

**Jacek Dobrowolski**

# Noologia radykalnej bezbożności

(o *Logice sensu* Deleuze'a)

Nietzscheańska krytyka myślenia teistycznego wydaje się jedną z najistotniejszych inspiracji filozofii Gillesa Deleuze, a perspektywa stawania się bezbożnym może rozjaśniać intencje, jakie stoją za jego noologiczną krytyką „tradycyjnego obrazu myśli”, czyli takiego paradygmatu refleksji, który nieuchronnie każdą myśl czyni „zbożną”, „kryptoteologiczną”, a każdą prawdę – „absolutną”. Przeciw takiej kapłańskiej filozofii „poszukującej prawdy”, Deleuze proponuje swą własną nieortodoksyjną wizję „wymyślenia prawd”, twórczo wykraczającego poza różnicę fikcja/prawda. Prowadzi to również do zakwestionowania dotychczasowego sensu sensu jako struktury teomorficznej: sens miałby być niejako „duszą” rzeczy, a postulat „odwrócenia platonizmu” można zrealizować dopiero wtedy, gdy sens miast duszą stanie się „ciałem”. Choć zabiegi Deleuze'a i jego reinterpretacja sensu sensu mogą zdawać się aż nazbyt eksperymentalne, to jednak gdy przestaniemy traktować je jako „przekonania”, a zrozumiemy, że są raczej figurami czy ruchami w grze, odkryjemy ich subwersywny potencjał inspiracji.

**Słowa kluczowe:** noologia, bezbożność, ateizm, ateologia, kryptoteologia, logika sensu

Jedną z ciekawszych perspektyw, z jakich można czytać Deleuze'a, jest punkt widzenia radykalnej bezbożności, której założenia najlepiej zdefiniował Nietzsche w dość często cytowanym aforyzmie z *Wiedzy radośniej*: „Bóg umarł; ale ludzie są, jacy są, i może jeszcze przez tysiąclecia w rozmaitych jaskiniach będą nam pokazywali jego cień. Cóż, musimy pokonać jeszcze jego cień!”<sup>1</sup>. Być może najbardziej cienistym miejscem Boga, który umarł, najgłębszą z jego jaskiń, jest sama noosfera, życie myśli, nad którym zawsze unosić się może promień podejrzania o kryptoteologiczne uwikłanie. Już w *Różnicy i powtórzeniu* Deleuze posługuje się pojęciem obrazu myśli, aby w wymiarze noologicznym penetrować obszar ukrytych założeń wszelkiej albo przynajmniej dominującej w filozofii formy refleksji, odnajdując w niej – znów pod wpływem bezpośredniej inspiracji Nietzscheńskiej – założenia o zasadniczo moralnym sensie<sup>2</sup>. Demaskacja filozofii jako naiwnej moralnej pensjonarki, która zawsze zakłada dobrą wolę myślenia i jego bezwarunkowe zmierzanie do prawdy<sup>3</sup>, stanowi również oczywistą aluzję do jej głębokiej pobożności (wszystkie te moralne charakterystyki myślenia odsyłają wszak ostatecznie do idei myśli jako tego, co boskie, rozumu, który jest właśnie tym, co człowieka czyni podobnym Bogu) i ukazuje drogę na *terra incognita* myślenia kierującego się złą wolą, niezainteresowanego ostateczną prawdą i bazującego na rozpadzie podmiotowości; myślenia czerpiącego ze źródeł schizoidalnej inwencji, błędzącego w regionach nierozpoznawalnego i nieprzedstawialnego, które w meandrycznych woltach postępuje ku przewrotnym i ekstatycznym odkryciom oraz konstruktywnym demoralizacjom zdrowego rozsądku jako komunafu. Jest to zarazem droga radykalnej ateologii i krytyki pobożnego rozumu, za której podstawową stawkę można uznać emancypację myślenia od teomorficznej struktury, tej, która z każdego myśliciela czyni już na wstępie kogoś naśladowującego Boga, kogoś, kto zajmuje jego miejsce w porządku wytwarzania (ach ten wiecznie żywy komunaf o artyście, myślicielu, odkrywcy jako kimś podobnym do Boga!) i w związku z tym zdolny jest jedynie do odtwarzania boskiego porządku, rekonstruowania odwiecznych pryncypiów i konserwowania zabytków, monumentów tradycji, w której ramach, wiadomo, wszystko jest tylko komentarzem do Platona. Postulat odwrócenia platonizmu nie przypadkiem zresztą należy do arsenału radykalnej ateologii, nawet jeśli to nie Platon był

1 F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, tłum. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, § 108.

