

KONIEC RELIGII, ŚMIERĆ BOGA I PRZYGDODNA WSPÓLNOTA: HEGEL, MALABOU, ŽIŽEK

BARTOSZ WÓJCIK

Abstrakt: Artykuł stanowi rozbudowaną, opartą na analizie trzech zagadnień interpretację pojęcia końca religii w filozofii G.W.F. Hegla. Po pierwsze, relacji religijnego wyobrażenia i filozofii spekulatywnej – tj. problemu zniesienia religii w filozofii. Po drugie, Hegłowskiej wykładni chrześcijaństwa (przedstawionej w *Encyklopedii Nauk Filozoficznych* i *Wykładach z filozofii religii*) zogniskowanej wokół koncepcji wcielenia jako *kenozy*, która jest odczytywana przez pryzmat propozycji interpretacyjnej Catherine Malabou. Po trzecie wreszcie, idei śmierci Chrystusa jako śmierci samego Boga, która stanowi, zdaniem Slavojana Žižka, autentyczny rdzeń chrześcijaństwa dla Hegla. Interpretacja tych problemów prowadzi do następującej konkluzji końca religii u Hegla: uśmiercony Bóg zmartwychwstaje w Duchu Świętym, którego historyczną postacią jest „duch obiektywny” – rewolucyjna wspólnota czynów miłości.

Słowa kluczowe: Hegel, dialektyka, religia, Malabou, Žižek, chrześcijaństwo, Bóg, wspólnota.

1.

Koniec religii pojawia się w newralgicznym momencie Hegłowskiego dzieła i od samego początku rodzi wiele wątpliwości oraz niejasności. Stoi za tym jego związek z dwuznacznym pojednaniem religii i filozofii, które można rozumieć jako **wzniesienie** stanowiska religijnego na wyższy, spekulatywny poziom, bądź też jako **zniesienie**, przekroczenie uniwersum religijnego, które ulegnie całkowitej degeneracji w nowej, postreligijnej – filozoficznej – epoce. Na oscylację między tymi oboma biegunami skazuje nas enigmatyczne twierdzenie Hegła:

Filozofia [ma] więc z religią ten sam cel i treść, tyle tylko, że [jej formą] nie [jest] *wyobrażenie*, lecz *myślenie*. Dlatego postać religii [jest] niezadowolająca dla bardziej *wykształconej świadomości* – *musi* [ona] chcieć poznawać, musi znieść formę *religii* – ale *tylko* dlatego, żeby *usprawiedliwić* jej *treść* (Hegel 1990, 510).

Z kolei we „Wstępie” do *Wykładów z filozofii religii* czytamy o konieczności pojednania wykształconych we wzajemnym przeciwieństwie „religijnego uczucia” z „naukowym poznaniem” – czyli beztreściowego wznoszenia się do tego, co nieskończone, z poznaniem kauzalnych związków sfery skończoności. Gdy już dochodzi do kulminacyjnego momentu rozdarcia pomiędzy tymi dwoma sferami:

to pojawia się *potrzeba wyrównania*, polegającego na tym, że to, co nieskończone przejawia się w tym, co skończone, a to, co skończone w tym, co nieskończone, i żadna z obu stron nie tworzy już odrębnego królestwa. Byłoby to *pojednanie głębokiego uczucia religijnego z poznaniem i inteligencją* (Hegel 2006a, 18).

Zniesienie formy religijnej przy zachowaniu czy usprawiedliwieniu jej treści stanowi problem techniczny spekulatywnej filozofii dotyczący rozumienia kategorii *Aufhebung* (zniesienia) i *Versöhnung* (pojednania). Na czym miałyby to polegać? Czy Hegłowi chodzi o zniesienie religii w ogóle, czy raczej o zniesienie pewnej formy religijnej? Jak w ogóle możliwa jest procedura znoszenia formy bez naruszania treści? A wreszcie, z jakim kończeniem-znoszeniem mamy do czynienia w religii – z eschatologicznym „końcem końców” czy raczej z dialektycznym „końcem bez końca”? Czy „koniec religii” byłby **dobrym** czy **złym** końcem? Odwołuję się przy tej okazji do podwójności czy dwuznaczności wpisanej w proces dialektyczny, która została już rozpoznana i opracowana przez samego Hegła, a także jego

licznych komentatorów (np. György'ego Lukácsa¹). W powyższym kontekście **dobry koniec** należałoby pojmować jako moment wyrównawczy i zmierzchowy każdego przebiegu dialektycznego, jako nieustający proces kończenia, który nie zostaje zwieńczony żadnym ostatecznym domknięciem. Natomiast **zły koniec** byłby absolutnym i punktowym zwinięciem się ruchu pojęciowego, abstrakcyjną śmiercią jako ostatecznym wyzerowaniem² (w gruncie rzeczy opozycja ta jest powtórzeniem Hegłowskiej różnicy między „negacją określoną” a „negacją abstrakcyjną”). **Koniec** jako nieosiągalny horyzont umożliwiający mozolną pracę pośredniości i wzajemne odnoszenie do siebie zantagonizowanych momentów (np. filozofii i religii, myślenia i wyobrażenia, czucia i pojmowania itd.), przeciwstawiony jest **końcowi** momentalnie rozwiązującemu trawiącą dialektyczny system sprzeczność, który obsługuje wszystkie metafory skoku, zerwania, splonięcia, transgresji czy „wystrzału z pistoletu” albo po prostu apokalipsy. Innymi słowy, dobry koniec to „koniec bez końca”, a zły koniec to „koniec końców”.

O podwójności końca u Hegła w związku z dwuznacznością pojęcia *Aufhebung* w podobny sposób pisze Slavoj Žižek, gdy zwraca uwagę na dwa główne sposoby pojmowania *Aufhebung* we francuskiej krytyce Hegła – u Gillesa Deleuze'a i Jacquesa Derridy. Ten pierwszy rozumie *Aufhebung* jako niedoprowadzoną do końca negację, która jest ograniczona i zatrzymana-w-sobie, a przez to zamiast dokonać pełnej anihilacji swojego przedmiotu, zachowuje go i wynosi jego istotową treść na wyższy, „zapośredniczony” poziom. Tej niepełnej Hegłowskiej quasi-negacji Deleuze przeciwstawia Nietzscheańską radykalną negację-destrukcję będącą „oczyszczaniem pola”, czyli otwieraniem przestrzeni

¹ Lukács pisał o fundamentalnej różnicy pomiędzy znoszeniem (*Aufheben*) i samym byciem-zniesionym (*Aufgehobensein*) (Lukács 1980, 493), którą można sprowadzić do różnicy pomiędzy „dobrą” i „złą” dialektyką (na wzór „dobrej” i „złej nieskończoności” u Hegła). Dialektyką dobrą byłby nieustający spekulatywny ruch zapośredniczeń przeciwstawnych **momentów** i **efektu**, w postaci nowej całości. Zaś dialektyką złą byłby prosty **efekt** pojednania „procesu” i „efektu” – czyli substancjalne medium niwelujące wszelkie sprzeczności w niezłożonej („mitologicznej” czy ideologicznej) jedni – absolutie. Można to sprowadzić do napięcia między „zróżnicowanym procesem” i „niewyróżnicowanym efektem”. Różnica ta zostaje odtworzona w przeciwstawieniu *Aufhebung* (znoszenia-procesu) i *Versöhnung* (pojednania-stanu) – to znaczy, że utożsamiam „pojednanie” z „byciem zniesionym” (zob. Sosnowski 2013, 111).

² Historyczna manifestacja tej abstrakcyjnej śmierci pojawia się w *Fenomenologii ducha* (rozdział *Wolność absolutna i terror*) jako konflikt między Robespierrem a Dantonem (będący współczesnym wcieleniem tragedii), który w gruncie rzeczy ukazuje krwawe konsekwencje Kantowskiego rygoryzmu moralnego. Czytamy u Hegła: „Owa ogólność, która trzyma się z dala od rzeczywistości ograniczonego rozczłonkowania i której celem jest utrzymanie się w niepodzielnej ciągłości, różnicuje się bowiem zarazem w sobie, ponieważ jest ruchem albo świadomością w ogóle. Mianowicie z powodu własnej abstrakcji dzieli się na tak samo abstrakcyjne terminy skrajne, na prostą, nieugiętą i zimną ogólność [tj. Robespierre – przyp. BW] i na wyizolowaną, absolutną, twardą nieprzystępną i upartą punktową rzeczywistość samowiedzy [tj. Danton – przyp. BW].[...] – Tak więc z racji tego, że oba te [terminy skrajne] istnieją niepodzielnie w sposób absolutny dla siebie, a zatem nie mogą żadnej swej części przekazać terminowi średniemu, przez który wiązałyby się one [ze sobą], ich stosunkiem jest zupełnie *niezapośredniczona* czyta negacja[...]. Jedynym dziełem i czynem ogólnej wolności jest przeto *śmierć*, i to pewna taka *śmierć*, która nie ma żadnego wewnętrznego wymiaru i sensu. Tym bowiem co zostaje zanegowane jest pozbawiony treści punkt absolutnie wolnej jaźni. *Toteż jest to śmierć najzwyklejsza i najbanalniejsza, śmierć, która nie ma znaczenia większego niż przepołowienie główki kapusty czy łyk wody*” (Hegel 2002, 380; podkr. BW).

dla tego, co Nowe. Derrida zaś przeciwnie, uważa, że Heglowskie *Aufhebung* jest zbyt radykalne, ponieważ nigdy nie uchwytuje resztki, która zawsze opiera się zniesieniu-zapośredniczeniu, a co za tym idzie tożsamy ze sobą ruch negatywności-mediacji zostaje nieuchronnie wytracony przez „dysseminację”. Według Žižka rozbieżność tych dwóch wykładni może zostać przekroczona w ich „dialektycznej syntezie”, która jednak nie byłaby po prostu jakimś punktem równowagi między nimi, ich uśrednieniem, a raczej czymś odwrotnym:

Można sobie wyobrazić, że odpowiedź Hegla polegałaby raczej na skupieniu się na poziomie, na którym te dwie przeciwstawne krytyki *Aufhebung* zbiegają się ze sobą: ostatecznie *Aufhebung* sprowadza się do koincydencji dwóch sposobów jego porażki. Na przykład, Hegłowski „sąd nieskończony” *Die Geist ist ein Knochen* [duch jest kością] oznacza koincydencję czystej, absolutnej i niewymuszonej negatywności z bezwładną, nie-dialektyzowalną resztką (Žižek 1996, 179).

Innym „ulubionym” Heglowskim przykładem Žižka, który reprodukuje logikę zbiegania się przeciwieństw w sądzie nieskończonym, jest figura Monarchy z *Zasad filozofii prawa*. Z jednej strony Państwo stanowi racjonalną totalność znoszącą przygodność indywidualnych celów, jednak z drugiej strony – tu dokonuje się dialektyczna zmiana perspektywy – okazuje się, że totalność Państwa może się urzeczywistnić tylko dzięki Monarsze jako przygodnej i cielesnej egzystencji (por. Hegel 1969, 277–278). To spekulatywne napięcie, jakie zostaje wygenerowane w obu przypadkach między tym, co uniwersalne, racjonalne wszech-zapośredniczające (ruchome i dynamiczne uogólnienie), a tym, co jednostkowe, resztkowe i opierające się wszelkim formom mediacji (spetryfikowane i statyczne wyszczególnienie) odpowiada na poziomie struktur logicznych relacji między dobrym i złym końcem, między *Aufheben* a *Aufgehobensein*, uczasowionym znoszeniem i poza-czasowym pojednaniem itd. Innymi słowy, jak podsumowuje Žižek, „tym, co utrzymuje płynny ruch teleologicznej maszyny jest niesamowity fakt, że ma ona *za dużo* końców/celów – mówiąc dokładniej, *przynajmniej dwa*” (Žižek 1996, 113). Pozostaje więc zapytać, jak kończy się religia u Hegla?

W interpretacji Macieja Sosnowskiego³ pojednanie religii i filozofii, tj. utożsamienie wyobrażenia i myślenia (bezpośredniości i zapośredniczenia), „musi mieć rzeczywiście źródło

³ Odwołuję się tutaj do eseju Sosnowskiego o znaczącym tytule: „...przypadkowość, arbitralność, bezład...”: *O pojednaniu religii i filozofii w myśli G. W. F. Hegla*. Cytat w owym tytule nawiązuje do dziwnego związku wyobrażenia i myślenia, które u Hegla nie dotyka tylko formy religijnej, gdyż pojawia się także na gruncie „filozofii przyrody”, a dokładniej w naukowo-filozoficznych próbach ubóstwienia przyrody jako wolności. Filozof przedsięwzięcia te skomentował w następujący sposób: „To, że przypadkowość, arbitralność, bezład uważa się za wolność i rozumność, należy składać na karb zmysłowej formy wyobrażenia. Owa niemoc

bardziej strategiczne niż immanentnie-systemowe” (Sosnowski 2013, 101). W tym sensie dwuznaczności uruchamiane przez wprowadzenie religii do spekulatywnego systemu byłyby nie tyle dialektycznymi dwuznacznościami – będącymi kołem zamachowym całego ruchu – tylko niewyraźnymi punktami, mętnymi zagęszczeniami czy arbitralnymi rozstrzygnięciami, dla określenia których Sosnowski ukuł termin techniczny *spekulaton*. Należy go rozumieć jako wewnętrzną anomalię w ramach samego procesu spekulacji, a-czasowy punkt uczasowionego ruchu dialektycznego: „to duch nierzeczywisty, radykalnie pasywny, duch nie-sprawczy, ale jednak jakoś istniejący w swej »wątłej i efemerycznej egzystencji«” (Sosnowski 2013, 116)⁴.

