

Struktura antychrystianizmu



FIDEI DEFENSOR

Anna Małgorzata Królikowska

Tło kulturowe negatywnych postaw wobec chrześcijaństwa

I

Swoją próbę analizy kulturowych uwarunkowań omawianego zjawiska pozwalam sobie rozpocząć od przyjrzenia się kwestiom terminologicznym. Często przytaczane jest zdanie Ludwiga Wittgensteina: „Granice mego języka oznaczają granice mego świata”. Być może jest ono przesadzone (bo przecież doświadczamy też stanów trudno wyrażalnych), lecz wskazuje, jak ważny jest język, za pomocą którego ukazujemy świat sobie samym i innym, a poprzez który inni ukazują go nam w sposób dla nas zrozumiały i przekonujący. Słowa Wittgensteina wskazują nie tylko na wagę umiejętności nazywania i opisywania rzeczywistości za pomocą języka, ale też sugerują, że nasze doświadczenia, wyobrażenia o świecie i sposoby przeżywania, są przez język współkształtowane. Szczególnie w sytuacji komunikowania się z ludźmi reprezentującymi

światopoglądy odmienne od naszego, łatwo możemy dostrzec nie tylko to, że język wyznacza granice świata o jakim jesteśmy w stanie pomyśleć i opowiedzieć, ale też to, że język nam ten świat w sposób zróżnicowany „mebluje”. Z kolei wspólny język, czyli pojęcia, które podzielamy, i co do znaczenia których się zgadzamy, wyznaczą horyzont naszego komunikowania się oraz szanse na uzyskanie porozumienia. Dodatkowo, socjologowie-etnometodolodzy zauważyli, że elementy naszego świata¹ muszą być nieustannie nazywane. Musi to być trwający proces społeczny, w którym ważne dla nas sposoby ujmowania rzeczywistości podtrzymujemy, bo inaczej zostają wyparte przez inne sposoby jej opisanie. Może to mieć szczególne znaczenie w dzisiejszym świecie, w którym zachodzą szybkie zmiany w kulturze i w komunikacji, gdy następuje odgradzanie się od siebie poszczególnych wspólnot komunikacyjnych i

¹ Tu wciąż, podobnie jak wcześniej, przez „świat” rozumie się nie tyle obiektywnie istniejącą rzeczywistość, ile nasz subiektywny sposób jej widzenia, z rozróżnieniem na to, co ważne, a co nieważne. Ponieważ potrzebujemy innych osób, z którymi ten sposób widzenia rzeczywistości będziemy podtrzymywać, powiemy raczej, że ten świat jest raczej intersubiektywny niż subiektywny.

powstawanie rozbieżności pomiędzy stosowanymi w ich wnętrzach sposobami językowego opracowania rzeczywistości. Jest to połączone z dążeniami do monopolizowania sensów i znaczeń w skali całych społeczeństw poprzez ekspansję znaczeń poza granice ideologicznej wspólnoty, w której zostały wytworzone. Konkurencja, a czasem nawet walka o pozyskiwanie ludzkich umysłów odbywa się z wykorzystaniem specjalistycznej wiedzy, środków i nakładów. Towarzyszą temu kulturowe trendy zmierzające ku dominacji obrazu nad pismem, ekspresywności nad racjonalnością, krótkiego chwytliwego komunikatu nad pogłębionym intelektualnie namysłem. W warunkach przejęcia inicjatywy przez inne „wspólnoty znaczeń”, umiejętność wyjścia poza język komunikowania się osadzonego na „naszych” znaczeniach i sprawdzonych w przeszłości formach wyrazu, oraz znalezienia swojego miejsca w szerszym planie społecznego dyskursu, staje się niezwykle ważna. W warunkach gdy – szczęśliwie przecież – nie walczymy ze sobą z użyciem siły fizycznej, narzędziem walki staje się słowo. Pewne słowa są stwarzane, rekonfigurowane w nowe zwroty językowe lub

przeformułowywane co do swoich desygnatów (tj. tego, do czego są odnoszone) i zostają niejako delegowane do sprawowania władzy miękkiej (*soft power*) i kreowania nowej rzeczywistości.

Bywa też odwrotnie. Pewne zjawiska narzucają się naszemu doświadczeniu, a pozostają nienazwane. Gdy jednak poszczególne zdarzenia w życiu społecznym zaczynają się powtarzać i układać w pewien wzór, gdy u ich podstaw zaczynamy dostrzegać podobne nastawienia społecznych aktorów wskazujące na istnienie wspólnego mianownika łączącego te różne przejawy, naszej świadomości narzuca się potrzeba nazwania tego wszystkiego jakimś wspólnym terminem, by móc o tym mówić. Tak właśnie rozmaite zdarzenia wymierzone w Kościoły chrześcijańskie i samych chrześcijan, mające każdorazowo swoje specyficzne podłoże i różne, także co do skali drastyczności, sposoby przejawiania się, nie tylko dają się objąć wspólną nazwą, ale i domagają się nazwania. Mam pewne zastrzeżenia do samego terminu „chrystianofobia: (pokrótce je przedstawię), zdając sobie równocześnie sprawę, że jest to nazwa skrótowa, która ma za zadanie wyraziście przywoływać kryjące się za nią

znaczenie. Słowo to, jak można sądzić, powstało, by móc funkcjonować w przestrzeni dyskursu już zastanego, w którym zarówno intensywnie, jak i ekstensywnie (szeroko) używane są już terminy, które mają wskazywać na istnienie różnych „fobii” jako zjawisk społecznych, takich jak „ksenofobia” czy „homofobia”. Termin „chryścianofobia” jest więc swego rodzaju odpowiedzią, próbą stanięcia naprzeciw tym wszystkim, którzy, uważając się za forpocztę postępu oraz ogłaszając się orędownikami tolerancji i otwartości na inność, oskarżają o „fobie” tych, którzy w ich szeregi nie wstępują, nie deklarują się ich zwolennikami oraz wydają się straceni jako obiekt do pozyskania. Do tych mniej ulubionych i gorzej tolerowanych „innych” należą przede wszystkim opowiadający się za trwaniem przy tradycji i religii. Nie chodzi jednak o każdą tradycję i każdą religię, ale szczególnie te z nich, z których wywodzą się zarówno „postępowcy”, jak i ci, którzy zostać zwolennikami takiego postępu odmawiają.

Jak już wspomniałam, pewne terminy, przy zastosowaniu odpowiednich strategii, służą jako oręż. Zamiast wdawać się w skomplikowane i wymagające wiedzy dyskusje, w

dzisiejszych potyczkach kulturowych za pomocą efektownie dobranego pojęcia można wtłoczyć przeciwnika w którąś spośród negatywnie kojarzących się i powszechnie nielubianych kategorii. Po takim zabiegu, większość ludzi – o ile pozwoli na „umeblowanie” swojego świata nowym pojęciem – dla zachowania dobrego samopoczucia będzie chciała się znaleźć poza tą kategorią. Tak właśnie jest z zadomowionymi już w naszym języku „fobiami” i wytropionymi za ich pomocą „fobami”. Aż dziw, jak mogliśmy wcześniej funkcjonować bez tych określeń!

Można by więc stawiać zarzut, że sięgając po hasło „chryścianofobia”, sięgamy po słownik ustanowiony na zasadach narracji zwolenników Nowej Lewicy – formacji intelektualnej sięgającej rodowodem lat 60. XX wieku², jaka uznała, że właśnie sfera kultury jest tą, w której przede wszystkim i po pierwsze należy dokonywać przebudowy społeczeństwa. Druga wątpliwość wiążąca się z tym terminem jest taka, że wyrazy złożone skonstruowane z wyrazem *fobia* (od gr. *phobos* – lęk), na

² Chociaż słownik Merriam-Webster podaje, że najwcześniejszy znaleziony zapis słowa *xenophobia* datuje się na 1880 rok.

mocy uzusu językowego, skojarzyły nam się z określeniem zjawisk podpadających pod obszar zainteresowania medycyny, a w każdym razie w oparciu o zwyczaj językowy sugerują, że mamy do czynienia ze zjawiskiem patologicznym, wychyleniem poza stan normalności i zdrowia w kierunku choroby³. A z chorobą i z chorym się nie rozmawia – chorobę się rozpoznaje i leczy. Podczas gdy bez wątplenia charakter takich zjawisk, jak klaustrofobia czy agorafobia (lęków wyrażających się przeżywaniem niepokoju, przerażenia czy paniki wraz z możliwymi towarzyszącymi objawami somatycznymi) nie pozostawia wątpliwości, że dziedziną, która najlepiej je wyjaśni i im zaradzi, jest psychologia kliniczna lub psychiatria (zjawiska te są sklasyfikowane jako zaburzenia psychiczne), to opis i objaśnienie zjawisk tak złożonych, jak niechęć do reprezentantów jakiejś kategorii społecznej, zjawisk mających podłoże historyczne, strukturalne, kulturowe, polityczne, wymaga wielopłaszczyznowej analizy. Krótko mówiąc, w tych

³ Z kolei dla obrony tego pojęcia można przywołać zadomowione już od dawna w polskim języku „manie” (choć mają one też komponent irracjonalny, jak np. w przypadku „chłopomanii”) i „filie” (np. „rusofilia”).

przypadkach to nie choroba i nie dominujący lęk, a zjawisko zgeneralizowanej niechęci i uznania jakiejś kategorii ludzi za wrogów. Wskazywanie przyczyn i kontekstów takich stanów rzeczy nie jest równoznaczne z wskazaniem etiologii jakiegoś zaburzenia, a rozważane sposoby radzenia sobie z tymi zjawiskami nijak się będą miały do terapii. Dlatego, jak sądzę, w nazwie ‘chrystianofobia’ zawarta jest pewna metafora, ale też sugestia, że mamy do czynienia ze zjawiskiem społecznym, kulturowym, jak również psychologicznym, wpisanym i wpisującym się w mentalność wielu ludzi. To pewna propozycja nazwy, tak potrzebnej, byśmy zaczęli mówić o kryjącym się za nią zjawisku. A zjawisko to z pewnością wykracza poza stosowane w naukach społecznych pojęcie sekularyzacji. Sekularyzacja, do której jeszcze powrócimy, jest raczej zimna i obojętna, „chrystianofobia” potrafi być gorąca i przepojona uczuciem.