2 G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 193-242.

3 Tamże, s. 196-197.

pierwszym, który pomylił Filozofa z Bogiem (na pewno zdarzyło się to Sokratesowi, co zresztą, jak pamiętamy, mało rozumiejący się na takich subtelnościach współobywatele poczytali mu za bezbożność).

Otóż prawdą jest, że filozofom aż nazbyt często zdaje się, że są Bogami, a jedynie wrodzona skromność każe im milczeć na ten temat lub traktować go oględnie. Kartezjusz – który bez wątpienia już od paru chwil i tak nam towarzyszy – podejrzewał siebie o to *explicite* i doszedł dość daleko na drodze przypuszczenia, że to ja sam, myślący, jestem Bogiem<sup>4</sup> (weźmy zresztą pod rozwagę, że o ile Kartezjańska ontologia nie jest *de facto* jakimś tercjalizmem zamiast dualizmu, to Ja i Bóg jesteśmy konsubstancjalni). Żeby to podejrzenie/przypuszczenie oddalić, wynalazca układu współrzędnych posługuje się niezbyt przekonującym argumentem, że nie jestem przecież doskonały. Pytanie tylko, skąd to wiem? Bowiem należałoby dowieść właśnie tego, że nie jestem doskonały i nie posiadam punktów identyczności z Bogiem, że nie chcę myśleć jego prawdy, patrzeć jakby z jego punktu widzenia. To prawda, że Kartezjusz mówi już dyskursem egocentrycznym: Ja, ja, ja, na początku ja, wybacz, panie Boże, ale dla dobra duszy nieśmiertelnej... *Amicus deus, sed magis amica anima*. Ale roszczenia owego Ja bynajmniej nie są naznaczone skromnością subiektywizmu, taką, jakiej projekt zarysował niewiele wcześniej Montaigne – prawdziwy ojciec nowoczesnego egocentryzmu. Tak więc Kartezjusza należy właściwie określić jako teo-egocentryka. To Ja nieśmiertelne i konsubstancjalne z Bogiem, zdolne ująć go w rozumie i zawierające „wewnątrz” tegoż rozumu bezpośrednio od niego pochodzące Idee. Wydaje się w związku z tym, że to, co mnie od Boga odróżnia, jest o wiele mniej esencjonalne niż to, co z nim współdzielę... Tym bardziej więc dowieść w warunkach poszukiwania prawdy pewnej i monolitycznej, że nie myśli się po bożemu, jest bardzo trudno, jeśli to w ogóle możliwe. Kartezjański dowód na to, że nie jestem Bogiem, popada więc ostatecznie w komunał starej i poczciwej idei, że Bóg jest zbyt dobry, by pozwolić nam na szaleństwo – w rzeczywistości leżące zarazem wśród przesłanek i źródeł refleksji teocentrycznej – autoidentyfikacji z Nim. To właśnie zasadzając się na tym, zbyt łatwym i bezkrytycznym, założeniu, można hipotezę Złośliwego Demona łatwo, zbyt łatwo oddalić. W związku z czym Kartezjusz traktuje ją nie dość poważnie i bez głębszego zbadania możliwości, jakie ona daje. Na jej potencjał wskazuje dopiero Deleuze: co, jeśli zaczniemy myśleć ze złą wolą i poza moralnością prawdy?

Filozofom aż nazbyt często zdaje się, że są Bogami, a jedynie wrodzona skromność każe im milczeć na ten temat lub traktować go oględnie

<sup>4</sup> Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 68.