Sosnowski dochodzi do zaskakującego rozpoznania w swojej drobiazgowej i wyczerpującej analizie skomplikowanych powinowactw między **treścią absolutną**, wspólną filozofii i religii, a odrywającą się od niej patologiczną, partykularną i lawirującą na obrzeżach dialektycznego systemu **formą religijną** (przybierającą postać historyczno-dziejowego chrześcijaństwa). Przyczyną tego nierozumnego i toksycznego dla pojęciowej klarowności czy terminologicznej koherencji związku jest sam Hegel: „ostatecznie protestancki teolog”, czyli „skończony duch subiektywny, uwikłany we własną historię i dziejowe okoliczności”, przywiązany do chrześcijaństwa – „substancjalnej koncepcji prawdy-jako-wieczności w bezgranicznie dynamicznym »systemie« zapośredniczeń” (Sosnowski 2013, 114-115). W tym kontekście warto wspomnieć o konfesyjnej deklaracji Hegla, w której wprost określa siebie jako luteranina, gdy utożsamia poznanie rozumowe z wiarą: „Boski duch żyje w swojej gminie, jest w niej obecny. To słyszenie głosu nazwane zostało wiarą. Nie jest to wiara o charakterze historycznym. *My luteranie – jestem i chcę pozostać jednym z nich – mamy tylko ową pierwotną wiarę*” (Hegel 2013, 113)⁵.

przyrody zakreśla filozofii granice, toteż czymś najbardziej niestosownym jest wymagać od pojęcia, by miało pojąć takie przypadkowości [...]” (Hegel 1990, 266) (zob. Sosnowski 2013, 101).

⁴ Jak dodaje autor w swojej metaforycznej próbie definicji *spekulatonu*, który pojawia się w systemie Hegla wraz z chrześcijaństwem: „Jednocześnie czystość owego spekulatonu – o ile przeciska się przez wąską bramę artykulacji – właśnie we wspomnianej efemeryczności – jest niemożliwa, zawsze musi się jakoś uformować, przejawić, więc dla czegoż by nie jako prawda chrześcijaństwa (spoza czasu, tzn. spoza dziejów, na zasadzie decyzji autora)? Spekulaton jest więc pewnym zawieszeniem dialektyki, statyczną hipostazą jej ruchliwości, natomiast heglowskie określenie religii chrześcijańskiej jest możliwe tylko dlatego, że czerpie użytek ze spekulatonu i go ukonkretnia, co więcej, w swej partykularnej formie/treści (chrześcijańskiej) uwiecznia i prezentuje chrześcijaństwo jako jedyną postać owego abstrakcyjnego (związanego ze złą nieskończonością) tworu, tworu przeciw bezforemno (beztreściowemu). Oczywiście w ten sposób drażąc tę niejasność, cofamy Hegla na pozycje około-schellingiańskie, [...]” (fragment ten pojawia się w nieopublikowanej wersji tekstu).

⁵ Kwestia religijności Hegla jako osoby jest co najmniej dwuznaczna. Z jednej strony nigdy nie odcinał się on od swoich luterkańskich korzeni (ukończył przecież seminarium duchowne w Tybindze), przyjaźnił się z teologami spekulatywnymi (Karlem Daubem i Konradem Marheinekem), a pod koniec życia wygłaszał nawet mowy celebrujące trzystulecie konfesji augsburskiej (zob. Pinkard 2000, 627–631). Z drugiej strony jego wykłady z filozofii religii spotkały się z surową krytyką ze strony ortodoksji protestanckiej – między innymi z ich powodu wybuchł konflikt Hegla z Friedrichem Schleiermacherem (ten drugi zablokował akces Hegla do Berlińskiej Akademii Nauk) – i spekulatywnego teizmu (Christiana H. Weissego i Immanuela H. Fichtego), a także „zainspirowały” do odrzucenia teologii protestanckiej i chrześcijaństwa w ogóle najbardziej radykalnych przedstawicieli pierwszego pokolenia „lewicy heglowskiej” – Arnolda Rugego i Bruno Bauera. Chociaż

Problem religii konfrontuje nas wobec tego ze wspomnianym już i centralnym dla dialektyki pęknięciem pomiędzy punktową, historycznie określoną jednostkowością samowiedzy a ogólnym wszystko zapośredniczającym systemem myślenia jako myślenia. Słowem, z luką między subiektywną dziejowością ewokującą **zły** „koniec końców” (zatrzymanie procesu reprezentowane przez *Versöhnung*) a obiektywną strukturą logiki, w której ruch pojęciowy jest **dobrym** „końcem bez końca” (nieustający ruch *Aufhebung*). Stajemy tutaj przed problemem meta-dialektyki, znoszenia samego znoszenia, nieskończonej pracy spekulacji i jej nie-spekulatywnego finału, systemu i jego anty-systemowej resztki (oraz ich wzajemnego zapośredniczenia).

Na tym tle religia dzieli zatem los innych spekulacyjnych, nie-dialektyzowalnych, sfetyzowanych resztek, tych unieruchomionych, zatrzymanych momentów, które nieustannie wydala z siebie ruch spekulacji. Wydalanie, odpadanie i uwalnianie od systemu tego, co go od wewnątrz zatyka i tamuje, jest kluczowe dla jego odpowiedniego funkcjonowania. Metafory trawienne są w tym kontekście jak najbardziej uzasadnione – o istotowej relacji dialektyki Hegla z metaforą trawienno-wydalniczą pisał już w *Glas* Jacques Derrida, a także silnie nim inspirowany Werner Hamacher w *Pleromie* (uczta eucharystyczna podczas Ostatniej Wieczerzy stanowi dla nich wzorcowy posiłek Ducha)⁶. Również Žižek zabiera głos w tej sprawie. Dla filozofa kluczowe jest odrzucenie krytyki Hegłowskiego systemu jako *exemplum* „rozbuchanej ekonomii oralnej” – idei absolutnej jako absolutnego pochłaniacza zasysającego w siebie całą przedmiotową rzeczywistość:

w standardowym krytycznym odczytaniu Hegłowski absolutny podmiot-substancja jest przedstawiony w całkowitym *zatwardzeniu* – zatrzymuje w sobie pochłoniętą treść. Albo, jak to ujął Adorno, w jednym ze swoich komentarzy [...], Hegłowski system jest „żołądkiem obróconym w rozum”, udającym, że połyka całą niestrawną Inność. Ale co w takim razie z ruchem przeciwnym, z Hegłowskim wydalaniem, defekacją? (Žižek 2012, 399)⁷.

wspomniane kontrowersje dotyczyły raczej filozofii Hegla niż jego samego jako filozofa, który – jak zgodnie podkreślają wszyscy jego biografowie, od Rozenkranza po Pinkarda – był jednak nieortodoksyjnym protestantem.

⁶ Analizę dekonstrukcyjnych lektur Hegla autorstwa Derridy i Hamachera w kontekście procesu trawienia przeprowadza Sosnowski w tekście o dość wymownym tytule: „Niestrawności: O dialektyce i wymiotowaniu” (Sosnowski 2017).

⁷ Dla Słoweńca to właśnie „wydalanie” jest wewnętrznym warunkiem koniecznym całego ruchu znoszenia-przyswajania. Zresztą Hegłowska logika puszczania wolno czy uwalniania resztki, materialnego residuum-natury (w słynnym finale *Logiki*), bezpośrednio przywołuje na myśli proces defekacji. Samo pojęcie resztki czy reszty odpadającej od dialektycznego przebiegu (którą tak fetyszyzuje cała myśl dekonstrukcyjna) jest odpowiednikiem „pra-fetysza wszystkich fetyszów”, pierwotnego ekskrementu, czyli po prostu gówna. Dlatego jeśli mowa jest o nie-dialektyzowalnej resztkce będącej nawozem dla samej dialektyki *Aufheben*, należy pamiętać, że nawóz

Proces permanentnego znoszenia – przyswajania i spożywania – przez żarłoczną dialektykę każdej napotkanej, choćby najbardziej wsobnej i odpornej treści ma swój przeciwstawny ruch w postaci „puszczenia wolno” (*Freilassen*), pozostawiania resztek i ekskrementów. Duch dokonując samooczyszczania na drodze do wiedzy absolutnej, zapośrednicza się ze wszystkimi przeszkodami i zanieczyszczeniami (patologiami partykularnej bezpośredniości takimi jak np. luteranizm Hegla jako historyczne *subiectum*) poprzez ich odrzucenie, one jednak jako uwolnione, autonomiczne byty-w-sobie „wzajemnie oddziałują” z równie samoistnym, czystym duchem.

Wszystko pochłaniający duch (absolutny podmiot-substancja) zbiega się z nieprzeniknioną, wyrzuconą poza jego obręb ekskrementalną, niestrawioną resztką – oba momenty wzajemnie napędzają się i jednocześnie powstrzymują (swoje separatystyczne tendencje) w kruchym medium pośredniości, które wytwarzają. W systemie Hegłowskim matrycą dla tego ruchu uwalniania jest zwieńczenie *Logiki*, w którym idea puszcza z siebie wolno przyrodę (świat zewnętrzny) w jej własnej postaci, ustanawiając tym samym właściwego ducha jako rozwijającego się poza przyrodą⁸. Uwalnianie przyrody, zewnątrz jest w tym sensie wewnętrznym samo-zniesieniem ducha, koniecznym i integralnym momentem jego własnej konstytucji.

Dlaczego przypominam o tym w kontekście końca religii? W jaki sposób problem „spekulatywnego wydalania” odnosi się do wyróżnienia chrześcijaństwa jako *spekulatonu* Hegłowskiego systemu? Otóż ten *spekulaton* jako „koniec końców” wkradający się do spekulatywnej maszyny zapośredniczającej formy przedmiotowe „bez końca” stanowi z ową dialektyką paradoksalną i nierozłączną jedność, choć ciągle różnicującą się od wewnątrz. Oba końce **dobry**, pracujący (filozofia) i **zły**, nie-pracujący (religia) nie prowadzą do żadnego ostatecznego scalenia, ani równie finalnego rozdzielenia i wzajemnego unicestwienia, ani tym bardziej nie tworzą harmonijnej formy intersubiektywności. Są raczej zawsze-już nieudaną komunikacją pośrednią, czyli nieredukowalnym konfliktem jako jednym możliwym polem wzajemnego porozumienia-odniesienia: **niekończącym się końcem końców**. Innymi słowy,

to określenie na gnój. Nie sposób zatem ominąć – w kontekście spekulacji – tych wszystkich ekskrementalnych (w najbardziej fizjologicznym sensie) konotacji. Na kontaminacji tego, co najbardziej wzniosłe i spekulatywne, z tą obsceniczną ciemną materialnością polega w ostateczności – tak fascynująca Žižka – paradoksalna i antynomiczna istota Hegłowskiej logiki. Skądinąd, w błyskotliwej historii gówna autorstwa Florian Wernera pojawia się ciekawa wzmianka o Heglu: „Przez ten czas [trawienia – przyp. BW] jedzenie wchodzi w kontakt z najbardziej intymnymi częściami naszego ciała: wargami, językiem, podniebieniem, żołądkiem i wreszcie odbytem. Z tego powodu Georg Wilhelm Friedrich Hegel określił proces defekacji mianem »odpychania siebie od siebie«” (Werner 2014, 34). Defekacja jako „odpychanie siebie od siebie”, to najlepsza definicja tego uzupełniającego i odwracającego *Aufhebung* ruchu spekulatywnego uwalniania (*befreien, ablegen*) i wyzbywania się.

⁸ „To najbliższe otwarcie (*Entschluß*) czystej idei ku określeniu siebie jako idei zewnętrznej [tj. uwolnienie z siebie realnego, bezpośredniego bytu, przyrody – przyp. BW] ustanawia dla niej tylko zapośredniczenie, z którego pojęcie wznosi się jako wolna egzystencja, która z zewnątrzności wróciła do siebie samej, doprowadzając swoje wyzwolenie do końca w *nauce o duchu* [...]” (Hegel 2011b, 705–706).

warunkiem czystego myślenia pojęciowego (*Gedacht*) jest nie-pomyślane wyobrażenie (*Andacht*⁹), *residuum* religijnej bezpośredniości, w którym to pierwsze musi się refleksyjnie odbić (w tym sensie religia to także kryptonim ideologicznej plamki niewymazywalnej z antyideologicznej dialektyki).

2.

Skoro chrześcijaństwo w swojej partykularnej formie/treści ukonkretnia *spekulaton*, pora sięgnąć do istoty tego chrześcijaństwa, odsłonić jego określenia, które zyskuje w spekulatywnej wykładni Hegla. Pozwoli to na przejście od analizy kategoryjnej – omawiana strukturalna relacja filozofii i religii – do konkretno-dziejowego badania fenomenu chrześcijaństwa (zwrot ten jest odwrotny względem samej Heglowskiej logiki, która jest ruchem regresywnym – od tego, co wtórne, do tego co pierwotne). Skoro do tej pory dwuznaczna i wpisana w dialektykę samego *Aufhebung* była systemowa funkcja **formy** religijnej, to czy jej **treść** – chrześcijaństwo – odzwierciedla na innym poziomie tę samą logikę? Czy historyczny los chrześcijaństwa interpretowanego przez Hegla także uwikłany jest w podwójność końców? Jak w ogóle powiązać „religię jawną”¹⁰ z czasowością, czy ona w ogóle może mieć swój koniec? Mówiąc krótko, jak pomyśleć wzajemne nałożenie się na siebie wiecznego i czasowego (historycznego) charakteru chrześcijaństwa? Gdzie wieczna prawda „religii jawnej” przecina się z jej historyczną i ziemską postacią?

Przed pułapką „złej nieskończoności” pytań bez końca może ocalić jedynie sięgnięcie do samego rdzenia problemu. Już Karl Löwith w swoim kanonicznym – i konserwatywnym – odczytaniu filozofii autora *Fenomenologii* rozpoznał wagę i znaczenie interesujących nas niespójności i dwuznaczności Heglowskiego pomysłu na religię:

Za sprawą tego rozróżnienia, wyniesienia religii poza formę uczucia i przedstawienia w postaci pojęcia dokonuje się u Hegla pozytywne *usprawiedliwienie* religii

⁹ *Andacht* jest dla Hegla właściwą religii formą świadomości, czymś co określa jako „rejon duchowego pokrzepienia i skupienia” (*der Andacht und des Genusses*) (Hegel 2006a, 20), w którym nie zostaje jeszcze osiągnięty ostateczny cel – wiedza absolutna. *Andacht* jest jakby przed-myślową genezą samego myślenia, ruchem ku myśleniu, religijnym skupieniem ostatecznie „niedochodzącym do pojęcia”. Dlatego Światosław Florian Nowicki interpretując ten termin – który odgrywa dla niego rolę praformy absolutu – rozważa jego przekład przy użyciu terminu „niedomyśl” (zob. Hegel 2006a, XXIII–XXVI).

