

Szymon WRÓBEL

MOŻLIWOŚĆ ATEIZMU A MOŻLIWOŚCI ATEIZMU

Ateizm pojęciowy pozostaje zawsze „ateizmem regionalnym”. Ateizm ten, jako praca dowodzenia, w sposób nieograniczony produkuje jedynie duplikaty, faktyczne Boga. Poszukując kresu dowodzenia, pragnie on pozbawić wszelkiej użyteczności początkowe pojęcie Boga. Być może ateizm pojęcia wykazuje jakieś postępy przy każdej eliminacji sfalsyfikowanego pojęcia „fantomu Boga”, nigdy jednak nie dociera do kresu. Bóg jest jedynym kresem, jest granicą w sensie nie geograficzno-politycznym, ale kosmologicznym.

POJĘCIE ATEIZMU ALBO ATEIZM POJĘCIA

Gilles Deleuze i Felix Guattari w słynnych fragmentach książki *Co to jest filozofia?* twierdzą, że religia istnieje tylko wtedy, gdy istnieje transcendencja, byt wertykalny lub państwo imperialne¹. Filozofia, której żywiołem są pojęcia, szuka dla siebie ożywienia w płaszczyźnie immanencji, a im bardziej radykalna jest immanencja, tym bardziej ateistyczna będzie filozofia. Autorzy książki *Co to jest filozofia?*, podążając tropem Dunsza Szkota, Barucha Spinozy, Friedricha Nietzschego i Henriego Bergsona, stawiają bardzo radykalny postulat dochowania wierności immanencji – twierdzą, że myślenie religijne tworzy pojęcie tylko na gruncie swego ateizmu. Dla filozofów nie stanowi problemu ani „śmierć Boga”, ani „pojęcie ateizmu”, lecz „ateizm pojęcia”. Ateizm – w tej perspektywie – nie jest dramatem, lecz stanem pogody ducha filozofa i zdobyczą filozofii, rodzajem wiedzy radosnej. Wyrażenie „ateizm pojęcia” sugeruje, że myślenie z gruntu jest niereligijne, niedogmatyczne, unika pokus transcendencji, zawsze będąc zorientowane na świat i działanie.

W niniejszym tekście podejmę refleksję nad „ateizmem pojęcia” rozumianym – jak będę twierdził – rodzajem niepokojącego kultu pojęcia. Stawiam pytania: Czy „ateizm pojęcia” jest pozostałością po myśleniu teistycznym i czy w związku z tym ateizm ten także należy przezwyciężyć? Czy usytuowanie w centrum myślenia kategorii pojęcia oraz skazanie filozofii na rodzaj uzależnienia od pojęć nie świadczy o większej wierności wobec filozofii niż wobec myślenia? Czy możliwe są religie w obrębie tego, co immanentne lub pozornie

¹ Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 8.

immanentne? Wreszcie podejmę próbę odpowiedzi na pytanie, czy możliwy jest „ateizm poza pojęciem” lub „ateizm bez pojęcia”. Kwestia ta zmusza do zastanowienia się nad samą ideą pojęcia (ang. the notion of concept) i możliwości obecności lub bycia „poza pojęciem”.

Mam świadomość, że pojęcie – szczególnie w ujęciu Deleuze’a i Guattariego – nie sytuuje się poza życiem, ale jest jednym z trybów życia. Pojęcia w rozumieniu Deleuze’a i Guattariego nie są ani platońskimi ideami, ani Heglowskimi podmiotami ujawniającymi w historii swoją treść (prawdę), ani nawet Wittgensteinowskimi „klasami” opartymi na podobieństwach rodzinnych. Pojęcia są „zwierzętami”, „organizmami”, „witalistycznymi siłami”. To, że człowiek żyje w kompletnie zaprojektowanym środowisku, nie oznacza, że odwrócił się od życia lub odwrócił porządek życia, lecz jedynie, że żyje on w pewien sposób. Dlatego „ateizmu pojęcia” nie przeciwstawiam „ateizmowi bez pojęcia”, o ile „pojęcie” nie przeciwstawia się „życiu”. Wiedząc to wszystko, wiemy jednak, że filozofia żyje „z pojęć” i „dla pojęć” oraz że bez pojęć praktyka myślenia jest niemożliwa. Pojęcia zatem, nawet pojęcia zwitalizowane, stale stanowią centrum działania filozofii. Czy jednak stanowią centrum działania praktyki ateistycznej?

Czym zatem jest „ateizm bez pojęcia”? „Ateizm bez pojęcia” jest praktyką i dotyczy hexis życia, nie zaś samych przekonań lub postaci pojęciowych. Takie postawienie sprawy wymaga ponownego przemyślenia pojęcia praktyki. Ateizm „poza pojęciem” wymaga bowiem zaangażowania w nowy rodzaj praktyki. Dla zwykłego ateisty obiektem wiary nie jest Bóg jako gwarancja jedności, racjonalności, celowości lub ładu świata, ale sam Świat – bez żadnej gwarancji. Być może słowo „ateizm” oznacza po prostu prymat koniecznej przygodności, w takim sensie, w jaki go dziś wyposażył Quentin Meillassoux². W ateistycznym świecie czas nie oznacza uruchomienia możliwości; to nie realność czasu tworzy realność zdarzeń, ale same wydarzenia pozwalają wyłonić się biegowi czasu. Tak rozumianym czasem nie rządzi żadna pozaczasowa zasada (na przykład zasada racji dostatecznej Gottfrieda W. Leibniza), jest on zdany na czystą immanencję swej poza-prawości i bez-pojęciowości.

Prowadzone przeze mnie rozważania przebiegać będą w trzech kierunkach. Po pierwsze, podążając za myślą Brunona Latoura, zastanowię się nad obecnością Boga w nowoczesności. Czwarta gwarancja świata nowoczesnego zawarta w projekcie konstytucji nowoczesności zaproponowanym przez Latoura stanowi dziwne oddzielenie Boga od świata³. Będę się starał przemyśleć

² Zob. Q. Meillassoux, *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, tłum. P. Herbich, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.

³ Por. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 52-55.

tę „dziwność” i to „oddzielenie”. Zastanowię się też nad konsekwencjami stanowiska Latoura, to znaczy nad pojęciem agnostycyzmu. Po drugie, podążając tropem filozofii Jean-Luca Mariona, podejmę problem związku ateizmu z szaleństwem oraz idolatrią, a w rezultacie samej możliwości ateizmu nieidolatrycznego⁴. Wreszcie w kroku trzecim, głównie w odniesieniu do poglądów Judith Butler⁵ i Jacques’a Rancière’a⁶, spróbuję przemyśleć praktykę ateistyczną jako ściśle powiązaną z demokracją lub raczej z „ekscysem demokracji”, co pozwoli mi wprowadzić i wyjaśnić pojęcie „nienawiści do ateizmu”, ukute na wzór i podobieństwo Rancièreowskiej „nienawiści do demokracji”⁷. Główną racją i stawką tego myślenia i tej krętej proateistycznej drogi, okrężnej drogi do ustanowienia ateizmu, jest przekształcenie „ateizmu pojęcia” w „ateizm performatywny”.

USTANOWIENIE ATEIZMU ALBO „BÓG NA UWIEZI”

Pewną pomocą w uwalnianiu się od „ateizmu pojęcia” wydaje się Latoura socjologia powiązań. Autor ten, opisując za pomocą trzech gwarancji konstytucję nowoczesnego świata, wprowadza zaskakujący wątek teologiczny, nieoczekiwaną czwartą gwarancję nowoczesności, a mianowicie podwójne oddzielenie Boga: od natury i społeczeństwa. „Czwarta gwarancja – pisze Latour – reguluje problem Boga poprzez usunięcie go na zawsze z podwójnej konstrukcji natury i społeczeństwa i pozostawienie go równocześnie widzialnym i mimo wszystko gotowym do użycia”⁸. Zdecydowałem się to podwójne wzięcie Boga w nawias nazwać „konceptcją Boga na uwiezi”. W czwartej gwarancji konstytucji świata nowoczesnego Bóg jawi się bowiem niczym latawiec lub balonik, który znika tuż za horyzontem i „w zasadzie” pozostaje poza widzialnym światem empirycznym, jednakże ze względu na więź łączącą go niewidoczną i sprężystą linką z planetą Ziemią może być przywoływany w celu wyjaśnienia tego, co nie da się wyjaśnić ani za pomocą zwykłych „praw natury”, ani za pomocą magicznych „faktów społecznych”.

Nowoczesność stanowi nie tylko porządek, w którym to, co społeczne, zostało oddzielone od tego, co naturalne, ale nade wszystko taki porządek wyjaśnienia, w którym niepotrzebna jest już „hipoteza Boga” jako przyczyny

⁴ Zob. J.L. M a r i o n, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996.

⁵ Zob. J. B u t l e r, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, tłum. A. Ostolski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

⁶ Zob. J. R a n c i è r e, *Nienawiść do demokracji*, tłum. M. Kropiwnicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2008.

⁷ Por. tamże, s. 88-118.

⁸ L a t o u r, dz. cyt., s. 52.

sprawczej lub formalnej dla ustanowienia „natury” czy też „społeczeństwa”. Latour pisze szorstko: „Nikt nie będzie prawdziwie nowoczesny, dopóki nie zgodzi się trzymać Boga z dala od praw natury i praw Republiki”⁹. Czy jednak owo „trzymanie Boga z daleka” od praw natury i społeczeństwa oznacza nadejście epoki ateizmu? Czy konstytucja świata nowoczesnego jest w rezultacie nieuchronnie i bezwarunkowo ateistyczna? Nic z tych rzeczy.

Kim jest Bóg w nowoczesności? Filozofowie nowożytni, niezależnie o tego, czy dowodzili istnienia Boga, czy je negowali, nie mówili przecież o Bogu niczego innego jak tylko to, że Bóg jest „nieskończonością”, „bytem bez ograniczeń”, „ostatecznym gruntem”. Bogobojny Kartezjusz pisał przecież: „Pod nazwą Boga rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy”¹⁰, a „ateista Spinoza” dodawał: „Przez Boga rozumiem byt nieskończony bezwzględnie, to znaczy substancję, składającą się z nieskończonej wielu atrybutów”¹¹. Problemu nie stanowi natura Boga, ale jego miejsce, jego pozycja, oraz jego stosunek do świata, czyli pewna gra immanencji i transcendencji. Pytanie zatem brzmi: Co świat nowoczesny i nowoczesne formy ateizmu wykluczają oraz czy nowoczesność ma coś wspólnego z humanizmem, sekularyzacją, instrumentalizacją czy mechanizacją (i tak dalej), czy też jest jedynie wymyślaniem, konstruowaniem kolejnych par opozycji transcendencji i immanencji?