Gdy pewna klasa zjawisk uzyska nazwę, potrzebne staje się, by ich zdefiniowanie nie błąkało się tylko po obszarze nieoficjalnym. Zdarza się bowiem, że „czynniki oficjalne” jakoś nie kwapią się, by dane zjawisko ująć w słowa, a tym

samym wprowadzić jako temat do publicznego dyskursu, uznać i legitymizować jego istnienie i wagę. Politolodzy i socjolodzy, jak na przykład Steven Lukes, pokazują, że we współczesnych, demokratycznych społeczeństwach sprawowana jest kontrola nad dyskursem⁴, co przeprowadza się w taki sposób, by wzmacniać w nim obecność jednych treści, równocześnie nie dopuszczając do obecności innych. Oczywiście w społeczeństwach demokratycznych nie może się to odbywać w oparciu o jawną, bezceremonialnie stosowaną cenzurę. Tu oddziaływanie, które ma sprawić, że jakiś temat – choćby narzucał się świadomości poszczególnych członków społeczeństwa i choćby był omawiany w pewnych, nazwijmy to tak, niszach społecznych – nie zostanie

⁴ Bardziej tradycyjnie nastawieni odbiorcy źle znoszą przywoływanie pojęcia dyskursu, podobnie jak pojęcia narracji. Są to pojęcia, jakie pojawiły się na przecięciu humanistyki i nauk społecznych wraz z tzw. zwrotem lingwistycznym, w którym wyciągnięto wnioski ze spostrzeżenia, że język jest nie tyle środkiem wyrażania stanów świadomości, co narzędziem ich kształtowania. Wcześniej nie stanowiły repertuaru terminologicznego pozytywistycznie nastawionych, wzorujących się na naukach przyrodniczych, nauk społecznych. Choć trafna jest intuicja, że pojęcia te należy łączyć z takimi zjawiskami jak postmodernistyczne porzucenie kategorii prawdy i postulatu by nauka dążyła przede wszystkim do ustalania faktów (antyrealizm), to znajomość tych pojęć jest ważna dla rozumienia zjawisk do jakich się odnosimy.

włączony do publicznego obiegu, jest bardziej subtelne, niekiedy przebiegłe, a przez to mniej poddające się krytyce. Czy nie dlatego samo mówienie o prześladowanym chrześcijaństwie jest czymś w pewnych środowiskach „nie na miejscu”, czymś, co naznacza mówiącego jako reprezentującego tradycjonalistyczny margines społeczeństwa? Z jakich powodów i dla jakich celów mówienie o prześladowaniu chrześcijan w świecie, a w odniesieniu do naszych realiów – o dość powszechnym akceptowaniu negatywnego stosunku do chrześcijaństwa, nie znajduje sprzyjającego klimatu? W dalszej części postaram się rozważyć, jaka mentalność, a przede wszystkim, jakie uwarunkowania stoją za tym negatywnym nastawieniem.

II

Zasadnicze rozróżnienie dotyczy negatywnego stosunku do chrześcijaństwa obecnego w świecie Zachodu i poza nim. O ile niechęć do chrześcijaństwa jako kultury obcej jest łatwiejsza do wyjaśnienia, to zjawisko niechęci jakie wytworzyło się na łonie cywilizacji, dla której chrześcijaństwo jest jednym i niezmiernie ważnym

spośród trzech fundujących ją filarów, jest bardziej intrygujące. Nie ma przecież żywej wrogości do pozostałych wskazywanych filarów cywilizacji Zachodu i kultury europejskiej: kultury starożytnej Grecji czy Rzymu. Tamte jednak są postrzegane jako świeckie struktury kulturowe, są też martwe, chrześcijaństwo zaś żywe.

Przyczyn negatywnego stosunku do chrześcijaństwa w Europie upatrywać można w co najmniej kilku źródłach. Moglibyśmy, za Alfredem Schützem, przyjąć rozróżnienie pomiędzy dwoma typami motywów: motywy *ponieważ* (*dlatego, że*) i motywy *ażeby* (*po to, aby*). Pierwszy typ dotyczy tego, co już się wydarzyło lub tego, w jaki sposób to, co się wydarzyło zostało zinterpretowane; drugi dotyczy planów i zamierzeń, starań i oczekiwań. W tym momencie odniosę się do pierwszego typu motywów. Można i należy im się przyjrzeć przyjmując perspektywę historyczną. Konieczne jest jednak zwrócenie uwagi, że wiedza historyczna dotycząca tych samych okresów i tych samych zdarzeń, może być podawana na różne sposoby. W opisach znajdujemy całe spektrum nastawień: od respektu wobec faktów i przekonania, że nie wolno ich

zniekształcać, traktować wybiórczo ani tendencyjnie, po traktowanie historii jako dostarczycielki materiału do subiektywnie, woluntarystycznie i w zależności od potrzeb konstruowanych narracji. Pomimo obowiązywania naukowych standardów metodologicznych, wciąż spotykamy się z odmiennymi rozumieniami przeszłych zdarzeń, ideologicznym lub interesownym „użyciem” historii. Przekonują nas o tym np. spory uniemożliwiające historykom poszczególnych narodów europejskich opracowanie wspólnych podręczników, z których uczniowie po różnych stronach granic uczyliby się ujednoczonych treści o historii swoich narodów i wzajemnych relacjach.

Skoro element mityzacji⁵ przenika do instytutów naukowych, tym więcej będzie go w treściach opowiadających o przeszłości, trafiających do szerokiego ogółu odbiorców. W treściach, które już przesiąknięte są oceną, stając się materiałem do budowania tożsamości i

⁵ Mít jest tu rozumiany jako wewnętrznie spójny i przeniknięty wartościowaniem sposób opowiadania o danej wspólnocie, niekoniecznie nieprawdziwy, jednak traktujący fakty wybiórczo i nieobiektywnie ze względu na ich przydatność dla wspierania danej opowieści.

postaw członków zbiorowości, zyskują formę uproszczoną, jeszcze bardziej wysyconą emocją i oceną. Również poszczególne epoki historyczne i ważne zwrotne zdarzenia z przeszłości mogą zdobywać specyficzną interpretację, która rozpowszechnia się, a następnie utrzymuje się w świadomości społecznej, która zawiera zróżnicowane oceny w zależności od tego, kto o nich opowiada. Stosunek do tych zdarzeń czy epok wiąże się z oceną religii, stanowi uzasadnienie już posiadanego nastawienia i służy rozpowszechnianiu oraz ugruntowywaniu nie tyle wiedzy, co tegoż nastawienia. Przyjrzyjmy się następującym dwóm narracjom historycznym.

Chrześcijaństwo weszło na arenę antycznego świata jako religia, w obliczu której każdy, nawet najśłabszy, jest równie ważny. Dlatego to kobiety raczej namawiały mężów na przyjęcie nowej wiary. (...) Chrześcijaństwo dokonywało twórczej adaptacji dzieł starożytnej Grecji i Rzymu, przechowywało ten dorobek w czasach zamętu, by w czasach świetności Średniowiecza przyczynić się do rozkwitu uniwersytetów. Inspirowało i stwarzało warunki do powstania monumentalnej architektury i rozwoju sztuk pięknych.

Zmieniając postrzeganie jednostki i podkreślając rolę wolnej woli, miało swój niepodważalny wkład w rozwój praw człowieka. Zwalczane przez totalitaryzmy, trwało, dając oparcie ludziom i narodom w trudnych czasach. W okresie Średniowiecza dostarczało poczucia wspólnoty w obrębie europejskiego świata jako Christianitas, zaś w drugiej połowie XX wieku chrześcijańskie wartości legły u podstaw Wspólnoty Europejskiej.