¹⁰ „Religią jawną” jest dla Hegla oczywiście religia chrześcijańska, czyli religia, w której objawił się Bóg jako całkiem jawny, niemający w sobie żadnej tajemnicy. Dlatego „religia jawna” (*die offenbare Religion*) jest *de facto* „religią objawioną” (*die geoffenbarte Religion*) (o różnicy między oboma terminami będzie jeszcze w tekście mowa). „Ta wiedza ducha dla siebie – pisze Hegel – jakim jest on sam w sobie, jest bytem samym w sobie i dla siebie wiedzącego ducha, doprowadzoną do końca, *absolutną* religią, w której jest czymś jawnym [*offenbar*] to, czym jest duch, Bóg; jest to religia *chrześcijańska*” (Hegel 2006a, 83).

chrześcijańskiej, dokonuje się *zarazem* również jej *krytyka*. Z dwuznacznością tego rozróżnienia wiąże się wszelka poheglowska krytyka religii, ale stąd też wywodzi się rozłam w szkole Hegłowskiej na lewicę i prawicę (Löwith 2001, 401).

Jak podsumowuje dalej autor, „tym bowiem, co historycznie wylonilo się z Hegla dwuznacznego »zniesienia«, była *zdecydowana destrukcja filozofii i religii chrześcijańskiej*” (Löwith 2001, 401). Mimo że Hegel jako **duch subiektywny**, szczególnie u schyłku swojego życia, domagał się uznania chrześcijańskiego charakteru swej filozofii, to jako **duch obiektywny**, obnażając dwuznaczność „zniesienia” religii w filozofii (ostateczne unicestwienie *versus* radykalna afirmacja), zdemaskował pęknięcie wewnątrz samego chrześcijaństwa, jego strukturalny kryzys. Działo się tak bowiem:

przeciwieństwo uczucia, bezpośredniego oglądu i refleksji oraz wiedzy dotyczy samej religii chrześcijańskiej. Zawiera ona w sobie samej w istotny sposób poznanie, co spowodowało, że rozwinęło się ono w całej swojej konsekwencji jako *forma* i jako *świat formy*, a tym samym zarazem przeciwstawiło się formie, w której owa treść występuje jako *dana prawda*. Na tym polega konflikt naszej epoki (Hegel 2006a, 20).

Forma poznania (filozofia) wyodrębniła się od formy religijnej, w której miała swoją genezę i przeciwstawiła się jej – mimo że treść obu tych form, czyli ich przedmiot, jest ten sam – wieczna prawda w swojej obiektywności, tzn. Bóg¹¹.

Dlatego w filozofii poheglowskiej religia chrześcijańska będzie występowała w stanie **permanentnego kryzysu**, który w zależności od zajmowanego stanowiska będzie się albo **pogłębiał** (młodoheglowska krytyka religii – od Davida Straußa przez Feuerbacha do Marksa), albo **powstrzymał** (staroheglowski reakcjonizm Karla Friedricha Göschela, Johanna Philippa Gablera czy Heinricha Gustava Hotho) (zob. Löwith 2001, 42). Dla prawicy filozoficzną prawdą chrześcijaństwa u Hegla będzie pojednanie tego, co ludzkie z tym, co boskie, poświadczane we wcieleniu się Boga w człowieka w ramach ziemskiego „Królestwa Bożego”; dla lewicy zaś jedność człowieka i Boga ulegnie absolutnemu rozdarciu – w humanistycznym ateizmie Feuerbacha i młodego Marksa. Niemniej jednak koniec religii

¹¹ Jak doprecyzowuje Hegel, „ich [filozofii i religii – przyp. BW] wspólną cechą jest to, że są religią; to, co je odróżnia wiąże się wyłącznie z formą religii. Różnią się one specyfiką swego zajmowania się Bogiem” (Hegel 2006a, 21). Sytuacja się jeszcze bardziej komplikuje, gdyż mamy **religię w formie religijnej** i **religię w formie filozoficznej**, które jednoczy to, iż są wspólnie odniesione do absolutnej treści. O zawyłych i zaskakujących konstelacjach, które tworzą forma i treść, wyobrażenie religijne i myślenie pojęciowe w Hegłowskiej filozofii religii, zob. Sosnowski 2013, 98–106.

chrześcijańskiej jako spoiwa pola społecznego był faktem niekwestionowalnym¹²: legł w gruzach fundament przednowoczesnego świata zachodniego, a filozofia Hegła miała wyjaśnić zaistniały kryzys, który – jak zobaczymy – wcale nie był historyczną przygodnością, lecz konieczną konsekwencją samego pojęcia religii jawnej. Być może kwestia sporna między lewicą a prawicą heglowską – pojednanie czy rozdarcie – jest źle postawiona i właśnie w absolutnej tożsamości tego, co ziemskie z tym, co transcendentne, we wcieleniu jako **modi pojednania**, należałoby szukać śmierci Boga jako takiego, jego wewnętrznego **rozdarcia**? Dialektyka sugeruje, że **pojednanie jest rozdarcie, a rozdarcie jest pojednaniem**: jak zatem ta spekulatywna tożsamościowa-różnica odnosi się do paradoksalnej prawdy chrześcijaństwa, którą odsłonił Hegel?

3.

Interesująca nas figura końca religii chrześcijańskiej, jak już zauważyliśmy, nieuchronnie ewokuje problem czasowości, ponieważ sam koniec (czy końce) jest istotowym określeniem samego czasu – ostatecznie pojęcia czasu, na najbardziej abstrakcyjnym poziomie, nie sposób pomyśleć poza horyzontem początku i kresu. Sama zaś religia nawet w potocznym znaczeniu dotyczy przecież spraw ostatecznych, czyli tego, co **na końcu** albo raczej **po końcu** – nowego początku. Trudno zatem znaleźć bardziej uprzywilejowane pole dla refleksji o końcu niż religia, z kolei owa refleksja, jeśli ma mieć miano filozoficznej, powinna powiązać pytanie o kres z pytaniem o czas. Chodzi tutaj bowiem o kres czasu. W omawianym kontekście staje się to tym bardziej uzasadnione, że Hegel w *Encyklopedii nauk filozoficznych* (będącej pełną i skondensowaną manifestacją jego systemu) dokonuje ekspozycji czasowości właśnie w rozdziale poświęconym „religii objawionej” (Hegel 1990, 564–570/§564–571). W błyskotliwej interpretacji Catherine Malabou – zaprezentowanej w *L'Avenir de Hegel* – ten niewielki fragment dotyczący Boga staje się jednym z trzech filarów – obok Człowieka i Filozofa – wypracowywanego przez autorkę pojęcia plastyczności¹³. Filary te są trzema

¹² Co ogłosił już Marks otwierając swój „Wstęp” do *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*: „W Niemczech krytyka religii jest już w zasadniczych zarysach ukończona” (Marks 1960).

¹³ Malabou, obok trzech figur plastyczności (Człowieka, Boga i Filozofa), lokalizuje także w myśli Hegła trzy znaczenia samego pojęcia plastyczności: 1) w *Estetyce* – rzeźba jest sztuką plastyczną *par excellence*; 2) koncepcja „plastycznego indywiduum” z *Wykładów z historii filozofii*, czyli historycznej indywidualności egzemplarycznej i substancjalnej – takiej jak Perykles, Sokrates czy Platon (rozumianych jako formy ducha w szczegółowym ucieleśnieniu); 3) pojęcie „plastyczności filozoficznej” z „Przedmowy do drugiego wydania” *Nauki logiki*, które oznacza zarówno samą **istotę** filozofii w swojej spekulatywnej treści, jak i **postawę** czy dyspozycję podmiotu filozofującego. Jak czytamy u Hegła: „Nie ma takiego przedmiotu, którego przedstawienie mogłoby samo w sobie i dla siebie być w zupełności tak ściśle i immanentnie plastyczne, jak przedstawienie rozwoju myślenia w jego konieczności. Żaden inny przedmiot nie mógłby tak ściśle wiązać się z postulatem takiej plastyczności [...]. Plastyczny wykład wymaga plastycznego zmysłu ujmowania i rozumienia. Ale takich plastycznie podatnych młodzieńców i mężów, którzy spokojnie, rezygnując z *własnych* refleksji i własnej ingerencji, czyli tego, czym ich *własna* myśl z taką niecierpliwością chce się wykazać, takich słuchaczy podążających tylko

etapami filozofii ducha (wszystkie te figury pochodzą z drobiazgowego odczytania odpowiednich fragmentów Hegłowskiej *Encyklopedii*¹⁴), będącymi dla Malabou **plastycznymi instancjami**, tj. miejscami ustanawiania się podmiotowości. Innymi słowy, są one momentami samookreślenia się ducha¹⁵ – Greckim (Człowiek), nowoczesnym (Bóg) i absolutnym (Filozof) – które wytwarzają własną formę czasowości albo są raczej trzema interwałami, pęknięciami w procesie wewnętrznego formowania się czasu.

W tym sensie ujmowany w perspektywie czasowości Bóg jest nieustannym procesem samookreślenia się – od wcielenia do śmierci. Wkraczając w porządek czasu (inkarnacja w człowieka), czas stwarza, a umierając na krzyżu, przeżywa własną śmierć – zmartwychwstaje i tym samym unicestwia koniec definitywny (śmierć). Można postawić hipotezę, że boskie kończenie to wzorcowe kończenie bez końca, to dobry, dialektyczny koniec już zapośredniczony z kończącym końcem, to sama nie-ostateczność refleksyjnie skierowana do ostateczności jako swojego momentu itd. Jednak z drugiej strony, z perspektywy myślenia religijnego, Bóg ujmowany w kategoriach mesjańskich jest tym, który nadejdzie i ostatecznie zbawi świat, odkupi ludzkość, doprowadzając do wypełnienia się czasu – za jego sprawą koniec wreszcie się ziści, czyli dokończy. Bóg jako interwał w czasie dokonuje radykalnego podwojenia samego czasu, linearna temporalność **bez końca** nakłada się na teleologiczną obietnicę **końca**, chronologia zderza się z wiecznością, czyli Bóg jest – by przywołać podstawową formułę spekulacji – czasowością czasowości i a-czasowości¹⁶. Jakie konsekwencje płyną z tego dla Hegłowskiej filozofii religii? Jak ów „dialektyczny” Bóg ma się do chrześcijańskiej doktryny?

Malabou konfrontuje się z tą dwuznacznością czy plastycznością Boga u Hegla w swoim odczytaniu gęstego i bardzo abstrakcyjnego rozdziału o „Religii objawionej”

za istotą rzeczy, jak ich przedstawia Platon, nie można by wprowadzić do nowoczesnego dialogu” (Hegel 2011a, 24–25). To trzecie miejsce plastyczności, ze względu na swój najbardziej ogólnofilozoficzny charakter ma centralne znaczenie dla interpretacji Malabou (zob. Malabou 2006, 9–10).

¹⁴ Filozofka **przyszłości** Hegla (brak przyimka otwiera całe spektrum możliwości, które dobrze oddają wieloznaczne intuicje autorki: chodzi jej bowiem o przyszłość **w** Heglu, **dla** Hegla i **po** Heglu) poszukuje w *Encyklopedii* (często marginalizowanej we współczesnych lekturach filozofa), która stanowiła przez lata podstawę dla najbardziej szkolarskich i ortodoksyjnych wykładni. Jednak zdaniem Malabou odczytywany z perspektywy figury plastyczności „tekst ten [stanowiąc – przyp. BW] [...] ostateczny wyraz Hegłowskiej myśli, ujawnia się w swojej łagodnej dojrzałości” (Malabou 2006, 20).

¹⁵ Dla Malabou dialektyczny proces jest ruchem samookreślenia się podmiotu-substancji, który napędza sprzeczność wytwarzająca się pomiędzy zachowywaniem **jednostkowego** określenia i rozplywaniem się wszelkich określeń w **ogólności** – autorka nawiązuje tu do „Przedmowy” do *Fenomenologii*, gdzie czytamy: „Z racji swej prostoty, czyli swego równania się sobie, substancja jawi się jako coś stałego i trwałego. Ale to [jej] równanie się sobie jest również negatywnością; w wyniku tego, owo stałe istnienie przechodzi w swoje rozplynięcie się [*Auflösung*]” (Hegel 2002, 46–47).

¹⁶ Nawiązuję tutaj do struktury spekulatywnej definicji absolutu: „*tożsamość tożsamości i nietożsamości*. Pojęcie to można by uważać za pierwszą, najczystsza albo najbardziej abstrakcyjną definicję absolutu i rzeczywiście by nią było, gdyby w ogóle szło tu o taką formę jak definicje i taką nazwę jak absolut” (Hegel 2011, 75-76; podkr. BW).

z *Encyklopedii*. Już na początku zwraca ona uwagę na znaczenie samego przymiotnika „objawiona” (*geoffenbarte*), wyrażającego specyfikę chrześcijańskiego momentu religijnego. Należy pamiętać, że chrześcijaństwo w *Fenomenologii* występuje jako „religia jawna” (*offenbare Religion*), natomiast w *Wykładach z filozofii religii* mowa jest o chrześcijaństwie jako „Religii absolutnej” (jawnej i objawionej). Różnica pomiędzy pojęciami „jawna” i „objawiona” odnosi się do dwóch poziomów, z którego zjawisko religii jest rozpatrywane: „religia jawna” przedstawia punkt widzenia podmiotowej świadomości, „religia objawiona” zaś jest obiektywna, czyli dana podmiotowi z zewnątrz¹⁷. W encyklopedycznej wykładni obie perspektywy (subiektywna i obiektywna) zbiegają się ze sobą i wzajemnie sprzęgają, odsłaniając tym samym absolutność objawionej religii, a dokładniej: „boskie objawienie przez Boga siebie samego, absolutne samo-objawienie” (Malabou 2006, 81). Ten samo-objawiający się Bóg staje się według Malabou genezą nowoczesnej koncepcji podmiotowości, która „nie tylko wydobywa z niego [Boga – przyp. BW] swoje istotne cechy, ale, co ważniejsze, ukazuje, jak cechy te są już obecne w Bogu” (Malabou 2006, 81).

Dla Hegla Bóg w swojej strukturze jest podmiotem, a co za tym idzie, boska figura zarówno antycypuje nowoczesne *subiectum*, jak i podlega tym samym ograniczeniom, co skończona podmiotowość. Boski proces samo-objawienia jest „stawianiem się podmiotem” przez substancję: od Boga Ojca jako potencjalnej substancji przez podmiotowe samookreślenie w Synu do pojednania podmiotu i substancji w Duchu Świętym. Teza o homologii Boga i nowoczesnego podmiotu stanowi *clou* interpretacji Malabou, która nawiązuje do Hegłowskiego komentarza do §564 *Encyklopedii* otwierającego rozdział „Religia objawiona”:

Do tego, aby w sposób właściwy i określony ująć myślą to, czym jest Bóg jako duch, niezbędna jest gruntowna spekulacja. Przede wszystkim w grę wchodzi tu następujące twierdzenia: Bóg jest tylko o tyle Bogiem, o ile zna samego siebie; z kolei to, że zna on siebie jest pewną samowiedzą w człowieku i wiedzą człowieka o Bogu, która staje się następnie tym, że człowiek zna siebie w Bogu” (Hegel 1990, 565; podkr. BW).