Bóg świata nowoczesnego nie jest pierwszym nieruchomym poruszycielem, nie jest także przyczyną sprawczą świata ani jego przyczyną konieczną. Nie jest również przyczyną celową czy gwarancją doskonałości kosmosu. Bóg nowoczesny staje się enigmatyczną *causa sui* lub *ultima ratio* świata, oddzielnym i osamotnionym Bogiem metafizyki, a o jego samotności mówić będzie teologia apofatyczna albo ontoteologia. Martin Heidegger pisze: „Bycie bytu zostaje gruntownie przedstawione w sensie gruntu jako *causa sui*. Tak zostało określone metafizyczne pojęcie Boga. [...] Jest to przyczyna [niem. Ursache – S.W.] w sensie *causa sui*. Tak brzmi odpowiednie do rzeczy imię Boga w filozofii”¹². Angielski przekład Heideggera, w którym słowo „Austrag” tłumaczy się jako „pojednanie” (ang. conciliation), nie oddaje znaczącego dla Heideggera ukrycia się i samo-wycofania Boga (niem. aus-), przez które milczące Bycie podtrzymuje byt (niem. -trag).

⁹ Tamże.

¹⁰ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, w: tenże, „*Medytacje o pierwszej filozofii*”. „Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora”. „Rozmowa z Burmanem”, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, S. Świeżawski, I. Dąbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 66.

¹¹ B. de Spinoza, *Etyka. W porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, oprac. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 2008, s. 4.

¹² M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 135, 173.

Pytam ponownie: dlaczego istnienie Boga w nowoczesnym świecie zostało podtrzymane, skoro podtrzymywane jest jedynie pod kroplówką metafizyki? Dlaczego Boga nie usunięto w sposób kompletny i ostateczny, by wraz z konstytucją nowoczesności ustanowić „prosty ateizm”? Odpowiedź Latoura na to ważne pytanie jest następująca: Skoro dwoje rywalizujących „bliźniaków” – naturę i społeczeństwo – zawieszono w próżni, w przypadku konfliktu między nimi nikt nie byłby w stanie rozstrzygnąć zwycięstwa i pierwszeństwa jednego z nich. Bóg okazuje się zatem potrzebny, żeby uniknąć wyrazistej i kłopotliwej symetrii między dwoma wcześniejszymi gwarancjami konstytucji. W świetle pierwszej gwarancji – natura, mimo że jest „skonstruowana”, istnieje tak, jakbyśmy jej nie tworzyli. W świetle drugiej gwarancji – społeczeństwo, mimo że jest przez nas „zastane”, istnieje tak, jakbyśmy je wytwarzali. Bóg potrzebny jest jako rozjemca w tej grze faktów naturalnych i społecznych. Bóg to granica – jednak nie tylko w sensie geograficznym, jako oddzielenie, lecz także w sensie absolutnym, jako kres.

„Transcendencja Boga – pisze Latour – oddalała go na tyle skutecznie, że nie zakłócał wolnej gry praw natury i praw społeczeństwa, zachowano jednak możliwość odwołania się do niego w przypadku konfliktu między prawami natury a prawami społeczeństwa”¹³. Zdaniem Latoura ten chytry zabieg wygnania Boga ze świata przy jednoczesnym zatrzymaniu go w depozycie, w odwodzie lub na uwięzi pozwolił ludziom nowoczesnym stać się jednocześnie ateistami i religijnymi. „Nowocześni mogli być od tej pory zarazem świeccy i pobożni”¹⁴. Konstytucja nowoczesności nie jest zatem nigdy zakończona lub ostateczna, stale bowiem naraża świat na produkcję tworów nieczystych i zmieszanych, co w rezultacie skutkuje zapraszaniem wielkiego Rozjemcy na scenę. Nieuniknione i nienormalne powroty Boga na ziemię staną się od tego momentu „normą”.

FAKTYSZE ALBO NOWI CZARODZIEJE

Bogowie powracają w książce Latoura zatytułowanej *On the Modern Cult of the Factish Gods*¹⁵, której kluczowe pytanie brzmi: Jak to możliwe, by człowiek rządzony był przez wytwory własnych rąk – obrazy, rzeźby, figurki, dewocjonalia? Latour pisze – i nie jest to dla nas zaskoczeniem – że fetysze wytwarzane są przez człowieka, ale twierdzi także, iż status faktów nie jest

¹³ L a t o u r, dz. cyt., s. 52.

¹⁴ Tamże, s. 53.

¹⁵ Zob. t e n ż e, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, tłum. H. MacLean, C. Porter, Duke University Press, Durham 2010.

inny niż status fetyszy. W książce *Nadzieja Pandory*¹⁶, poświęconej „wojnom o naukę”, Latour żalił się, że tacy jak on ikonofile w świecie nowoczesnym muszą się nieustannie bronić przed ikonoklastami. W książce tej poruszył też delikatny problem agnostycyzmu¹⁷. „Obrazoburstwo – pisał – stanowi kluczową część każdej krytyki. Ale co rozbija młot krytyka? Idola. Fetysza. Czym jednak jest fetysz? Sam w sobie jest niczym, stanowi natomiast pusty ekran, na który błędnie nałożyliśmy nasze upodobania, nasz wysiłek, nasze nadzieje i pasję”¹⁸. Fetysz to „ludzkie” w przebraniu tego, co „nie-ludzkie”, to człowiek w przebraniu maga. Oznacza to, że abyśmy stali się ateistami, nie wystarczy odrzucić transcendencję będącą warunkiem religii, ale należy zaprzestać podtrzymywania samej gwarancji różnicy między immanencją a transcendencją.

Tu docieramy do sedna złożonej argumentacji Latoura: fetysz i fakt mają nie tylko wspólne korzenie, ale także podobną sprawczość. Fakt jest czymś zarazem wytworzonym (ang. fabricated), jak i niewytworzonym (ang. not fabricated). Podobnie fetysz – jest czymś wytworzonym i niewytworzonym równocześnie. Ta wspólna genealogia, ale też moc sprawcza faktów i fetyszy pozwala Latourowi na wprowadzenie nowego pojęcia – pojęcia faktysza¹⁹. Faktysz to coś, co musi być ciągle na nowo wytwarzane, produkowane, wskutek tego staje się niezbędne do działania i życia.

Kim jest zatem obrazoburczy krytyk? I jak fakty mają się do fetyszy? Z czym walczy krytyk – z faktami, z fetyszami za pomocą faktów czy też z faktyszami? Otóż obrazoburca to ktoś, kto naiwnie wierzy, że fakty, którymi się posłużył i które sam spreparował, aby zniszczyć idola, mogą istnieć autonomicznie, bez pomocy jego działań. Tak jednak nie jest, wygaśnięcie działań na równi niszczy fakty i fetysze. Fakty to fetysze, które zapomniały o swoim fetyszystycznym pochodzeniu i charakterze. Czyż nie przypomina to rozumowania z *Dialektyki oświecenia* Theodora W. Adorna i Maxa Horkheimera, gdy wykazują oni, że jeśli krytykę ujmujemy jako narzędzie wyzwolenia człowieka z wiary w złe siły, demony i czarownice, w ślepe przeznaczenie, a zatem jako emancypację od lęku i trwogi, to największą przysługą, jaką może oddać światu myślenie, czyli „ateizm pojęcia”, jest demaskowanie tego, co się obecnie nazywa rozumem, czyli fabryką faktów²⁰. Po tej demaskacji rozumu „czar

¹⁶ Zob. t e n ż e, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, tłum. K. Abri-szewski i in., Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

¹⁷ Zob. t e n ż e, *Działanie przynosi coś nieoczekiwanego. Fakty, fetysze, faktysze*, w: tenże, *Nadzieja Pandory*, s. 329-345.

¹⁸ Tamże, s. 333.

¹⁹ Por. t e n ż e, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, s. 21-34.

²⁰ Zob. T. W. A d o r n o, M. H o r k h e i m e r, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994.

rozumu”, czyli manufaktura faktów, i „rozum czarów”, czyli manufaktura idoli, stają się jednym i tym samym.

Jakie jest zatem właściwe stanowisko Latoura? Po czyjej jest on stronie? Czy Latour jest ateistą? Czy też proponuje zawieszenie mocy krytycznych i wycofanie się z wszelkich prób niszczenia bałwochwalstwa, a więc zajęcie pozycji agnostyka? Czym jednak jest domniemany agnostycyzm Latoura? Czy jest on rodzajem sceptycyzmu, odmową zajęcia stanowiska, skryciem się za formułą „nie wiem”? Twierdzę, że agnostycyzm ten, otwarcie przeciwstawiający się zarówno ateizmowi, jak i deizmowi, stanowi jawną rewindykację fetysza (idola) i deprecjację faktu (stwierdzenia), a zatem w rezultacie dowartościowanie działań czarodzieja-magika i odwartościowanie działań kontrmagika, przeciw-czarodzieja. Agnostycyzm Latoura zdradza pewną oczywistą słabość wobec prostego pytania: kto korzysta z tego agnostycyzmu? W czym interesie dokonuje się to zrównanie faktu i fetysza? Przejście od ateizmu do agnostycyzmu, jeśli dokonywałoby się za pośrednictwem sceptycyzmu, to znaczy uznania ułomności każdej formy wiedzy, byłoby przejściem dokonany po „wojnach o naukę” i rezultatem tych wojen, ujawniającym jedynie naszą niewiarę w wiedzę i stałą wiarę „w wiarę”. Agnostycyzm byłby zatem stanem „po wojnie”. Przypominałby raczej rozejm niż wieczysty pokój.

Wniosek, jaki należałoby wyprowadzić z tej części rozważań, brzmiałby następująco: Klasyczne pojęcie ikonoklazmu i krytyki, które nakazywało zniesienie obrazów w postaci idoli lub ikon, wydaje się obecnie trudne do utrzymania, sam krytyk ma bowiem narastającą świadomość pozostawania we władzy obrazu. Z pewnością potrzebujemy nowego pojęcia ikonoklasty jako podmiotu, który raczej przerywa moc obrazów, demontuje ją lub rozstraja, a więc dokonuje aktu rozłączenia, rozejścia, zdekomponowania pozornej spójności i trwałości potoku obrazów. Potrzebujemy także nowego pojęcia krytyki. Nie jestem pewny, czy pojęcie krytyki, które proponuje Latour, kontestując ideę dystansu krytycznego, nie jest pojęciem zbyt wadliwym²¹.