Ażeby zrozumieć, co w tym kontekście teomorfizacji obrazu myśli proponuje Deleuze i na czym polega wywrotowość jego strategii, posłużmy się parafrazą znanych – choć może słabo dotąd zrozumianych – słów największego filozofa podhalańskiego: istnieją, jak pamiętamy, prawdy, tyż-prawdy i gównno-prawdy. Podstawione w miejsce tradycyjnej opozycji prawda-fałsz *dictum* owo ujawnia swój radykalny wymiar, artykułując jednocześnie istotę rzeczy. Są takie prawdy jak to, że  $2+2=4$ , a kwadrat ma cztery boki. Tego typu prawda ma zresztą stanowić wzór i formę prawdy w ramach *mathesis universalis* (nie tylko u Kartezjusza, bo w siedemnastym wieku matematyczne czy geometryczne ukąszenie dotknęło większość filozofów, nawet Hobbesa czy Pascala): to dzięki niej właśnie i w jej ramach (choć metodą *all-inclusive*) Kartezjusz ustanawia instytucjonalno-autorytatywną jedność i monolityczność prawdy, reprodukcując w niej zarazem strukturę monoteistyczną. Ale to *tyż-prawda*, że Złośliwy Demon czy Bóg, gdyby nie był dobry, mógłby nas w tej sprawie oszukiwać (*nota bene*, spór o to, co właściwie świadczy o Bogu jako oszuście, wiódł z Kartezjuszem pobożny Berkeley, który, co ciekawe, nie widział nic zwodniczego czy oszukańczego ze strony Boga w tym, iż ten wytwarza w naszych umysłach doznanie fizycznie istniejących rzeczy, które przecież nie istnieją poza naszymi umysłami). Natomiast *gównno-prawda* nie jest fałszem, ale wykluczeniem pewnej istotnej możliwości przez to, co banalne – hegemonią trywialności. To prawda, że raczej trudno sobie wyobrazić, jakim cudem  $2+2$  miałyby nie równać się 4. Ale ta możliwość jest filozoficznie właśnie najciekawsza (dodajmy: nie matematycznie czy logicznie, ale właśnie filozoficznie) – i być może życiodajna. Jeśli więc nawet nie jest prawdą, że  $2+2$  mogłoby być nie 4, to możliwość tej nieprawdy czy poszukiwanie argumentów, wizji i metafor, jakimi można się tutaj posłużyć, jest bardziej płodne, niż jej wykluczenie.

W ogóle fałsz jako taki nie jest negatywnością myślenia (wbrew modelowi teomorficznemu), bowiem negatywnością myślenia jest gównno-prawda, komunał. To komunał zapewnia nas usypiająco, konserwatywnie i schematycznie, apelując do naszego konformizmu, że Bóg wyklucza Złośliwego Demona tak samo, jak nie pozwala, bym się za Boga wziął (choć skądinąd i tak myślę z punktu widzenia jego interesów, potrzeb i planów). Że Bóg jest prawdomówny i prawodawczy, to właśnie ten rodzaj gównno-prawdy, która pomimo całej swej niefalszywości, stanowi zasadniczą blokadę myślenia. Jedyne bowiem, co można tu zrobić mądrego, to zadać pytanie: a jeśli to ja jestem Złośliwym Demonom? Tylko w ten sposób można poważnie podejść do hipotezy Złośliwego Demona. Pytanie to otwiera przed nami obszar niefalszywej nieprawdy: oswobodzonego myślenia poza prawdą i fałszem, poza absolutem i teo-