Zatem według Hegla warunkiem boskiej samowiedzy – jego refleksyjnego bytu-dla-siebie – jest wiedza człowieka o Bogu, tzn. w samowiedzy człowieka konstytuuje się samowiedza Boga! Jak wobec tego nieskończony Bóg może być jednocześnie skończony? Jak absolutna

¹⁷ Jak pisze Hegel o tej relacji: „religia, która sama dla siebie jest jawna, jest nie tylko jawna, lecz również jest religią, która jest *objawiona*, a rozumie się przez to, że z jednej strony została objawiona przez Boga, że Bóg sam dał ludziom siebie poznać, a z drugiej strony ze względu na to, że jest objawiona, jest ona religią *pozytywną*, w tym sensie, że przyszła do człowieka z zewnątrz, że została mu dana” (Hegel 2006b, 203).

substancja – a-czasowa i wszechmocna – staje się uczasowioną, historycznie określoną jaźnią? Słowem, jakie są ostateczne implikacje wcielenia?

Odpowiedź znajduje się w dialektycznej koncepcji wcielenia jako *kenosis*, czyli kenozy, boskiego samowyoobcowania – a więc w idei Boga wybrakowanego i niespójnego. Pojęcie „kenozy” pochodzi od greckiego słowa *kénōsis*, które oznaczało „wypróżnienie”, „ogolnienie” czy „porzucenie”. W tradycji teologii protestanckiej „kenoza” odnosiła się do samouniżenia się Boga przybierającego ludzką postać i ponoszącego śmierć na krzyżu¹⁸; termin ten (w innej formie gramatycznej) pojawia się we fragmencie *Listu do Filipian* Pawła: „On istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogłosił samego siebie [*beauton ekenōsen*], przyjmawszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi” (Flp 2, 6–7). Bóg wypróżnia się ze swojej boskości i już ogolony wciela się w człowieka, ustanawia różnicę w sobie i rozdwaja się, odróżniając od siebie Syna określonego jako inny poza nim. W Synu, czyli określeniu różnicy, świat odpada (*Abfall*), oddziela się od jedności z Ojcem. By przywołać omawiany już schemat, Bóg puszcza z siebie wolno człowieka w osobie Chrystusa – ten wcielony Bóg-jako-podmiot jest efektem spekulatywnego wydalania Boga-jako-substancji. Absolutna wolność idei (Boga) polega na tym, że „w swym określaniu, pra-podziale [*Urteil*] puszcza ona to, co inne, jako coś wolnego, samoistnego. Tym Innym, puszczone wolno jako coś samoistnego, jest *świat* w ogóle” (Hegel 2006b, 257). Hegłowską nazwą dla owego boskiego wydalania czy uwalniania jest *Entäußerung*¹⁹ (oddzielenie od jaźni poprzez jej eksterioryzację), czyli Lutrowy przekład greckiego *kenosis*:

¹⁸ Interesujące w tym kontekście wykorzystanie pojęcia *kenosis* proponuje Gianni Vattimo, który „śmierć Boga” poprzez samouniżenie wiąże z procesem sekularyzacji. Wcielenie jest tu rozumiane jako oddanie przez Boga domeny boskości człowiekowi, czyli na poziomie społecznym jako proces prywatyzacji religii, który urzeczywistnia w pełni jej istotę. „Skoro jest to sposób – pisze Vattimo – w jaki słabnięcie Bytu dokonuje się jako boża *kenosis*, która stanowi jądro historii zbawienia, sekularyzacji nie podobna dłużej postrzegać jako porzucenia religii, należy ją raczej widzieć jako paradoksalne spełnienie religijnego powołania Bytu” (za: Zabala 2010, 25).

¹⁹ W polskich tłumaczeniach Hegla termin *Entäußerung* jest przekładany, w zależności od kontekstu, jako „wyeksterioryzowanie” (propozycja stosowana szczególnie przez Adama Ladmanna) bądź „wyzewnętrznianie” (tłumaczenie to zaproponował Światosław Florian Nowicki w swoim przekładzie *Fenomenologii*). Natomiast Malabou przekłada *Entäußerung* jako „wyobcowanie” (alienację), chociaż w ten sposób jest na język polski tłumaczone Hegłowskie (a potem utrwalone w całej tradycji marksistowskiej) pojęcie *Entfremdung*. Filozofka, posiłkując się interpretacją Bernarda Bourgeoisa, rozróżnia oba terminy w sposób następujący: „*Entfremdung* oznacza ruch wywłaszczenia, który zmienia zarówno formę, jak i treść, natomiast *Entäußerung* zmienia tylko formę [...] w kontekście religijnym jest *wyobrażenionym* wyrazem boskiego wywłaszczenia, jego przedstawieniem w *formie* wyobrażenia” (Malabou 2006, 91; przyp. 2). Ostatecznie decyduje się ona przekładać *Entfremdung* za pomocą francuskiego terminu *extranéisation*, któremu brakuje ścisłego odpowiednika w polszczyźnie, a znaczenie ma przybliżone „wywłaszczeniu”. Żeby nie komplikować nadmiernie i tak zawilej terminologii stosowanej przez Hegla i jego komentatorkę, będę posługiwał się już przyswojonymi na gruncie języka polskiego przekładami: *Entäußerung* jako „wyeksterioryzowania” (ew. wyzewnętrzniania czy wyzbycia się) a *Entfremdung* jako „wyobcowania” (ew. alienacji). Chociaż, należy to podkreślić, bardziej ścisłym tłumaczeniem *Entäußerung* jest „eksterioryzacja”, co oddaje techniczny charakter tego pojęcia, a nie „wyzbycie się”, które w niemieckim ma swój odpowiednik w *Veräußerung*, które pojawia się na przykład w pismach Marksa.

Wraz z tym *Entäußerung* czy „wyobcowaniem” [*alienation*] – zauważa Malabou – Hegel wykuwa ruch logiczny, który staje się konstytutywny dla rozwoju boskiej istoty. Bóg z konieczności odrywa się od siebie samego w swoim samo-określeniu [...]. Sprzeciw teologów, wobec tego podejścia, koncentrują się na jednej kwestii: Bóg Hegła jest *bez przyszłości* (Malabou 2006, 82–83).

Bóg bez przyszłości jest faktycznie „śmiercią Boga”, jest końcem Boga jako transcendentnej istoty, оголоceniem jego wszechmocy: nic już nie obiecuje i nie jest przez nikogo oczekiwany. Słowem, Bóg staje się ruchem **nieustającego kończenia** się samej boskości poprzez jej urzeczywistnianie w negatywnym ruchu samo-określenia. Boskość istnieje w swoim wybrakowaniu, w miejscu pęknięcia swojej istoty. Negatywność zaś, będąc znakiem braku przyszłości, ewokuje koniec Boga.

Cały rozdział o „Religii objawionej” organizuje się wokół pojęcia eksterioryzacji (*Entäußerung*) oznaczającego „kenozę”, Boską ofiarę w swoim synu Chrystusie, który umiera na krzyżu: wcielenie jest wyobcowaniem się Boga od samego siebie, a śmierć jest wkroczeniem innobytu do Boga. „Taka dialektyczna interpretacja *Entäußerung* wprowadza lukę w Bogu i rujnuje *nadobfitość* [*superabundance*] Ojca” (Malabou 2006, 91), co, jak dodaje Malabou, oddziałuje także na wspólnotę wiernych. Autorka w omawianym rozdziale podejmuje szczegółową i wyczerpującą analizę wszystkich ruchów myślowych, ich momentów i kroków logicznych w Hegłowskiej „Religii objawionej” (tj. trzech momentów pojęcia „prawdziwej religii” i trzech „sylogizmów objawienia”) obrazujących przejście od religijnej wiary do filozoficznego myślenia (por. Malabou 2006, 85-90). Jednak dla naszych dalszych rozważań istotna jest konkluzja wyprowadzona przez autorkę:

Wyobrazeniowa forma zostaje dialektycznie zniesiona w zbiorowym kulcie i w prostocie myślenia, czyli: w powrocie do jaźni i w duchowym przyswojeniu śmierci Chrystusa przez konkretne jednostkowe podmioty. Samo-objawienie, z jednej strony ma wyobrazeniową formę kolejnych i obiektywnych wydarzeń, a z drugiej strony ma formę podmiotowego wchłonięcia we wspólnotę wiernych (Malabou 2006, 90).

Chrześcijańska triada Doktryny, Wiary i Rytuału jest skonstruowana według Heglowskiego podziału wnioskowania na trzy sylogizmy²⁰: istnienia (J-S-O), refleksji (O-J-S), konieczności (S-O-J). W pierwszym z sylogizmów (Chrystologicznym) terminem średnim jest **szczegółowość** zmysłowego istnienia – Chrystusa; w drugim (sylogizmie negatywnej identyfikacji wierzącego z Chrystusem) terminem średnim jest **jednostkowość** konkretnych podmiotów – wiernych; natomiast w trzecim (sylogizm wspólnoty wierzących) terminem średnim jest **to, co ogólne**, czyli **substancjalne połączenie wspólnoty jako totalności swoich uszczegółowień** – gmina (zob. Malabou 2006, 88–89). Wyznawca zgromadzony w gminie religijnej, podobnie jak jego Bóg, jest ruchem „polegającym na wyzbywaniu się [*sich zu entäusseren*] swojej bezpośredniej naturalnej określoności i swojej własnej woli oraz na sylogistycznym łączeniu się w bólu negatywności z owym wzorcem [Chrystusem – przyp. BW]” (Hegel 1990, 568).

Bóg wyzbywa się swojej transcendencji i istnieje we wspólnocie Ducha Świętego²¹, która pozbawiona jest przyszłości, czyli oczekiwania na przyjście zbawiciela: prawdą – terminem średnim – jest „ból negatywności”²², tzn. cierpienie Syna (czyli jednocześnie cierpienie Boga, który kona na krzyżu i cierpienie wiernych, którzy nie znają zaświatowego Pana). Właśnie negatywność jest owym źródłowym brakiem w Bogu, który uniemożliwia mu spełnienie się w jego istocie. Dlatego pozostanie on już zawsze niepełny, wewnętrznie pęknięty i targany sprzecznościami skończonego uniwersum. Ten spekulatywny Bóg jako negatywność jest dla Hegla absolutną obecnością – staje się jawny dla siebie w czasie przez objawienie się w świecie. Ale co zostaje samo-objawione? Bóg jako pustka, to znaczy, że objawienie jest odsłonięciem się Boga przed samym sobą jako ogołoconego ze swojej

²⁰ Najprościej rzecz ujmując, Heglowski sylogizm składa się z trzech momentów: dwóch terminów skrajnych i jednego terminu średniego będącego zapośredniczeniem tamtych. I tak w pierwszym sylogizmie istnienia (inaczej nazywanego jakościowym) mamy *termin skrajny jednostkowości* (J), *termin średni szczegółowości* (S) i *termin skrajny ogólności* (O). Opracowanie tej skomplikowanej i technicznej procedury wnioskowania sylogistycznego zob. Hegel 1990, 213–226/§181–193.

²¹ Heglowska teologia całkowicie redukuje źródłową omnipotencję Ojca, żydowskiego Boga radykalnej transcendencji. To wymazanie Ojca znakomicie potwierdza bardzo symptomatyczny lapsus Hegla (na który w tym kontekście powołują się zarówno Malabou, jak i Žižek): rekonstruując różnice doktrynalne pomiędzy Wschodnim a Zachodnim chrześcijaństwem dotyczące pochodzenia Ducha Świętego, filozof pomylił się, zamiast napisać, że w Kościele Wschodnim Duch Święty pochodzi od Ojca, natomiast w Kościele Zachodnim od Ojca i Syna, napisał: „jeśli Duch Święty pochodzi od Syna, albo od Ojca i Syna [*ob der Geist vom Sohne, oder vom Vater und Sohn ausgeht*], to Syn jest tylko tym, który urzeczywistnia i objawia go – więc z niego samego pochodzi Duch” (fragment nie występuje w polskim wydaniu tekstu, pojawia się w niemieckim wydaniu – z którego korzysta angielskie i francuskie tłumaczenie *Wykładów* – opracowanym przez Waltera Jaeschke, zob. Hegel 1995, 23).

²² Ból jest doznaniem, przez które Chrystus może doświadczyć swojej jednostkowości, ponieważ jednostkowość jest niczym innym jak bólem podmiotu oddzielonego od ogólnej substancji – jest cierpieniem płynącym z wyobcowania, w którym jaźń może dopiero poczuć się sobą (siebie w istocie tracąc). Jak zauważa Jean-Luc Nancy, bliski tutaj intuicjom Theodora Adorno: „Ból jest, mówiąc wprost, elementem jednostkowości oddzielenia, ponieważ za sprawą jednostkowości i jako jednostkowość ból powstaje”, a następnie dodaje, „doznanie bólu jest zatem odczuciem siebie w swojej jednostkowości” (Nancy 2002, 41).

istoty, wydrążonego ze zdolności kreacji i nieskończonych mocy. W takiej nędzy objawia się swoim wyznawcom – „świadomości nieszczęśliwej” – którzy doświadczają wówczas „utruty *wszelkiej istotności w tej pewności siebie* i utraty właśnie tej wiedzy o sobie – zarówno substancji, jak i jaźni; [utrata ta – przyp. BW] jest bólem, którego wyrazem jest twarde słowo, *że Bóg umarł*” (Hegel 2002, 473).