GRA W CHOWANEGO ALBO POZÓR ATEIZMU

Cóż to wszystko oznacza dla ateizmu? Otóż oznacza to bardzo kłopotliwą sytuację – walkę z widmami. Bóg jest bowiem jednocześnie obecny i nieobecny, sprawczy i impotentny, skryty i jawny. Ta przewrotna obecność Boga, zdaniem Latoura, ma tworzyć pozorną „moc nowoczesnych”. Latour pisze paradoksalnie: „[Nowocześni] nie stworzyli natury, wytworzyli społeczeństwo;

²¹ Zob. B. Latour, *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, „Critical Inquiry” 29(2003) nr 2, s. 225-248.

wytworzyli naturę, nie stworzyli społeczeństwa; nie stworzyli ani jednego, ani drugiego, ponieważ wszystko stworzył Bóg; Bóg niczego nie stworzył i wszystko jest jego dziełem”²². Jest to bardzo pokrętnie rozumowanie, oparte zostało bowiem nie na logice wykluczania, ale na logice „chowania i ujawniania”. Nowocześni stali się niezwykcie, ponieważ obsadzili wszystkie możliwe pozycje, chociaż wszystkie także zakwestionowali, wytworzyli swoistą ekonomię kontroli i równowagi (ang. checks and balances). W tej ekonomii, będącej zarazem teologią, Bogu przypada rola nieskończonego oddalonego arbitra, całkowicie bezsilnego, a jednocześnie suwerennego sędziego. Czyżby nowoczesność była grą w chowanego? Bóg się stale ukrywa, a człowiek stale go szuka. Dlaczego jednak szuka? Pytam raz jeszcze: Co wynika z konstytucji nowoczesności dla „ateizmu pojęcia” oraz dla „ateizmu bez pojęcia”? Czy taka konstytucja nie utrudnia, a nawet nie uniemożliwia ustanowienia jakiegokolwiek ateizmu?

Być może z lekcji Latoura wynika, że każdy „ateizm pojęcia” jest pozornym ateizmem, ponieważ stanowi efekt rozdzielania i łączenia. Z lekcji tej wynikałoby również, że jedyną szansą, by ateizm stał się „ateizmem bez pojęcia”, byłaby rezygnacja nowoczesności z czwartej konstytucji odwołującej się do Boga, a zatem z roli „wielkiego Rozjemcy”. Jednakże w takiej sytuacji nowoczesność naraziłaby się na nadprodukcję niechcianych efektów w postaci konfliktów między królestwem „faktów naturalnych” a królestwem „faktów instytucjonalnych”. Konflikty takie i tak są nieuniknione, lecz – co nie mniej ważne – w pewnym sensie stanowią alibi dla podtrzymywania życia Boga.

Wydaje się zatem, że dopóki nie zrezygnujemy z czwartej, teologicznej konstytucji, skazani jesteśmy tylko na „ateizm protetyczny”, „ateizm udawany”, „ateizm pozorny” czy „pozór ateizmu”, a to oznacza, że jesteśmy skazani na kryptoteologię i na nieustające i nieuniknione powroty Boga lub religii, które nowoczesnym ludziom pozwalają łatwo i szybko godzić się z formami nowych kultów i generować twierdzenia takie, jak te dotyczące „wiary w medycynę” jako formę nowej religii, ale nie nauki. W tej faktyszowej religii-nauce produkty farmaceutyczne są nowymi fetyszami²³. Ateista-lekarz zbawia świat materialnymi idolami nowej wiary.

BÓG ALBO JEGO NOWOCZESNE LOSY

Bóg jest zatem swoim kosmosem, ale magowie tworzą nowoczesne losy Boga. Jakie są losy Boga w nowoczesności, po Kartezjuszu, Spinozie i Leibnizu? Mówiąc w największym skrócie, zaryzykowałbym tezę, że Ludwig Feu-

²² T e n ż e, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, s. 54.

²³ Por. t e n ż e, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, s. 73-82.

erbach, Max Stirner i Karl Marks opierali się na skonstruowanym przez Georga W. Hegla utożsamieniu Boga z wiedzą absolutną. Być może z tego powodu przeprowadzają oni nieskuteczną i nieefektywną „krytykę Boga”, by oczyścić pojęcie Boga z jego zawartości, na korzyść innego pojęcia, które okazuje się wpisane w zastany system metafizyczny.

Feuerbach w słynnym tekście *O istocie chrześcijaństwa* powiada wprost: „Aby wzbogacić Boga, człowiek musi stać się biednym; aby Bóg był wszystkim, człowiek musi być niczym”²⁴. Jest to ponowna reaktywacja gry w chowanego i jednocześnie gry o sumie zerowej. Uruchomiony zostaje nieskuteczny język krytyki – nieskuteczny nie dlatego, że krytyka nie dotyka istoty rzeczy lub warunków możliwości pojęcia Boga, lecz dlatego, że nie obala ona konstytucji świata nowoczesnego, czyli czwartego warunku podziału terytorium. Krytyka ta nie jest wystarczająco diagnostyczna i detektywistyczna wobec milczących warunków nie tylko istnienia Boga, ale i samego podziału terytorialnego świata, jedynie odwraca ona relację na korzyść „upadłego człowieka”, „podziału pracy”, „twórczości” czy „nie-mocy”. Gdy Marks głosi krytykę religii jako wstęp do wszelkiej krytyki ideologii i gdy uznaje religię za ideologię *par excellence* lub za wzorcową formę wszelkiej ideologii, to formułuje pytanie o możliwość ukonstytuowania się społeczeństwa ateistów jako społeczeństwa wolnego od złudzenia ideologicznego, mistyfikacji i odwoływania się do kategorii pozoru²⁵. To pytanie jest jednak stale zadawane z perspektywy nowoczesnej konstytucji świata i przy milczącej akceptacji owej konstytucji. Komunizm to społeczeństwo, które nadchodzi „po ateizmie”, w chwili gdy „ateizm pojęcia” staje się zbyteczny.

Skąd zatem ten upór struktur teologicznych, aby trwać? Czy wynika on z tego, że sam kapitalizm przyjął formę kultu? Czy wzorem Waltera Benjamina należy w kapitalizmie dostrzec religię, formę permanentnego kultu, celebrację obrządku bez wytchnienia i bez łaski, w którym zaciera się granica między dniami świątecznymi a roboczymi?²⁶ Czy kapitalizm to system nieprzerwanego święta, kultu fetysza, towaru, idolatrii zwielokrotnionej i bezgranicznej? Być może nie chodzi o religię, ale o dziwną kontaminację religii z ideologią, ideologii z ekonomią, polityki z epistemologią. Możliwe, że to z powodu tej kontaminacji Jacques Derrida pisze, iż „religia [...] nigdy nie była dla Marksa jedną z wielu form ideologii”²⁷. Czym zatem była? Była widmem, widmowym Bogiem, fuzją religii i ideologii: „teologizującą fetysyzacją, która zawsze

²⁴ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1959, s. 76.

²⁵ Por. K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 243-254.

²⁶ Zob. W. Benjamin, *Kapitalizm jako religia*, tłum. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 11-12, s. 132-135.

²⁷ J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, s. 78.

wiąże nieodłącznie ideologię z religią (z idolem lub fetyszem) jako jej zasadniczą figurą, swego rodzaju «widmowym bogiem» (*Thou visible god*), którego się wielbi i do którego zanosi się modły, prośby, błagania²⁸. To, co religijne, nie jest tylko produktem fantomowym, dostarcza bowiem paradygmatycznego modelu dla procesu produkcji fantomu. Derrida nie pisze o zwykłym ateizmie, pisze raczej o „quasi-ateistycznej suchości mesjanistyczności”, która jest „warunkiem wielu religii Księgi”²⁹.

Na uwagę zasługuje też fakt, że dokonana przez Derridę spektralna i widmontologiczna lektura Marksa wyczerpuje się „na pojęciu” i „w pojęciu”. „Zasadniczo istnieje bez wątpienia – pisze Derrida – jedno widmo, widmo widm. Jest ono jedynie pojęciem, a nawet nie tyle pojęciem, ile niejasnym, «negroidalnym» przedstawieniem pojęcia szerszego i obejmującego więcej niż wszystkie inne”³⁰. To pojęcie nie-do-pojęcia jest pojęciem-widmem kapitalizmu. Derrida pisze z lekkością: „Nominalizm, konceptualizm, realizm – wszystko to załamuje się za sprawą Rzeczy lub Nie-rzeczy zwanej widmem”³¹. W tym rzecz jednak, że nic się nie załamuje, wierząc w widma i duchy pozostajemy bowiem w obrębie skrajnego realizmu pojęciowego. Spekulacja zawsze spekuluje na temat widma-pojęcia. W tym sensie ma ona zawsze charakter teologiczny. Widmo komunizmu ściga się z widmem wartości wymiennej, ale oba te widma odnajdują się w pojęciu. Czytanie *Manifestu komunistycznego*³² poprzez *Tymona Ateńczyka* Williama Shakespeare’a musi skończyć się konspiracją religijną, tajemnymi kultami, posępnymi liturgiami opartymi na imprekacji. Nasze myślenie o kapitalizmie nie musi się jednak kończyć na kulcie obrzędowości, w której rolę głównego cielca, idola, fetysza pełni towar, a rolę głównego „widma” – wartość wymienna³³.

Odkąd Bóg stał się Bogiem ukrytym, którego rola i sprawczość nie jest jasna, którego istnieniem jesteśmy jednak stale szantażowani, walka z nim stała się o tyle kłopotliwa, że zawsze wiązała się z ryzykiem przejścia na jego stronę, czyli zaparcia się źródłowego ateizmu myślenia krytycznego, wyparcia się „ateizmu pojęcia”. To dlatego we wczesnym okresie swojej twórczości Jürgen Habermas pisze, że podobnie jak Bóg w mitycznym akcie niezgłębionego egoizmu wycofał się do swego wnętrza i wyzbył się swej istoty, tak w interpretacji Marksa ustanowione wraz z prywatnym posiadaniem „egoistyczne” sto-

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 268n.

³⁰ Tamże, s. 223.

³¹ Tamże.

³² Zob. K. M a r k s, F. E n g e l s, *Manifest komunistyczny*, Wydawnictwo Jirafa Roja, Warszawa 2011.

³³ Na temat „ateizmu Derridy” zob. M. H ä g g l u n d, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford 2008.

sunki stanowią „kapsułę”, w której skompresowane zostały ludzkie siły, a tym samym przyczynę wszelkiej alienacji. Z tego też powodu Marks przekłada „kosmologiczny egoizm” na „kapitalizm”, a w tym jego przekładzie gatunek ludzki – jako pełnoprawny, choć nie mający władzy nad dziejami podmiot historii – staje się „opacznym Bogiem”³⁴. Czyż nie jest zatem wyjątkowym wkładem Marksa już to, że jak nikt inny on uczy nas, jak równocześnie być ateistą i mesjanistą, że uczy nas ateistycznego mesjanizmu lub mesjanistycznego ateizmu? Czy ateizm może stać się nową „kapsułą”, w której skompresowane zostają wszystkie pozytywne ludzkie siły?