Starożytność była czasem rozwoju racjonalnego, nieuprzedzonego myślenia. To również epoka pierwszej demokracji i okres przyjazny nie tylko ludzkiej fizyczności, ale też homoseksualizmowi. Chrześcijaństwo przyniosło kres tamtego świata i jego osiągnięć. Nastął czas zabobonu. Wieki średnie to czas ciemnoty, zacofania, represjonowania cielesności człowieka, braku higieny i pleniących się chorób, prześladowań, płonących stosów i mizoginii. Dopiero nowożytność na powrót zwróciła się ku człowiekowi i rozpoczęła walkę o rozszerzenie jego praw i wyzwolenie go spod wpływu religii, która zawsze przyczyniała się do konfliktów i wojen, utrzymywała patriariat, sankcjonowała ucisk kobiet.

Opisy są fikcyjne, stworzone dla celów poglądowych. Nie było moim celem pokazanie, że w jednakowo wybiórczy sposób odnoszą się do prawdy. Opis pierwszy jest wybiórczy, jednak nie zawiera elementów nieprawdziwych. Opis drugi zawiera sporo stereotypów, częściowo nieprawdziwych, i wymagałby wielu uściśleń oraz sprostowań, a jednak to jemu raczej wielu ludzi jest skłonnych dawać wiarę, ponieważ pasuje on do ich sposobu widzenia rzeczywistości.

Często spotykam się z podkreślaniami przez rozmówców dystansu do słowa „narracja”. „Cóż to za ‘narracja’? To jakaś dziwna moda. Albo coś jest prawdą, albo nie.” Podejście to zapewne ukazuje chwalebłą prostolinijność, bliską ewangelicznej wskazówce „Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie”. Co więcej, jest ono zgodne z epistemologicznym (tj. dotyczącym teorii poznania) realizmem, jaki w zasadniczy sposób fundował naukę przed dojściem do głosu postmodernizmu. Jednakże szlachetnie odmawiając rozumienia dzisiejszych bojów, jakie prowadzone są nie w formie walk militarnych, ale poprzez snucie opowieści, sugestywne zobrazowanie i

użycie języka, pozostawilibyśmy się bardziej bezradnymi wobec poczynań ludzi niechętnych naszym wartościom. Narracja, czyli spójna, pozbawiona zakłócających ją niuansów wersja opisu jakiegoś ważnego dla narratora aspektu rzeczywistości, pozwala temu, kto uzna ją za własną, porządkować swój świat w znaczących kategoriach mitu i równocześnie w kategoriach ocen wartościujących, pozwalających rysować mapę zjawisk, postaci, grup moralnie jednoznacznych: istotowo dobrych lub trwale złych. Schützowskie motywy *ponieważ* i *ażeby* w praktyce nie są zbyt mocno rozdzielone – tak konstruowane narracje o przeszłości pełnią funkcje służebne wobec teraźniejszości i aktualnych celów⁶. Zbadana przez historyków przeszłość to rezerwar zawierający tak wiele szczegółów i faktów, że mogą być one zestawiane równie dobrze do pisania narracji

⁶ I tak na przykład, ostatnio dość intensywnie eksploatuje się wątek akceptacji homoseksualizmu w starożytnej Grecji, przy czym zapomina się o okolicznościach bezpośrednio związanych z tym zjawiskiem, takich jak uwodzenie i wykorzystywanie seksualne młodych chłopców przez wyżej postawionych w hierarchii starszych mężczyzn oraz towarzyszący temu pogląd o niższości kobiet, które jako takie nie mogą być pełnowartościowymi partnerkami mężczyzn. Przywołanie tego kontekstu zepsułoby możliwość szermowania argumentem legitymizującym homoseksualizm

apologetycznych, jak i narracji na wskroś znieślawiających.

Zależnie od tego, z jaką opowieścią zetknęliśmy się po raz pierwszy, z jaką stykamy się najczęściej, którą spośród istniejących narracji przekazują nam osoby czy środowiska dla nas ważne i znaczące, stanowiące dla nas tzw. grupą pozytywnego odniesienia normatywnego⁷ – taką interpretację uznamy za prawdę. A jeśli to, co starano się nam przekazać we wczesnych stadiach socjalizacji pierwotnej ukształtowało nasze przekonania niezbyt mocno, możemy, na fali jednocześnie buntu wobec dorosłych członków rodziny i konformizmu wobec środowiska rówieśniczego, porzucić dawne narracje, dość gorliwie przyjmując nowe. Gdy dużo ludzi przyjmie daną narrację za swoją, gdy stworzy się jej przychylny klimat, ta wersja opisu zdarzeń opowiada się już sama,

⁷ Może, lecz nie musi to być środowisko ludzi, z którymi jednostka faktycznie przebywa w przestrzeni fizycznej. To raczej ludzie ujmowani wraz z wyznawanymi wśród nich wartościami oraz ich normami postępowania, na których jednostka się wzoruje, kształtując własny system aksjonormatywny, wyznaczający następnie jej postępowanie. Można też mówić o grupie odniesienia negatywnego – gdy jednostka będzie starała się jak najczęściej być w kontrze do norm i wartości danego środowiska.

wybrzmiewa głośno co i rusz, umacniając swoją pozycję i zwiększając swoje szanse na to, by stać się jedyną prawomocną i obowiązującą. Wówczas może, nie natrafiając na żaden poważniejszy, zagrażający jej sprzeciw, stać się podstawą do urządzania życia społecznego.

Poszukując w przeszłości, znajdujemy rzecz jasna nie tylko fakty i zdarzenia, ale również idee, klimat intelektualny, sposoby opowiadania, które dominowały w tamtym czasie. Francuski historyk Fernand Braudel rozróżnił historię wydarzeniową i kulturowe struktury długiego trwania. Nasza dzisiejsza sytuacja ukształtowana jest nie tylko przez to, co się wydarzyło – historia idei, myśli i kultury jest także częścią naszej sytuacji. Ostatnio zwraca się uwagę na to, że w świecie Zachodu Oświecenie nie miało jednego oblicza. Inne, szczególnie jeśli chodzi o stosunek do religii, było Oświecenie francuskie, które w największym stopniu oddziaływało na klimat intelektualny Europy kontynentalnej. Inne pod tym względem było Oświecenie szkockie i brytyjskie, które z kolei oddziaływało też silnie na kulturę Stanów Zjednoczonych. Pierwsze z wymienionych miało silną

wymowę antyreligijną. To odtąd religia zaczęła być przedstawiana jako siła wsteczna, przeciwstawna nauce i nowoczesności, którą, o ile myśli się o postępie, należy skutecznie zwalczać. Wyrażne nastawienia antyreligijne w osiemnastowiecznej Francji można wyjaśniać w kontekście silnych powiązań francuskiego Kościoła katolickiego z monarchią i arystokracją. Rewolucja Francuska, która dojrzewała na oświeceniowej glebie w kontekście inspiracji intelektualnych, zaprowadziła zmianę, której istota identyfikowana jest jako zniesienie feudalnego porządku społecznego, a Republika Francuska uznawana jest za pierwowzór nowoczesnego demokratycznego państwa. U podstaw Republiki leży więc nie tylko antyklerykalizm, ale i pogląd, że religia powinna być praktykowana jedynie prywatnie w domu lub w kościele, jak również, że ma być kontrolowana przez państwo. Warto jednak wspomnieć, że niektórzy filozofowie francuskiego Oświecenia, a później nawet rewolucyjni przywódcy, dostrzegali jednoczącą i motywującą siłę religii, o czym świadczą rozważania Jana Jakuba Rousseau nad sensem zaprowadzenia w społeczeństwie nowej świeckiej religii cywilnej, jak też

próby wprowadzenia nowych kultów, czy to Rozumu, czy, jak proponował Robespierre – Najwyższej Istoty. Ostatecznie jednak Republika, często przywoływana w piśmiennictwie europejskim jako wzór państwa, które, znosząc społeczne stany, zapewniło swoim obywatelom wolność i równość, stała się państwem opowiadającym się za najostrzejszą formą sekularyzmu. Oświecenie anglosaskie nie przejawiało podobnego zapалу antyreligijnego. W efekcie postęp jako wartość nie jawił się w społeczeństwach pozostających pod jego wpływem jako wymagający zaprzeczenia religii. Najwyraźniej dało to o sobie znać w Stanach Zjednoczonych – państwie, które od samego początku miało być odmienne od feudalnej Europy, a równocześnie przewidziane zostało jako takie, w którym różne religie miały znajdować przestrzeń do swobodnego praktykowania. Bez wątpienia, wśród religii i wyznań chrześcijańskich, najbardziej uprzywilejowane miejsce przypadło tam protestantom (to właśnie WASP – *White Anglosaxon Protestants* byli tymi, którzy mieli przez długi czas niepodzielne wpływy w polityce USA). Do kanonu uprawiania polityki, tradycji życia publicznego i kultury politycznej weszły i utrwaliły

się elementy religijne – odwołania do Boga i Biblii. Nie była to tylko bezinteresowna wierność chrześcijańskiej tradycji. Tkwiło w tym wyborze także przekonanie, że społeczeństwo zyska siłę moralną, więź spajającą oraz napęd i wiarę we własne możliwości realizowane pod okiem Opatrzności. Stąd do dziś słyszymy „God Bless America”, a na banknotach możemy przeczytać zinstytucjonalizowane wyznanie: „In God we trust”.