centrycznym uwikłaniem. Nie ma tu oczywiście mowy o jakimś demonicznym utożsamieniu, niczym u Sokratesa, nie chodzi też w najmniejszym stopniu o wiarę, która panuje właśnie po przeciwnej stronie (jak zauważył Nietzsche, wiara w najwyższą wartość prawdy to ostatnie stadium chrześcijaństwa, filozoficzne przebranie ducha ascezy<sup>5</sup>) jako dogmat, że dobry Bóg gwarantuje podstawy naszego myślenia, zbawia od błędu – chodzi tu raczej o parodię Kantowskiego *jak gdyby*: myśl tak, *jak gdybyś* był Złośliwym Demonem, zdolnym łudzić nawet w sprawie tak pewnej jak to, że  $2+2=4$ . Posługując się tą strategią, Deleuze, jak wiadomo, otworzył przed filozofią nowe regiony (p)oszukiwania, w których czasem sam się gubił, narażając się na złośliwe zarzuty „obrońców zdrowego rozsądku”, których słusznym krytykom nie można bodaj wiele przeciwstawić poza tym, że są o wiele bardziej nudne, banalne, niż ich przedmiot. Weźmy więc na przykład – by nie ograniczać się tylko do Alicji w Krainie Czarów – Mongołów z kart *Mille Plateaux*<sup>6</sup>. Czy Deleuzjańscy nomadzi mają cokolwiek wspólnego z prawdą o historycznych Mongołach – to pytanie tyleż narzucające się, co ostatecznie zapewne nietrafne. Nie chodzi przecież o Mongołów ani nawet o Czyngis Chana, chodzi o to, co stanie się z naszym myśleniem, gdy poddamy je próbie spotkania z Czyngis Chanem poza wszelkim kanonem historycznych rozpoznań i interpretacji, poza wszystkim tym, co standardowo mógłby powiedzieć eurocentryzm? Jeśli uczynimy z Mongołów zupełnie autonomiczne i autopojetyczne, samokonstruuujące się, by tak rzec, pojęcie? Zapewne więc nie dowiemy się od Deleuze’a niczego o historycznych Mongołach, ale dzięki Deleuze’owi być może Mongołowie w nas przemówią nie swoim, ale i nie naszym głosem, powiedzą nam coś, co poprowadzi naszą myśl w nieznane strony przygody, inwencji, podboju.

Program myślenia i metafizyki bezbożnej, zerwania z wszelkim teomorfizmem w refleksji, którego pierwsze sugestie i pomysły pojawiają się w *Różnicy i powtórzeniu*, kontynuuje Deleuze w *Logice sensu*<sup>7</sup>. Otóż tradycyjnie rzecz ujmując – czyli po platońsku, bowiem platoński dualizm stanowi samo jądro zachodniego teizmu – sens jest źródłem, modelem, esencją, tym, co ponad, tym, co określa i formuje – a więc w ostatecznym rozrachunku sens to po prostu maska Boga, to sam Bóg w rzeczach, dusza bądź duch. Bóg-zwornik, Bóg-stwórca, zasada jedno-

Tradycyjnie rzecz ujmując – czyli po platońsku, bowiem platoński dualizm stanowi samo jądro zachodniego teizmu – sens jest źródłem, modelem, esencją, tym, co ponad, tym, co określa i formuje – a więc w ostatecznym rozrachunku sens to po prostu maska Boga, to sam Bóg w rzeczach, dusza bądź duch

5 Zob. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, Rozprawa 3: *Co oznaczają ideały ascetyczne?*

6 Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, tłum. B. Massumi, London 1996, 12. 1227: *Treatise on Nomadology – The War Machine*.

7 G. Deleuze, *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Warszawa 2011.

ści, generator celów. Sens to zatem porządek i prawo natury obecne w umyśle Boga; poznawać go, to stawać się niczym Bóg, myśleć w Bogu, rozumować po bożemu. Nawet sekularyzacja i gruntowne odczarowanie świata przyrody i kultury nie mogą w prosty sposób unieważnić tego głębokiego pokrewieństwa sensu z boskością i transcendencją, nadając wszystkim działaniom sensotwórczym mimowolnie zbożny i kryptoteologiczny wymiar wiecznie powracającego Boga i jego cieni. Subwersywny atak na tę ukrytą zbożność – odbóstwienie sensu i wraz z nim myślenia – nie może polegać na zwykłym odwróceniu miejscami terminów platońskiego dualizmu. Potrzebna jest zupełnie nowa logika sensu, innego rodzaju dualistyczne rozdanie kart, którego ślady, jak sugeruje Deleuze, odnaleźć można zresztą już u samego Platona<sup>8</sup>.

