

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.07>

Mateusz KUTA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Postsekularna wizja współczesności Slavoj Żiżka¹

Streszczenie

Przedmiotem niniejszego artykułu jest koncepcja religii oraz sposób jej funkcjonowania w świecie postsekularnym z perspektywy prac Slavoj Żiżka. Słoweński filozof religii oraz psychoanalityk odrzuca tezy o sekularyzacji oraz powrocie *sacrum*. Żiżek obiera trzecią drogę, w której poddaje psychoanalizie (w duchu Lacana) Hegła, Marksa i chrześcijaństwo. Religia z tej perspektywy jest odwieczna i niezbywalna, a jej fundament stanowi naturalna predylekcja człowieka do wiary. Wszelkie pozornie świeckie idee lub przedsięwzięcia ludzkie mają znamiona typowe dla religii. Żiżek w swych pracach stawia się w roli heretyka, który „dekonstruuje oficjalną religię”, jaką jest m.in. kapitalizm oraz kongnitywistyczny buddyzm. Nową religią proponowaną przez słoweńskiego filozofa jest ateistyczne chrześcijaństwo, zreinterpretowane w duchu Hegła i psychoanalizy.

Słowa kluczowe: Żiżek, wiara, postsekularyzm, kapitalizm, chrześcijaństwo, gnoza.

Wstęp

Postsekularyzm to stosunkowo nowy odłam refleksji filozoficznej, który, używając nomenklatury akademickiej, plasuje się pomiędzy czterema dyscypli-

¹ Slavoj Žižek (ur. 21 marca 1949 r. w Lublanie) – filozof i psychoanalityk słoweński, profesor Uniwersytetu w Lublanie. Gościnnie wykładający w wielu ośrodkach akademickich w Stanach Zjednoczonych i Europie. Intelktualnie związany z psychoanalizą wywodzącą się z tzw. drugiej szkoły lacanowskiej oraz idealizmem niemieckim i marksizmem. Kształcił się w Słowenii na Uniwersytecie w Lublanie oraz na Uniwersytecie Paris VIII, gdzie pod kierunkiem Jacques’a-Alaina Millera napisał swój drugi doktorat z psychoanalizy. W latach 90. kandydował bez powodzenia na fotel prezydenta Słowenii. Obecnie oprócz pracy akademickiej jest felietonistą m.in. „The Guardian” oraz prowadzi działalność popularyzatorską swoich koncepcji, jeżdżąc po Europie i Stanach Zjednoczonych, wygłasza prelekcje nt. polityki, religii, ekonomii itp. Zob. S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

nami w obrębie samej filozofii, takimi jak: filozofia religii, filozofia Boga, filozofia społeczna oraz filozofia polityki. Korzeni postsekularyzmu można doszukiwać się w zwrocie, jaki nastąpił w badaniach nad religią w XX w. Echem przeszłości są tezy sytuujące religię jako jeden z etapów przejściowych w ewolucji gatunku *homo sapiens*. Dominujący w badaniach nad religią paradygmat pozytywistyczny, zapoczątkowany w sensie metodologicznym przez Augusta Comte'a i rozwijany w naukach społecznych dzięki Emilowi Durkheimowi, a następnie kontynuowany przez neopozytywizm, ustępuje miejsca nowemu podejściu do tego zjawiska. Ponowne przyjrzenie się religii jest determinowane poszerzeniem się metodologicznych dróg, które otwierają nową perspektywę w analizie owego zagadnienia.

Dla Slavoj'a Žižka, który określa siebie jako ateistę o proweniencji marksistowsko-psychoanalitycznej, religia stała się istotnym przedmiotem analizy. W kontekście postsekularyzmu, który wykracza poza filozofię i charakteryzuje się interdyscyplinarnością oraz pluralizmem metod badawczych, słoweński filozof wpisuje się w nurt, który można określić modernistycznym. Oczywiście samo pojęcie modernizmu konotuje dość obszerne znaczenie, jednak możemy wskazać kilka konstytutywnych cech: 1) świadomość życia na różnych płaszczyznach, co bezpośrednio wiąże się z rolą zdecentralizowanego podmiotu; 2) dialektyka między subiektywnym i obiektywnym; 3) zaangażowanie w rzeczywistość, które przekłada się na zainteresowanie kwestiami społeczno-politycznymi². Oczywiście wymienione tu cechy stanowią tylko ułamek charakteryzujący zjawisko zwane modernizmem. Celem tego wprowadzenia jest wyznaczenie miejsca, jakie na mapie postsekularyzmu zajmuje filozofia Žižka.

Niniejszy tekst jest analizą stanowiska słoweńskiego filozofa wywodzącego się z myśli modernistycznej wobec problematyki religii w świecie postsekularnym. Praca skupi się wyłącznie na tym aspekcie prac Žižka, pomijając kwestie niedotykające wyżej wymienionego przedmiotu. Niniejszy artykuł ma na celu usystematyzowanie i streszczenie poglądów słoweńskiego filozofa na temat zjawiska religii. W polskiej literaturze filozoficznej jest to pierwszy tekst systematyzujący i streszczający filozofię religii Žižka.

1. Dookreślenia terminologiczne i metodologiczne

Przejdźmy teraz do podstawowych założeń, jakie cechują ujęcie Žižka. Szczególnie ważne w tym kontekście jest wyjaśnienie pojęć zapożyczonych od Jacques'a Lacana. Francuski psychoanalityk stanowi, obok Karola Marksa oraz Georga W.F. Hegla, bazę metodologiczną słoweńskiego filozofa. Pierwszym

² C. Taylor, *Źródła podmiotowości współczesnej*, tłum. Ł. Sommer, PWN, Warszawa 2011, s. 886–903.