Czy taka zuchwała interpretacja nowoczesności jako kapitalizmu i kapitalizmu jako religii nie tłumaczyłby, dlaczego w kapitalizmie tak trudno stać się ateistą? Jeśli w obrazie Boga ludzkość zawarła przecucie swojej własnej władzy nad dziejami, które wymykają się jej z rąk, to jak można stać się ateistą? Jak można ustanowić ateizm w obrębie niekończącego się nigdy mesjanizmu? Czy możliwe jest pogodzenie ateizmu z mesjanizmem ze względu na dwuznaczność konstytucji nowoczesności, o której pisał Latour? Czy nigdy nie staniemy się ateistami w obrębie religii kapitalistycznej? Czy to kapitalizm jest granicą i główną przeszkodą w ustanawianiu ateizmu? Czy „materialistyczny ateista” musi flirtować z „teologiem mesjanistą”, aby usynowić normatywny sens swojego ateizmu? I czy „mesjanistyczny teolog” musi pokochać ateizm, by znaleźć materialne gwarancje i parametry dla swej wiary?

Judith Butler zwraca uwagę³⁵, że Louis Althusser w *Ideologiach i aparatach ideologicznych*³⁶ próbował przedstawić podmiototwórczą władzę ideologii przez odwołanie się do metafory boskiego głosu zmaterializowanego w postaci policjanta nadającego imiona i tym samym powołującego podmioty do istnienia. „Sugerując – pisze Butler – że społeczna ideologia działa w podobny sposób jak boski głos, Althusser nieopatrznie nadaje społecznej interpelacji cechy boskiego performatywu. Przykład z dziedziny religii uzyskuje tym samym rangę paradygmatu myślenia o ideologii jako takiej: autorytet «głosu» ideologii, «głosu» interpelacji, ujęty jest jako niemal niemożliwy do odrzucenia”³⁷. Historia powtarza się raz jeszcze i powtarza los bogów splątanych z losami człowieka; powtarza się nie jako pastisz, lecz jako otwarta tragedia:

³⁴ J. H a b e r m a s, *Przejście od idealizmu dialektycznego do materializmu – konsekwencje Schellingańskiej idei kontrakcji Boga dla filozofii dziejów*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Teoria i praktyka*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 254 (zob. tamże, s. 230-290).

³⁵ Por. B u t l e r, dz. cyt., s. 42.

³⁶ Zob. L. A l t h u s s e r, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, tłum. A. Staroń, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej UW, Warszawa 2006 (<http://docplayer.pl/16042761-Louis-althusser-ideologie-i-aparaty-ideologiczne-panstwa.html>).

³⁷ B u t l e r, dz. cyt., s. 42.

to nie człowiek jest opacznym Bogiem, to policjant posługuje się boskim słowem dla ustanowienia człowieka. Tak długo nie uwolnimy się od powrotów Boga pod wieloma imionami, jak długo nie uwolnimy się od idei „Boga na uwięzi”, zachowanego w rezerwuarze, w depozycie, Boga, którego tylekroć przywołujemy, ilekroć pojawiają się trudności, ilekroć „coś” odmawia uznania interpelacji. Bóg-policjant musi wreszcie napotkać „człowieka krnąbrnego”, czyli ateistę.

SZALEŃSTWO ATEIZMU ALBO ZWYKŁA POMYŁKA

Myślenie teologa apofatycznego Jean-Luca Mariona wydaje się oddalone o lata świetlne od myślenia nowego materialisty i nominalisty, agnostyka Brunona Latoura. Obaj myśliciele spotykają się jednak, odkrywając narastające wątpliwości co do możliwości ustanowienia nowoczesnego ateizmu, ateizmu w nowoczesności i nowoczesności poprzez ateizm. Latour i Marion uświadamiają nam, że nie ma „łatwego ateizmu”, nie ma „ateizmu prostego”, „ateizmu jako takiego”. Ateizm zawsze wymaga wysiłku. Czy oznacza to, że ateizm jest zawsze trudnym ateizmem?

Zdaniem Mariona zamiast pytania, czy „Bóg umarł” – umarła „nieskończoność” lub umarł „Rozjemca” – należy postawić pytanie, pod jakimi warunkami twierdzenie „Bóg umarł” staje się możliwe do pomyślenia i wypowiedzenia. Jeśli to, co nazywamy „Bogiem”, umiera, gdy ogłasza to pewien szaleńiec rozradowanym ludziom, tak jak to zostało przedstawione w opowieści Friedricha Nietzschego³⁸, to czy ów „Bóg”, nie był od zawsze tylko pozorem Boga, nie-Bogiem? Człowiek szalony powiedział, że Bóg umarł, pisze Nietzsche, jakby powtarzając formułę Thomasa Hobbesa: „Człowiek szalony powiedział sobie w swym sercu, że nie ma takiej rzeczy jak sprawiedliwość; i czasem mówił to również głośno”³⁹. Jeśli pamiętamy, że w rozumowaniu Latoura Bóg jest gwarancją rozdziału, to kwestia ateizmu zaczyna się nam jawić jako kwestia zgody na szaleństwo i niesprawiedliwość. Zapamiętajmy ten związek szaleństwa i ateizmu, ponieważ powrócimy do tej kwestii przy końcu tych rozważań.

Marion formułuje twierdzenie na pierwszy rzut oka niezrozumiałe: nic nie jest równie obce „śmierci Boga”, jak powszechny ateizm⁴⁰, przewyżniony został bowiem tylko Bóg-symptom, porzucona została moralność jako gra zna-

³⁸ Por. F. N i e t z s c h e, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, ks. III, 125, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 110n.

³⁹ T. H o b b e s, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 227n.

⁴⁰ Por. J. L. M a r i o n, *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 40-86.

ków. Co to jednak oznacza: przewyciężyć pozór? W jakim sensie powszechny i „zwyczajny” ateizm obcy jest śmierci Boga? W celu odszukania odpowiedzi na te pytania musimy raz jeszcze powrócić do lektury Nietzschego.

Nietzsche faktycznie ogłasza „śmierć Boga”, niewiele jednak wiemy o człowieku ogłaszającym ów zgon⁴¹. W paragrafie sto dwudziestym piątym *Wiedzy radosnej* szaleniec mówi: „Bóg umarł”⁴². Pyta „Gdzie się Bóg podział?”⁴³, po czym natychmiast oznajmia: „Zabiliśmy go – wy i ja! Wszyscy jesteśmy jego zabójcami! Lecz jakżeż to uczyniliśmy? Jakżeż zdołaliśmy wypić morze?”⁴⁴. Dla podmiotu nowoczesnego morderstwo dokonane na Bogu trudne jest do pomyslenia, zostało mu już bowiem narzucone tak silne skojarzenie Boga z nieskończonością, skojarzenie z Bogiem równocześnie obecnym i nieobecnym, transcendentnym i immanentnym, że eliminacja tak pojętego Boga wydaje się niemożliwa. Zamordować można jedynie istnienie materialne, cielesne, lecz nie fantomatyczne lub nieskończone. Czy Bóg jest także tylko faktysem, a nie gwarancją rozdzielenia wszelkich fetyszy i faktów?

Nowoczesny podmiot jest zdezorientowany, nie wie, jak stać się ateistą. Stoi przed grobem pozbawionym ciała, ciała będącego skutkiem przestępstwa, jego własnego przestępstwa, którego sam nie rozumie. W *Wędrowcu i jego cieniu* Nietzsche stwierdza: „Wyobraźnia religijna przez długi czas opiera się stanowczo wierzeniu w identyczność boga i obrazu: obraz ma tylko ukazywać *numen* bóstwa, czynny tutaj w pewien tajemniczy, niedający się zupełnie zrozumieć sposób, i związany z tym miejscem. Najstarszy obraz bóstwa przechowuje i zarazem ukrywa boga – nasuwa o nim myśl, lecz nie pozwala go oglądać”⁴⁵. Ponieważ Bóg jest domniemaniem, obrazem, może zostać „zatomiony”, „zamordowany”, „wyeliminowany” tylko jako „pojęcie Boga”, jako „obraz po Bogu”. Podmiot „w nowoczesności” morduje zatem obraz Boga, ale nie zabija samego Boga. Nie mogąc jednak odróżnić obrazu Boga ani jego pojęcia od samego Boga, podmiot ten skazany jest na szaleństwo – szaleństwo, którego źródła nie stanowi obolałe i nieczyste sumienie mordercy, ale brak zdolności rozróżnienia pojęcia i jego obiektu, obrazu i rzeczywistości. Od czasu sformułowania przez św. Anzelma słynnego argumentu ontologicznego, w którym dowodzi się istnienia Boga poprzez jego pojęcie, problem różnicy między pojęciem a obiektem nieustannie powraca.

⁴¹ Na ten temat por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. J. Gierasimiuk, w: tenże, *Drogi lasu*, tłum. zbiorowe, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 172n.

⁴² Nietzsche, dz. cyt., ks. III, 125, s. 111.

⁴³ Tamże, s. 110.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tenże, *Wędrowiec i jego cień*, rozdz. 1, 222, tłum. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 83.

Kto zatem umiera, gdy pozornie umiera Bóg? Po „śmierci Boga” zmierzch zapada nad idolem. Podmiot nie wie jednak, jak odróżnić idola od ikony, rzeczywistość od pozoru. Podmiot nadal pozostaje więźniem idolatrii, staje się niewolnikiem faktysza, czyli dziwnego zespolenia religii, ideologii i nauki. Odrzuca jedynie to, co zdolny jest sam skonstruować, a skonstruować może tylko pojęcie lub obraz, ponieważ sądzi, że sam jest „obrazem”, że został stworzony „na obraz i podobieństwo Boga”. Ta niezdolność pomyślenia siebie jako czegoś innego niż obraz oraz Boga jako „tylko obrazu” musi skazywać nowoczesność na stałe zagrożenie szaleństwem. Szaleniec Nietzschego szuka Boga po „śmierci Boga” – to w istocie czyste szaleństwo. Czyżby gwarancja sprawiedliwości i symetrii przestała działać? I czy tylko szaleniec zdolny jest odkryć to unieważnienie, unieruchomienie lub unieczynnienie teologicznej gwarancji? Czy tylko szaleniec zdolny jest stać się ateistą? Czy „ateizm” to inne imię szaleństwa?