Po pierwsze, logika ta zakłada desubstancjalizację sensu: nie jest on już apriorycznym modelem czy ponadczasową istotą, ideą; jest, przeciwnie, efektem powierzchniowym, czymś efemerycznym, co nie tyle jest, ile utrzymuje się ponad głębią cielesnych procesów i stanów rzeczy, na granicy oddzielającej zdania od ciał.

Nie można przecież nawet stwierdzić, że sens istnieje – nie ma go ani w rzeczach, ani w umyśle, nie istnieje ani fizycznie, ani mentalnie. Czy można przynajmniej uznać go za coś użytecznego, co wymaga przyjęcia ze względu na ów użytek? Nawet i to nie, skoro jego dostojność pozostaje czymś nieskutecznym, niewzruszonym i jałowym<sup>9</sup>.

Po drugie, logika ta zakłada immanencję sensu: nie przybywa on z zewnątrz, z umysłu Boga, ale jest skutkiem granicznym zachodzącym jako różnica między dwiema postaciami materialności: ciała i zdania, rzeczy i słów, jest więc czymś wtórnym, wydarzeniem, a nie formą, staniem się, a nie bytem. W przeciwieństwie do prymatu tego, co idealne, sens okazuje się jakby zewnętrzną warstwą tego, co materialne, niecielesnym skutkiem bytu ciał. Dochodzi tutaj do kilku odwróceń: klasycznie ujmuje się bowiem rzeczy jako podległe ruchowi stawania się, a właśnie ich sens jako ich byt; Deleuze proponuje więc odwrócenie perspektywy z esencjonalnej na dyferencjalną. Zamiast gwarantować definitywne tożsamości, sens jest wyrazem i widocznością zmiany, różności. Nadto też klasycznie ujmuje się idee jako pierwotne, a nie wtórne, generujące raczej niż generowane.

Po trzecie, jest to logika paradoksalna: sens nie odsyła do praw tożsamości, sprzeczności i wyłączonego środka, bo zasadza się właśnie

8 Zob. tamże, s. 15-16.

9 Tamże, s. 40.

na ich przeciwieństwie. „Zdrowy rozsądek mówi, że we wszystkim musi tkwić jeden możliwy do określenia sens i kierunek, paradoks zaś polega na stwierdzeniu sensów zmierzających w obu kierunkach”<sup>10</sup>. I tak w analizie sensu okazuje się, że coś może być i nie być zarazem sobą,  $x$  nie równa się  $x$ ; będąc jednocześnie nie-sobą,  $x$ =nie  $x$ ; jak i jednocześnie będąc ani sobą, ani nie sobą, tylko czymś pomiędzy.

Analizy logiki sensu przyprawiają o zawrót głowy i kroczą po krawędzi niezrozumiałości i ekstrawagancji. Nie da się przeoczyć aspektu spekulatywnego tych rozważań ani łatwo zbyć pytania, do czego właściwie się one odnoszą. Być może gdzieś tutaj tkwi błąd, który decyduje o ostatecznej zaświatowości tej refleksji, o jej alienacyjnej naturze: odlot Deleuze’a ze świata określonego przez teokratyczną i teocentryczną wizję sensu w zadziwiający sposób prowadzi nas w regiony abstrakcji na miarę platońskiego Parmenidesa, gdzie zaiste zasadnie można pytać: ale o czym tu mowa i czy w ogóle o czymś? O ile jednak zrezygnujemy z prób czytania *Logiki sensu* jako filozoficznego opisu tego, jak jest, a przestawimy się na tryb przewrotnej gry, może wręcz niekiedy pastiszu „filozofii spekulatywnej”, próby dekonstrukcji tradycyjnych dyskursów teocentrycznych, jej efekty, wydarzenia intelektualne, jakie ona wytwarza, mogą wskazać krętą drogę dyskursu radykalnie ateologicznego, który nie tyle dostarczyć nam może opisu świata bezbożnego, ile stworzyć efekt obcości i radykalnego zerwania z refleksją kryptoteologiczną. W tym ujęciu nie tak bardzo inspirujące jest to, co właściwie Deleuze myślał (i stąd też może trudności, jakie ma każdy, kto zastanawiał się nad tym, jakie ostatecznie Deleuze głosił przekonania), ile to, jak myślał, jakimi strategiami – mniej lub bardziej skutecznie – się posługiwał. Podobnie jak Nietzsche, Deleuze daje nam raczej strategie niż teorie, raczej narzędzia dekonstrukcji i konstrukcji, niż gotowe konstrukcje. Zrozumiemy je lepiej, ujmując ich intencję raczej niż ostateczną treść, tą zaś wydaje się realizacja postulatu, jaki zdaniem Deleuze’a (wyrażonym w *Co to jest filozofia?*) kryje się u źródeł myślenia filozoficznego jako takiego, postulatu zerwania ze świadomością religijną i religią w ogóle, we wszystkich jej ucieleśnieniach i konsekwencjach.