Ducha antyreligijnego Oświecenia kontynuował w Europie Pozytywizm, wynosząc na piedestał naukę jako przewodniczkę ludzkości. August Comte triumfalistycznie zapowiadał pozostawienie daleko w tyle nie tylko czasów, gdy drogę ludziom wskazywała religia, a przewodnikami na tej drodze byli kapłani, ale również czasów, gdy ważną rolę pełniły „metafizyczne”, a więc spekulatywne, rozważania filozofów. Twórca pozytywizmu wieszczył, że Ludzkość, krocząc drogą Postępu, zostanie poprowadzona do szczęśliwości przez nowych, odtąd już najważniejszych i najwłaściwszych kapłanów – naukowców.

Z francuskiego ducha oświeceniowego wyrastał także marksizm i propagowana przez Karola Marksa wizja raj

na ziemi – komunizmu. Chociaż warto pamiętać, że krytyka religii była już wcześniej obecna w filozofii, jak i zdawać sobie sprawę, że jej pojawienie się tam wcześniej czy później było nieuniknione. Marks, wraz z Fryderykiem Engelsem, napiętnując religię i oskarżając ją o różne przewiny przeciwko społeczeństwu i jednostce, szli drogą wskazaną już przez takich przedstawicieli tzw. lewicy heglowskiej, jak Ludwig Feuerbach. O szczególnej roli marksizmu zadecydowało jednak to, że był on czymś znacznie więcej niż filozofią. Stał się programem działania, który wykraczał daleko poza sferę specjalistycznego intelektualnego dyskursu – programem wprowadzania utopii w życie całych społeczeństw. Twórcy marksizmu poddawali krytyce religię jako siłę, która, obiecując wynagrodzenie niedostatków, ubóstwa i niesprawiedliwości, jakie ma nadejść w życiu pośmiertnym, usypia masy niczym zaaplikowane na wielką skalę opium i powstrzymuje je od dokonania przemiany świata zapewniającej szczęśliwość tu i teraz. Choć, jak wydawało się tym, którzy doświadczyli wprowadzenia w życie politycznych, ekonomicznych i kulturowych rozwiązań mających do tego nowego

świeckiego nieba ich społeczeństwa zaprowadzić, marksistowskie wizje się skompromitowały, chociaż poszczególne wersje komunizmu w różnych miejscach świata przyniosły łącznie niemal sto milionów ofiar, więcej niż jakikolwiek inny system ideologiczny (podaję za *Czarną księgą komunizmu*), projekt komunizmu nie został nigdy oficjalnie potępiony na arenie międzynarodowej, a porównywanie go z nazizmem spotyka się z gestami oburzenia. Fascynacja marksizmem i jego soteriologią nie zniknęła. Modyfikując go lub pozostając na pozycjach wiernych oryginałowi, zwolennicy trwali, poszerzali kręgi oddziaływań i rekrutowali nowych adherentów. „Naukowej” utopii szczególnie łatwo dawano się uwieść w środowiskach intelektualnych skupiających się w miejscach, w których nie doświadczone na własnej skórze przekuwania jej na praktykę przez maszynę władzy⁸.

Leszek Kołakowski zaliczał Wielką Rewolucję Francuską i Rewolucję Październikową do zrywów wpisujących się

⁸ Eksperymenty życia w komunach hippisowskich nie przynosiły ostatecznie szczęścia, były jednak podejmowane dobrowolnie przez wstępujące tam jednostki.

w należące do europejskiej spuścizny tendencje prometejskie. Sądził jednak, że uległy one wyczerpaniu. Także powszechniej spodziewano się, że rozczarowania epoki modernizmu i spektakularne klęski prób „naukowego” urządzania społeczeństw w XX wieku przyczyniły się do porzucenia wiary w ideę postępu. Sądzono, że po klęskach modernistycznych projektów, postmodernizm, zakładający wielość prawd i narracji, postulujący prawa kultur do zachowania swych tożsamości, odstąpi od wielkich planów przebudowy społeczeństw. Jean-François Lyotard, określany mianem papieża postmodernizmu, ogłaszał koniec „wielkich narracji”, mając na myśli przede wszystkim oświeceniowe programy postępu. Nie znaczyło to wcale, że postmodernizm miał być życzliwy dla chrześcijaństwa, będącego wszakże inną „wielką narracją”. Zgodnie z tezami postmodernizmu, i ona ma podlegać samoistnemu wyczerpaniu i tracić siłę przekonywania, ponieważ zglobalizowany świat coraz dobitniej dowodzi niemożności ustalenia jakiejś uniwersalnej prawdy (a tym bardziej Prawdy). Z kolei wszystko jest tylko lokalną konwencją, jednym z wielu kulturowych konstruktów.

Według tej wewnętrznej logiki postmodernizmu, religie mogą wciąż istnieć jako zjawiska kulturowe, wpisane w ogromną mozaikę różnorodności kulturowej, zachowując znaczenie tożsamościowe, lecz nie egzystencjalnie nie mogą też uzurpować sobie prawa do uniwersalności. W praktyce, charakterystyczny dla tego nurtu kulturowy relatywizm zachowuje jednak, jak się wydaje, więcej sympatii dla innych religii, rozumianych jako elementy składowe kultur, niż dla chrześcijaństwa. Tę większą wyrozumiałość dla innych kultur łączyć można z poczuciem winy i potrzebą ekspiacji wynikającymi z wcześniejszych dążeń Zachodu do zdominowania innych kultur i kontynentów. Chrześcijaństwo, widziane jako religia, która ma w tym swój udział, traktowane jest równocześnie jako współwinny opresji dokonanej na innych kulturach. Spoglądający na chrześcijaństwo przez okulary postmodernistycznych konstrukcjonistów, nie darzą go zbyt wielką życzliwością także i z tego powodu, że traktują trwanie przy wierze religijnej jako przejaw niedojrzałości poznawczej, jaka miałaby polegać na tkwieniu w błędzie i braniu za uniwersalne tego, co jest tylko przygodną konstrukcją. Według

postmodernistycznego widzenia rzeczywistości, dojrzały ogląd mają tylko ci, którzy wyzbyli się wszelkich złudzeń tego typu. Jednym z paradoksów postmodernizmu jest przyjęcie przez niego uniwersalnej prawdy o braku uniwersalnej prawdy, przy założeniu, że żadnej powszechnie obowiązującej prawdy nie ma... Ogólnie rzecz biorąc, można by określić postmodernizm jako ruch intelektualny i kulturę wyczerpania, nie wierzący już ani w teologów, ani w filozofów (nie mają, ani nawet nie mogliby już nic ważnego powiedzieć), ani w naukowców (sama nauka bowiem jest tylko zjawiskiem kulturowym). Do samorozczarowania Zachodu przyczyniło się przystąpienie do rozliczania grzechów kolonializmu, rasizmu i niewolnictwa. Pomimo użytego tu słowa „grzechy”, proces ten przeprowadzany był (jest) w duchu świeckości. Chrześcijaństwo, a dokładniej Kościół ze swą misją ewangelizacyjną i opiekuńczą, odczytaną jako element zachodniego imperializmu, został oskarżony jako współwinny kulturowej i politycznej ekspansji połączonej z ekonomiczną eksploatacją. Na powody uogólnionego poczucia winy składały się tak szczególnie okrutne zachowania wobec tubylców, jak te, które miały miejsce

za rządów belgijskiego króla Leopolda II w tak zwanym, o ironio, Wolnym Państwie Kongo, czy niemieckiego generała Lothara von Trothy w Namibii, utrzymywanie instytucji niewolnictwa, bronionej aż do drugiej połowy XIX wieku, czy system apartheidu utrzymywany niemal do końca XX wieku. W katalogu wyznawanych win znajdują się też m.in. praktyki asymilacyjne wobec młodych pokoleń z kultur uznanych za niższe – odbieranie dzieci rodzicom i przymusowe, niekiedy traumatyczne, wychowywanie ich w internatach lub rodzinach zastępczych. W tych ostatnich praktykach miały swój udział lokalne instytucje kościelne. Te karygodne praktyki, jak i zwykła eksploatacja ekonomiczna terenów kolonialnych, stały się powodem trwającego do dziś poczucia winy, które obudziło się szczególnie po uzyskaniu niepodległości przez dawne kolonie. Gdy upadła polityka podtrzymywania uzasadnień dla dominacji oparta na idei supremacji Zachodu i misji cywilizacyjnej – pojawiła się polityka winy (*policy of regret*). W najwyższym stopniu odnosiła się ona, o czym jeszcze nie wspomniałam, do Holocaustu. Ann Rigney, opisując poszukiwania wspólnej tożsamości dla Unii