krokiem w eksplikacji podstawowych założeń będzie wyjaśnienie trzech „porządków”, za pomocą których można sklasyfikować całość funkcjonowania ludzkiej psychiki: Wyobrażeniowy, Symboliczny i Realny³. Trójpodział ludzkiej psychiki, zbliżony do freudowskiego id, ego i superego, należy interpretować w podobny, funkcjonalny sposób, jako pola siły, które wpływają na każdą czynność psychiczną. Pierwszym stadium konstytuowania się ludzkiej psychiki, a tym samym „ja”, jest porządek, zwany tym, co Wyobrażeniowe. Lacan uważa, że tworzy się on około 6 miesiąca życia. Jest również nazywany „stadium zwierciadła”, ponieważ synchronizuje i jednoczy ludzkie ciało. Tworzy dzięki temu spójny obraz „ja”. Innymi słowy, Wyobrażeniowe to proces poszukiwania własnego „ja”, w którym stapia się coraz więcej instancji legitymizujących jedność ludzkiej psychiki⁴. Przejdźmy teraz do dwóch najważniejszych elementów ludzkiej psychiki w kontekście religii. Porządek Symboliczny rozciąga się przez wszystkie struktury społeczne. Konstytuuje rzeczywistość, zapewniając jej ramy, w których konkretne jednostki zajmują ustalone wcześniej miejsce. Koncepcja wywodzi się z prac Ferdinanda De Saussure’a, który na podstawie badania nad językiem opracował pojęcie znaczącego i znaczonego. Język jako system różnic wytwarza konkretny świat. Znaczący poszczególne przedmioty, ludzi itp., tworząc łańcuch, a raczej strukturę, na tle której konstytuuje się porządek symboliczny. Skierujmy się teraz do ostatniego elementu ludzkiej psychiki, jakim jest Realne. Pod tym pojęciem kryją się obszary życia niepoznawalne za pośrednictwem języka, czyli wykluczone z porządku Symbolicznego. Realne, ujmując syntetycznie, to czysta rzeczywistość⁵.

Ostatnie zagadnienie, jakie należy przedstawić w kontekście lacanowskich inspiracji w pracach Žižka, to Inny lub też Wielki Inny. Pod tym pojęciem może kryć się zarówno Bóg, jak i historia, w rozumieniu Hegla lub Marksa, lecz również drugi człowiek. Wielki Inny to podmiot stojący ponad interakcją realnych ludzkich jednostek. Jest transcendentnym podmiotem, który „chce” czegoś niepojętego przez poszczególne jednostki. Człowiek odpowiada Wielkiemu Innemu⁶, tworząc struktury symboliczne, w których naczelną rolę pełnią aspekty czysto religijne, takie jak ofiara czy też modlitwa⁷. Podążając tą drogą, poszczególne ludzkie jednostki zostają zaimplementowane pragnieniem, które strukturyzuje się za pomocą porządku symbolicznego. Z jednej strony, odpowiadamy

³ T. Meyers, *Skąd Žižek czerpie inspiracje i jak wpływają one na to, co robi?*, tłum. M. Kropiwnicki, J. Kutyla, [w:] *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. M. Kropiwnicki, Krytyka Polityczna, Warszawa 2009, s. 39.

⁴ Tamże, s. 40.

⁵ Tamże, s. 44.

⁶ Ze względu na tematykę artykułu przyjęto w sposób arbitralny interpretację Wielkiego Innego o konotacjach religijnych, mając na uwadze ich pierwotny wymiar. Istnieją różne interpretacje Wielkiego Innego, może nim być np. historia, por. S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. M. Kropiwnicki, Krytyka Polityczna, Warszawa 2008.

⁷ Tamże, s. 56–57.

na pragnienie Innego, z drugiej – porządek symboliczny wypełnia pustkę ludzkiego pragnienia. Wielki Inny jest więc „nieobecnym reżyserem” spektaklu, który ustalił reguły gry, nazwane Symbolicznymi; wszystkie inne aspekty, które nie podlegają wkomponowaniu w strukturę, tj. wszelkie zjawiska przygodne, nazwiemy Realnym. Porządek Wyobrażeniowy w tej koncepcji stanowi tylko pewne imaginarium – często czysto estetyczne.

Metodologia przyjęta przez Žižka jest również głęboko zakorzeniona w pracach Hegla i Marksa. Głównym „narzędziem”, jakim posługuje się słoweński filozof, jest swoiście rozumiana dialektyka. W pracach Hegla proces dialektyczny zmierzał ku syntezie i rozwiązaniu sprzeczności, z kolei u Žižka służy do wykazania, że sprzeczność jest warunkiem wszelkiej tożsamości. Antagonizmy są rdzeniem każdej wspólnoty, nieprzekraczalnym progiem. Marks stanowi z kolei bazę do badań nad zagadnieniem ideologii. Prace autora *Kapitału* są jednak uzupełniane za pośrednictwem psychoanalizy. Ideologia ściśle łączy się z zagadnieniem fantazji i pragnienia, co jak wykażemy w dalszej części tekstu, jest fundamentalnym elementem religii, a także innych form społecznych⁸.

Po przedstawieniu podstawowych zagadnień związanych z myślą Žižka przejdziemy do głównego przedmiotu pracy, jakim jest religia w rozumieniu tegoż filozofa. Należy jednak dodać, że bez pojęciowego przybliżenia, które zostało wyżej przedstawione, jego koncepcja wydaje się niejasna. Filozofia Žižka charakteryzuje się eklektycznym stylem, przez co eksplikacja podstawowych pojęć jest nieodzowna.

2. O strukturze religii i jej funkcjonowaniu

Przejdźmy teraz do podstawowej kwestii, a mianowicie religii. Poprzez analizę prac Žižka wyróżnimy konstytutywne cechy tego zjawiska. Uwaga zostanie zwrócona na wyabstrahowaną strukturę religii, wolną – na ile to możliwe – od jej partykularnych odmian wynikających z kontekstu kulturowego. Podejście słoweńskiego filozofa charakteryzuje się paradoksalnym założeniem, że religię spotkamy w czysto świeckich sferach. Każdy element życia, który pozornie jest wolny od konotacji „duchowych” i przeznaczony do czystej użyteczności, wbrew pozorom zostaje przepełniony transcendentnym sensem⁹. Innymi słowy,

⁸ T. Meyers, *Skąd Žižek czerpie...*, s. 32–38.

⁹ Podobny pogląd spotykamy również w pracach słoweńskiego socjologa Thomasa Luckmanna, który uważa religię za konstytutywny element ludzkiego życia, występujący pod różnymi historycznymi postaciami w różnych warunkach społeczno-strukturalnych, wiążący indywidualne ludzkie istnienie, a zwłaszcza jego doświadczenie transcendencji, ze społeczną wizją dobrego życia. Wszystkie procesy, w których organizm przekształcany jest w istotę historyczną, posiadającą własną tożsamość osobową, zasługują na to, by uznać je za zasadniczo religijne. Luckmann podkreśla dwa szczególnie ważne aspekty, które stanowią klucz do myśli postseku-

każde znaczenie związane jest z miejscem w strukturze symbolicznej¹⁰. Oczywiście takie ujęcie przeczy poglądom mówiącym, że religia jest wyrażana przez akt intencjonalny ujawniający się poprzez mowę performatywną¹¹. Religia w tym wypadku jest aktem wewnętrznym, który zostaje eksternalizowany za pomocą wyznania w pierwszej osobie, np. „ja wierzę w...”.