Należy zatem poszukiwać ateizmu nieidolatrycznego. Czy jednak taki istnieje? Ateizm stałby się na zawsze idolatryczny, gdyby zakładał milcząco pewnego idola, na którego kieruje swoją negację, ideę Boga poddaną podważaniu. Byłoby tak, gdyby – odwołam się do języka psychoanalizy – ateizm oznaczał jedynie wyparcie (niem. Verdrängung), zaprzeczenie (niem. Verleugnung) lub wykluczenie (niem. Verwerfung) Boga⁴⁶. Śmierć Boga stanowiłaby wówczas jedynie odwróconą postać religijnych kultów. W takim ateizmie nic się nie zmienia poza krytyką, dzięki której Bóg zastyga w swoim obrazie. Dlatego Marion słusznie twierdzi, że idol przedłuża swój żywot wtedy, gdy umiera Bóg, ponieważ sama śmierć potwierdza jego obecność. Ateizm nie może wyczerpywać się w negacji. Potrzebujemy pozytywnej formuły ateizmu.

Pytam zatem, czym mogłaby się stać ateistyczna świadomość nieidolatryczna? Czy byłaby praktyką wychodzącą poza idolatrię? I czym byłaby taka praktyka? Zdaniem Mariona rozbicie w sobie idolatrii mogłoby jedynie oznaczać zamieszkanie w nieidolatrycznej przestrzeni po to, by bez wstydu skonfrontować się z boskością, która nawiedza puste miejsca po odejściu idola. Jest to ponownie wybór na rzecz teologii, tyle że tym razem teologii negatywnej. Ateizm byłby zatem paradoksalnym pomostem między „religią idoli” a teologią apofatyczną⁴⁷.

⁴⁶ To z tego powodu Žižek pisze: „W naszej oficjalnie ateistycznej, hedonistycznej, posttradycyjalnej kulturze świeckiej, w której nikt nie jest gotów publicznie przyznawać się do swojej wiary, fundamentalna struktura wiary jest wszechobecna – wszyscy skrycie wierzymy. [...] Ateizm nie stanowi poziomu zero zrozumiałego dla każdego, gdyż oznacza tylko nieobecność (wiary w) Boga – może nie ma nic trudniejszego nad utrzymanie stanowiska, bycia prawdziwym materialistą. Ponieważ struktura wiary ma postać fetyszystycznego *Spaltung und Verleugnung*, [rozszczepienia i negacji – S.W.] («wiem, że nie ma wielkiego Innego, ale... skrycie wierzę w Niego»)”. S. Ž i ž e k, *O wierze*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008, s. 10.

⁴⁷ Zob. P. R i c o e u r, *Religia, ateizm, wiara*, tłum. H. Bortnowska, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska i in., Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1975, s. 270-296.

Śmierć idoli odsłania przestrzeń, która jest pusta. I ponownie, z pewnością, groziłby nam w tej sytuacji pusty mesjanizm, pustynna teologia milczenia. Czy jednak jedyna możliwa alternatywa, przed którą obecnie stoimy, ma postać: albo bogowie są emanacją woli mocy (woli obrazów), albo niemocą mocy (niem. Ohnmach zur Macht)? Czy Bóg musi i może zostać pomyślany wyłącznie w odniesieniu do „woli mocy” (obrazu) – albo jako z nią zgodny, albo jako z nią sprzeczny, a zatem wciąż odnoszący się do niej jako „wola niemocy”?

W Nietzschego *Zmierzchu bożyszcz* czytamy: „Jest-że-człowiek jeno omyłką [niem. Fehlgriff – S.W.] Boga? Lub Bóg jeno omyłką człowieka?”⁴⁸, a w *Ecce homo*: „Pojęcie «boga» wynaleziono jako przeciwieństwo pojęcia życia”⁴⁹. Co jest zatem błędem czego? Czy Bóg jest „zwykłym błędem” ludzkiego intelektu? Czy też intelekt jest „niezwykłym błędem” natury, która powołała do życia organ niesłużący bezpośrednio przetrwaniu, ale pomnażaniu ludzkich zmartwień i wątpliwości? Czy należałoby mówić o „wiedzy radosnej” ateizmu, którą unieważniają ascetyczni kapłani, czy też „radosnej wierze” chrystianizmu, którą zabija pesymizm ateizmu? Jaki charakter mają złożone relacje między ateizmem a wiedzą radosną? Na czym polega ateistyczna radość wiedzy po śmierci Boga – czy na otwartym kulcie ciała jako miejsca nieustannej fiesty? Czy radość wynika z unieważnienia prymatu Całości, która czuwa nad prawomocnością wszystkiego i wszystkich? Czy to, że Bóg umarł, oznacza, że nie tyle wszystko jest dozwolone, ile wszystko na nowo jest możliwe? Jak uroczystości żałobne po śmierci Boga zamieniają się w wielkie i wszystko obejmujące radosne święto wiosny? Jak „zwykły ateizm” zrywa z rytuałami „trudnego ateizmu”, „ateizmu resztkowego”, „imitatywnego”, „szczątkowego”, „rezydualnego”?⁵⁰ A wreszcie: jak „zwykły błąd” może stać się dobroczynnym błędem?

ŚMIERTELNY BÓG ALBO „ATEIZM PŁASKI”

Stałe zagrożenie istnienia Boga, zagrożenie śmiercią – to temat niezwykle intrygujący dla Marion. Nie chodzi o to, że człowiek zabił obraz, chodzi raczej o to, że coś, co może zostać zabite, jest zawsze tylko obrazem. Bóg, który może umrzeć, ukrywa w sobie – nawet wtedy, gdy jeszcze nie umarł – pewną słabość. Taki śmiertelny Bóg „odkleja się” od swego pierwotnego pojęcia. Bóg umiera zatem z powodu złego pojęcia. Jest rodzajem „grzeczności” z jego

⁴⁸ F. N i e t z s c h e, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1909-1910, s. 6.

⁴⁹ T e n ż e, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, [b.m.w., b.r.w.](wyd. 2), s. 124.

⁵⁰ Zob. Ch. W a t k i n, *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.

strony, gdy wypełni przeznaczenie swojej fałszywej immanentnej skończoności, czyli przeznaczenie złego pojęcia Boga. Bóg, który decyduje się umrzeć, umiera bowiem od momentu zaistnienia swojego fałszywego pojęcia⁵¹. Czy zatem Bóg nie umiera nigdy, a fałszywi bogowie umierają zawsze i bez końca? Czy zatem nigdy nie rodzi się „prawdziwy ateizm” i nikt nigdy nie był „zwykłym ateistą”? Czy w obliczu Boga nieśmiertelnego należy uznać, że ateizm jest niemożliwy i tylko szaleniec może ogłosić śmierć Boga? Kim jest ateista w obliczu Boga nieśmiertelnego? Być może skonfrontowani z lawiną tych pytań musimy raz jeszcze zadać pytanie o samo pojęcie ateizmu.

Czy ateizm zawsze oznaczał to samo? Czy „ateizm” epikurejczyków może zostać zrównany z wiarą w logicznego i fizycznego boga stoików? Czy stoik jest ateistą? Czy „Bóg myślany” wielkich „ateistycznych” filozofów siedemnastego stulecia, Bóg Kartezjusza, Spinozy i Leibniza, może być porównywany z „Bogiem fizycznym i społecznym” wielkich ateistycznych filozofów wieku osiemnastego i dziewiętnastego, Hegla, Feurbacha i Marksa, a ten do „Boga monoteistycznego” wielkich ateistów przełomu wieku dziewiętnastego i dwudziestego – Nietzschego i Freuda? Czyż słynny tekst Sigmunda Freuda *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* nie opowiadał o związku monoteizmu i intelektu, religii jako przeszkodzie w myśleniu i religii jako instrumencie myślenia, monoteizmie jako otwartej walce z idoliatrią i monoteizmie jako nowej idoliatrii⁵²? Sam Freud w *Przyszłości pewnego złudzenia* przyznaje, że religia jest mistyfikacją, ale broni jej niezbędności dla obrony kultury⁵³. Obrona religii to jednak obrona idoliatrii. Czym jest zatem sama psychoanaliza ateistyczna, czy także pozostaje jawnie idoliatryczna, broniąc stale ludzkiej wiary w wielkiego Innego?

„Ateizm” w pierwotnym sensie oznaczał stan osoby opuszczonej przez bogów. W tym znaczeniu św. Paweł mówi na przykład: „Pamiętajcie, że [...] w owym czasie byliście poza Chrystusem, obcy względem społeczności Izraela i bez udziału w przymierzach obietnicy, nie mający nadziei ani Boga na tym świecie” (Ef 2,12). Kiedy Giorgio Agamben pisze dzisiaj o zmarłych nieochrzczonych dzieciach, które są istotami pozbawionymi możliwości oglądania splendoru Boga, jako o istotach pogrążonych we wiekiustym zapomnieniu o Bogu, obojętnych na jakąkolwiek formę zbawienia, kiedy pisze o powołanych do życia na kartach prozy Roberta Walsera szachrajach i próżniakach jako „bezbożnikach” doświadczających swej znikomości i „tego, co jest nie do na-

⁵¹ Por. M a r i o n, *Idol i dystans*, s. 15-30.

⁵² Zob. S. F r e u d, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, tłum. A. Ochocki, R. Reszke, w: tenże, *Dzieła*, t. 4, *Pisma społeczne*, tłum. M. Poręba, R. Reszke, A. Ochocki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 385-495.

⁵³ Por. t e n ż e, *Przyszłość pewnego złudzenia*, tłum. R. Reszke, w: tenże, *Dzieła*, t. 4, s. 121-163.

prawienia”, to być może w ten sposób reanimuje pierwotną formułę ateizmu⁵⁴. Przecież wszelka możliwość działania i istnienia jest zawsze zarazem możliwością nieistnienia i niedziałania; w przeciwnym razie „możliwość” przechodziłaby bezpośrednio w akt. Agamben dostrzega szansę ateizmu tylko w radykalnej możliwości. Ateizm byłby tu próbą „wycofania” stworzenia ze sfery zbawienia poprzez coś, co nie jest życiem. Ateizm byłby także obroną potencjalności, budowaniem doświadczenia tego, co możliwe. Ateizm wreszcie – co bardziej niepokojące – byłby radykalną pasywnością⁵⁵.

Ateizm przyjmuje jednak także inne oblicze. Mówimy o ateście jako o osobie „porzuconej przez Boga”, ale mówimy też o ateście jako osobie „porzucającej Boga”. Prototypem tej pierwszej jest Hiob, prototypem drugiej – przyjmijmy – jest Prometeusz. Oczywiście biblijny Hiob nie traci wiary, ale jest wystawiony na pokusę jej utraty. Oczywiście mitologiczny Prometeusz nie wychodzi poza oddziaływanie bogów, ale staje po stronie człowieka przeciw bogom. Tym co łączy Hioba i Prometeusza jest akt porzucenia – porzucenie człowieka przez Boga lub porzucenie bogów przez herosa. Należałoby zapytać w kontekście tych dwóch opowieści o to, czy „ateizm nowoczesny” i „ateizm w nowoczesności” nie różnią się od „ateizmu tradycyjnego” tym, że uwikłane są w akt porzucenia, który przypomina raczej „gest Prometeusza” niż sytuację Hioba, czyli w akt dokonany w imię ludzkiej suwerenności i samowystarczalności. Konstytucja nowoczesności nie tyle tworzyłaby – jak sugeruje Latour – „czystości” i „osobności królestw”, ale „logikę suwerenności”.