Dlatego Malabou odczytuje Hegłowską ideę *parousia* – absolutne uobecnienie się Boga w stworzeniu (jego obecność „dla siebie”) – jako współprzynależną z ideą źródłowej **pasywności** Boga, czyli jego podporządkowania się negatywności, która jest warunkiem konstytutywnym tak dla niego samego, jak i dla wszelkiej podmiotowości (zob. Malabou 2006, 84). Pasywność oznacza w tym kontekście także „czulość” Boga, jego podatność na działanie sił niezależnych od niego – w tak zradykalizowany sposób filozofka interpretuje zdanie Orygenesusa, że „Bóg ojciec nie jest nieczuły [*impassible*]” (Malabou 2006, 85). Cały paradoks, w jaki uwikłany jest Bóg w „Religii objawionej”, polega na tym, że wyobcowując się od siebie, przybiera on formę podmiotową, która to forma pochodzi właśnie od Boga-absolutu jako matrycy subiektywności. W tym sensie nieograniczony Bóg, żeby **stać się sobą**, musi **wyobcować się od siebie**, musi przyjąć postać wyzewnątrznionego ograniczonego podmiotu (skończonego człowieka), który jest momentem jego samorozwoju. Bóg rozwija się w dialektycznym ruchu zwijania się, czyli nieustannie ogranicza samego siebie. Boskie samoograniczanie czy wyobcowanie jest dwuznaczne, ponieważ jest jednocześnie **zewnątrzne** (heteronomiczna wobec Boga moc negatywności) i **samorzutne** (Bóg wypuszcza z siebie podmiot jako swoją wyobcowaną postać, w której się rozpoznaje). Napięcie to, generowane przez bieguny autonomii i heteronomii, czyli **heautonomii**²³, pozwala Malabou powiązać Boga z plastycznością. Jak twierdzi autorka:

Oczywiście pojęcie pasywności nie jest samo w sobie wystarczające do opisanego podwójnego aspektu. Dlatego musimy powrócić do pojęcia *plastyczności* w jego podwójnym znaczeniu przyjmowania i nadawania formy. Przykładem źródłowej syntetycznej jedności, która udziela się wszystkiemu co przez nią stworzone, jest podmiotowość Boga, która z perspektywy plastyczności jawi się nie jako absolutna

²³ Pojęcia heautonomii używam tutaj za Marcinem Pańkówem, który ów Kantowski termin z *Krytyki władzy sądzenia* (z „Analityki piękna”) wyklada jako kategorię antycypującą ontologiczną formę intersubiektywności z *Nauki logiki* Hegła. Termin heautonomia oznacza pewną nową, pośrednią postać refleksyjności, która jednoczy *autonomiczny* proces samookreślenia z określeniem przez to, co *heteronomiczne*, a ufundowana jest w spontanicznej pasywno-aktywnej grze wyobraźni. „Hipoteza główna – pisze Pańków – dotycząca Hegłowskiej koncepcji intersubiektywności brzmi: *powiązanie idei heautonomii i teorii wyobraźni przejętej od Fichtego otwiera przed Schillerem nową perspektywę filozoficzną – umożliwia pomysł nowego typu »granicznego«, dystansującego samookreślenia podmiotu*. Perspektywa ta pozwala stworzyć *nowe pojęcie wolności*, odrębne względem praktycznych idei Kanta i Fichtego” (Pańków 2012, 45). Schillerowska estetyczna idea wolności jako heautonomii zostaje rozwinięta w Hegłowskiej *Logice*, ponieważ zyskuje w niej wymiar ontologiczny, dzięki czemu w pełni wyzwala się jej intersubiektywny (i polityczny) potencjał (zob. Pańków 2012, 59).

obecność, będąca paradoksalnie pusta w stosunku do siebie, lecz jako żywe źródło procesu *uczასowienia* (Malabou 2006, 84).

Bóg jest plastycznością, dialektycznym splotem negatywności i pozytywności, aktywności i pasywności, podmiotowości i przedmiotowości, czyli spekulatywną tożsamością dwóch końców: ostatecznego i odroczonego. W tę podwójną logikę kończenia Boga wpisuje się również jego śmierć na krzyżu, która jest także śmiercią podwójną, tzn. dwóch natur Boga: boskiej i ludzkiej. **Na krzyżu umiera nie tylko Chrystus – ziemskie wcielenie Boga – lecz sam transcendentny Bóg-w-sobie.** Ta radykalnie heterodoksyjna wykładnia „śmierci Boga” stanowi klucz do interpretacji chrześcijańskiej a-teologii Hegła, dlatego należy uważnie się jej przyjrzeć.

4.

Pod koniec rozdziału „Królestwo Syna” w *Wykładach z filozofii religii* czytamy:

Bóg przejawiał się jako człowiek; to człowieczeństwo w Bogu, i to w najbardziej abstrakcyjnej postaci, ta najwyższa zależność, największa słabość i największy stopień kruchości – to właśnie naturalna śmierć. „*Sam Bóg umarł*” – *takimi słowami wyraża to owa²⁴ luterńska pieśń; ta świadomość wyraża to tak, że to, co ludzkie, skończone, kruche, słabość, to, co negatywne, jest boskim momentem, jest w samym Bogu; to, że innobyt, to, co skończone, to, co negatywne, nie jest poza Bogiem, jako innobyt nie przeszkadza jedności z Bogiem. Innobyt, negację zna się jako moment samej boskiej natury* (Hegel 2006b, 315; podkr. BW).

Natomiast we wczesnym tekście (*Glauben und Wissen* z 1802 roku) Hegel napisał: „uczucie, że sam Bóg umarł jest podstawą, na której opierają się religie czasów współczesnych” (zob. Malabou 2006, 103). Radykalna idea, że „Bóg sam umiera”, że śmierć jest konstytutywnym momentem jego istoty, jego wewnętrzną samo-negacją, została w swojej teoretycznej doniosłości po raz pierwszy wyrażona właśnie przez Hegła. Malabou twierdzi, że śmierć Boga jako manifestacja jego prawdy stanowi fundamentalną tezę całej spekulatywnej filozofii religii (zob. Malabou 2006, 105). Uśmiercenie Boga przez samego siebie i dla samego siebie nie jest **abstrakcyjną śmiercią**, wyzerowującym końcem, który ostatecznie unicestwia boskość,

²⁴ Słowa „*Gott selbst ist tot*” („Sam Bóg umarł”) pojawiły się w napisanej przez Johanna Rista w 1641 roku drugiej zwrotce pieśni pasyjnej *O Traurigkeit, O Herzeleid*, do której muzykę skomponował Jan Sebastian Bach.

lecz właśnie **śmiercią zniesioną** – opanowaną i włączoną w nieskończony ruch boskiego samo-określania się, które dokonuje się za pośrednictwem swoich momentów. Nie jest negatywnością Boga pochłaniającą, ale negatywnością w Bogu – czyli jego **plastycznością** (już zapośredniczoną i wzajemnie odniesioną do siebie relacją obu końców: złego i dobrego albo po prostu zniesieniem śmierci-końca w nieskończonej-idei). Ta immanentna Bogu śmiertelność-skończoność, jego wewnętrzna kruchość i słabość jest także miejscem najintymniejszej bliskości tego, co boskie z tym, co ludzkie – jest dialektyczną tożsamością Boga i człowieka.

Spekulatywna gnoza Hegla²⁵, w której Bóg umiera, by pojednać się z kalekim i niedoskonałym stworzeniem, zostanie w radykalnie ateistycznym – i ostatecznie antygnostyckim – duchu odczytana przez Žižka. Według słoweńskiego filozofa w chrześcijaństwie Bóg umiera dla siebie, co ma dwojakie konsekwencje: śmierć samego Boga jest warunkiem przejścia od jego bytu-w-sobie (transcendentnej substancji) do jego bytu-dla-siebie (podmiotu bez transcendencji); oraz, co bardziej zaskakujące, Bóg przestaje wierzyć już w samego siebie. „Jeśli we wszystkich innych religiach to ludzie nie wierzą w Boga, to tylko w chrześcijaństwie Bóg nie wierzy w samego siebie” (Žižek 2009, 49), co oznacza, że sam Bóg jest ateistą! Taki jest ostateczny sens najważniejszych słów, które padają w Biblii, tj. ostatnich słów Chrystusa umierającego na krzyżu: „*Eli, Eli, lema sabachthani?*” („Boże mój, Boże mój czemuś mnie opuścił”? Mt 27, 46). Bóg ukrzyżowany i oczekujący śmierci doprowadza do logicznego końca proces objawienia – objawia samemu sobie, że Boga nie ma, wyzbywa się swojej boskości by w pełni móc się zjednać z człowiekiem²⁶. Ten akt boskiego samo-ofiarowania uśmierca „tamtą stronę” (*Jenseits*), transcendentne Zaświaty,

²⁵ Światosław Florian Nowicki określił teologię Hegla mianem spekulatywnej gnozy, w której pojęciowe poznanie absolutu jest możliwe tylko na gruncie przyjętych zasad filozofii spekulatywnej. Badanie związków Hegla z tradycją gnostycką i myślą hermetyczną – przeprowadzone w iście detektywistycznym stylu – stanowi przedmiot kontrowersyjnej rozprawy Glenna Alexandra Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition* (Magee 2001). Problem tego podejścia, które reprezentuje także Nowicki, polega głównie na tym, że z korelacji pewnych motywów, pojęć, metafor czy problemów pomiędzy Heglem i gnozą wyciąga się zbyt daleko idące wnioski. Nie dopuszcza się możliwości, że Hegel mógł ironicznie traktować te powiązania i bawić się nimi, podobnie jak czynił w odniesieniu do innych dyskursów silnie obecnych w jego środowisku (np. frenologii). Swoją drogą, podział na gnostyckie (Nowicki, Magge) i ateistyczne interpretacje (Kojève, Žižek) filozofii religii Hegla odtwarza dawny konflikt między prawicą i lewicą heglowską.

²⁶ Ten perwersyjny, ateistyczny rdzeń chrześcijaństwa odsłonięty przez Hegla (śmierć na krzyżu samego transcendentnego Boga) wyraża w gruncie rzeczy to, co dla Žižka jest centralną koncepcją Mistrza Eckharta, tzn. „eks-centryczność samego Boga, ze względu na którą Bóg potrzebuje człowieka, by stać się sobą, urzeczywistnić siebie, dlatego Bóg rodzi się w człowieku, a człowiek jest przyczyną Boga” (Žižek 2009, 33). U Eckharta Bóg jest ugruntowany w otchłannym Bóstwie (*Gottbeit*) (Niebogę – zgodnie z Kantowskim sądem nieokreślonym), czyli jest Nicością. W *Kazaniu 23* padają znamienne słowa: „A jeśli nie jest On ani dobrocią, ani bytem, ani prawdą, ani jednym, czymże zatem jest? – Nicością!” (Mistrz Eckhart 2013, 275). Śmierć Boga – objawienie się nicości w nim – jest także odsłonięciem nicości samego człowieka, który staje wówczas naprzeciw negatywności i patrząc jej prosto w oczy, dostrzega, że **Jest tylko Nic** – ruch „od niczego, przez nic, do niczego”, jakby to ujął Hegel.

pozostawiając człowieka – czyli także Boga w ludzkim wcieleniu, Chrystusa – całkowicie osamotnionego wobec faktu śmierci.

Ojca nie ma, Syn jest człowiekiem, a Duch Święty wspólnotą miłości, która skończonego i ułomnego człowieka może uchronić przed „absolutyzmem rzeczywistości”. Bóg umierając, dokonuje radykalnego odczarowania świata, zdejmując wszystkie zasłony i iluzje, samego siebie objawiając jako pozór. W tej powszechnej uludzie człowiek zyskuje radykalną wolność – nie ma żadnej ogólnej instancji, której podlega, żadnego wielkiego Innego. Dlatego tylko czyny, ograniczonej i kruchej miłości bliźniego mogą go ocalić – tak brzmi credo „dialektycznej Wielkiej Soboty” Žižka. By przywołać Hegła, „w negacji nieskończonego bólu miłości tkwi też dopiero możliwość i podstawa prawdziwie ogólnego prawa, *urzęczywistnienia wolności*” (Hegel 2006b, 322).

Śmierć Boga obnaża ponadto antagonizm w jego pojęciu – wewnętrzny podział w nim samym. Bóg wcale nie jest wszystko obejmującą totalnością, wielkim zbiornikiem pochłaniającym każdą partykularną treść, czy panteistyczną pełnią, w której zawiera się cały wszechświat. Žižek odnosząc Boga do Hegłowskiej dialektycznej relacji ogólności i szczególności, zauważa, że różnica nie jest **między** oboma biegunami, ale **w** samej ogólności, która jest niespójna, immanentnie sprzeczna i niedomknięta. Szczegółowość jest momentem samej ogólności, której wewnętrzny antagonizm bezskutecznie próbuje przekroczyć i pojednać. W kategoriach teologicznych można powiedzieć, że Bóg jest zepsutą, cierpiącą w „bólu negatywności” ogólnością, która stwarza szczególność (świat ludzki), aby ocalić siebie: stworzenie ma wówczas funkcję terapeutyczną. Jako takie ma na celu **zakończenie** szaleństwa cierpiącego Boga poprzez wypełnienie nieprzekraczalnej luki w nim samym, jednak w rzeczywistości – jak każda terapia – pozwala jedynie na przejście od „wielkiego nieszczęścia, do zwykłego cierpienia” niemającego **końca**²⁷. Bóg jest „jednością przeciwieństw”, nie tylko w sensie *coincidentia oppositorum*²⁸ Mikołaja z Kuzy – jako „Wszystkojednia”, doskonałe połączenie Maksimum i Minimum czy Trójednia pojmowania, pojmującego i pojmowanego (zob. Mikołaj z Kuzy 1997, 55, 64, 101-103):

Hegel mówi o czymś znacznie bardziej radykalnym: „jedność przeciwieństw” oznacza, że w refleksyjnie skierowanym do siebie krótkim spięciu Bóg upada w swoje własne

²⁷ Skądinąd Hegel antycypuje ten etyczny wymiar psychoanalizy, pisząc o ponownych narodzinach człowieka w duchu, w których „*nieskończony realny ból* nie jest wprawdzie oszczędzony podmiotowi, ale jest *złagodzony*” (Hegel 2006b, 342).

²⁸ W kontekście Hegła (a już na pewno Hegła czytanego przez Žižka) mówienie o jedności przeciwieństw jako *coincidentia oppositorum* jest nie do końca adekwatne, na co ciekawie zwraca uwagę jeden z włoskich neoheglistów cytowanych przez Antonio Gramsciego w *Zeszytach filozoficznych*, niejaki Guido Calogero, pisząc: „Nieśmiertelną zdobyczą Hegła jest ustalenie jedności przeciwieństw, rozumianej nie w sensie statycznej i mistycznej *coincidentia oppositorum*, lecz w znaczeniu dynamicznej *concordia discord*” (za: Gramsci 1991, 47-48).

stworzenie; podobnie jak przysłowiowy wąż zjada swój własny ogon. Mówiąc krótko, „jedność przeciwieństw” nie znaczy, że Bóg bawi się ze sobą w grę (samo-)wyobcowania, pozwalając na zło w celu pokonania go i tym samym potwierdzenia swojej moralnej siły itd.; oznacza ona, że „Bóg” jest maską (trawestacją) „Szatana”, że różnica między Dobrem i Złem jest wewnętrzna dla samego Zła (Žižek 2009, 50).