Pogląd Žižka odwraca zaprezentowany wyżej schemat. Religia materializuje się lub internalizuje za pomocą zewnętrznych rytuałów. W doskonały sposób zobrazował to Blaise Pascal, mówiąc o tym, by wpierw postępować zgodnie z wiarą, a potem nawiedzi nas sam akt zawierzenia¹². Mamy tu do czynienia z pewnym uprzednim wkomponowaniem jednostek w strukturę Symboliczną, bez potrzeby ich świadomej decyzji. Siłą zewnętrznego rytuału, którego rozumienia nie można ograniczyć tylko do religijnego kontekstu, jest wpływanie, a raczej kreowanie pewnych fantazji. Kluczową rolę w funkcjonowaniu religii, mimo zmiennych warunków kulturowych czy też ekonomicznych, pełni sama fantazja. Należy ją rozumieć jako zasłonę, która ukrywa demoniczną pustkę rzeczywistości. W rozumieniu Lacana, jak podaje Žižek, należy to odnieść do porządku Realnego¹³. Fantazja tworzy świat, zapewnia mu strukturę Symboliczną, która jest podtrzymywana przez konstytuowane przez nią pragnienia. Jej intersubiektywny charakter, dzięki któremu podmiot zinternalizuje „wiarę”, zasada się na relacji z Wielkim Innym (Bóg, państwo itp.). Podmiot poszukuje przedmiotu, którego pragnie Wielki Inny. Ten tajemniczy przedmiot tworzący fantazję stanowi rdzeń intersubiektywności w owym zjawisku¹⁴. Międzyosobowy charakter fantazji jest z gruntu narracyjny i służy do zaciemnienia pierwotnego zahamowania. Innymi słowy, rozładowuje antagonizmy, jakie miały miejsce w walce o dominację np. poszczególnych religii na danym obszarze geograficznym¹⁵. W przypadku religii narracja ma szczególne znaczenie w legitymizacji narzuconego przez nią prawa wyznaniowego i obyczajowego. Mircea Eliade określa ten element jako „*in illo tempore*”. Kluczowa w większości religii histo-

larnej, a mianowicie rozumienie religii jako niezbywalnej części *conditio humana* oraz fundamentalną dla człowieka wagę transcendencji, która – różnorako symbolizowana w postaci Boga, systemu politycznego lub filozoficzno-religijnych koncepcji z Dalekiego Wschodu – stanowi fundament myślenia i tworzenia. Zob. Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, NOMOS, Kraków 2011, s. 193.

¹⁰ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 18–19.

¹¹ H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 145.

¹² Pogląd o wtórnym charakterze wiary wobec praktyki życia wygłasza św. Anzelm, por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 119–121.

¹³ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji...*, s. 21.

¹⁴ Tamże, s. 26.

¹⁵ Tamże, s. 27–28.

ria o Upadku bądź Utracie Raju, czy też idealnego charakteru egzystencji, zostaje ubrana w specyficznego typu narrację, mającą na celu uprawomocnienie konkretnego widzenia świata (ideologii), a zarazem ukrycie wymiaru fantazji, który legł u jego podstaw¹⁶. Oczywiście religia nie polega na „retroaktywnym” przyswojeniu wiary w porządku symbolicznym, do którego uprzednio „wrzucono” człowieka. Wspólną cechą wszystkich religii, dla których podstawę stanowi interpassywne zaimplementowanie fantazji, jest fascynacja Rzeczą, ucieleśniająca rozkosz.

Fantazja strukturyzuje się w stosunku do pewnego punktu odniesienia mającego charakter Symboliczny i będącego w pewnym sensie centrum wszechświata. Każdy atak przypuszczony na wzniosłą Rzeczą jest równoważny z rozbiciem homeostazy. Posłużmy się przykładem, który pomoże nam to zilustrować. W chrześcijaństwie funkcję wzniosłej Rzeczy pełni Biblia, islam zafascynowany jest swą księgą, czyli Koranem. Jednak element *stricte* przynależący do porządku *sacrum* możemy odnaleźć w pozornie świeckich rzeczach. Weźmy dla przykładu państwo wraz z jego symbolami, tj. godłem lub flagą. Również w tym przypadku atak na jeden z nich odbierany jest jako akt niszczycielski i burzący homeostatyczny raj. Oczywiście nawet formacje społeczne posiadające antydogmatyczny charakter cechują się typową dla religii fascynacją jakąś wzniosłą Rzeczą. Pozornie wolne i pełne ekspresji środowisko artystyczne w swoim centrum postawiło sztukę, jako wzniosły obiekt. Jednym z przejawów panicznego strachu przed naruszeniem tego obiektu jest zewsząd wołająca zasada wolności twórczej. Problematyka wzniosłej Rzeczy leży w niemożliwości do jej dotarcia. Inaczej mówiąc, Rzeczą nie istnieje *per se* lub, jak ująłby to Kant, nie mamy możliwości, by poznać rzeczy w sobie. Istnienie owej Rzeczy konstituuje się za pośrednictwem intersubiektywnego charakteru fantazji, którego konstytutywnym elementem jest wiara.

Poddajemy się pod dyktando wiary, ponieważ inni wierzą, przez co powstaje paradoks wiary w wiarę¹⁷. Podobne stanowisko zauważamy np. w chrześcijaństwie. Duch Święty jest wspólnotą samych wiernych, w której Chrystus żyje po swojej śmierci. Konkretni jednostki wierzą w to, że nie są same, ponieważ są członkami wspólnoty wiernych. Nie potrzeba żadnego zewnętrznego dowodu: Duch Święty jest tutaj dzięki aktowi wiary w wiarę Innych. Wzniosła Rzeczą opiera się na tym, że znaczy coś dla samych ludzi¹⁸.

W obecnych tu analizach pojawia się kwestia, która wymaga uściślenia. O ile fantazja strukturyzuje sposób widzenia świata, mając u swych podstaw ewidentne konotacje religijne, o tyle należy dookreślić, na czym opiera swoją wielką siłę w kształtowaniu ludzkiego życia.

¹⁶ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008, s. 69–82.

¹⁷ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji...*, s. 58.

¹⁸ Tamże, s. 59.