Europejskiej, w ramach których pierwszy wybór, jaki padł na radykalne odrzucenie „faszyzmu” wsparte pamięcią o ruchu oporu z czasu II wojny światowej, okazał się nie trafiony ze względu na faktyczną słabość tego oporu i zbyt duży stopień współpracy ludności cywilnej w państwach, takich jak nie tylko Niemcy, ale i Francja przy identyfikowaniu Żydów celem skierowania ich do obozów, zdecydowano się na drugi wariant. Było nim zbudowanie identyfikacji na czymś w rodzaju „mądrej refleksji i wniosków wyciągniętych z krzywdy wyrządzonej przez Europejczyków Innym”. Ten żal za wyrządzone krzywdy obejmuje potępienie niemal wszystkich elementów składających się na dawną tożsamość Europy poza demokracją – w każdym razie w warstwie deklaratywnej – oraz prawami człowieka. Odrzucenie dawnej tożsamości przekłada się na afirmację wielokulturowości, potępienie uprzednio stosowanych nacisków na asymilowanie przybyszów i pozostawianie im swobody w kultywowaniu własnych tradycji. Polityka nazywana integracyjną, zakładająca wiarę społeczeństwa przyjmującego, a w każdym razie jego decydentów, w realną możliwość osiągnięcia przez wielokulturowy

system społeczny stanu harmonii, oczekuje, jak pisze specjalista od tej tematyki, psycholog John W. Berry, pewnej adaptacji ze strony przyjmowanych mniejszości, a także wymaga od społeczeństwa większościowego adaptacji do nowej sytuacji. W ramach tej adaptacji na ołtarzu nowego, wielokulturowego społeczeństwa położone zostają przede wszystkim dwa dotychczasowe podsystemy kulturowe starej Europy: religia i nacjonalizm⁹. Jak już zostało powiedziane, historia dostarcza przykładów wielu niechlubnych dla ludzkości wydarzeń z udziałem motywacji tak nacjonalistycznej, jak i religijnej. Chrześcijańskim Kościołom z pewnością zaszkodziły zbyt bliskie związki z politycznymi systemami autorytarnymi. Niemniej i dziś skalę tych związków próbuje się rozszerzać, przedstawiając np. Adolfa Hitlera jako wierzącego katolika (rzeźba Maurizio Cattelana), czy powracając do komunistycznych

⁹ Znaczenie słowa „nacjonalizm” przyjmuję nie tyle za polską tradycją językową, ale zgodnie z tradycją anglosaską, w której termin ten wyjściowo ma charakter opisowy, a nie oceniający. O zgeneralizowanym niechętnym stosunku do związków pomiędzy religią a narodem (nacjonalizmem) w naukach społecznych i humanistycznych pisze np. Gertrude Himmelfarb.

przekłamań, które ukazywały papieża Piusa XII jako sprzyjającego nazizmowi.

By społeczeństwa poddały się temu procesowi bez uczucia straty, a także by same się weń włączyły, czynione są starania na rzecz podtrzymywania negatywnego obrazu dawnych wartości. W sposób niepozostawiający wątpliwości zostaje to wdrażane w stosunku do nacjonalizmu. Co do religii, starania te są mniej jednoznaczne. Raczej koncentrują się z jednej strony na wtłoczeniu ludzi religijnych w sposób niesprywatyzowany w pewne dające się utrzymać pod kontrolą nisze (mogą wówczas stanowić jedną z mniejszości kulturowych pośród innych), z drugiej zaś – na stymulowaniu przemiany religii instytucjonalnej w taki sposób, by wzmocnić postawę *aggiornamento* – zgody na świat ustanowiony podług świeckich reguł, oraz położyć akcent na otwartość na wszelką inność, uczynić z niej sojusznika projektu. Temperowanie religii „rodzimej” odbywa się także poprzez fakt wystawienia na presję środowisk feministycznych, homoseksualnych i postulujących rozmaite wersje nieostrości kategorii płci. Jest to swego rodzaju wojna w rodzinie, gdyż taka krytyka

nie jest kierowana pod adresem nowo przybyłych mniejszości religijno-kulturowych, ani ich kultur pochodzenia.

O ile Kościoły protestanckie już dużo wcześniej wycofały się z komentowania *ex cathedra* świata świeckiego, a Kościoły prawosławne ze względu na swoje osadzenie kulturowe i polityczne nie stykają się na podobną skalę z tymi wyzwaniem, obecnie w największym stopniu tym naciskom wydaje się być poddawany Kościół katolicki. W jego nauczaniu wciąż zwraca się uwagę na to, co staje w nieusuwalnej, jak się wydaje, sprzeczności z tym, co znajduje się w samym rdzeniu tożsamości wyżej wymienionych środowisk. Kościół katolicki stoi na stanowisku, że nie może dawać przyzwolenia na postępowanie, które ocenia jako jednoznacznie niezgodne nie tyle ze swoim dotychczasowym *magisterium*, ale i z Ewangelią. Tak jawi się to z perspektywy Kościoła. W sporze, który toczy się nie tyle na argumenty, co na siłę społecznego przekonywania, ta uzasadniająca stanowisko perspektywa Kościoła może zostać zignorowana. Dodatkowo, takie elementy, nieobecne w Kościołach protestanckich, jak spowiedź indywidualna, warunkowy

dostęp do komunii świętej, pionowa struktura kontroli nad nauczaniem, wzmacniać mogą frustrację i wrogość wynikające z poczucia, że Kościół katolicki stanowi bodajże ostatni bastion oporu względem postulatów wspomnianych środowisk. Wobec tej presji pojawiają się w niektórych obszarach Kościoła, a wyrażane także przez jego głowę, przyjazne gesty braterstwa, za którymi jednak nie może – bez dokonania jakiegoś rewolucyjnego zwrotu i zaprzeczenia całej dotychczasowej nauce Kościoła – pójść taka zmiana głoszonych treści, która satysfakcjonowałyby oponentów. Dodatkowo siłę moralnego autorytetu instytucji Kościoła podkopują ujawniane skandale związane z przestępstwami dotyczącymi tej samej sfery, jaka jest zasadniczym punktem zainteresowania niechętnych Kościołowi środowisk. Koszt tego osłabienia wiarygodności może być płacony nie tylko tu i teraz, ale też w przyszłości, gdy w życie dorosłe będą wchodzić pokolenia, których coraz mniejsza część będzie zsocjalizowana do kultury religijnej, zaś coraz większa – do kultury wrogo lub obojętnie nastawionej do religii i Kościoła. Ten efekt może z całkiem dużym prawdopodobieństwem przynieść

rosnąca skala odcięcia dzieci na mocy decyzji rodziców od socjalizacji religijnej.

Postępujące procesy społeczno-kulturowe sprawiają, że w wielu społeczeństwach krytyka względem religii i Kościołów nie napotka na jakiś spory opór społeczny. Odwrotnie, w wielu krajach spotyka się ona z poparciem sporej części społeczeństwa, którego młodsze, a niekiedy nawet już bardziej dojrzałe, generacje wybierają raczej solidaryzowanie się z wyżej wymienionymi środowiskami. Oznacza to, że warunki, w jakich ci młodzi ludzie wzrastali, okazały się sprzyjające takim postawom. Analiza tych warunków to złożone przedsięwzięcie, którego nie będę w stanie wyczerpująco zrealizować. Z pewnością składa się na nie już zaawansowana sekularyzacja starszych od nich pokoleń, skutkująca m.in. tym, że młodszy nie otrzymują religijnych treści i nie kształtują religijnych postaw w rodzinie. Podobnie kultura popularna w coraz mniejszym stopniu wysycona jest treściami przyjaznymi religii, w coraz większym zaś – treściami religii niechętnymi lub po prostu pozbawionymi jakichkolwiek do niej odniesień. Maleją liczby kontaktów niezapśredniczonych, z kolei przekazy docierające

poprzez media są przygotowywane w sposób profesjonalny tak, by po pierwsze mogły wygrywać wyścig o uwagę odbiorców, po drugie zaś, by stanowić kanał kształtowania postaw zgodnych z interesami ich nadawców. Trudny do zrozumienia przekaz Kościoła przegrywa w konkurencji z łatwymi, przyjemnymi, schlebającymi potrzebom rozrywki i hedonizmu, opartymi na ruchomym obrazie, wypowiedzianymi przez podobnych im rówieśników i w znajomym im języku komunikatami.

Wiele opracowań socjologicznych potwierdza, że sekularyzacja jest przede wszystkim zjawiskiem dotyczącym Zachodu¹⁰. Peter Berger, opisujący w latach 60. i 70. XX wieku procesy sekularyzacyjne, identyfikowane wówczas przez socjologów religii jako przejawy tendencji uniwersalnej, tj. mającej wcześniej czy

¹⁰ Wprawdzie często deklarują się jako ateści mieszkańcy Dalekiego Wschodu, jednak w reprezentowanych przez nich kulturach odpowiednikiem naszego rozumienia religii są systemy nonteistyczne skoncentrowane na porządku społecznym i mogące w sposób synkretyczny koegzystować jako wskazówki życiowe zapewniające harmonijne życie, elementy kultu są zaś dość słabo zaznaczone lub mogą być zinterpretowane jako zabiegi mające gwarantować świeckie szczęście.

później w sposób nieuchronny doprowadzić do spadku znaczenia religii na całym świecie, u progu XXI wieku był już zdania, że zsekularyzowane są głównie europejskie elity, a wśród nich głównie te reprezentujące humanistykę. Ta sytuacja przekłada się wprawdzie na nadreprezentację zlaicyzowanych postaw w obszarze medialnym, a także promieniowanie postaw areligijnych lub antyreligijnych poprzez edukację humanistyczną. Z drugiej strony jednak utrudnia to dostrzeżenie, że świat wciąż jest w dużym stopniu religijny, a stwierdzenie tego faktu pozbawia mocy wcześniejsze przewidywania. Berger w owym czasie był jeszcze zdania, że w Ameryce społeczeństwo jest znacznie bardziej niż w Europie odporne na kulturotwórcze oddziaływanie elit. Jak jednak pokazują badania, dziś sytuacja jest już nieco inna, ponieważ i tam zwiększa się liczba osób deklarujących się jako niereligijne.