Radykalna konkluzja Žižka (ewidentnie inspirowana jego czytaniem Hegła Eckhartem i Schellingiem) polega na pojmowaniu Boga jako „określenia refleksyjnego”²⁹ Szatana, a Dobra jako wewnętrznego momentu, z którym zapośredniczone jest samo Zło³⁰. Bóg chrześcijański nie jest zatem ani pogańskim **Bogiem pokojowej harmonii**, homeostatyczną Matką Ziemią regulującą i stabilizującą wszystkie przepływy energetyczne we Wszechświecie (Dobrem), ani starotestamentowym **Bogiem niszczycielskim**, arbitralną i kapryśną siłą negatywności (Złem), ale **Bogiem cierpiącym**, który w akcie *kenosis* wyrzeka się siebie, uśmiercając się na krzyżu (jest paradoksalną „jednością w różnicy” Dobra i Zła). Jego cierpienie Žižek łączy z najbardziej „cierpiącą” z Biblijnych postaci, czyli z Hiobem: „Śmierć Chrystusa na krzyżu jest śmiercią *samego* Boga, powtarza ona postawę Hioba, ponieważ odrzuca jakiegokolwiek »głębsze znaczenie«, które tylko zaciemnia brutalną rzeczywistość historycznych katastrof” (Žižek 2009, 55). Hiob milczy nie dlatego, że jest przytłoczony boską obecnością czy na znak protestu wobec milczenia samego Boga, milczy, gdyż cicho solidaryzuje się z impotencją Boga. W przewrotnym odczytaniu Žižka, to sam Bóg najdotkliwiej doświadcza Hiobowych nieszczęść, ponieważ to on, a nie Hiob, został poddany próbie, w której całkowicie poległ, demaskując swoją bezsilność: „Hiob przewidział przyszłe cierpienie Boga – »Dzisiaj jestem ja, jutro będzie Twój syn i nie będzie już nikogo, kto przyjdzie *mi* na ratunek. To co widzisz teraz jest prefiguracją Twojej własnej Pasjki!«” (Žižek 2009, 56).

²⁹ „Określenie refleksyjne” (*Reflexionsbestimmung*) to kluczowy termin Hegłowskiej logiki refleksji, który zdefiniowano w „Nauce o istocie”. „Określenie refleksyjne – pisze Hegel – jest więc założonością, negacją, ale jako refleksja w sobie jest ono zarazem zniesieniem założoności, nieskończonym odnoszeniem się do siebie” (Hegel 2011b, 33). W niniejszym kontekście Szatan byłby z jednej strony założonością, negacją, która swoje odnoszenie się do „innego” (Bóg) zawraca w samą siebie (Bóg jako wewnętrzny moment Szatana), lecz z drugiej strony negacja jest tożsama ze sobą, gdy jest jednością siebie i swojego „innego” (jedność Szatana i Boga) – wtedy tylko jest istotnością. Bóg jako „określenie refleksyjne Szatana” oznacza ni mniej, ni więcej fakt, iż Bóg jest odnoszeniem się do Szatana w ramach samego Szatana. Jeszcze inaczej można stwierdzić, że Szatan stwarza innego-Boga, który działa zamiast niego, w jego zastępstwie: aktywność Boga jest nie tylko określana przez refleksję Szatana (wtedy pozostawalibyśmy na poziomie refleksji określającej, czyli dialektycznej jedności ustanawiania i refleksji zewnętrznej), lecz ustanawiana jako jego określenie refleksyjne.

³⁰ O zlu jako przesłance dobra Hegel pisze np. w jednym z fragmentów *Wykładów z filozofii religii*: „Bycie złym abstrakcyjnie biorąc, oznacza *ujednostkowanie* siebie; ujednostkowanie, które się oddziela od tego, co ogólne; tym [, co ogólne] jest to, co rozumne, prawa, określenia ducha [tzn. dobro – przyp. BW]. Ale wraz z tym rozdzieleniem powstaje byt dla siebie i dopiero [wtedy, powstaje] to, co ogólne, duchowe, prawo, to, co być powinno” (Hegel 2006b, 272).

Heglowaska lekcja śmierci Chrystusa na krzyżu polega na totalnym odczarowaniu świata, na jego demitologizacji i descendencji, na konfrontacji z nieuchronnością skończoności, na śmierci właśnie jako nieprzekraczalnym kresie, co tylko ponownie wiąże doświadczenie boskiego podmiotu i nowoczesnej jaźni stojącej na progu rozdarcia nowej epoki. Rozdarcia, o którym można najogólniej powiedzieć, że polegało na rozpoznaniu kluczowych sprzeczności rozwijającego się nowoczesnego mieszczańskiego społeczeństwa kapitalistycznego (w tym, rozdźwięku immanentnemu zajmowanej pozycji krytycznej). Jak trafnie zauważył Lukács:

W ten oto sposób wybitni humaniści mieszczańscy Niemiec stają w obliczu złożonej i wewnętrznie sprzecznej konieczności: z jednej strony muszą uznać to burżuazyjne społeczeństwo, muszą je afirmować jako konieczną, jedynie możliwą i postępową rzeczywistość, z drugiej zaś muszą krytycznie ujawniać i wypowiadać jego sprzeczności, jeśli nie chcą być apologetami i kapitulować przed nieludzkim charakterem tego społeczeństwa. Sposób, w jaki sprzeczności te próbuje dostrzec i rozwiązać klasyczna filozofia i literatura niemiecka [...] świadczy o jej powszechno-dziejowej wielkości, a zarazem o jej ograniczeniach, które wypływają z mieszczańskich horyzontów w ogóle, a z „niemieckiej mizerii” w szczególności (Lukács 1980, 198–199).

Mozemy dodać, że Bóg Hegla również cierpiał na ograniczenie spowodowane „niemiecką mizerią” (tak dobitnie przez Marksa wykazaną). Stanowi to także ostateczny dowód przeciwko rzekomej gnozie Hegla – nie ma żadnej wyższej, doskonałej realnej pełni-absolutu (*pleromy*), która zostałaby utracona wraz z pojawieniem się świata, czyli upadkiem w materialne stworzenie. Ponieważ Bóg jest tak samo „wykolejony” jak rzeczywistość obwieszczająca jego nieistnienie.

W tej rozdartej i kryzysowej nowoczesności nie ma już „wielkiego Innego” jako transcendentnej i ostatecznej gwarancji sensu, jesteśmy sami, zdani tylko na siebie³¹. Co znaczy także, że nie ma żadnego teleologicznego **końca końców**, który nadejdzie i rozwiąże sprzeczności, napięcia i cierpienia, jakich doznajemy w codziennej komunikacji

³¹ Žižek wnioskiem tym kończy *Kukłę i Karła*: „Gdy umiera Chrystus, tym, co umiera wraz nim jest sekretna nadzieja, którą dostrzec można w »Ojczy, dlaczegoś mnie opuścił?«; nadzieja, że *jest* pewien ojciec, który mnie porzucił. »Duch Święty« jest społecznością pozbawioną swojego oparcia w wielkim Innym. Sedno chrześcijaństwa jako religii ateistycznej nie polega na wulgarnym humanizmie, zgodnie z którym boskie stawanie-się-człowiekiem objawia to, iż tajemnicą Boga jest człowiek (Feuerbach i in.) Atakuje ono raczej religijny twardy rdzeń, który utrzymuje się nawet w humanizmie, nawet aż do stalinizmu, rdzeń odznaczający się wiarą w Historię jako »wielkiego Innego«, który decyduje o »obiektywnym sensie« naszych dokonań» (Žižek 2006, 220-221).

pośredniej i radykalnie przygodnym uniwersum, ponieważ problemy i przeszkody napotymane przez nas, są **końcem bez końca**, my zaś nieudolnie próbujemy je przewycięzać (choć wtedy *de facto* już je przepracowujemy i tym samym oswajamy) kierowani nadzieją na ten ostateczny koniec, wielki finał – zbawienie.

5.

Podsumujmy fundamentalny dla rozważań o końcu religii problem „śmierci samego Boga” na podstawie interpretacji ukrzyżowania Chrystusa z Hegłowskich *Wykładów z filozofii religii*:

Bóg umarł, bóg jest martwy – jest to najstraszniejsza myśl, że wszystko co wieczne, wszystko co najważniejsze nie istnieje, że *w Bogu jest sama negacja*; wiąże się z tym najwyższy ból, poczucie całkowitej beznadziejności, rezygnacja ze wszystkiego co wyższe (Hegel 2006b, 308).

Z powyższego opisu wylania się **zły koniec**, nie jako *telos* i ostatecznie pojednanie (o którym była mowa przed chwilą), tylko jako zerwanie, uwolnienie abstrakcyjnej mocy śmierci jako siły totalnego unicestwienia ducha. Śmierć Boga byłaby triumfem czystej negatywności, apokalipsą odsłaniającą absolutną pustkę bytu. Jednak już w następnym zdaniu Hegel reflektuje się, albowiem:

na tym bieg spraw się nie zatrzymuje, lecz następuje teraz odwrócenie [*Umkehrung*]; mianowicie Bóg *zachowuje się* w tym procesie, a tym [procesem] jest tylko *śmierć śmierci* [*der Tod des Todes*]. Bóg powstaje na nowo do życia: obraca się to więc w przeciwieństwo [...]. Ale śmierć Chrystusa jest śmiercią samej tej śmierci, negacją negacji [...]. W śmierci Chrystusa, na koniec jest uwydatniony jeszcze ten moment, że Bóg uśmiercił śmierć, skoro wyszedł z niej [żywy];[...] (Hegel 2006b, 308–310).

Bóg umierając, uśmierca samą śmierć³² – niejako unieczynnia czy zawiesza śmiertelność śmierci – zachowując siebie po śmierci. Innymi słowy, doprowadza koniec do jego końca, czyli przekracza koniec, koniec ten jednak zachowując jako swój moment – **koniec staje się**

³² Malabou w swoim komentarzu zauważa: „Wyrażenie »*mors mortis*« występuje wielokrotnie w pismach Lutra, wyjątkowość tej Hegłowskiej wersji odznacza się w sposobie, w jaki interpretuje on tę śmierć śmierci jako »negację negacji«. Na podstawie takiej wykładni możemy już antycypować przejście od teologicznego znaczenia *kenosis* do jej sensu filozoficznego” (Malabou 2006, 107).

nieustającym kończeniem, dobrym końcem bez końca. Ów zły koniec kończący dialektycznie zapośrednicza się z dobrym końcem niekończącym: Chrystus umiera a wraz z nim umiera sama śmierć, dokonuje się negacja negacji. Ba, to sam „Bóg jest – pisze Mistrz Eckhart – Jednym i negacją negacji” (Mistrz Eckhart 2013, 260).

Nie należy tego wulgarnie odczytywać, jakoby śmierć wcale nie była końcem, ponieważ czeka nas po niej życie wieczne, że dzięki odkupieniu przez Chrystusa człowiek jest ponad śmiercią, gdyż ona jest tylko etapem na drodze do zbawienia przychodzącego z Zaświatów itd. Dla Hegla zbawienie już się dokonało, tu i teraz, w doczesności, jak w znamienym fragmencie z apokryficznej ewangelii Tomasza: „Spytali Go uczniowie Jego: »W którym dniu nastanie odpocznienie zmarłych i którego dnia nastanie nowy świat?«. Odrzekł im: »To, czego wyczekujecie, nadeszło, ale wy tego nie widzicie?« (Ewangelia Tomasza 1986, 128). W podobnym duchu należy odczytywać przytaczane przez Hegla słowa Chrystusa „Nie biegajcie to tu, to tam, Królestwo boże jest w was” (Łk 17,21) (Por. Hegel 2006b, 329). Działa tutaj Hegłowska logika „negacji negacji”, która polega na zmianie (odwróceniu) podmiotowego usytuowania³³. Gdyby odnieść ją do analizowanego fragmentu, to sprawa wyglądałaby następująco: (1) pierwsza negacja to **zły koniec** – śmierć Boga jako radykalny nihilizm (nie ma niczego, a człowiek pogrążony jest w otchłannym lęku); (2) druga negacja to po prostu **dobry koniec**, a nie żaden nowy początek (powrót do pierwszej negacji z odwróconym wektorem). Jak to rozumieć?