Nowoczesny ateista przypomina raczej Robinsona Crusoe i jego sobowtóra – przypomina człowieka zagubionego na Marsie, człowieka który jest w stanie o własnych siłach, za sprawą swej domniemanej genialności, wygenerować całą technikę niezbędną do przeżycia. To nie Jakub von Gunten⁵⁶ czy rodzeństwo Tanner⁵⁷, opisane przez Roberta Walsera, ani nawet Odradek Franza Kafki⁵⁸, ale Marsjanin jest nowoczesnym ateistą i współczesnym Robinsonem. Czy takiemu rozbitkowi, takiemu intelektowi, którego obawiał się już Bergson, potrzebne są jeszcze jakieś atrapy w postaci „technik teologicznych”?

Zdaniem Mariona nowoczesny ateizm nie jest ani ateizmem człowieka samowystarczalnego, ani nawet ateizmem Prometeusza, który buduje samodziel-

⁵⁴ Por. G. A g a m b e n, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 45-49.

⁵⁵ Zob. T. C. W a l l, *Radical Passivity: Lévinas, Blanchot, and Agamben*, State University Press, New York 1999.

⁵⁶ Zob. R. W a l s e r, *Jakub von Gunten. Dziennik*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1988.

⁵⁷ Zob. t e n ż e, *Rodzeństwo Tanner*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1984.

⁵⁸ Zob. F. K a f k a, *Die Sorge des Hausvaters*, <https://www.textlog.de/32073.html>.

nie wszystkie instrumenty użytkowe, ani tym bardziej nie jest konsekwencją wycofania się Boga na pozycję bytu osobnego, ukrytego i milczącego. Nowoczesny ateizm to „ateizm płaski”, to jawny brak perspektywy oceniającej, to wynik zachwiania wszelkich hierarchii i zakwestionowania porządku wartościowego. Ateizm to sama płaskość. W podobnym znaczeniu René Girard pisze o ateizmie jako „kryzysie kolejności”. Pojęcie kolejności, które jest zresztą centralne dla teatru zazdrości Shakespeare’a, oznacza kłótnię zapobiegającą pomieszaniu dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Ateizm jest właśnie kryzysem kolejności⁵⁹. Czy, paradoksalnie, nie przed tym ostrzegał Latour, kiedy pisał o czwartej gwarancji nowoczesności jako gwarancji braku kłótni o pierwszeństwo w sporze natury i kultury? Czy zatem ateizm jest zaproszeniem do nieskończonej kłótni? Czy nie jest ateizm mową szaleńca na temat skłóconego na dobre i złe świata? Czy to nieustanne skłócenie nie jest ponownym uwikłaniem w idolatrię?

ATEIZM POJĘCIOWY ALBO WYTWARZANIE IDOLI

Na tle konstytucji nowoczesności naszkicowanej przez Latoura oryginalność poglądów Mariona przejawia się w tym, że widzi on nowoczesność jako formację, która coś jednak wyklucza i od czegoś nas uzależnia. Nowoczesność nie tyle trzyma w rezerwie Boga, ile próbuje go nieskutecznie zamordować. Jest to nie tyle wygodna „rezerwacja” miejsca „dla Boga” lub „po Bogu”, ile są to nieskuteczne i stale ponawiane, czysto pojęciowe „mordy na Bogu”, będące przyczyną naszego „pozornego ateizmu” i „ateizmu pozoru”. Jesteśmy „paradoksalnymi ateistami”, „ateistami w rozkroku”, przekupnymi poganami handlującymi pojęciami, „bałamutnymi handlarzami” pewnej szczególnej pojęciowej idolatrii – „ateizmu pojęcia”, albowiem to „pojęcie” jest naszym nowym „fetyszem”. Myśl Mariona ważna jest dlatego, że pozwala nam wrócić do formuły „ateizmu pojęcia” i raz jeszcze zastanowić się nad „ateizmem pojęciowym” – już nie nad „pojęciem ateizmu”, ale właśnie „ateizmem pojęcia”.

Dla ustanowienia ateizmu w nowoczesnym sensie tego słowa, w znaczeniu doktryny, która zatrzymuje Boga w rezerwie, wymagane jest dowodzenie, czyli myślenie pojęciowe. Wymaga ono jednak odwołania się do pojęcia Boga, które staje się częścią dowodu, dostarczającego mu ostatecznego punktu oparcia. Jeśli Bóg pokrywa się ze swoim pojęciem, to zaprzeczenie tego pojęcia nie wyeliminuje Boga w sposób ostateczny i absolutny, lecz jedynie zakwestionuje sens Boga, który Bóg odziedziczył po swoim pojęciu. W celu ostatecznego wy-

⁵⁹ Zob. R. Girard, *Widziałem szatana, spadającego z nieba*, tłum. E. Burska, Pax, Warszawa 2002; t e n ż e, *Szekspir. Teatr zazdrości*, tłum. B. Mikołajewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

eliminowania Boga i pojęciowego ustanowienia ateizmu należałoby dokonać wyczerpującego wyliczenia wszystkich możliwych pojęć Boga, by opierając się na nich, wszystkie je odrzucić i unicestwić.

Ateizm pojęciowy w rezultacie pozostaje zawsze „ateizmem regionalnym”. Ateizm ten, jako praca dowodzenia, w sposób nieograniczony produkuje jedynie duplikaty, faktyśze Boga. Poszukując kresu dowodzenia, pragnie on pozbawić wszelkiej użyteczności początkowe pojęcie Boga. Być może ateizm pojęcia wykazuje jakieś postępy przy każdej eliminacji sfalsyfikowanego pojęcia „fantomu Boga”, nigdy jednak nie dociera do kresu. Bóg jest jedynym kresem, jest granicą w sensie nie geograficzno-politycznym, ale kosmo-logicznym.

Ateizm pojęciowy nie jest w stanie wyczerpać nieskończoności pojęcia Boga. Ateizm byłby możliwy, gdyby myślenie dotarło do kresu. Ateizm pojęciowy byłby osiągalny, gdyby spełnił warunek ateizmu pojęcia. Nie spełnia jednak tego warunku, stanowiąc jedynie rodzaj „kresu myślenia”, swoisty stan „po wyczerpaniu” treści pojęcia Boga. Innymi słowy, ateizm pojęcia jest intelektualnym wyczerpaniem. Idolatria pojęciowa zostaje zwalczona lub przezwyciężona inną idolatrią poprzez zamianę jednego obrazu na drugi, dzięki czemu Bóg wycofuje się na coraz dalsze peryferie, lecz nigdy nie zamiera, staje się natomiast coraz bardziej enigmatyczną „zmienną zależną”. Czy jest na to jakaś rada? Czy też po raz kolejny doświadczamy niemożności ustanowienia ateizmu? I czy to ustanowienie byłoby możliwe, tym razem nie tyle po ustanowieniu dyktatury radykalnej immanencji, ile po ustanowieniu terroru „skończoności” oraz „a-pojęciowości”?

Szaleństwo filozofii ateistycznej polega na uznaniu, że Bóg ontoteologii pełni funkcje idola, a idol ten uobecnia metafizykę bycia bytu. Poważna formuła ateizmu i – paradoksalnie – powaga samej teologii apofatycznej mogą zacząć się ujawniać jedynie w radykalnym odrzuceniu ontoteologii. Z tego punktu widzenia religia i ateizm uwikłane są w symetryczną i obustronną relację. Symetria obustronna polega na tym, że dowody na istnienie Boga, podobnie jak refutacje, stanowią dwie wersje mowy wygłaszanej przez Janusa. Paradoksalnie, „ateista Marks” dowodzi tego, co „teolog apofatyczny Marion”, a ten z kolei tego, co „agnostyk Latour”. Czy zatem Bóg manifestuje się w tępych oporze i odporności na śmierć, a ateizm w niemocy przeprowadzenia skutecznego zamachu na Boga, ujawniając skłonności samobójcze myślącego podmiotu stale wierzącego w „ateizm pojęcia”?

Wyprowadźmy z tego fragmentu ważną konkluzję: ateizm stałby się konkluzywny i „autentycznie morderczy”, jedynie gdyby porzucił operacje na pojęciu „Bóg”. Kiedy Nietzsche pisze: „Obawiam się, iż nie otrząśniemy się z pojęcia bóstwa, gdyż wierzym jeszcze w gramatykę”⁶⁰, być może ma właśnie

⁶⁰ Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, s. 27.

na myśli niemożliwość przeprowadzenia skutecznego zamachu na Boga. Czyż zresztą perypetie filozofii dwudziestego wieku nie upewniają nas, że w chwili, kiedy próbowała ona wyeliminować absolut teologiczny – Boga, powoływała do życia inny absolut – Język?

Problem tkwi jednak w tym, że możemy mówić o Bogu tylko na podstawie pozorów, jakie ukazuje nam sam idol, idol zepchnięty do poziomu epifenomenów lub symptomów, a więc sprowadzony do przemysłu idolatrycznego – podtrzymującej siły fabryki idoli. Język umykał przed nami, rozpraszając się w materialnych aktach mowy, podobnie jak Bóg – w swoich nieoczywistych śladach. Czym jest zatem idolatria? Czym jest sam idol? Czy ateizm jako świadoma krytyka idolatrii, rodzaj ikonoklazmu, ogranicza się tylko do opisu i krytyki ludzkich warunków doświadczenia absolutu – czymkolwiek on jest – bez podejmowania próby ostatecznego rozprawienia się z idolatrią? Czy dialektyka ateizmu i pojęcia, które go tak samo podtrzymuje, jak i go przekreśla, może „opierać się” na niezdolności odróżnienia idola od Boga? I czy samo wyrażenie „opierać się” znaczy tutaj „odpierać atak”, czy też raczej „podtrzymywać się na czymś”? Czy ateista zmuszony jest osiąść nieidolatryczne pojęcie absolutu, aby się z nim rozprawić, to znaczy zdekonstruować je? Czy ateizm stanowi tylko dekonstrukcję teizmu? Czy w tym sensie, jak każda dekonstrukcja, ateizm zawsze pozostawia pewną niezdekonstruowaną resztę? Czy zawsze pozostaje niedekonstruowalny warunek dekonstrukcji w postaci sprawiedliwości, który sam nigdy nie znajduje się w procesie dekonstrukcji, czyli rozspojenia wszystkich pojęć? Czy należy mówić o ateizmie dekonstrukcji, czy też należy jeszcze zażądać dekonstrukcji samego ateizmu?