Odpowiedź stanowi tu pragnienie przyjemności. Jednak przed przystąpieniem do tego zagadnienia, przedstawimy pokrótce, jak Žižek rozumie podmiot, który wiąże się z tą problematyką. Otóż ten ciągle powracający wątek w filozofii XX i XXI wieku jest określany przez słoweńskiego filozofa jako podmiot zdecentrowany. Podążając za Lacanem, Žižek reinterpretuje kartezjańskie *cogito*. Jednakże w tym odczytaniu „ja” jest pustym miejscem, które zostaje po usunięciu reszty świata. Pusty podmiot bez określonego miejsca w porządku symbolicznym jest pozbawiony Rzeczy, która ma przynieść mu ukojenie w jego permanentnym pragnieniu przyjemności. Otóż Rzecz, która zapełnia pustkę, prowadzi podmiot na drogę pragnienia pewnej określonej przyjemności. Prowadzi nas to do wniosku, wedle którego podmiot potrzebuje Innego, by pragnąć lub inaczej, by wiedzieć czego pragnąć, co daje rozkosz¹⁹. W tym wypadku religia jest modelowym przykładem Wielkiego Innego ze swoją koncepcją Absolutnej Rzeczy, która staje się drogą.

Jednak w sensie treściowym pragnienia człowieka religijnego odbiegają od pragnień ateisty lub człowieka areligijnego. By wyjaśnić ten impas, przejdźmy do problematyki ideologii, która ma na celu wykazać, że to, co nazywamy religią, nie łączy się z jakąś szczególną treścią, lecz jest uniwersalną strukturą.

By dostrzec strukturalną zbieżność między religią a pozostałymi formami ludzkiej aktywności, włącznie z ekonomią, musimy przeanalizować interpretację ideologii Marksa dokonaną przez Žižka. Klasyczna definicja ideologii opracowana przez Karola Marksa – jak podaje Žižek – brzmiała następująco „Robią to, ale o tym nie wiedzą”²⁰. Podstawą dla takiego rozumienia ideologii jest wiedza, zwana również „naiwną świadomością”. By usunąć zasłonę iluzji kreowaną przez ideologię, należy zobaczyć rzeczywistość taką, jaką jest naprawdę. Jednak przyjmując perspektywę demaskacji zaproponowaną przez Marksa, współcześnie staje się ona bezużyteczna. Człowiek XXI wieku jest świadomy ideologicznego zniekształcenia, wie, że wszystko jest pewnego rodzaju teatrem. Pomocna w tej kwestii jest analiza ideologii dokonana przez Petera Sloterdijka, którą posługuje się sam Žižek. Jak już wspomnieliśmy, współczesny podmiot jest świadomy otaczającej go iluzji, a jednak nadal funkcjonuje według jej prawideł. Sloterdijk nazywa ów podmiot cynicznym. Jego postawę wyraża odwrócona formuła definicji ideologii zaproponowanej przez Marksa: „Bardzo dobrze wiedzą, co robią, a mimo to nadal to robią”. Podmiot cyniczny „neguje negację” oficjalnej ideologii, to znaczy wprzega np. niemoralność w służbę moralności. Jednakże nie dostrzega korzeni ideologicznych, które nie tkwią w czystej świadomości (i możliwości dystansu wobec oficjalnego przekazu), lecz są głęboko zakorzenione w fantazji strukturyzującej rzeczywistość²¹.

¹⁹ S. Žižek, *Lacan ...*, s. 49–52.

²⁰ Tenże, *Wzniosły obiekt ideologii*, s. 45.

²¹ Tamże, s. 48.

Idealnym przykładem jest pieniądz, który w społeczeństwie na poziomie świadomości odbierany jest jako ekwiwalent towaru, niemający żadnych „magicznych” właściwości, ani też metafizycznie rozumianej natury, ucieleśniającej jakąś istotę. Problem jednak nie zasadza się na poziomie wiedzy, lecz funkcjonowania samego pieniądza. W sferze praktycznej pieniądz jest ucieleśnieniem bogactwa, można pokusić się o stwierdzenie, że jest bogactwem samym w sobie²². Innymi słowy, mimo świadomości o umownym charakterze pieniądza w praktyce, jest uważany za kategorię mistyczno-metafizyczną, tzn. ucieleśnia pewną transcendencję. W samym sercu społeczeństwa, czyli jego praktycznego zaangażowania, rządzi fantazja. Fantazja dotycząca tego, jak społeczeństwo wygląda. Przekłada się w następnym etapie na funkcjonowanie owego bytu. Žižek podkreśla w tym momencie nieświadomy charakter ideologizacji, który ma swoje oparcie w predylekcjach człowieka do bycia *homo religiosus*.

Najlepszym przykładem ukazania naturalnych inklinacji jest fetyszyzm towarowy²³. Właśnie w formie towarowej znajduje się coś „więcej”, coś, co ma znamiona transcendencji. By dokładnie dostrzec cechy religijne, jakimi zostały obdarzone towary, wróćmy do często przytaczanej przez słoweńskiego filozofa analizy feudalizmu i kapitalizmu. Feudalizm fetyszyzował relacje społeczne, zmistyfikowane i zapośredniczone przez sieć przesądów oraz wierzeń. Współczesny człowiek, żyjąc w zsekularyzowanym społeczeństwie, jest świadomy iluzji i zapośredniczeń, a w szczególności wolny od wiary. Jednak przesunięcie z feudalizmu na kapitalizm polega na przeniesieniu wszelkich wierzeń i religijnych skłonności na towar. Podmioty w swojej wierze zostają wyręczone przez rzeczy²⁴. Ogólnie przyjęta koncepcja wiary zakłada jej czysto intymny charakter, który jest wewnętrzną decyzją poszczególnych ludzi. Jednak w rzeczywistości wiara ma charakter wybitnie zewnętrzny. Doskonałym przykładem podawanym przez Žižka są tybetańskie młynki modlitewne. Zapisana modlitwa zostaje włożona do młynka, który przez mechaniczne obroty wysyła „pacierz” do interlokutora. Podobny rodzaj obrzędów występuje niemal w każdej religii, to inny lub

²² Tamże, s. 46–47.

²³ Fetyszyzm towarowy – pojęcie wprowadzone do literatury filozoficznej i ekonomicznej przez Karola Marksa. Oznacza redukcję stosunków międzyludzkich w kapitalizmie przez społeczny podział pracy, produkcji dóbr i wymiany do stosunków między towarami. Fetyszyzm towarowy odsłania religijne zaplecze społeczeństw nowoczesnych, w których kod transcendencja/immanencja zostaje zastąpiony przez płacić/nie płacić, przyjemność/nieprzyjemność, uczestnictwo/nieuczestnictwo, szczęście/nieszczęście, sens/nonsens. Towar w tym wypadku zyskuje status rzeczy i symbolu immanencji i transcendencji. Rzeczy wytworzone tracą swoją przynależność do sfery *profanum*. Stają się samodzielne i naturalne, pozaludzkie. Jednostki oraz zbiorowości nie potrafią rozpoznać w wyprodukowanym towarze/pieniądzu ich umownej wartości oraz materialnego charakteru. Marks uważa zjawisko fetyszyzmu za przejaw mechanizmów systemowych. Zob. H. Böhme, *Fetyszyzm i kultura*, tłum. M. Falkowski, PWN, Warszawa 2012, s. 259–294.