Porzucenie przez część badaczy etnocentrycznej w gruncie rzeczy perspektywy wieszczącej na wzór XIX-wiecznego ewolucjonizmu, że cały świat będzie podążał ścieżką modernizacji, jaką prekursorsko wytyczyły

społeczeństwa Zachodu¹¹, pozwoliło dostrzec niedoceniane wcześniej procesy rewitalizacji religijnej świata islamu, czy inne ścieżki modernizacyjne przyjęte w innych miejscach globu, gdzie tradycje kulturowe nie podlegały negacji, lecz raczej zostały wkomponowane w funkcjonowanie zmodernizowanego społeczeństwa.

¹¹ Sposób widzenia sekularyzacji jako nieuchronnego efektu wzrostu poziomu życia i braku troski o bezpieczeństwo materialne i fizyczne utrzymywany jest np. przez Ronalda Ingleharta zawiadującego od lat 80. XX wieku podłużnymi, tzn. cyklicznie powtarzаныmi badaniami World Values Survey. Zgodnie z przyjętą tam metodologią, religia znajduje się w grupie wartości tradycyjnych (w tej grupie także znajduje się przywiązanie do rodziny i innych form wspólnotowego życia) przeciwstawionych wartościom sekularno-racjonalnym. Zestawione jest to z układającymi się w drugą opozycję wartościami: po jednej stronie przetrwania, materialnego, fizycznego czy militarne go bezpieczeństwa, a po drugiej, wartościami określonymi jako postmaterialistyczne: ekspresji, samorealizacji, opowiadania się za prawami człowieka, równością, mniejszościami, środowiskiem itd. Na wyznaczonej przez te dwie osie mapie wartości, społeczeństwa krajów, których obywatele będą się bogacić i uwalniać od trosk materialnych, mają niemal automatycznie stawać się zorientowane na cele racjonalne i niereligijne oraz wyżej opisane cele postmaterialne. Co więcej, Inglehart nazywa tę ewolucję „rozwojem ludzkim”. Toteż wśród zarzutów, jakie można sformułować pod adresem tej koncepcji może pojawić się zarzut znów popełnianego etnocentryzmu, teleologizmu (zakładaniu celu jaki ma być osiągniany) oraz zbyt prostego determinizmu ekonomicznego. Ta perspektywa jednakże działa na rzecz podtrzymywania myślenia o religii jako o pewnym relikwie odziedziczonym po społeczeństwach tradycyjnych.

Socjolog religii Jose Casanowa wyszczególnia w sekularyzacji trzy pomniejszych rodzaje procesów: a) osłabienie wiary, praktyk i potrzeb religijnych w wymiarze indywidualnym; b) prywatyzację religii oznaczającą indywidualny dobór elementów wyselekcjonowanych z „oferty” religijnej lub włącznie zsubiektywizowanej duchowości oraz podporządkowanie sposobów i częstotliwości przeżywania wiary subiektywnym potrzebom i doświadczeniom o pozareligijnym pochodzeniu; c) rozchodzenie się kulturowe struktur społeczeństwa tak, że poszczególne instytucje społeczne, jak państwo, prawo, medycyna, nauka, edukacja, a nawet rodzina, odseparowują się od religii jako źródła norm i wartości, funkcjonując w oparciu o swe własne, świeckie standardy normatywne. Ten ostatni przejaw sekularyzacji budzi bodajże największe napięcia w łonie społeczeństw, by wymienić spory o ustosunkowanie się państwa, prawa i medycyny do *in vitro*, aborcji, eutanazji, formalizacji związków homoseksualnych itp. spraw, a postawa Kościoła oraz tych świeckich, którzy przeciwstawiają się temu, by struktury państwa występowały jawnie przeciw chrześcijańskim

wartościom będzie budzić zdecydowaną niechęć zsekularyzowanych zwolenników separacji i świeckich interpretacji. Przykładem kraju o stosunkowo wysokich wskaźnikach religijności indywidualnej, a równocześnie odseparowanych od religii sekularnych instytucjach społecznych są Stany Zjednoczone¹². Kanadyjski filozof Charles Taylor, autor niemal 900 stronicowej książki *A Secular Age* [epoka sekularna], uważa, że niezmiernie istotnym elementem współczesności (znów powinniśmy dodać: w kulturze Zachodu) jest zmiana warunków wiary. Podczas gdy tylko część osób jest na tyle mocno wierząca, by nie doświadczać wątpliwości, wielu wierzących przeżywa swoje położenie jako usytuowanie gdzieś pośrodku i bycia przyciąganym to w jedną, to w drugą stronę: skłaniający się już to ku wierze, już to ku sceptycyzmowi. Jakże odmienny od tego, do czego przyzwyczajone były pokolenia wychowywane w warunkach powszechnie podzielanej religijności, jest dziś wybór perspektywy religijnej podejmowany w kontrze do

¹² Przy niezmiernie wysokich wskaźnikach dokonywanych tam aborcji, wciąż istnieją środowiska pragnące ograniczyć prawa w tym zakresie. Co ciekawe, takie ruchy w wielu krajach Europy zachodniej są niemal nieobecne.

otaczających mnie rówieśników. Choć Taylor podkreśla znaczenie społecznego nacisku, pozostając filozofem raczej niż socjologiem, zakłada dokonanie ostatecznie przez jednostkę wolnej decyzji nie tyle w oparciu o społeczny konformizm, co o refleksję. O ile możemy ten chwiejny, przedstawiony tu sposób funkcjonowania odnosić do jednostek dojrzałych i refleksyjnych, o tyle trudno sobie wyobrazić nieuleganie presji społecznej osób niedojrzałych, o silnej potrzebie przynależności do grupy, dodatkowo poddanych oddziaływaniom ideologizującym. Charles Taylor dodatkowo upatruje istotnego czynnika sekularyzacji w dążeniach do oczyszczenia chrześcijaństwa z religijności ludowej, narzucenia tej „czystej” i „wysokiej” wersji chrześcijaństwa wszystkim. Taylor podkreśla także, że sekularyzacji dotyka również i tych, którzy przy religii trwają, a polega to na konieczności funkcjonowania w odmiennym światopoglądowo otoczeniu. Ostatni czas dowodzi tego niezbicie. Tym, co można dodać do tej oczywistej konstatacji jest to, że powtarzające się sytuacje tego rodzaju wymagają przyjęcia innego stylu komunikacji ze światem zewnętrznym niż ten, który ma zastosowanie

wewnątrz systemu religijnego. Potrzebna jest gotowość do podejmowania komunikacji w sytuacji, gdy jest ona inicjowana przez czynniki zewnętrzne oraz przyjęcia do wiadomości faktu bycia poddanym kontroli.

Rzadziej niż opis procesów sekularyzacji analizowane są jej przyczyny. Prawdopodobnie dlatego, że składają się na nie całe konstelacje zjawisk i procesów, które należałoby przeanalizować w kontekście historycznym. Zapewne znalazłyby się tam przyczyny już tu wcześniej wymienione, a także inne: kapitalizm, który z ascetycznej koncentracji na akumulacji kapitału i inwestowaniu przekształcił się w hedonistyczny konsumeryzm, indywidualizm, który przekształcił się w kult ego i rozszerzanie katalogu praw z pominięciem obowiązków, koncentracja na postępie skutkująca pogardą dla przeszłości i tradycji, odrzucenie tożsamości wspólnotowych skutkujące poszukiwaniem innych możliwych tożsamości, jakimi ostatecznie okazują się te zakorzenione w fizyczności. Człowiek ukształtowany przez taką kulturę oczekuje, że nikt i nic nie będzie go ograniczało w jego podmiotowości. Każdy status o charakterze przyrodzonym, a nie pochodzącym z wyboru,

każda konieczność czy niepoddająca się kontroli konsekwencja, zdaje się opresją. Jest nią płęć, są biologicznie warunkowane różnice i ich konsekwencje, staje się nią nawet próba stwierdzenia takiego faktu za pomocą słowa. Wspomniana wyżej koncentracja na cielesności nie polega na jej akceptacji, lecz jej konstruowaniu.