10 Tamże, s. 15.

**Jacek Dobrowolski** (ur. 1976) jest pisarzem, z wykształcenia filozofem, adiunktem w Instytucie Filozofii UW, nauczycielem filozofii, redaktorem internetowego magazynu „Orgia myśli”; debiutował w „Twórczości” w roku 1998 opowiadaniem „Wściekły” wraz z towarzyszącym mu autokomentarzem. Od tego czasu opublikował w tym czasopiśmie szereg kolejnych opowiadań i esejów (m.in. 1999, minipowieść *Ani, ani*, esej *Postać, otoczenie, materia.*) W roku 2006 wydał powieść *120 godzin* (Wydawnictwo Czytelnik), nagrodzoną w konkursie Fundacji Kultury. W roku 2007 opublikował traktat filozoficzny *Filozofia głupoty* (Wydawnictwo PWN). Inspiruje się filozofią i literaturą europejską dwudziestego wieku. Do jego zainteresowań filozoficznych należą: nowoczesna filozofia polityki (zwłaszcza w jej aspekcie emancypacyjnym i wolnościowym), ateologia i ateizm, liberalizm, poststrukturalizm francuski. Obecnie prowadzi seminarium filozoficzne „Filozofia bez Boga. Oblicza i konstelacje nowoczesnego ateizmu”.

Dane adresowe autora:  
Instytut Filozofii UW  
Krakowskie Przedmieście 3  
00-927 Warszawa  
**e-mail:** jmdobrowolski@poczta.onet.pl

Cytowanie:  
J. Dobrowolski, *Noologia radykalnej bezbożności (o Logice sensu Deleuze’a)*, „Praktyka Teoretyczna” nr 5/2012, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr5\\_2012\\_Logika\\_sensu/08.Dobrowolski.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr5_2012_Logika_sensu/08.Dobrowolski.pdf) (dostęp dzień miesiąc rok)

**Author:** Jacek Dobrowolski

**Title:** The noology of radical godlessness (about Deleuze’s *Logic of sense*)

**Summary:** Nietzsche’s critique of theistic thinking seems to be one of the major sources of Deleuze’s philosophy. The notion of becoming godless might cast light upon what the French philosopher intended to achieve through his “noology” and critique of the “traditional image of thought”, i.e. a paradigm of reflection that makes any idea “pious” or even God’s own idea, supposing hidden theology behind anthropology, as well as making truth “absolute”. Against such a priestly philosophy searching for the Truth, Deleuze proposed his own unorthodox view the “invention of truths”, a creative undermining of the strict true/false distinction. Furthermore, it led him to question the notion of the sense as theomorphic structure whereby it is akin to the “soul” of the object. To postulate a “reversal of Platonism” is to change sense into the “body” of an object. Although Deleuze’s effort to reinterpret the sense



of sense might seem too experimental, we should see it more as his navigation through an intellectual game rather than his “beliefs” – only then can we unfold their subversive power of inspiration.

**Key words:** noology, godlessness, atheism, atheology, hidden theology, logic of sense