To, co jawiło się jako największe przerażanie – brak instancji „wielkiego Innego” scalającego pole symboliczne, czyli puste miejsce po martwym Bogu – okazuje się faktycznym zbawieniem, uśmierceniem śmierci. Człowiek przeżył śmierć dlatego, że zaakceptował ją jako

³³ W celu właściwego zrozumienia formuły „negacji negacji” warto sięgnąć do przykładu Žiżka ze *Wzniosłego obiektu ideologii*, w którym przywołuje on radziecki dowcip o Rabinowiczu, Żydzie zamierzającym wyemigrować z „Kraju Rad”. Urzędnik w biurze emigracyjnym pyta go o powody jego wyjazdu. Rabinowicz odpowiada mu: „Są dwa powody po temu. Pierwszy to taki, że obawiam się, iż komuniści w Związku Radzieckim stracą władzę, wybuchnie kontrrewolucja i nowa władza obciąży nas, Żydów, winą za wszystkie zbrodnie komunizmu – znowu więc zaczną się antysemityczne pogromy...». «Ale – przerywa mu urzędnik – to czysty nonsens, nic nie może się zmienić w Związku Radzieckim, władza komunistyczna będzie trwać wiecznie!«. »To prawda – odpowiada spokojnie Rabinowicz – i to jest właśnie ten drugi powód« (Žižek 2001,208). Dowcip ten znakomicie inscenizuje logikę heglowskiej triady: jeśli pierwszy powód byłby **tezą**, a uwaga biurokraty **antytezą**, to **synteza** nie byłaby żadnym powrotem do wyjściowego stanowiska, lecz powtórzeniem **antytezy** z przeciwnym wektorem – to znaczy ze zmienioną perspektywą. To, co występowało jako przeszkoda – argument przeciwko emigracji – staje się warunkiem pozytywnym, prawdziwym powodem wyjazdu Rabinowicza. *Aufhebung* nie jest żadnym ustanowieniem totalnej tożsamości, statycznym elementem syntezującym i zamykającym w uspokojonej w-sobie substancjalności, absolutną syntezą. Zniesienie ma strukturę dynamiczną, jest permanentnym ruchem znoszenia – nieredukowalnym napięciem tego, co negatywne (wkradającego się nieustannie w bezpieczny obszar tożsamości). Zniesienie wreszcie, jak zauważa Žižek za Heglem, ma strukturę „negacji negacji”, której nie należy rozumieć jako powrotu do wyjściowej pozytywnej tożsamości niwelującej całą moc negatywności: logika ta nie rządzi się prawem klasycznego rachunku zdań, w którym złożenie dwóch negacji daje w konsekwencji przekształcenie identycznościowe. Dzieje się tutaj coś zgoła odmiennego: negatywność, destrukcyjna siła rozbijająca tożsamość (uniemożliwiająca jej domknięcie) jest jej warunkiem pozytywnym, tym, co ją w ogóle umożliwia.

jego najgłębszą, nieredukowalną istotę, zniósł **śmierć jako koniec końców** w **śmierci jako końcu bez końca** – skończonym horyzoncie umożliwiającym prace samo-określania się jaźni:

Ale przezwycięzenie tego, co negatywne – czytamy w dopisku Hegla z roku 1821 – nie jest odejściem od ludzkiej natury, lecz jej *najwyższym potwierdzeniem w śmierci i w najwyższej miłości*. Duch jest duchem tylko jako to, co negatywne [w stosunku do] tego, co negatywne, tym samym zawiera więc w sobie to, co negatywne (Hegel 2006b, 309; podkr. BW).

Śmierć pozostała, zmieniła się tylko jej funkcja (a raczej modalność końca, który ją obsługuje), Chrystus na krzyżu objawił człowiekowi prawdę o nim samym, że jest śmiertelny i ma w sobie swój koniec – że jest **bez-gruntem** (*Abgrund*), czystym „ja”, do którego sprowadza się wszelka obiektywna treść. „Przeznaczeniem ludzkiej skończoności jest umrzeć; w ten sposób śmierć jest najwyższym dowodem człowieczeństwa, absolutnej skończoności” (Hegel 2006b, 306). Dopiero ta świadomość otwiera drogę do samowiedzy, a pogodnie zaakceptowanie swojej skończoności i nienaprawialności umożliwia dopiero budowanie kruchej – pozbawionej jakichkolwiek trwałych fundamentów – wspólnoty (Ducha Świętego) opartej tylko na przygodnych i efemerycznych dziełach miłości³⁴, czyli solidarnej i wzajemnej współpracy pomiędzy podmiotami³⁵. Dla Hegla ta nowa wspólnota, nowe królestwo może się urzeczywistnić tylko dzięki „rewolucyjnej mocy” śmierci Chrystusa na krzyżu, przez którą świat otrzymuje całkiem nową postać. Krzyż jest symbolem odwrócenia (*Umkberung*), czyli **promiennego przemienienia** (*verklärt*) tego, co w sensie społecznym najbardziej zhańbione (ukrzyżowanie zbrojczyńcy), w to, co najbardziej chwalebne (sztandar przyszłego Królestwa Bożego). W wyniku tej rewolucyjnej interwencji życie obywatelskie i państwowe

³⁴ O śmierci jako podstawie miłości Hegel pisze patetycznie: „Haniebna śmierć jako monstrualne *zjednoczenie tych absolutnych krańców* [Boga i skończoności – przyp. BW] jest tu zarazem *nieskończoną miłością*” (Hegel 2006b, 310).

³⁵ Zdaniem Žižka Hegel w ten sposób antycypuje to, co Lacan określi mianem zawieszenia funkcji Pana, zniesieniem wielkiego Innego (jako ostatecznego gwaranta, że jest jakiś **koniec końców**), które nie skutkuje wcale triumfem wyobcowanych i stłumionych ludzkich mocy produktywnych (jak proponowałaby ideologia humanistyczna – człowiek się wyzwolił od religijnej alienacji i stał się w pełni sobą), tylko czymś zgoła odwrotnym – doświadczeniem całkowitego rozpadu współrzędnych porządku symbolicznego (radikalnej dezintegracji wspólnoty). „Pojmowana w ten sposób, »śmierć Boga« nie może być już doświadczeniem wyzwalamym, odwrotem Zaświatów [*Jenseites* – przyp. BW], który daje człowiekowi wolność, otwierając przed nim dziedzinę ziemskiego działania, obszar, na którym ma utwierdzać swoją twórczą podmiotowość. »Śmierć Boga« wiąże się raczej z utratą spójnej »ziemskiej« rzeczywistości. »Śmierć Boga« nie zapowiada triumfu autonomicznych, twórczych zdolności człowieka, jest bliżej spokrewniona z tym, co wybitne teksty mistyków określają z reguły jako »noc świata«: rozpad symbolicznie stworzonej rzeczywistości” (Žižek 2013, 65).

„traci swoją substancjalną podstawę, tak, że cała budowla [państwa] nie ma już rzeczywistości, lecz jest pustym zjawiskiem, które wkrótce z trzaskiem musi runąć, i to, że samo w sobie nie istnieje, musi zmanifestować się również w istnieniu” (Hegel 2006b, 308).

6.

Dochodzimy tym samym do intersubiektywnego, konkretnego i materialnego wymiaru tych teologicznych spekulacji. Dla Malabou nowoczesne pojęcie plastyczności należy rozumieć jako ruch samo-określenia, w którym same przypadłości stają się tym, co istotowe: boskie wcielenie jest *exemplum* tego procesu:

Kenosis – pisze autorka – to ruch, poprzez który Bóg, ustanawiając siebie w zewnętrznosci i stając się swoim innym, osiąga spełnienie swojego bytu i staje się zarazem predykatem i przypadłością. Znajdujemy tutaj nowoczesne znaczenie podmiotowości, które cechuje relacyjne odnoszenie się podmiotowych form do siebie nawzajem poprzez zapośredniczenie się ze swoim innym (Malabou 2006, 119).

W tym sensie w boskiej *kenosis* manifestuje się nowoczesna forma podmiotowości, która konstituuje się w ramach intersubiektywnych sieci relacji z innymi uczestnikami pola społecznego. Stawanie się sobą jest nieskończonym, czasowionym procesem polegającym na nieustającym wyzewnętrzaniu się, refleksyjnym odnoszeniu się do tego, co inne. Będąc istotami określonymi w czasie, **sobą** jesteśmy tylko **poza sobą**. Tak też należy rozumieć spekulatywną definicję miłości – jako pełne uznanie, że moja egzystencja zależy od innego.

Dlatego zarówno dla Malabou, jak i dla Žižka konsekwencją boskiego wyobcowania się poprzez wcielenie w skończonym świecie doczesnym jest to, że „Bóg objawia ludzkości czasowość bytu [...]. Wyobcowanie jest ideą, która jest bezsprzecznie nowoczesna, a czasowość przypomina skończoność zjawiskowego podmiotu” (Malabou 2006, 113). Podkreślmy po raz kolejny to kluczowe rozpoznanie: sam Bóg umierając na krzyżu, objawia człowiekowi czasowy, a więc skończony charakter jego bytu, pozbawiając go wszelkiego poza-światowego oparcia. Teologiczna *kenosis* zbiega się z filozoficzną *kenosis*. Nowoczesna (post-metafizyczna) świadomość – ogolona z substancjalnego ugruntowania, wyzbyta wszelkiej treści i odarta z tożsamości – okazuje się czysto formalną pustką samo-odniesienia. W tym punkcie Malabou kończy swoją interpretację pojęcia religii, której celem była ekspozycja plastyczności Hegłowskiego Boga znajdującego się na „skrzyżowaniu czasów” – starożytności i nowożytności, cykliczności i linearności. Dlatego nowoczesna podmiotowość

powstała po kenotycznym procesie tworzenia i znoszenia boskiej reprezentacji w ludzkim elemencie (wcielenie i śmierć Chrystusa) jest uwikłana w dwuznaczność samego czasu: **skończone** indywiduum jest jednocześnie **niespełnione**, wyeksterioryzowane z substancjalnej pełni wciąż antycypuje swojego wypełnienie. A samo to „kryterium spełnienia zakładane przez nowoczesność musi w istocie pochodzić z czasu, który nie jest nowoczesny – z czasu teleologicznego wypełnienia, gdzie koniec jest tożsamy z początkiem” (Malabou 2006, 130). Pozostawiony samemu sobie do bólu skończony podmiot oczekuje jakiegoś mesjańskiego finału, ostatecznego rozstrzygnięcia – „czasu, który nadejdzie”. Dla Malabou w tej fantazji o zbawczym końcu końców, z którą pozostawia nas martwy Bóg, otwiera się Hegłowska przyszłość³⁶.

Natomiast wyzbyty mesjańskiej nadziei Žižek ujmuje „kenozę” jako inną nazwę „podmiotowej destytucji” (będącej końcem terapii psychoanalitycznej), która:

zmusza Pana [Boga, podmiot metafizyczny, czyli wielkiego Innego – przyp. BW], żeby zauważył, że z definicji podaje się za kogoś, kim nie jest, że jest idiotą, który widzi skutki swoich decyzji w tym, co faktycznie wynika z automatycznego biegu maszyny symbolicznej. Koniec końców dotyczy to każdego podmiotu. [...] terapia psychoanalityczna dobiega końca, gdy podmiot przestaje się obawiać i swobodnie akceptuje własne nieistnienie (Žižek 2013, 247).

Jeśli podmiot zaakceptuje własne nieistnienie – pustkę-w-sobie, którą jest, wydrążone miejsce po nigdy nieobecnej treści – to jak może odroczyć pogrążenie się w **złym końcu**, całkowite rozpuszczenie się w uwolnionej i rozpanoszonej negatywności, która go pochłonie i nic po nim nie pozostawi? Jak można w tej nieuchronnej perspektywie (samo)destrukcyjnego końca kończącego wprowadzić ruch przeciwny jednoznacznej i jednostronnej negacji, czyli **dobry koniec**, koniec powstrzymujący? Gdzie, w jakiej przestrzeni można uruchomić grę wzajemnego, zapośredniczającego odnoszenia się do siebie obu tych końców?

Oczywiście odpowiedzią jest Duch Święty! To w nim zostają zniesieni Bóg ziemski i Bóg transcendentny, a także zły i dobry koniec. Nie jest on żadną nową formą domkniętej i tożsamej-w-sobie, absolutnej substancji, jakąś **kończącą** supertożsamością, która

³⁶ Jak słusznie zauważył recenzent niniejszego tekstu, zaklasyfikowanie Malabou do partii mesjanistów jest bardziej problematyczne, zwłaszcza zważywszy na jej późniejsze publikacje. Problem mesjanizmu wraca chociażby w *Ontologii przypadłości*, gdzie mamy do czynienia z w istocie anty-mesjańskim przesłaniem: „To nieprawda, że struktura obietnicy jest niedekonstruowalna. Filozofia, która nadchodzi, musi poddać eksploracji przestrzeń tej porażki struktur mesjanistycznych” (Malabou 2017, 141). Jednak na etapie *L’Avenir de Hegel* Malabou nie przepracowuje porażki struktur mesjanistycznych, albowiem jej myślenie operuje jeszcze w ich ramach – być może dlatego nie potrafi dostrzec u samego Hegla wzorcowej „eksploracji przestrzeni” tej mesjańskiej porażki.

przewycięza w sobie różnice i antagonizmy. Duch Święty jest **nieskończonym** bytem wirtualnym, który utrzymuje się dzięki pracy podmiotów zachowujących się tak, jakby istniał³⁷. To znaczy, że przesłanką jego istnienia jest działanie zakładanych przez niego elementów: choć zniesiony (uśmiercony na krzyżu) Bóg powraca (zmartwychwstaje) we wspólnocie wiernych, to tak naprawdę dopiero ta wspólnota go ustanowiła. Wspólnota wiernych stworzyła transcendentnego Boga jako swoją podstawę, dzięki której zyskała minimalną spoistość umożliwiającą jej właściwe funkcjonowanie: gmina chrześcijańska – antycypacja nowoczesnego ducha obiektywnego – istnieje dzięki działaniu wiary, która jest zawsze samozwrotna (wierzyć w **coś**, oznacza **wierzyć w samą wiarę**). Co zresztą zauważa Hegel już w *Fenomenologii ducha*:

Jednak istotne jest, że absolutna istota [będąca przedmiotem] wiary nie jest *abstrakcyjną* istotą znajdującą się po tamtej stronie świadomości wierzącej, lecz jest ona duchem gminy, jednością abstrakcyjnej istoty i samowiedzy. W tym, że istotą absolutną jest ten duch gminy, istotnym momentem jest działanie gminy; duch ten jest istotą absolutną *tylko dzięki wytwarzaniu przez świadomość*; — albo raczej *nie* [jest nią] *bez* tego [momentu], że jest wytwarzany przez świadomość; bo aczkolwiek wytwarzanie jest czymś istotnym, to istotne jest również to, że nie jest ono jedyną podstawą istoty, lecz tylko jej momentem. Istota istnieje zarazem sama w sobie i dla siebie (Hegel 2002, 355).