Dziś już wiadomo, że świat Zachodu nie zrezygnował z projektu formowania społeczeństwa oraz kształtowania nowego człowieka i kultury tam, gdzie nie dorastają do wytyczonego wzoru. Nie jest to już tylko postmodernistyczne uznanie dla każdej z kultur. W nowym projekcie, a może raczej w kolejnym jego wariantcie, na powrót chodzić ma o stworzenie świeckiego raju na ziemi. Przesłanie piosenki Johna Lennona (zdaje się, paradoksalnie ze zwiększoną częstotliwością nadawanej przed Bożym Narodzeniem), o którego antyreligijnym, antynacjonalistycznym i antykapitalistycznym charakterze pisał sam Lennon, w czasie jej powstania uznawane za utopijne, dziś wydaje się być realizowane z rosnącym przekonaniem

zaangażowanych podmiotów, że jest to cel możliwy do osiągnięcia.

Wyobraź sobie, że nie istnieje Niebo / To nietrudne, jeśli spróbujesz / Pod nami nie ma piekła / Nad nami tylko niebo¹³ / Wyobraź sobie, że wszyscy ludzie / Żyją [tylko] dla dnia dzisiejszego... / Wyobraź sobie, że nie istnieją państwa / To nie jest trudne / Nie ma w imię czego zabijać ani umierać / Nie ma też żadnej religii / Wyobraź sobie wszystkich ludzi / Żyjących w pokoju... / Wyobraź sobie, że nie ma własności / Ciekawe czy potrafisz / Żadnej chciwości ani głodu / Braterstwo ludzi / Wyobraź sobie wszystkich ludzi / Dzieliących ze sobą ten świat... / Możesz mnie nazwać marzycielem / Lecz nie jestem sam / Mam nadzieję, że pewnego dnia dołączysz do nas / A świat będzie jeden.

¹³ W języku angielskim wyraźniej zaznacza się różnica pomiędzy eschatologicznie rozumianym Niebem (*Heaven*) a niebem jako częścią świata fizycznego (*sky*).

To wezwanie z czasów kontrkulturowej rewolucji młodzieżowej przełomu lat 60. i 70. XX wieku¹⁴. W przytoczonej balladzie, która ze względu na jej walory estetyczne weszła do kanonu muzyki popularnej, w zasadzie odnajdujemy syntetycznie ujęte wszystko to, co, szczególnie w czasach kryzysów, powraca w dążeniach rozmaitych aktorów dzisiejszej sceny dziejów. W terminie ‘utopia’ jedni mogą widzieć głównie jej kardynalny błąd polegający na jej nierealizowalności, a przynajmniej nieprzekładalności naiwnego ideału na realne życie bez niewspółmiernych kosztów i ludzkiej krzywdy jako skutku ubocznego. Inni mogą z kolei wciąż utrzymywać: „Co złego jest w śmiałej utopii, skoro jest tak szlachetna? Wystarczy się postarać i przekonać nieprzekonanych”. W jakże prosto wyżej zakreślonej utopii religia jest tylko

¹⁴ Jej przejawami na Zachodzie było praktykowanie w hipisowskich komunach swobody seksualnej, eksperymentowanie z używkami, wezwania pacyfistyczne na tle wojny w Wietnamie, hasła anarchistyczne, równościowe i feministyczne, fascynacja religiami Dalekiego Wschodu, szczególnie buddyzmem, a raczej dającymi się asymilować w zachodniej kulturze jego elementami. Totalne potępienie tych ruchów bez zrozumienia ich tła nie wydaje się być całkiem uczciwym podejściem, w każdym razie dla socjologa. Dla przykładu, pozycja kobiety w ówczesnych społeczeństwach zachodnich była niższa niż w społeczeństwie polskim, a niewiele wcześniej zniesione zostały zasady segregacji rasowej.

jednym z przeszkadzających elementów, ale elementem ważnym. Szczególnie religijność realizowana w wymiarze wspólnotowym jest, jak definiował to klasyk socjologii Émile Durkheim podstawą doświadczania „wspólnoty moralnej” i odwrotnie, ludzie rozproszeni narażeni są na subiektywne odczuwanie wyalienowania, co pozwala na ich pozyskanie do nowej wspólnoty interpretacyjnej oferującej zaspokojenie potrzeby oparcia i sensu. Również religijność oparta o wiarę oznacza wewnątrzsterowność¹⁵ – gotowość do działania w oparciu o kompas wewnętrznych norm i wartości bez względu na naciski zewnętrzne. Przeciwnieństwem typu osobowości wewnątrzsterownej jest osobowość zewnątrzsterowna, podatna na oddziaływanie kontekstu społecznego, starająca się uzyskać poczucie własnej wartości poprzez dopasowanie się do bieżących oczekiwań. Niechęć do religii jako konkurencyjnego systemu znaczeń wiąże się z patrzeniem na układy lojalności w perspektywie władzy. Religijność instytucjonalna oznacza więź z Kościołem, wśród ludzi niereligijnych istnieje zaś skłonność do

¹⁵ David Riesman w słynnej książce *Samotny tłum* z połowy XX wieku.

redukowania tej relacji do relacji władzy. W tej perspektywie, im więcej władzy nad wiernymi ma Kościół, tym mniejsze możliwości sprawowania nad nimi kontroli przez konkurencyjne ośrodki.

Na dobrą sprawę jednak nie wiemy, jakie strategie budują aktorzy globalnej sceny. Ich ewentualne konsultacje w tej materii, o ile są prowadzone w jakiś zorganizowany sposób, przebiegają w obszarze zakulisowym. Funkcjonowanie w strefie półcienia może stwarzać warunki ochronne i pozwalać skrywać się za – w warstwie publicznej już głoszonymi – szlachetnymi hasłami. Szlachetność idei przyciąga także nowych zwolenników, odpowiadając potrzebie opowiedzenia się po stronie wartości, słusznych celów i prawych postulatów. Brak oficjalnie deklarowanych kierunków dążeń, które miałyby stanowić jakąś drugą, mniej niejawną warstwę, i pozostawienie tych kwestii domysłem sprawia, że status tych domysłów pozostaje wątpliwy i jako taki nie zajmuje pełnoprawnego miejsca w publicznym dyskursie. Ja zaś, chcąc uniknąć nieprzyjemności bycia posadzoną o snucie teorii spiskowej, szybko zamykam te rozważania. Wydaje się, że w sposób mocniej uzasadniony możemy mówić

jedynie o pewnych wybranych aspektach takich dążeń, jak np. w odniesieniu do aktywności Światowej Organizacji Zdrowia, która stara się propagować realizację czegoś, co Michel Foucault nazywał biopolityką.

Poza tym, pomysłom stworzenia czegoś w rodzaju światowego społeczeństwa, zawiadywanego przez jakiegoś rodzaju światowy rząd, stoją na przeszkodzie liczne ambicje poszczególnych podmiotów o charakterze kulturowo-politycznym. Jedną z perspektyw, które pozwoliłyby wystarczająco ostro dostrzec te właśnie podmioty, byłaby teoretyczna perspektywa cywilizacji, przykład zastosowania której ukazał Samuel Huntington w *Zderzeniu cywilizacji*. Ta perspektywa jednak nie jest zgodna z innymi, mającymi w świecie Zachodu zdecydowanie większe wsparcie polityczne. Poprzez zwrócenie uwagi na rolę religii w kształtowaniu cywilizacji, akcentowaniu długiego trwania tychże, ukazaniu konkurencji pomiędzy przynajmniej niektórymi ze światowych cywilizacji, czy operowanie największymi jednostkami kulturowymi, perspektywa ta nie jest darzona entuzjazmem. O wiele więcej uwagi poświęca się takim ujęciom globalnych zjawisk, jak perspektywa

wielokulturowości, której wariantem jeszcze bardziej optymistycznym jest teoria transkulturowości (różne kultury nie tyle koegzystują w jednym społeczeństwie, co mieszają się na poziomie osobowości). Teoria wielokulturowości nie jest oczywiście tym, co ideologia multikulturalizmu. Ta pierwsza ma bowiem opisywać i wyjaśniać mechanizmy zachodzące w społeczeństwach, w których obecność wielu kultur jest faktem, spełnia jednak funkcje pozanaukowe tam, gdzie uznaje się, że stan faktyczny należy stworzyć po to, by teoria wielokulturowości – jako jedyna obowiązująca – miała swe zastosowanie. W tej perspektywie teoretycznej każda kultura ma wartość równorzędną, a religia jest postrzegana jako składowa kultury równorzędna z takimi elementami kultur, jak język czy kulinaria, czy cechami pozakulturowymi, jak kolor skóry.

Nieco więcej możemy powiedzieć o planach homogenizacji społeczeństw w mniejszej skali – skali Europy. Dość ważną areną, a zarazem dostawcą instrumentów ułatwiających dokonanie tego, jest Unia Europejska. Innym czynnikiem są ruchy społeczne i organizacje pozarządowe propagujące na, nazwijmy to

tutaj roboczo, „peryferiach” uniformizujące wartości wypracowane przez „centrum”. Europie widzianej poprzez pryzmat tego projektu jako monolit kulturowy. W efekcie odmiennych doświadczeń historycznych Europa nie jest jednakowa. Jednym z wymiarów tego zróżnicowania są różnice widoczne na mapie religijności poszczególnych społeczeństw w obrębie Europy. Innym niewątpliwym wymiarem zróżnicowania pozostają tożsamości narodowe.

