoskonały, który wciąż jedną nogą tkwi w egipskim domu niewoli. Jakkolwiek zatem brzmi to paradoksalnie, zwłaszcza na tle nowożytnych witalizmów, które na trwałe związały pojęcie życia z tym, co naturalne, mesjańskie wyzwolenie życia opiera się na jego całkowitej *denaturalizacji*: tylko wyrwane z upadłej natury i tych form społecznych, które, powołując się na prawo naturalne, naturę naśladując, może ono zrealizować swoje emancypacyjne pragnienie wolności i szczęścia. Podporządkowanie naturze oznacza bowiem elementarne zniewolenie: posłuszeństwo wobec prawa nieubłaganego cyklu (*teva – taba'at*), rządzonego zasadą fatalistycznej, wyzutej z nadziei przemienności *hybris* i *nemesis*, pychy i zemsty, zgodnie z którą wszystko, co zaistniało, musi zostać ukarane:

Zasada fatalnej konieczności, która niszczy mitycznych bohaterów i która wysnuwa się z wieszczów wyroczni jako logiczna konsekwencja, panuje nie tylko w każdym racjonalistycznym systemie filozofii zachodniej – pod postacią rygorów logiki formalnej – ale rządzi też sekwencją systemów, która zaczyna się wraz z hierarchią bogów i w toku nieustającego zmierzchu bożyszcz przekazuje stale tę samą treść: oburzenie na niedostatek rzetelności. I jeśli już mity dokonują oświecenia, to oświecenie z każdym krokiem coraz głębiej wikała się w mitologię. Wszelką materię czerpie z mitów, aby je zniszczyć, i samo, jako instancja osądzająca, wpada w zaklęty krąg mitu. Z procesu, w którym splatają się ze sobą los i zemsta, próbuje wyrwać się w ten sposób, że samo dokonuje na nim zemsty.³

Biofilia Adorna (by użyć uroczego terminu Fromma) nie sympatyzuje więc z tym, co w życiu po prostu naturalne, lecz z jego jednostkowym dążeniem do emancypacji i szczęścia, które sprzeciwia się odruchowemu – z pozoru właśnie „naturalnemu” – podporządkowaniu życia najogólniejszym, „rygorystycznym” i „rzetelnym”, regułom gry. Wychwyceniu arbitralnego momentu tego podporządkowania służy pojęcie mitu, które

³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa 1997, s. 27; dalej jako (Horkheimer, Adorno 1997).

w myśli Adorna i Benjamina odgrywa wiodącą rolę krytyczną; mityczne jest wszystko, co z góry przesądza o konieczności fatalistycznego pojedynania z tak zwanym naturalnym biegiem rzeczy.

Problem stosunku do natury okazuje się tu kluczowy: z natury trzeba wyjść, by osłabić jej władzę nad nami – co do tego nie ma kwestii, to w końcu sama esencja oświecenia. Dyskusyjna jednak okazuje się sama metoda tego wyjścia: denaturalizacja, która tworzy pozornie wolny racjonalny podmiot, jednocześnie jednak reprodukuje wszystkie te cechy, jakie czyniły z natury „dom niewoli”. Tak więc wyjście-oświecenie nie może się zadowalać jedynie odwróceniem relacji panowania, w której teraz to człowiek uprzedmiotawia naturę w formie nauki, ponieważ w ten sposób tylko powtarza starą zasadę mitu. Naturze, mówi Adorno, także trzeba oddać sprawiedliwość; dopiero wtedy uda się wyjście poza krąg panowania i przemocy.

We frankfurckiej teorii krytycznej, podobnie zresztą jak i w psychoanalizie, nie chodzi więc o renaturalizację człowieka, który miałby odrzucić jako zbędną narośl wszystkie gnębiące go, nienaturalne idee tworzące toksyczny, ideologiczny kompleks wiedzy-władzy. Chodzi raczej o nieustanną etyczną czujność, przypominającą wyidealizowanej sferze kulturowej o tym, co w procesie oświeconej sublimacji z właściwym sobie okrucieństwem wyparła; o udzielenie głosu pokrzywdzonemu życiu (*beschädigtes Leben*) i utraconemu szczęściu (*verlorenes Glück*), które nie domagają się *zwrotu* z drogi denaturalizacji, a jedynie – *sprawiedliwości*. Sam fakt jednak, że domagają się one *sprawiedliwości*, świadczy o tym, że pokrzywdzona natura przemawia tu już *ludzkim* głosem: głosem z konieczności zdenaturalizowanym, który przyjęło z gruntu nienaturalne, „perwersyjne” kryterium. Adorno, który ze wszystkich frankfurckich autorów najsilniej nastaje na sprawiedliwość wobec tego, co pokonane, w ten sposób projektuje dialektyczną relację natura – kultura:

Moment cywilizacyjny jest właściwy samemu dziełu sztuki – pisze w eseju „O klasycyzmie *Ifigenii* Goethego” – jako czemuś, co zostało zrobione, co wyszło ze stanu naturalnego. Żądanie, by sztuka na powrót stała się naturą, rozbrzmiewające jeszcze w niemieckim idealizmie, tyleż ma w sobie z prawdy, co z nieprawdy. Z prawdy, gdyż przypomina sztuce, że ma *przemawiać w imieniu tego, co uciśnione* [czyli naturalnego życia – ABR] – przez wszelką, również

racjonalną władzę; z nieprawdy, gdyż język, którym sztuka miałaby przemawiać, *może być tylko racjonalny*, zapośredniczony przez totalność kultury.⁴

W *Dialektyce oświecenia* Horkheimer i Adorno prześcigają się w pesymizmie, ale nawet wtedy, kiedy wydaje się, że już pełzają po samym dnie upadku, przytrafia się im epifaniczny przebłysk nadziei, związany właśnie ze sferą estetyczną:

Straszne rzeczy musiała ludzkość wyrządzić sama sobie – piszą – by stworzyć jaźń, tożsamy, nastawiony na osiąganie celów, męski charakter człowieka, i coś z tej pracy powtarza się nadal w każdym dzieciństwie. Wysiłek utrzymania spójności Ja jest nieodłączny od Ja we wszystkich fazach, a pokusa zatracenia jaźni zawsze sprzężona była ze ślepo zdeterminowanym dążeniem do jej zachowania... Cywilizacja kroczy więc drogą posłuszeństwa i pracy, a spełnienie przyświeca tej drodze zawsze tylko jako *pozór, piękno wyzbyte mocy* (Horkheimer, Adorno 1997, 49–50).

Przebłyski zbawienia zatem to „piękno wyzbyte mocy”, *die entmachtete Schönheit*: chwile czasu mesjanicznego, wyrwane z cyklicznego „kalejdoskopu” kolejnych form panowania. Chwile te jawią się jako bezsilne i dlatego wydają się skazane na egzystencję tylko *pozorną*. Ale czy istotnie o wartości ich miałyby decydować właśnie *siła*, zdolna włączyć je w doczesne gry o władzę? „Piękno wyzbyte mocy” odsłania się tu jako formuła wysoce dwuznaczna: z jednej strony redukcyjna retoryka nowoczesności skazuje ją na nieuchronną klęskę, z drugiej strony jednak wydaje się ona jedynym możliwym ujęciem tego czegoś, co wymyka się nihilizującemu odczarowaniu. Z pozoru wydaje się, jakby frankfurtczykom chodziło tylko o banalne przypomnienie schopenhauerowskiej formuły bezsilnego pocieszenia przez sztukę, która nie zmienia świata, ani nawet go nie interpretuje, a jedynie oferuje wyjęty z prozaicznej reguły moment ulgi i wytchnienia. Tak naprawdę jednak owo „piękno wyzbyte mocy” nabiera nowego brzmienia w kontekście języka bez reszty przesyconego mityczną obsesją mocy, władzy i panowania. Zaczyna brzmieć jak obietnica. Obietnica wyjścia poza monotonię świata wzajemnych wpływów i dominacji. Obietnica,

⁴ Theodor W. Adorno, *O literaturze. Wybór esejów*, przeł. Anna Wołkowicz, Czytelnik, Warszawa 2005, s. 8.

kreśląca drogę jeszcze innego wyjścia z impasu, w jakim utknęło Wyjście, przybrałszy postać samego tylko oświecenia. Obietnica w najczystszej formie tego słowa mesjańska.

Stawką tego ostatecznego wyjścia jest więc odzyskanie życia i szczęścia, utraconych w ofiarnym rytuale oświecenia i migoczących już tylko jako smutne memento utraty w estetycznym bezsilnym pozorze. W systemie Adorna rolę „archimedesowego punktu cierpienia”, a więc tej danej absolutnej, której nie jest w stanie wyegzorcyzmować żadna teoria, jest ból niespełnionej podmiotowości *erotycznej*, która poczucie subiektywnego życia czerpie z intensywnej świadomości szczęścia, a nie z tanatycznych, reifikujących gier o władzę, jakie zdominowały epokę nowoczesną. To podmiotowość, która, aby ukonstytuować się jako taka, czyli przekroczyć wymiar życia bezpośredniego i opanować żywioł w sobie, nie może odmówić wejścia w grę władzy – ale też nie może wyperswadować sobie woli *wyjścia* z tej urzeczowiającej i umartwiającej rozgrywki. U kresu wciąż oczekuje szczęścia, które odda jej życie po przejściu przez czyściec walki, odczarowania i umartwienia. Jeśli więc współczuje sobie i wszystkiemu, co żywe, co podobnie jak ona cierpi pod jarzmem oświeconej przemocy, to dlatego, że nie może pogodzić się ze „zdławieniem dążeń do *całego, wszechogarniającego, niepodzielonego szczęścia*” (tamże, 74). Wyrzekając się bezpośredniego uczestnictwa w naturze, podmiot wyrzeka się jedynej znanej mu formuły szczęścia, którą Freud wiązał z permanentną ekstazą narcyzmu pierwotnego – nie godzi się jednak „wyrzec się nadziei” na jej restytucję.