Być może ateizm powinien w ogóle zrezygnować z pracy pojęć, zaniechać „złej wiary” w pojęcie? Czy pojęcie „Bóg” może być pojmowane bez źródłowego sensu w takim znaczeniu, w jakim – według Ludwiga Wittgensteina – słowa nie są tłumaczeniem czegoś innego, co było przed nimi, lecz samym wypowiedzeniem czegoś, co pozostaje na zawsze niewypowiadalne?⁶¹ Kiedy zatem znika idolatria lub sama pokusa idolatrii? Idolatria znika tylko poprzez nieobecność samego pojęcia Boga albo definitywną nieobecność samego pojęcia pojęcia, a więc także ateizmu pojęcia, i wobec tych nieobecności. Są powody, aby wbrew optymistycznej diagnozie Deleuze’a i Guattariego mówić nie tyle o „ateizmie pojęcia”, ile o „teizmie pojęcia”⁶². Pojęcia są możliwe

⁶¹ Zob. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

⁶² Daniel Colucciello Barber w intrygującej książce na temat „ateizmu” Deleuze’a proponuje odmienną interpretację, bardziej życzliwą Deleuzowi. Dla Barbera „produkcja bogów” jest produkcją wartości, która doprowadza do dewaloryzacji działania, za pomocą którego wszelka wartość jest wytwarzana. Bóg, który jest idolem, odtwarza się w urzeczowionej wyobraźni, która od tej pory staje się martwa. Taki jest też sens, zdaniem Barbera, słynnego stwierdzenia Nietzschego: „nie wiercie

w transcendencji i w państwie imperialnym. Porzucenie pojęć może się okazać warunkiem koniecznym ustanowienia ateizmu.

Co to jednak oznacza? Otóż może to oznaczać nie tyle apofatyczną teologię postulującą Boga milczącego i niepoznawalnego, niedającego się w żaden sposób pomyśleć, Boga niepojmowalnego, będącego samym pojęciem, ile raczej ateizm performatywny, który jest pewną formą praktykowania pierwotnego pogaństwa sprzed ustanowienia monoteizmu, sprzed ustanowienia konstytucji nowoczesnego świata, ateizmu, o którym mówił św. Paweł (por. Ef 2,12), ateizmu skazującego nas na brak obietnicy, brak nadziei, brak przymierza, brak zainteresowania samym pojęciem Boga, jak i samym pojęciem pojęcia.

PRAKTYKA ALBO NIENAWIŚĆ DO ATEIZMU

W istocie musimy się zgodzić z Marionem, że należy pytać o możliwość ateizmu. Zgadza się z nim, ale tylko pod warunkiem, że rozszerzymy formułę „możliwości”. Należy bowiem pytać nie tylko o to, kiedy ateizm jest możliwy, czyli pod jakimi warunkami ateizm jest możliwy. Należy pytać nie tylko, jakie są transcendentalne warunki (jak pisze Kant) lub racje dostateczne (jak pisze Leibniz) ateizmu. Należy pytać nie tylko o to, jakie są źródła i motywacje ateizmu. Musimy jeszcze zapytać o to, co może ateizm. Pytamy stanowczo także: Jakie są rozpoznane i nierozpoznane moce ateizmu? Pytamy

tym, co wam o nadziemskich mówią nadziejach” (F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Księżka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 10). Dyskurs Deleuze’a to dyskurs na temat samej możliwości nowości, a zatem twórczości. Ten dyskurs nie powinien być traktowany i interpretowany jako jeszcze jedna opowieść na temat sekularyzacji, racjonalizacji czy modernizacji świata. Filozofia Deleuze’a jest polityczna, nie dlatego jednak, że myśli on o polityce, ale dlatego, że kategorycznie nalega na wierność immanencji, na zachowanie ścisłego związku między immanencją, wyobraźnią a światem. Wyobraźnia należy do świata, ale świat jest wyobraźnią. Immanencja Deleuze’a jest myślna przeciw teologii chrześcijańskiej, a jednocześnie nie może być redukowana do kategorii świeckich, postsekularnych. Zdaniem Barbera filozofia Deleuze’a stanowi operację na praktykach językowych, które są nierozzerwalnie powiązane z praktykami religijnymi. Myśl ta jest już obecna u Spinozy i Nietzschego. W rezultacie „ateizm” Deleuze’a staje się samą artykulacją „przestrzeni immanencji”, ale jest to także „ateizm”, który przyjmuje immanencję jako stały problem dla myślenia. Ten ateizm wymaga zdolności do wyobrażania sobie zmiany bez odwoływania się do idei „transcendencji”, żąda „immanencji zróżnicowanej i różnicującej się”, „wewnętrznie poróżnionej”. Ta immanencja może się fałdować i sama zmieniać, bez konieczności odnoszenia się do czegoś poza nią. Dla Barbera główne pytanie brzmi zatem: Co to znaczy mówić o immanencji, która jest zdolnością do samoróżnicowania się? Barber odpowiada: oznacza to, że immanencja jest bez obiektu i bez ostatecznego celu, bez wyznaczonego przeznaczenia (zob. D.C. Barber, *Deleuze and the Naming of God. Post-Secularism and the Future of Immanence*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014). Zgadza się z przesłankami, na których opiera się ta interpretacja, brakuje w niej jednak przejścia od „pojęcia ateizmu” do „praktyki ateistycznej”, szczególnie jeśli centralne okazują się praktyki językowe (nazywanie) i praktyki religijne (ceremonie).

wreszcie: Czego chce ateizm? Do czego zdolny jest ateizm? Czy ateizm jest zdolny do rozbrojenia już nie tyle teizmu, ile konstytucji świata nowoczesnego? Czy ateizm znajduje się w procesie nieustannego dekonstruowania samego siebie i nigdy nie osiada na zdobytych pozycjach, w spoczynku?

Naiwna wiara w modernizację i racjonalizację nakazuje nam twierdzić, że o ile w oświeceniu, w czasach Robespierre'a ateizmowi przypisywano cechę arystokratyczności i elitarności, o tyle dziś stał się on zjawiskiem jeśli nie powszechnym, to z pewnością powszechnie dostępnym⁶³. Bez większego namysłu dodajemy także, że postawa ateistyczna nie ogranicza się wyłącznie do negacji istnienia Boga; mówienie o ateizmie przyjmuje charakter pozytywny, tak w sensie aksjologicznym, jak i egzystencjalnym. Postawa ta staje się dla wielu osób wartością i sposobem życia, pewnego rodzaju „metodą” zastępowania Boga i religii wartościami świeckimi. Dąży ona do autonomicznej refleksji nad życiem, a budując nową wizję świata, wytwarza być może wizję „po profanacji” świata⁶⁴.

Z drugiej jednak strony ta równoczesna ateizacja i demokratyzacja społeczeństwa, modernizacja i sekularyzacja, racjonalizacja i profesjonalizacja wywołują niepokoje dotyczące „nowego pogaństwa” i „nowej religijności”. Niektórzy twierdzą, że ateizm to nie tylko przekonanie, że nie ma Boga lub bogów, ale także, że nie ma Boga i moralności, Boga i sensu, Boga i celu, Boga i... świadomości. Zło ateizmu polega na tym, że słowo „bóg” pisane jest małą literą. Społeczeństwo wyposażone we właściwości immunologiczne broni się przed nadejściem i ustanowieniem ateizmu, choć nie broni się przed racjonalizacją i modernizacją.

Uważa się, że człowiek współczesny – według wzorca zaproponowanego przez Rolanda Barthes'a i Michela de Certeau – stał się nie tyle „ateistą”, ile „szalonym podmiotem wiary” bez obiektów wiary – czyli konsumentem dowolnych przedmiotów wiary – będąc pozbawiony wszelkiej wiary profetycznej⁶⁵. Należy zatem zapytać, czy stawką ateizmu jest ustanowienie społeczeństwa radykalnej demokracji i czy „nienawiść do ateizmu” jest tego samego rodzaju, co „nienawiść do demokracji”⁶⁶. Należy zapytać nie tylko o związek ateizmu z pojęciem, ale także o związek ateizmu z demokracją i praktyką

⁶³ Na temat stałego elitarnego charakteru ateizmu por. np. M. R u s e, *Ateizm. Co każdy powinien wiedzieć*, tłum. T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016, s. 37-69, 125-150.

⁶⁴ Zob. J. B a g g i n i, *Ateizm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, tłum. K. Hoffmann, W. Szwebs, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

⁶⁵ Zob. R. B a r t h e s, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000; M. d e C e r t e a u, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.

⁶⁶ Zob. R a n c i è r e, dz. cyt.

demokracji, a nawet z samym pojęciem polityki. Czy nadejście a-teizmu, jest swego rodzaju zastąpieniem religii polityką i stworzeniem niebezpiecznego pretekstu do nadejścia „polityk profetycznych”? Odkąd polityka stała się manufakturą do tworzenia nowych „obiektów do wierzenia”, religia przekształciła się w politykę samozachowania lub samozniszczenia.

To ważna kwestia w kontekście wychodzenia poza pojęciowość filozofii. Twierdzę bowiem nie tylko, że „ateizm bez pojęcia” nie jest „postawą wiary”, tak jak wszelkie inne postawy religijne – deizm, panteizm, fideizm, monoteizm czy politeizm. Nie chodzi wszak tylko o to, aby ateizm wyrwać z nomenklatury pojęciowej idolatrii i by stał się on częścią pewnej praktyki; chodzi raczej o to, aby praktyka ta nie była zrytualizowanym strumieniem repetycji. Chodzi to, aby „praktyka ateizmu” nie powtarzała praktyk religijnych opartych na „ćwiczeniach w adoracji” i na repetycji. W ateizmie chodzi także o inne pojęcie praktyki. „Ateizm” – odwołuję się tu do Judith Butler – jest z pewnością słowem zapalnym lub raczej słowem zapalnikiem⁶⁷. Dlatego może należałoby zapytać o „sprawczość ateizmu” lub zażądać po prostu „ateizmu performatywnego”. W jakim sensie performatywnego? Co taki performatywny ateizm miałby wytwarzać? Czy sama praktyka profanacyjna może wytworzyć ateizm? Czy są podstawy do tego, aby mówić o „fabrykacji ateizmu”, tak jak mówiliśmy o fabrykacji obrazów idolatrycznych? I czy taka fabrykacja lub „produkcja ateizmu” nie skazywałaby go na wszystkie wcześniej opisane słabości idolatrii?