²⁴ Tamże, s. 49.

przedmiot wykonuje całą pracę związaną z wiarą. Podmiot jest tu interpasywny, tzn. przedmiot odbiera jego pasywność i wykonuje całą czynność. Ta procedura służy temu, by podtrzymać porządek Symboliczny skonstruowany przez Wielkiego Innego²⁵.

W tej części tekstu docieramy do *meritum* przedstawionej problematyki religii, która przekracza jej powszechnie przyjętą wykładnię. Otóż „sercem” religii jest wiara. Najpierw następuje akt wiary w Boga, a następnie można być podatnym na konkretne dowody utwierdzające Jego istnienie. Wiara zawsze jest zapośredniczona w Innym czy też poprzez Innego. Jest to zdaniem, Žižka, wyłącznie jej pierwotny charakter. Kwestią pewnych złożonych czynników jest przeniesienie wiary na rzeczy, wcześniej wiara została przeniesiona na relacje międzyludzkie, lecz zawsze miała charakter przeniesienia na Innego. Podmiot, który ma wierzyć, jest cechą konstytutywną każdego porządku Symbolicznego, nawet tych, które mianują się jako ateistyczne. Próba racjonalizowania wiary w Boga lub też w system polityczny/ekonomiczny itp. świadczy o upadku idei, w którą się wierzy²⁶. Wiara wyprzeda wszelką wiedzę empiryczną, jej analiza dostarcza pewnych fundamentalnych rysów dla określenia, czym jest społeczeństwo oraz jakie są podstawowe przesłanki, którymi kierują się ludzie. Julia Kristeva, twierdząc, że wiara jest jak prawda spadająca z nieba, interpretuje ten fenomen w sposób zbliżony do Žižka. Przyjmując podobne założenia, filozofka i psychoanalityczka dostrzega również, że akt wiary jest wcześniejszy od wszelkiej wiedzy i to on odpowiada za czyny²⁷. Wiara zakłada „deponowanie” swoich pragnień, jest rodzajem pewności bycia w świecie. Stąd jej waga dla porządku Symbolicznego, który podtrzymuje swoim aktem zaufania. Porządek Symboliczny określa „ja” i zapewnia, że istnieje, dzięki czemu zostaje podtrzymany mocą wiary. Patrząc z perspektywy „archeologii wiary”, jej korzenie sięgają uznania przez ojca, rozumianego na wskroś symbolicznie, nowonarodzonego dziecka. W ten sposób autorytet Symboliczny powołuje do bycia. Utożsamienie się z owym autorytetem zapewnia przynależność do świata, lecz „poznaje” się go na sposób wiary, nie zaś wiedzy²⁸. Przyjmując perspektywę Žižka, uzupełnioną o analizy Juli Kristevej, możemy określić wiarę jako nie tylko fundament bytu społecznego, który jest wspierany lub legitymizowany przez akt wiary, lecz mający głęboki związek z samym ustanowieniem się tożsamości w momencie zaufania ojcu, pełniącym rolę Wielkiego Innego²⁹.

Przedstawione tu podstawowe elementy struktury religii można transponować na ideologię, jak również na wszelkie nawet prozaiczne działania człowie-

²⁵ S. Žižek, *Lacan ...*, s. 41.

²⁶ Tenże, *Przekleństwo fantazji...*, s. 168.

²⁷ J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2010, s. 22.

²⁸ Tamże, s. 31.

²⁹ Por. J. Lacan, *Imiona-Ojca*, tłum. R. Carrabino, J. Kotara, B. Kowalów, A. Kurek, PWN, Warszawa 2013, s. 63–94.

ka. Reasumując, religia jest wytworem fantazji, która wytwarza przedmiot pragnień, tzw. wzniosłą Rzecz. Historia dostarcza wielu fantazmatycznych projektów realizowanych na przestrzeni wieków. Od czysto religijnych, jak np. średniowieczne Państwo Boże, po utopijne systemy społeczne XX wieku, aż do kapitalizmu podszytego postmodernizmem obiecującym rozkosz zgodnie z indywidualnymi preferencjami. U podstaw fantazji stoi wiara, wyrażająca się przez funkcjonowanie w społeczeństwie. Religia w takim wypadku spowija zasłoną iluzji pustkę podmiotu, który nie ma ostatecznego punktu odniesienia. Pragnienie zostaje zaimplementowane przez Wielkiego Innego i skupia się na wzniosłej Rzeczy, rozumianej jako symbol rozkoszy w porządku Symbolicznym. Oczywiście ów Symbol ulega fetyszyzacji, jak np. symbole religijne lub pieniądze. Wówczas występuje pewne przeniesienie czegoś transcendentnego w immanencję. Wyodrębnioną strukturę czy też mechanizm, na jakim bazuje religia, możemy przyłożyć do pozornie sekularnych form myślenia filozoficznego, naukowego lub społeczno-ekonomicznego. Przejdźmy teraz do kilku wybranych modeli, poprzez które wskażemy ich religijne źródło lub, używając terminologii Žižka, ich religijny fantazmat.

3. Kryptoreligijne wizje współczesności

Dla Žižka jeden z najbardziej sekularnych projektów, jakim jest społeczeństwo kapitalistyczne, ma w sobie znamiona religii. Oczywiście nie chodzi o samo podłoże, które wykazał Max Weber w swoim klasycznym dziele *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*³⁰. Słoweński filozof jest raczej bliższy Walterowi Benjaminowi, widzącemu w samej strukturze kapitału rdzeń czysto religijny. Pozostańmy przy pracy Webera. Kapitalizm jest religią czystego kultu, skupia się na wzniosłej Rzeczy, jaką jest pieniądz (kapitał). Kult trwa wiecznie, nie ma chwili wytchnienia, ponieważ wina jest niezbywalna. Obciążony zostaje nią sam Bóg, który może być objawiony tylko w chwili obwiniania. Istotny jest końcowy wniosek, który snuje Benjamin, jakoby pogańskie rozumienie religii nie było związane z czymś wzniosłym, lecz z czystą praktyką³¹. Wizja przedstawiona przez Benjamina jest pewną drogą dla współczesnych filozofów zajmujących się postsekularyzmem. Dla Žižka kapitalizm to również uniwersalna religia ukryta pod racjonalnym językiem. Wymienione wyżej cechy świadczące o religijnym charakterze kapitalizmu rozwija słoweński filozof.