Nadzieja ta nie oznacza jednak pragnienia *powrotu* szczęścia naturalnego, bo to oznaczałoby pełną recydywę ambiwalentnej relacji z naturą, która daje szczęście po to, by natychmiast je odebrać i tym samym zamantestować swoją władzę nad człowiekiem. Nadzieja ta oznacza jakością zmianę w formule szczęścia, która teraz staje się – mesjańską „myślą o *szczęściu bez władzy*” (193).



W tej rozbudowanej postsekularnej analizie resztki mesjańskiej obietnicy, której ślad Adorno (ale także Horkheimer i Benjamin) wykrywa najpierw w pozornie bezsilnym pięknie dzieła sztuki, a później w innej, „sennej”

wersji oświecenia, śnionej pod powierzchnią oficjalnych dyskursów nowoczesności, rozwija się zatem w pełen język: język niesprowadzalny do żadnego z tamtych. Jego bezcenna wartość polega na tym, że odsłania on projekt alternatywnej emancypacji, w którym życie pojedyncze uzyskuje najwyższą sankcję krytyczną wobec wszelkich fałszywych pojednań, dokonywanych niezmiennie jego kosztem. Nie chodzi więc o to, by, jak Karl Löwith w *Historii powszechnej i historii zbawienia* albo jak Leszek Kołakowski w *Głównych nurtach marksizmu*, wysledzić w dziejach nowoczesności wpływ archaicznego ideału mesjańskiego, który pod wpływem sekularyzacji zmienia znaczenie, ustępując idei powszechnej emancypacji, kulminującej w marksowskim materializmie historycznym – ale, dokładnie odwrotnie, o to, by ideał ten odsłonić w całej jego źródłowej mocy (Benjamin mówi w tym kontekście o *Ursprung*) i ze względu na nią właśnie odmienić sens nowoczesnych praktyk emancypacyjnych.

Wydawałoby się zatem, że fundamentalną ideą towarzyszącą wyłonieniu się myśli postsekularnej jest motywacja z pozoru bardzo partykularna: próba przyłączenia do gry filozoficznych dyskursów nowoczesności żydowskiego mesjanizmu, którego nie osłabiły jeszcze translacyjne zabiegi chrześcijaństwa i postchrześcijańskiego oświecenia, w tym przede wszystkim heglo-marksizm⁵. W istocie jednak wpuszczenie na boisko tego osobliwego libero radykalnie zmienia nasze myślenie o kondycji nowoczesnej, wprowadzając w obieg nową koncepcję podmiotowości, życia, indywidualności, a nade wszystko oświecenia jako wyjścia z systemowej niewoli, w jakiej zastygło samo realne oświecenie, pojmując siebie jako tylko racjonalizujące odczarowanie świata. Żadna inna myśl nie zawiera w sobie tyle etycznej czujności wobec groźby urzeczowienia, która zawisła nad nowoczesnością – sprawną, instrumentalną, a jednocześnie dziwnie „bez-celową”, coraz silniej upodabniającą się do upiornego rewersu kan-

⁵ Relacja naszych mesjanistów z marksowskim materializmem historycznym jest bardzo złożona, ale w istocie wszyscy oni, od Benjamina począwszy, a na Derridzie kończąc, podkreślają ryzyko, jakie wiąże się z pełną immanentyzacją impulsu mesjańskiego – czyli, jak to ujmuje Derrida w *Widmach Marksa*, z groźbą poddania się tyranii obecności, tego, co aktualne tylko tu i teraz, jako nowej represyjnej formy *physis*; w podejściu Derridy, wzorcowo mesjanistycznym i postsekularnym zarazem, marksowski materializm jawi się więc nie jako śmiały ateistyczny wybór aktualności przeciw fideistycznym „mrzonkom”, lecz raczej jako wyraz uległości wobec greckiego modelu teologii naturalnej, który zaznaczył się już w jego pracy doktorskiej o atomistach.

towskiej utopii, czyli globalnego „państwa środków”. Nie jest to w żadnym sensie gest *anti-moderne*, zmierzający ku teologicznej rekonkwiescie nowoczesności (jak to ma miejsce choćby u neokatolickiego Carla Schmitta). Jest to raczej gest *reinterpretacji świeckości*: gest ukazujący, że u źródeł zachodniego oświecenia, odczarowania i sekularyzacji tkwi pewna decyzja natury religijnej, której zarazem towarzyszy określony zamysł i – właśnie – cel, ponadinstrumentalny, stanowiący wartość autoteliczną ideał radykalnej sprawiedliwości. Myśl postsekularna nie tylko zatem nie walczy z nowoczesnością, ale uważa się za jej najwierniejszą sojuszniczkę: broniąc oświecenie przed nim samym, przypomina mu o jego właściwej stawce.