Duch obiektywny – wspólnota Ducha Świętego – nie jest żadnym spirytualistycznym bytem, wyższą istotą spoza rzeczywistości, jest za to przedmiotem (przedmiotowością społeczną – materialną infrastrukturą świata) założonym przez świadomość podmiotową jako „istniejąca

³⁷ Wirtualny duch (substancja, wielki Inny) istniejący tylko poprzez podmiotową wiarę w jego istnienie to jeden z ulubionych spekulatywnych motywów u Žižka: „Transcendencja wielkiego Innego jako substancjalności W-sobie – czyli porządku »ducha obiektywnego« istniejącego niezależnie od podmiotowej aktywności – jest w zasadzie rodzajem koniecznego złudzenia perspektywy; jest formą, pod pozorem której podmiot (nie)dostrzega [(mis)perceive] swojej niezdolności do uchwycenia tego W-sobie rzeczywistego innego, którego prawdziwe intencje pozostają nieprzeniknione. W tym sensie status duchowej Substancji jest wirtualny: tym, co jest wirtualne w wielkim Innym, jest jego W-sobie, za sprawą którego wielki Inny nie może zostać zredukowany do intencji, znaczeń, stanów fizycznych itd. faktycznie istniejących indywiduów [...]. W tym sensie każda ludzka wspólnota jest »wirtualna« ufundowana na regulach, wartościach itd., których ważność jest z definicji *złożona*, a nigdy ostatecznie nie *doświadczona* – status wielkiego Innego jest *zawsze pozorny*” (Žižek 1996, 139–140). Tak Žižek odczytuje twierdzenie Hegla, że nie można oszukać większości w społeczeństwie, tzn. nawet jeśli jakaś idea była ustanowiona przez cyniczny aparat władzy jako czysto instrumentalne, ideologiczne oszustwo, to w momencie, gdy większość zaakceptuje to pojęcie jako fundament swojego społecznego istnienia, przestaje być ono kłamstwem, a staje się substancjalną prawdą wspólnoty. To wspólnota uznaje czy coś jest jej substancjalną prawdą, czy zwykłym oszustwem, ponieważ nie ma innego fundamentu niż ten ustanowiony przez działające podmioty. W ten paradoksalny sposób należałoby odczytywać *dictum* nowoczesnej propagandy wyrażone przez Goebbelsa, że „kłamstwo powtarzane tysiąc razy staje się prawdą”.

zarazem sama w sobie i dla siebie”. Oznacza to, że duch jest heteronomicznie wytworzony przez wolną podmiotowość jako autonomiczny i samorzutny – nadający dopiero określenie świadomości, która go założyła jako swoją przesłankę. Skutek retroaktywnie wytwarza swoją przyczynę. Na tym zapętłonym ruchu logicznym opiera się kluczowy dla Žižkowskiej lektury Hegła³⁸ paradoksalny gest upodmiotowienia-ustanowienia polegający na czysto formalnym akcie pojmowania czegoś **pozornie** niezależnego, obcego i zewnętrznego (np. ducha, sprawy społecznej czy idei, dla której się poświęcamy³⁹) jako **rzeczywistego** rezultatu naszego ustanowienia (*Besetzung*) (por. Žižek 2013, 59). Paradoks ten Hegel ukazuje na przykładzie relacji między wiedzą a prawdą (podmiotowym ustanawianiem prawdy jako niezależnej od tegoż ustanawiania): „pojęcie *wytwarza* prawdę – jest to podmiotowa wolność – *uznaje* jednak zarazem tę treść za coś, co *nie* jest *wytworzone*, za prawdę, która istnieje sama w sobie i dla siebie” (Hegel 2006b, 360).

Podmioty, aby ustanowić wspólnotę (gminę), muszą wierzyć w jej obiektywność, sensowność, słowem w to, że jest „prawdą istniejącą w sobie i dla siebie”: ona zaś potrzebuje zewnętrznego spoiwa (aby była zdolna – stwarzając ogólne wartości, reguły i zasady – do neutralizowania napięć i antagonizmów wytwarzających się pomiędzy skonfliktowanymi indywiduami), które trzeba jej dopiero **stworzyć** jako zewnętrzne. Tak brzmi ostatecznie lekcja udzielana przez uśmierconego Boga – wszelkie byty są wirtualne, niestabilne i nieumocowane, a jedyną, minimalną gwarancją ich istnienia jest nieskończona praca miłości do bólu skończonych podmiotów⁴⁰. Pamiętajmy, że tym umierającym Bogiem jest Chrystus – król żebraków – wyrzutek porzucony nawet przez swoich uczniów, który zostaje tym samym zredukowany do ekskrementalnej resztki, społecznego poziomu zero. Dlatego właśnie może on być fundamentem dla nowej prawdziwie wspólnotowej wspólnoty wiernych, która działa wedle logiki „dzisiaj niczym, jutro wszystkim”. Ten kolektyw, którego nowoczesną wersją będą

³⁸ W tym miejscu można zastanowić się, czy dekonstrukcjonistka Malabou i lacanista Žižek na poziomie **treści** nie mówiliby tego samego (u Hegła na krzyżu umiera sam Bóg transcendentny i człowiek pozostaje całkowicie sam w tym przygodnym i nienaprawialnym świecie), ale na poziomie **formy** już nie (Malabou, nie mogąc się w pełni pogodzić z taką kondycją świata, poszukiwałaby jakiejś mesjańskiej przyszłości w Heglu, natomiast Žižek nakazywałby raczej przyjąć i uznać za Heglem ten upadły świat bez Boga z całym jego inwentarzem, zamiast wypatrywać „gwiazdy zbawienia”).

³⁹ W tym sensie, z perspektywy heglo-lacanowskiej cała tajemnica poświęcenia nie tkwi w jego przedmiocie, który jest wtórny i przygodnie ustanowiony, tylko w samym akcie poświęcania, który jest autoteliczny – poświęcając swoje życie dla sprawy (religijnej, politycznej, etycznej itd.), w istocie „poświęcamy poświęcenie”.

⁴⁰ Można już zatem zarysować trzy podstawowe stanowiska polityczne związane z interpretacją religii u Hegła: **gnostycką prawicę** (Nowicki), **mesjańskie centrum** (Malabou) i **materialistyczną lewicę** (Žižek). Nieco upraszczając: dla partii gnostyków ten świat jest upadły, a filozofia Hegła (wiedza absolutna) stanowi poznanie (*gnosis*) zapewniające dostęp do wyższej rzeczywistości – ucieczka z polityki do spekulacji; dla partii mesjanistów rzeczywistość jest pękniętą immanencją, która wyczekuje w otwarciu na to, co nadejdzie, spełnienie się czasu – liberalno-demokratyczna polityka „mesjańskiej ręki” sprawiedliwości; wreszcie dla partii materialistów wykolejony i wewnętrznie rozbitny świat to jedyna rzeczywistość, jaką mamy, w której przed pelżającą apokalipsą może uchronić tylko radykalnie egalitarna komunistyczna wspólnota – polityka rewolucyjnej miłości.

wszystkie emancypacyjne i rewolucyjne ruchy polityczne, realizuje materialistyczną formę społecznej organizacji. Materializm nie jest normatywnym wzorcem narzucanym z zewnątrz przez nauczyciela-wielkiego Innego (jak w stalinowskiej partii), ale rezultatem wzajemnej praktyki członków wspólnoty, która uśmierciła już swojego nauczyciela, a raczej zaakceptowała jego nieistnienie.

Reasumując, analogiczna jak w Duchu świętym retroaktywna dialektyka przyczyny i skutku pracuje w relacji pomiędzy dwoma końcami: **niekończący koniec** (nieustający ruch bez końca) wytwarza swój cel, **koniec kończący** (jako regulatywy moment swojego ruchu – założony i nigdy nieosiągnięty) jako coś obiektywnego i autonomicznego, tj. jako realny koniec, który zakończy niekończącą się pracę. Dlatego figurą ich wzajemnie zmediatyzowanej relacji może być **nieskończony koniec** (nieskończoność i koniec są nieredukowalne do siebie i jednocześnie nierozłącznie uwarunkowane). Mówiąc krótko, dialektyczne kończenie bez końca ma swoją przyczynę w nie-dialektycznym końcu końców, który jest jako **kończący** (cel) założony przez to, co **nieskończone** (ruch). Podobnie koniec Boga – śmierć na krzyżu – jest zapośredniczony z nieskończoną pracą wspólnoty wiernych jako ze swoim wewnętrznym momentem. Wreszcie, wyobrazeniowa forma religijna zostaje zniesiona w myśleniu filozoficznym, przez które to myślenie zostaje założona jako jego podstawa: religijne *Andacht* jako nie-spekulatywny, puszczony wolno moment umożliwiający i napędzający spekulatywną maszynę *Aufhebung*.

Religia stanowi centrum Hegłowskiej spekulacji, będąc w całej swojej dwuznaczności spekulatonową anomalią **religii jako formy wyobrażenia** – zatrzymaniem i spetryfikowaniem w sobie, mglistym odblaskiem odroczonej i resztkowej wieczności w strukturze czasowego procesu – i **spekulatywnej treści religii**, tj. Boga będącego w permanentnym ruchu samo-znoszenia i samo-wyobcowania, który powraca do siebie w intersubiektywnej wspólnotie, w Duchu Świętym. Jego historyczną postacią jest „duch obiektywny” – rewolucyjna wspólnota czynów miłości, pozbawiona zewnętrznych gwarancji, bo „[g]warancji takich historia nigdy i w żadnej rewolucji nie dawała i absolutnie dać nie może” (Lenin 1953, 184).

Wykaz literatury

- Evangelia Tomaszka*. 1986. Tłum. Wincenty Myszor. W *Apokryfy Nowego Testamentu* t. I, red. Marek Starowiejski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Gramsci, Antonio. 1991. *Zeszyty filozoficzne*. Tłum. Barbara Sieroszewska i Joanna Szymanowska. Warszawa: PWN.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1990. *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: PWN.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1995. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Band 3: Die vollendete Religion*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2002. *Fenomenologia ducha*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2006a. *Wykłady z filozofii religii*, t. I. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: PWN.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2006b. *Wykłady z filozofii religii*, t. II. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: PWN.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2011a. *Nauka logiki*, t. I. Tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2011b. *Nauka logiki*, t. II. Tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2013. *Wykłady z historii filozofii*, t. I. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: PWN.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Zasady filozofii prawa*. Tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Lenin, Włodzimierz. 1953. „List do towarzyszy”. W Lenin, Włodzimierz. *Dzieła*, t. 26. Warszawa: Książka i Wiedza: 183–202.
- Löwith Karl. 2001. *Od Hegla do Nietzschego: Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. Stanisław Gromadzki. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lukács, György. 1980. *Młody Hegel: O powiązaniach dialektyki z ekonomią*. Tłum. Marek Jerzy Siemek. Warszawa: PWN.
- Magee, Glenn Alexander. 2001. *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Malabou, Catherine. 2006. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, Dialectics*. Tłum. Lisabeth During. Oxfordshire–New York: Routledge.
- Malabou, Catherine. 2017. *Ontologia przypadłości: Esej o destrukcyjnej plastyczności*. Tłum. Piotr Skalski. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Mikołaj z Kuzy. 1997. *O oświeconej niewiedzy*. Tłum. Ireneusz Kania. Kraków: SIW Znak.
- Mistrz Eckhart. 2013. *Dzieła wszystkie*, t. I. Tłum. Wiesław Szymona OP. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Nancy, Jean-Luc. 2002. *Hegel: The Restlessness Of The Negative*. Tłum. Jason Smith i Steven Miller. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pinkard, Terry. 2000. *Hegel: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pańków, Marcin. 2012. „O ontologicznej formie intersubiektywności: Kilka ustaleń w oparciu o Schillera i Hegla oraz rzut oka na dziś”. W *Intersubiektywność*, red. Piotr Makowski. Kraków: Universitas: 41–64.
- Sosnowski, Maciej Adam. 2013. „...przypadkowość, arbitralność, bezład...»: O pojednaniu religii i filozofii w myśli G. W. F. Hegla”. W *Deus otiosus: Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. Agata Bielik-Robson i Maciej Adam Sosnowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej: 91–119.

- Sosnowski, Maciej Adam. 2017. „Niestrawności: O dialektyce i wymiotowaniu”. *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 1: 325–336.
- Werner Florian. 2014. *Ciemna materia: Historia gówna*. Tłum. Elżbieta Kalinowska. Wrocław: Wydawnictwo Czarne.
- Zabala, Santiago. 2010. „Wprowadzenie: Religia poza teizmem i ateizmem”. W Rorty, Richard i Gianni Vattimo. *Przyszłość religii*, red. Santiago Zabala. Tłum. Stanisław Królak. Kraków: Wydawnictwo UJ: 9–36.
- Žižek, Slavoj. 1996. *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*. London-New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2001. *Wzniosły obiekt ideologii*. Tłum. Joanna Bator i Paweł Dybel. Wrocław: Wydawnictwo UWr.
- Žižek, Slavoj. 2006. *Kukła i karzeł: Perversyjny rdzeń chrześcijaństwa*. Tłum. M. Kropiwnicki. Bydgoszcz–Warszawa–Wrocław: Oficyna Wydawnicza Branta.
- Žižek, Slavoj. 2009. “The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity”. W Žižek, Slavoj i John Milbank. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, red. Creston Davis. Cambridge, MA–London: The MIT Press.
- Žižek, Slavoj. 2012. *Less Than Nothing: Hegel and The Shadow of Dialectical Materialism*. London-New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2013. *Metastazy rozkoszy: Sześć esejów o kobietach i przyczynowości*. Tłum. Marek Jastrzębiec-Mosakowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Bartosz Wójcik – filozof, materialista dialektyczny, asystent naukowy w Instytucie Nauk Politycznych PAN. Przygotowuje doktorat poświęcony filozofii społecznej Hegla. Członek kolektywu redakcyjnego *Praktyka Teoretyczna*.

DANE ADRESOWE:

Instytut Nauk Politycznych PAN

ul. Polna 18/20

00-625 Warszawa

EMAIL: bartosz.k.wojcik@gmail.com

CYTOWANIE: Wójcik, Bartosz. 2018. „Koniec religii, śmierć Boga i przygodna wspólnota: Hegel, Malabou, Žižek.“ *Praktyka Teoretyczna* 2(28): 53-84.

DOI: 10.14746/prt.2018.2.3

FINANSOWANIE: Praca naukowa finansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki realizowana w ramach projektu "Filozofia negatywności Hegla i Žižka". Projekt nr 2016/21/N/HS1/03514.

AUTHOR: Bartosz Wójcik

TITLE: The End of Religion, the Death of God and the Contingent Community: Hegel, Malabou, Žižek.

ABSTRACT: The article is an interpretation of the concept of the end of religion in Hegel's philosophy, based on the analysis of three issues:

1. The relationship between religious imagination and speculative philosophy – i.e. the idea of the sublation of religion into philosophy.
2. The Hegelian understanding of Christianity (presented in *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* and *Lectures on the Philosophy of Religion*) focused on the idea of incarnation as *kenosis*, which is interpreted by Catherine Malabou's theory.
3. The idea of the death of Christ as the death of God himself that constitutes the authentic core of Christianity – as Slavoj Žižek has claimed.

This interpretation leads to the conclusion: the outcome of this death is God *qua* Holy Spirit, whose historical embodiment is “objective spirit” – revolutionary community of the acts of love.

KEYWORDS: Hegel, dialectic, religion, Malabou, Žižek, Christianity, God, community.