Kapitalistyczny kult jest, zdaniem Žižka, ciągłym oddawaniem czci rozkoszy/wartości dodatkowej, którą ucieleśniają towary/pieniądze. Owa rozkosz jest

³⁰ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Aletheia, Warszawa 2010.

³¹ W. Benjamin, *Kapitalizm jako religia*, tłum. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 11–12, s. 132–134.

czymś dodanym do towaru/pieniądza, ma formę widmową, pewne X, które można określić mianem elementu transcendentnego³². Paradoks tego zjawiska polega na ciągłym pragnieniu, nigdy niekończącym się apetycie, wzrastającym w miarę konsumpcji. Ostatecznie pragnienie dotyczy tylko pieniędzy, które są drogą prowadzącą do innych pragnień. Doskonale obrazuje to współczesny stosunek pracownika i pracodawcy. Współczesne miejsce zarabiania jest okraszone ogromną liczbą dekoracji, które w myśl postmodernistycznego kapitalizmu mają pomóc w socjalizacji oraz spełnieniu. Jednak sprawy mają się zgoła inaczej. Używając metody fenomenologicznej i czyszcząc pole z wszelkich drugorzędnych zapośredniczeń, otrzymujemy czystą esencję owych relacji, a jest nią zależność pracownika od pieniędzy pracodawcy. Pieniądz, a raczej jego siła, tkwi w niezdolności siły roboczej do osiągnięcia swoich pragnień bez jego pomocy³³. „Moneta” staje się tu metapragmatykiem, które ostatecznie ma znamiona metafizyczne i religijne.

Powróćmy do zarysowanej uprzednio struktury religii. Fantazja jako czynnik konstytutywny ludzkiej *psyche* opiera się na wcześniej zapełnionej pustce przez wzniosłą Rzecz, stanowiącą punkt odniesienia w porządku Symbolicznym. Ową wzniosłą Rzeczą jest sam pieniądz, który w porządku Symbolicznym uzyskuje religijne konotacje, przez wiarę w jego magiczną moc spełniania wszelkich pragnień zawartych ówczasie w fantazji. Wiara wyraża się, jak już wcześniej zostało to wspomniane, poprzez praktykę, zewnętrzny rytuał implementujący pragnienie przekładające się ostatecznie na fantazję³⁴. Pieniądz pełni rolę wykraczającą poza bycie ekwiwalentem, jest bramą do transcendencji poprzez wyraz, w jakim funkcjonuje w relacjach międzyludzkich.

Jednak współczesny kapitalizm nie pełni roli wyłącznie kultu pieniądza. Jak zauważa Walter Benjamin, wzbudza silne poczucie winy i potrzebuje ofiary. Janusowe oblicze kapitalizmu ujawnia się z jednej strony w jego krypto-religijnym podejściu do pieniądza i obiecany przez niego „zbawieniu”, które nigdy nie może dojść do skutku, ponieważ każdy zarazem ponosi winę i jest ofiarą. Wina jest silnie powiązana z pojęciem ofiary. W kapitalizmie bezustannie spłacamy dług wobec Wielkiego Innego, dług bezustannego pragnienia³⁵. Proces permanentnego zadłużenia zrodził zjawisko wiktyimizacji³⁶. By spłacić ową należność,

³² S. Žižek, *Kruchy absolut*, tłum. M. Kropiwnicki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 32.

³³ F. Lordon, *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*, tłum. M. Kowalska, M. Kozłowski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2012, s. 27.

³⁴ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji...*, s. 21.

³⁵ Tenże, *O wierze*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008, s. 151.

³⁶ Wiktyimizacja – pojęcie z zakresu psychologii wprowadzone do literatury specjalistycznej przez Benjamin Mendelshona. Jest podstawowym zagadnieniem w interdyscyplinarnej nauce zwanej wiktymologią. Wiktyimizacja oznacza badanie procesu stawania się ofiarą. Opisuje przyczyny oraz potencjał danych jednostek do bycia ofiarą. L. Falandysz, *Wiktymologia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979, s. 44.

potrzebna jest ofiara przywracająca dawny homeostatyczny stan. Ofiarą w kapitalizmie staje się sam dłużnik. Tylko ktoś z tej pozycji może mieć pozycję autorytetu i rościć pretensje do anulowania długu³⁷. We współczesnym świecie jest to wyraz fetyszyzmu towarowego/pieniężnego, ponieważ każda strata moralna jest równoznaczna z zadośćuczynieniem przeliczanym w banknotach. Wszyscy są oskarżeni o nadmierną liczbę pragnień, a zarazem stają się ofiarami pragnień Innego. By zrealizować własne pragnienia i oczyścić się z winy, współczesny człowiek stawia się w roli ofiary. Cyrkulacja tego zjawiska wydaje się nieprzerwana, ponieważ u szczytu stoi wzniosła Rzecz, jaką jest pieniądz, strukturyzujący fantazję. Jest on rdzeniem kapitalizmu, który nie może istnieć bez dwóch innych składników swojego kultu, a mianowicie ofiary i winy. Ta niekończąca się opowieść jest czystym mitem wiecznego powrotu. Spójrzmy z perspektywy historii religii. Coroczne obrzędy powielały podobny schemat, który w każdym roku zostaje powtórzony. Postmodernistyczny kapitalizm uwolnił się przez technologię od sił przyrody, lecz powtarza logikę pogańskich religii.

Jak zauważa Žižek, nie tylko w sferze społeczno-ekonomicznej możemy zauważyć przejawy religii. Ponowoczesność staje się miejscem ponownego ożywienia gnostycyzmu. W swoim pierwotnym rozumieniu gnostycyzm wyrasta z przeświadczenia, że każdy posiada iskrę bożą łączącą z Najwyższym Dobrem. Przeszkodą w urzeczywistnieniu Najwyższego Dobra jest materia, która uniemożliwia wydostanie się z grzesznego i zepsutego ciała³⁸. Oczywiście jest to definicja, czysto historyczna, jednak – jak wskazuje Žižek – rdzeń gnostycyzmu, czyli pragnienie uwolnienia się z zepsutej materii, jest widoczny wielu współczesnych kierunkach filozoficznych i naukowych. Przedstawimy kilka nakreślonych przez słoweńskiego filozofa:

a) Dekonstrukcjonistyczny ewolucjonizm

Pod tą nazwą kryje się paralela między współczesną radykalną teorią ewolucji a różnią/*differance* Derridy. Podobieństwa zachodzą w ataku na teleologiczny wymiar przyrody/natury. Adaptacja organizmu w myśl radykalnej ewolucji jest pozbawiona zarówno swego metafizycznego źródła, jak i celu. Dekonstrukcja w podobny sposób krytykuje teleologiczne implikacje zawarte w filozofii, uważając je za wyraz metafizycznego myślenia opartego na naiwnym empiryzmie oraz narracji metahistorycznej. Ostatecznie nie sposób wydestylować jaźni. W obu nurtach staje się tylko mnogością narracji, które mogą zostać uwolnione w cyberprzestrzeni, hołdujących eterycznym „ciałom” nieposiadającym jednej postaci³⁹.