Na przeszkodzie takiego złego powrotu tej złej praktyki mogłoby stanąć – jak stwierdziłem wyżej – nowe pojęcie praktyki. Marcel Mauss w tekście zatytułowanym *Sposoby posługiwania się ciałem* zwraca uwagę, że „habitus” jest słowem lepszym niż „nawyk”, „exis”, „nabytek” czy „zdolności” według Arystotelesa⁶⁸. „Słowo to – pisze Mauss – nie oznacza nawyków metafizycznych, tej tajemniczej «pamięci», przedmiotu ogromnych lub niewielkich, ale słynnych rozpraw. Te «nawyki» zmieniają się oczywiście zależnie od jednostki i jej sposobów naśladowania innych, ale przede wszystkim zmieniają się w zależności od społeczeństw, wychowania, konwenansów, mody i prestiżu. Mamy tu do czynienia z technikami i dziełem zbiorowego i indywidualnego rozumu praktycznego, a nie, jak się zazwyczaj sądzi, z duszą i jej zdolnościami naśladowczymi”⁶⁹. Mauss przypomina, że owa „pamięć ciała” wyłania się „z ciała” na zasadzie prestiżu, autorytetu, dominacji pewnego wzorca. Nie cytując Bergsona, Mauss przypomina jego mowę o pamięci ucieleśnionej. Dla Maussa

⁶⁷ Zob. Butler, dz. cyt.

⁶⁸ Zob. M. Mauss, *Sposoby posługiwania się ciałem*, w: tenże, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1973, s. 533-565.

⁶⁹ Tamże, s. 538.

„habitus” to nie dusza, lecz technika. Technika to jednak za mało, technika bowiem nie jest z natury ateistyczna. Dla Bergsona wiek techniki jest równocześnie wiekiem mistyki⁷⁰. Istnieje też technika pozostająca na usługach teologii⁷¹.

Twierdzę zatem, że dopóki pojmujemy praktykę – na wzór słownika zaprojektowanego przez Marcela Maussa lub Pierre’a Bourdieu – jako technikę przyswajania, „technikę społeczną”, zbiór nawyków, system trwałych dyspozycji funkcjonujących jako „zasada generująca i organizująca ludzkie zachowania”, ustanowienie ateizmu jako praktyki ateistycznej wydaje się kłopotliwe. Habitus jest dla Bourdieu strukturą strukturalizującą i ustrukturuowaną, jest zasadą generującą praktyki. Wyposażone w habitus podmioty spontanicznie działają zgodnie z jego strukturą, bez dokonywania świadomych kalkulacji⁷². Co to jednak znaczy „działać spontanicznie”? Znaczy to, że działające podmioty są ofiarami swojego podporządkowania. Podmiot działa jak tybetański młynek modlitewny, a praktyki klasztorne i modlitewne są wzorem wszelkich praktyk – podobnie jak dla Althussera zdemaskowanego przez Butler wezwanie religijne było paradygmatem wszelkiego wezwania.

Łaciński rzeczownik „habitus”, utworzony od czasownika „habere” (mieć, posiadać), jest odpowiednikiem greckiego rzeczownika „héksis”. Rzeczownik „héksis”, utworzony od formy czasu przyszłego czasownika „échein” (mieć, posiadać), etymologicznie oznacza „zysk”, czyli to, co człowiek zdobędzie, pozyska. Chciałbym wykorzystać tę etymologię i zapytać, jak pozyskać ateizm i co ateista może, a nawet musi zdobyć. Chciałbym także zapytać o możliwość mówienia o habitusie, który nie byłby „pozyskiwaniem”, ale raczej „trwonieniem”. Chciałbym tradycji habitusa przeciwstawić tradycję „manieri”, którą wywodziłbym z filozofii Michela de Montaigne’a. Dla Montaigne’a całe życie było manieryczne i chimeryczne. „Lepiej czasem skłonić prawa, aby to chciały, co mogą, skoro nie mogą tego, co chcą”⁷³ – stwierdza lapidarnie Montaigne w swoich esejach, po czym systematycznie wprowadza nas w świat swoich manier.

Czym jest maniera? „Maniera – twierdzi Agamben – nie jest ani rodzajem, ani bytem jednostkowym – jest przykładem, czyli jakąkolwiek pojedynczością”⁷⁴. To ważne stwierdzenie, sugeruje ono bowiem „pojedynczość” manier. Maniera nie jest ani bytem jednostkowym, ani bytem ogólnym, nie jest ani

⁷⁰ Por. H. B e r g s o n, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 259-308.

⁷¹ Zob. E. K i n g, *Clockwork Prayer: A Sixteenth-Century Mechanical Monk*, w: *Breaking the Disciplines: Reconceptions in Knowledge, Art, and Culture*, red. M.L. Davies, M. Meskimmon, I.B. Tauris, London–New York 2003, s. 84-129.

⁷² Zob. P. B o u r d i e u, *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabyłów*, tłum. W. Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007; t e n ż e, *Zmysł praktyczny*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.

⁷³ M. d e M o n t a i g n e, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1957, s. 174.

⁷⁴ A g a m b e n, dz. cyt., s. 34.

„jednostkowością zdarzenia”, ani „ogólnością pojęcia”. Agamben przytomnie dodaje, że „maniera” (franc. *maneries*) nie pochodzi od czasownika „manere” (trwać), ani nawet od słowa „manus” (ręka, dłoń, a przy bardziej odważnym tłumaczeniu: siła robocza), ale od „manare”, wskazującego na byt w zdolności do wyłaniania się. Maniera to byt, który nie zakłada żadnej swojej istoty, żadnej przedustawnej definicji. Co to oznacza? Oznacza to, że byt, który wyraża się bez reszty w swych objawach, jest bytem nieustannie rodzonym przez swoją manierę, a byt zmanierowany to byt ściśle ateistyczny. Działanie w oparciu o manieri stanowi jedyną praktykę ateistyczną.

Jak zatem należy sobie wyobrazić praktyki ateistyczne? Czy należy je sobie wyobrazić jako praktyki zmierzające do profanacji, czyli do wyprowadzenia rzeczy z nieużytkowej przestrzeni świętej w użytkową przestrzeń świecką⁷⁵? Czy też praktyki te należy sobie wyobrazić jako praktyki propagacji błędu, uznania błędu za „błąd dobroczynny”⁷⁶? Wiemy przecież, że to, co robimy i mówimy, nie jest funkcją naszych intencji. Sprzeczność performatywna to sytuacja, w której działanie samo tworzy znaczenie, często podważające intencję. Czy jednak stwierdzenie możliwej niewspółmierności między intencją i działaniem (mówienia nie tego, co chce się powiedzieć), między wypowiedzią a działaniem (robienia nie tego, co się mówi) czy wreszcie intencją a działaniem (robienia nie tego, co się zamierzało) zagraża teistycznym warunkom polityki, czy też przeciwnie, sprzyja „praktyce ateistycznej”? Czy niewspółmierność mowy i działania nie sugerowałaby ciągłej obecności gry pozorów, gry idola, oddziaływania fetysza?

Być może jednak możliwość porażki wpisanej w samo działanie jest pewną szansą ateizmu. Jeśli działania okazują się „chybionymi niewypałami”, to albo dlatego, że ich porażka była nieuchronna, ponieważ stanowiła warunek samego powtórzenia, albo dlatego, że słowa-działania nie otrzymały wsparcia w postaci zewnętrznego autorytetu. Pytam zatem: co może stanowić autoryzację praktyki ateistycznej? I odpowiadam: nie ma takiej autoryzacji, albowiem jedyną autoryzacją praktyki ateistycznej jest samo praktykowanie roz-spojonych i roz-spajających manier. Demokracja to rządy ateistów. Ateista – rozumiany jako człowiek odmawiający uprawiania jakichkolwiek kultów, i demokracja – rozumiana jako ustrój odrzucający podział na rządzących i rządzonych, wzajemnie siebie wymagają i się dopełniają.

Rancière zwraca uwagę, że demokracja jest ustrojem politycznym, który nie jest ustrojem politycznym, lecz raczej bazarem ustrojów, polityczną szatą arlekina, rodzajem „skandalu równości”⁷⁷, a zatem „ustrojem manierycznym”.

⁷⁵ Zob. tenże, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2006.

⁷⁶ Por. Butler, dz. cyt., s. 171-183.

⁷⁷ Rancière, dz. cyt., s. 47.

Od czasów Platona demokracja odnosi się do takiego życia, którego nie da się pogodzić z żadną uporządkowaną formą zarządzania życiem. Demokracja stanowi „ateizm wcielony” i zmaterializowany; demokracja to po prostu rządy ateistów. Manierę trudno zatrzymać, jest ona fabryką dekonstrukcji, która sama znajduje się procesie dekonstrukcji. Co może stanowić autoryzację praktyki ateistycznej? Otóż nie ma takiej autoryzacji, jedyną autoryzacją praktyki ateistycznej jest bowiem samo praktykowanie rozspojonych i rozspajających manier.

Pytam: Kiedy taka sytuacja jest możliwa? Kiedy możliwe jest pełne zmanierowanie świata? Kiedy staje się możliwe zakwestionowanie zastanych habitusów? I odpowiadam: wtedy i tylko wtedy, gdy rządzi ateizm, który jest brakiem, a nawet odmową wiary we wszelką „naturalną” albo „uzasadnioną” hierarchię. Demokracja to rządy ludzi, którzy nie mają żadnych uprawnień do rządzenia, to rządy tych, którzy nie pragną rządzić. Jednakże nie pragną rządzić i nie mają żadnych uprawnień do rządzenia tylko ateści, którzy nie znają żadnych bogów i nie pozostają na uwięzi zobowiązań w zakresie religii. Powiedziałbym, że tylko ateści gwarantują etyczność miasta, pozwalają oddalić się „bogom na uwięzi”, nie oczekują już czwartej gwarancji czystości świata – bo nie oczekują żadnych gwarancji czystości, wierząc po prostu w „nieczystość” i w „nieczystości”. W przeciwieństwie do agnostyków nie zawieszają wszystkich racji bez rozstrzygnięcia, nie zawieszają także aktu woli. Nie można pytać, czego chce agnostyk – bo nie chce on niczego; można natomiast pytać, czego chce ateista.

Czego zatem chce ateizm? Ateizm chce ustanowienia demokracji poprzez zmanierowanie świata. Skoro jednak – jak twierdzi Rancière – nie żyjemy ani w demokracjach, ani w obozach, lecz żyjemy ciągle w oligarchiach, to władza idolatrii nie wygasła, a „ateizm pojęcia” nie przekształcił się jeszcze w „ateizm bez pojęcia”. Zgoda na ateizm nie jest zgodą na „prosty ateizm” ani na „prawie ateizm”, ani też na „ateizm w rozkroku”, ale na ateizm robiący demokrację. Ateizm zaistnieje, mimo że wciąż istnieje wiara w transcendencję, byt wertykalny i państwo imperialne. Filozofia stanie się ateistyczna, gdy jej żywiołem przestaną być pojęcia, a stanie się nim życie zmanierowane.