³⁷ S. Žižek, *Kukła i karzel. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. M. Kropiwnicki, Branta, Bydgoszcz 2006, s. 215.

³⁸ Tenże, *O wierze*, s. 53.

³⁹ Tamże, s. 55–60.

b) Kognitywny buddyzm

Uwolnieniu się od ciała sprzyjają pewne nurty nauk kognitywnych, które śmiało łączą się z mądrością Wschodu. Stanowisko wobec jaźni łączy tradycje myślowe Okcydentu z Orientem. Niektóre teorie kognitywistyczne negują istnienie substancjalne jaźni. Podobnie buddyzm wyklucza istnienie „ja” jako podstawy naszych aktów mentalnych⁴⁰. Wniosek wyciągany zarówno przez przedstawicieli myśli orientalnej, jak i specjalistów z zakresu *cognitive science* jest jeden: należy pozbyć się przestarzałego i nieadekwatnego kartezjańskiego *cogito*⁴¹.

Odsłonięte przez Žižka religijne podstawy myśli współczesnej, wyrażające się w kapitalistycznym kulcie lub gnostyckim kognitywizmie, mają swoje mityczne podłoże. Słoweński filozof zauważa, że mit jest fundamentem każdej nauki, w tym również filozofii. Gnostycyzm współczesnych nauk pozwala ożywić marzenia o czystym duchu, który, uolniony od ciała, przemieszcza się w cyberprzestrzeni od jednej eterycznej powłoki do drugiej⁴². Zaskakujące połączenie nauki, postmodernizmu i buddyzmu jest drugą stroną ponowoczesności. Kapitalistyczne wzmaganie pragnień połączone z poczuciem winy zostaje w tej koncepcji uzupełnione przez typowy dla buddyzmu dystans i obojętność wobec świata materialnego⁴³. Zachowanie chłodnego dystansu względem szybkich przemian technologicznych i gospodarczych pomaga w utrzymaniu homeostazy. Žižek jest wielkim przeciwnikiem gnostycyzmu, który jest swoistym materializmem spirytualnym, pragnącym uwolnić ducha i wprowadzić go w wyższą rzeczywistość⁴⁴. Jedną drogą do przełamania hegemonii gnostycko-postmodernistycznej narracji jest dekonstrukcja tegoż mitu za pomocą innego-chrześcijaństwa. Jeśli mit⁴⁵ wprowadza logos, porządkuje rzeczywistość i tworzy podwaliny dla fantazji i pragnienia, należy za pomocą pewnego heretyckiego aktu wprowadzić nowy/stary mit. Słoweński filozof, by obronić współczesność przed zalewem podejrzanej, jego zdaniem, mitologii/religii, sięga do chrześcijaństwa jako jedynej prawdziwej wiary.

4. Judeochrześcijański zwrot Žižka

Judeochrześcijaństwo, a raczej jego przesłanie, jest dla Žižka pewnego rodzaju orężem w terapii psychoanalitycznej, jaką funduje współczesności. Obraz Boga w tradycji judeochrześcijańskiej odsłania prawdziwy wymiar rzeczywistości, dzięki czemu pozwala na pozbycie się fetyszyzmu towarowego, czegoś

⁴⁰ Tamże, s. 61.

⁴¹ Tamże, s. 62–63.

⁴² Tamże, s. 81–82.

⁴³ Tamże, s. 83.

⁴⁴ Tamże, s. 135.

⁴⁵ Mit, zgodnie z ideą tekstów Žižka, należy rozumieć abstrakcyjnie.

transcendentnego w przeświadczeniach nt. rzeczywistości. Zakaz ikonoklazmu odsłania antropomorficzny wymiar Boga. Innymi słowy, strach przed ukazaniem prawdziwej twarzy Absolutu, jaką jest człowiek, sublimuje się w zakazie tworzenia jego wizerunków⁴⁶. Postać Chrystusa radykalizuje, zarazem przełamuje ten zakaz. Bóg pokazuje swą ludzką twarz, znika eksces, nadmiar w człowieku, który odzyskuje swą własną tożsamość⁴⁷. Transcendencja zostaje ściągnięta na ziemię, nie ma żadnego Spoza. Wszelkie marzenia gnostyckie o innej rzeczywistości oraz kapitalistyczny eksces, jakim jest fetyszyzm towarowy, zostają zdekonstruowane jak mistyfikacja maszyny ideologicznej. Figura Chrystusa jest kluczem do wyjścia z błędnego koła absolutnej konsumpcji rodzącej logikę winy i odpłaty. Niekończąca się cyrkulacja sprawiedliwości i odpłaty zostaje zakończona wraz z ofiarą Jezusa. On sam się ofiarował, dokonał zapłaty i unicestwił „wieczny rachunek”⁴⁸. Prowadzi do sytuacji, w której znika pośrednik, Wielki Inny zostaje zredukowany do Ducha Świętego, samej wspólnoty wiernych, która nie jest już nikomu nic dłużna⁴⁹. Wracając do Chrystusa, będącego dla Žižka figurą, za pośrednictwem której dokonuje dekonstrukcji, należy dodać, że śmierć na krzyżu nie tylko obrazuje błąd fetysyzacji, ale redukuje transcendencję do aktu czystej miłości do człowieka. Śmierć Boga na krzyżu odsłoniła jego kruchość, ukazała dzięki temu, że nie istnieje nadmiar poza człowiekiem, paradoksalnie to właśnie on jest tym nadmiarem⁵⁰. Wraz ze śmiercią na krzyżu umiera pragnienie czegoś poza, transcendencji. Ponadto wydarzenie paschalne ukazuje niemoc Boga, objawiając, że Wielki Inny nie istnieje, a co za tym idzie – również samo prawo przez niego nałożone zostaje zniesione. Chrześcijaństwo staje się religią Objawienia, przekracza podział na oficjalny/publiczny tekst i obsceniczny suplement związany z początkiem. Nie znajduje się w nim żadna ukryta historia. Odrzucone zostaje poszukiwanie źródłowej i tajemniczej niewinności, utraconej przed wiekami⁵¹.

Reasumując, dla filozofa z Lublany sens chrześcijaństwa tkwi w ofierze Chrystusa, którą odczytuje jako samozniesienie poświęcenia dla Wielkiego Innego/Boga. W ten sposób tworzy się nowa wspólnota, zwana Duchem Świętym⁵². Podmiot uwalnia się od partykularnych więzi i tworzy uniwersalną wspólnotę. Chrześcijaństwo atakuje twardy rdzeń religii, ponieważ znosi konieczność odwołania się do czegoś poza. Bóg/Wielki Inny nie istnieje, został ogołoceny na krzyżu. Wszelkie nawet pozornie zsekularyzowane filozofie, sys-

⁴⁶ R. Woźniak, *Wiara ponowoczesna. Przypadek Slavoj Žižka*, „Teologia i Człowiek” 2013, nr 23, s. 95–96.

⁴⁷ Tamże, s. 97–98.

⁴⁸ S. Žižek, *O wierze*, s. 32.

⁴⁹ Tamże, s. 34.

⁵⁰ Tamże, s. 167–169.

⁵¹ S. Žižek, *Kukła i karzeł ...*, s. 168.

⁵² Tenże, *Kruchy absolut...*, s. 165.

temy polityczne opierają się na Wielkim Innym, czymś spoza. Ofiara Chrystusa jest ostatecznym zniesieniem takiego porządku. Zostaje tylko Inny jako bliźni nieukrywający za sobą transcendencji. Ostatecznie chrześcijaństwo to dla Žižka prawdziwie ateistyczna religia znosząca wszelki Absolut.

5. Rewolucja przez religię

Žižek uważa, że religia stanowi naturalną predylekcję człowieka wyrażającą się w wierze do porządku symbolicznego. Struktura całego aktu ma swoje podłoże w fantazji. Ta wizja religii broni się przed koncepcją sekularyzacji jako wynikiem ewolucji ludzkiego poznania. Również nie dotyczą jej zarzuty, w których twierdzi się, że odsetek ludzi religijnych spada w miejscach, gdzie polepsza się egzystencjalne bezpieczeństwo. Państwa Europy Zachodniej mające rozwiniętą sferę socjalną notują spadek zainteresowania religią, wyjątkiem jest USA. W wypadku Stanów Zjednoczonych słabsza socjalna amortyzacja kapitalizmu, wydaje ludzi na pastwę egzystencjalnej niepewności, która sprzyja – wraz z migracją ludzi z tradycyjnych społeczeństw – do ożywienia praktyk religijnych⁵³. Z punktu widzenia Žižka takie twierdzenie wydaje się nieuprawnione. Religia to nie konkretna treść, lecz struktura zapewniająca homeostazę porządku Symbolicznego oraz zaufanie do Wielkiego Innego. Filozof z Lublany wskazuje inną drogę w badaniach nad sekularyzacją, która ma znamiona strukturalizmu, oczywiście główny zarzut może polegać na rozmyciu pojęcia religii, ponieważ w jej zakres semantyczny można wpisać każde ludzkie przedsięwzięcie. Drugi zarzut, jaki można przypisać tekstom Žižka, to gnoza, którą sam atakuje. Pewne akcenty w jego tekstach wskazują na niechybne popadnięcie w krytykowaną przez niego herezję. Przypisując światu wyłącznie charakter materialny, nadaje mu totalną samowystarczalność, która za pomocą rewolucji jest w stanie zbawić człowieka. Tajemnicza wiedza zostaje odsłonięta przez psychoanalityczną lekturę Nowego Testamentu, Marksa oraz Hegla i ma znamiona gnostycyzmu⁵⁴.

Žižek w swojej interpretacji zjawiska religii jest bliski Walterowi Benjaminowi. Zbawienie rozumiane na sposób materializmu historycznego jest gestem rewolucyjnym, który zmienia bieg historii. Zapala teraźniejszość. Tak jak ofiara Chrystusa spowodowała zmianę w ewolucji ludzkiego ducha, tak i rewolucyjny gest ma ten sam cel. Otwarta zostaje przyszłość, a przeszłość zbawiona. Ofiary walczące o inny świat otrzymują zadośćuczynienie w postaci rewolucyjnego gestu znoszącego zastany porządek społeczny. Implikuje to zjawisko Sądu Ostatecznego, oceniającego wszelkie przeszłe i przyszłe wydarzenia z perspektywy teraźniejszości. Wszelki terror zostaje usprawiedliwiony, gdyż służy rewolucji, tj. zbawieniu⁵⁵.

⁵³ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, tłum. M. Pańków, PWN, Warszawa 2012, s. 104.

⁵⁴ R. Woźniak, *Wiara ponowoczesna...*, s. 103–104.

⁵⁵ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, s. 109.

Zakończenie

Podsumowując, religia stanowi rdzeń ludzkiego bytu, który Žižek wykorzystuje do swojego rewolucyjnego projektu. Zmiany społeczne potrzebują wiary. Jeśli współcześni ludzie wierzą poprzez swoją praktykę w kapitalizm, to należy ich odwieść od wypaczonej i błędnej religii tylko za pomocą innej konfesji. Wcielając do swych prac chrześcijaństwo, będące w defensywie, przypisuje mu rolę godną mistrzów podejrzeń. Paradoksalną sytuacją XXI wieku jest postawienie w jednym szeregu Freuda, Marksa, Nietzschego oraz chrześcijaństwa. Jednak biorąc pod uwagę, że wszystkie wyżej wymienione nurty myślowe, może poza wyjątkiem Nietzschego, zostały mocno zdekonstruowane i pozostaje im przyjąć rolę opozycjonisty spoglądającego podejrzliwym okiem na działania oficjalnych i powszechnie akceptowanych sposobów myślenia. Po przeprowadzonej analizie poglądów Žižka można zaryzykować stwierdzenie, że słoweński filozof przyjmuje pozycję heretyka, który podobnie jak Marcin Luter może zmienić panującą religię tylko poprzez herezję, którą jest ateistyczne chrześcijaństwo poddane psychoanalizie.

Postsecular Vision of Modernity by Slavoj Žižek

Summary

This article examines the theory of religion and the way it functions in Slavoj Žižek post-secular world. The Slovenian philosopher and psychoanalyst rejects the concept of secularisation and the revival of *sacrum*. Žižek explores the third way which he submits into psychoanalysis in the spirit of Lacan, Hegel and Marx with Christianity itself. Religion from his perspective is primeval and indefeasible, its fundament is the natural predilection of human beings to faith. All seemingly secular ideas or endeavours of human beings have attributes typical of religion. Žižek in his works puts himself in the position of a heretic who deconstructs mainstream religion including capitalism and cognitive Buddhism. The new religion which he proposes is Christianity interpreted in the spirit of Hegel and psychoanalysis.

Keywords: Žižek, faith, postsecularism, capitalism, Christianity, gnosis.