Tymczasem plan Europy sfederalizowanej musiałby być realizowany w oparciu o dyktat kulturowy. Ponieważ deklarujące przywiązanie do demokracji i swobód obywatelskich instytucje europejskie nie mogłyby narzucać kultury społeczeństw silniejszych społeczeństwom słabszym w sposób, w jaki działo się to w historii podbojów, podejmowane są intensywne wysiłki tworzenia nowych elit tych społeczeństw, zorientowanych na promowane w centrum wartości kulturowe oraz zaszczepiania ich i ich proliferacji w społeczeństwach peryferyjnych. Możemy to postrzegać jako kulturową przebudowę tych społeczeństw, wiążącą się z dążeniem do wyrugowania kultur wytworzonych na drodze osadzenia

się oddziaływać kolejnych epok historycznych w wielowiekowych procesach. I choć moglibyśmy przytaczać zdanie Thomasa Stearns Eliota, że kultury nie da się skonstruować, gdyż jest ona raczej podobna do drzewa, o które można tylko cierpliwie dbać, czy też inne zdanie pisarza: „Nie wierzę, aby kultura Europy potrafiła przetrwać całkowity zanik wiary chrześcijańskiej” (za Norman Davies, *Europa: rozprawa historyka z historią*, s. 33), powinniśmy chyba przyznać, że budowniczym nowej kultury opartej na owych wartościach i zogniskowanej wokół nowych, intrygujących treści (jak orientacje seksualne) idzie całkiem nieźle. Przy czym najłatwiej jest pozyskiwać dla tego kulturowego projektu najmłodsze pokolenia.

III

W chrześcijaństwo, jako religię uniwersalną, wbudowane jest dążenie do ewangelizowania. To powoduje, że w sposób nieunikniony będzie postrzegane jako konkurencja w wyścigu o „rząd dusz” przez inne religie czy systemy ideologiczne. Podczas gdy na pewnych obszarach ta konkurencja może się toczyć na zasadach *quasi*-rynkowych, to w wielu miejscach świata nie tylko blokuje

się możliwość przechodzenia na chrześcijaństwo, ale dąży się do fizycznego wyeliminowania tych wspólnot chrześcijańskich, które istnieją na tamtych terenach od setek, a nawet tysięcy lat. Jesteśmy dziś świadkami – a może należałoby napisać: powinniśmy być dziś świadkami – między innymi wypędzeń, prześladowań i zbiorowych morderstw popełnianych na chrześcijanach, którzy niemal od zarania chrześcijaństwa żyli na terytorium Północno-Wschodniej Afryki. O głównym w skali świata religijnym konkurencie chrześcijaństwa, islamie, wiedza w naszym kręgu kulturowym, wyjąwszy specjalistów, jest niejasna, pełna rozbieżnych opinii, a w obszarze dyskursu publicznego funkcjonują reguły wyznaczające, co wypada, a czego nie wypada o nim publicznie głosić. Wywołuje to wybór strategii unikania tego tematu i poruszania go tylko w kontekście wyjątkowo drastycznych zdarzeń, i w zasadzie tylko tych, które mają miejsce na obszarze Europy, zagrażając jej obywatelom. O wiele mniejszym echem odbijają się w naszym kręgu kulturowym okrutne wydarzenia, które, w odczuciu potocznego odbiorcy komunikatów, mają miejsce gdzieś daleko w świecie. Okazuje się, że mimo, iż chętnie głosi

się dziś hasła o globalizacji, skompresowanym świecie, własnym światłym kosmopolityzmie i trosce o cały świat, wciąż operujemy kategoriami kręgów świata nam bliższego, tego, do którego aspirujemy, i wreszcie tego, który niewiele nas obchodzi. Tak więc słabsze wywoływanie empatii można by próbować tłumaczyć cechami naszego umysłu, który, wobec nadmiaru informacji, dokonuje ich selekcji, czy też typowymi cechami myślenia potocznego, które uważane jest przez fenomenologów społecznych za typowy obszar przebywania naszej świadomości. Na los ludzi z tego ostatniego, najszerszego kręgu, nie starczałoby nam już wrażliwości. Ludzie ci mogą się nam jawić jako egzotyczne postaci z odległych lądów, a nawet odległych epok historycznych. Ale brak wrażliwości jest też wynikiem formowania takiej a nie innej struktury świata i wytworzonego takiego a nie innego światopoglądu oraz takich a nie innych, wcześniej tu ukazanych postaw. Być może wpojony stosunek do chrześcijaństwa jako nieuprawnionego w świecie, co do którego panuje przekonanie, że ma pozostawać domeną wpływów innych religii, przekłada się nawet na poczucie, że musi ono

zniknąć z miejsc, gdzie *de facto* istnieje od czasów starożytnych. Choć postawy te są w tym wypadku nieracjonalne, takie wyjaśnienie jest prawdopodobne.

Sprzyjające tym postawom media z rzadka i bez większego zaangażowania podejmują tematykę prześladowań chrześcijan w świecie. Trudno określić, jakie miejsce wśród przyczyn tego stanu rzeczy zajmuje strach przed rosnącą siłą islamu. Ostrożność, będąca *de facto* autocenzurą, wiązać się może też z presją politycznej poprawności, której reguły kształtowane są przez elity zachodnie. Krytyka islamu, a nawet jej relacjonowanie są naruszeniem reguł wyznaczonych przez *political correctness* i obawy przed urażeniem islamskich społeczności w łonie własnych społeczeństw. Osoba wypowiadająca opinię przekraczającą te reguły jest napiętnowana jako islamofobiczna, propagująca rasizm, ksenofobię, a tym samym niejako wyizolowana ze społecznego otoczenia, które przecież nie chce przejawiać tak niemoralnych cech. Krytyce podlegać może natomiast islamizm jako nie tylko radykalna, ale i wypaczona forma islamu.

IV

W artykule ukazałam pewne rysy współczesnej kultury zachodniej, przede wszystkim europejskiej, rzutujące na jej stosunek do chrześcijaństwa. Dziś wrogi, choć czasem tylko obojętny stosunek bierze górę nad chociażby uczciwym uznaniem dla jego wkładu w kulturę europejską. Uwarunkowania tego zjawiska, które w niektórych przejawach jest jawną wrogością, a gdy zaczynają w nim dominować elementy nieracjonalne – może być nawet nazwane chrystianofobią, są bardzo szerokie. Mają swe źródła tak w przeszłości, w procesach bieżących, w aktualnie dominujących stanach świadomości społecznej, w uwarunkowaniach zewnętrznych, jak i w koncepcjach formowania społeczeństw jutra. Wypada wierzyć jednakże, że tym niechętnym nastawieniom można i należy przeciwstawić może nie wyidealizowany, ale nieuprzedzony, rzetelny obraz chrześcijaństwa i związanej z nim kultury, zakorzenionych w nim wartości. Stawką jest ciągłość naszej tożsamości, a przede wszystkim tożsamość przyszlých pokoleń.

Adam Kurek

MATERIALIZM, ATEIZM, EMOTYWIZM

6.41 Sens świata musi leżeć poza nim. W świecie wszystko jest tak, jak jest, i dzieje się, jak się dzieje; nie ma w nim żadnej wartości – a gdyby była, to nie miałyby wartości. Jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość, to musi leżeć poza wszystkim, co się dzieje i zachodzi. Albowiem wszystko, co się dzieje i zachodzi jest, jest przypadkowe. Co zaś czyni je nie-przypadkowym, nie może być w świecie, bo wtedy byłoby znowu przypadkowe. Musi leżeć poza światem. – **L. Wittgenstein**, „*Tractatus logico-philosophicus*”, przekł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2012, s. 80.

Przedmiotem niniejszego tekstu jest refleksja nad poglądem, który nazywa się materializmem. Opisane zostaną niektóre nurty oraz ich konsekwencje dla otaczającej człowieka rzeczywistości. Zaprezentowane tutaj teksty są pewną próbą przewyciężenia Chrześcijaństwa, w celu „naprawy świata”. Świata nie naprawiono, a konsekwencje tej próby doprowadziły do powstania nowych „wieków ciemnych”. Struktura materializmu od XVII wieku do czasów dzisiejszych przedstawia się następująco: spinozjański Bóg-świat (materia), później już tylko sam świat (Feuerbach), następnie konflikty na tym świecie i próba przewyciężenia, później już nie sam świat, a procesy

społeczno-ekonomiczne, a na końcu sama, jedyna materialna jednostka. Obecnie niektórzy ludzie są tak oświeceni, że aż oślepli i nie zauważyli utraty własnego wzroku.

I

Przed wiekami ciemnymi

Emotywizm to pogląd, który zakłada, że wypowiedziom oceniającym (zdaniom etycznym) nie przysługuje wartość logiczna, tzn. nie są ani prawdziwe, ani fałszywe¹⁶. W

¹⁶ „Emotywizm to koncepcja, wedle której wszystkie sądy wartościujące, a zwłaszcza wszystkie sądy moralne – o tyle, o ile mają charakter moralny lub wartościujący – są tylko wyrazem preferencji, wyrazem skłonności lub uczuć. Poszczególne sądy mogą oczywiście łączyć elementy moralne i faktyczne. Na przykład zdanie <<Podpalenie jest czynem złym, ponieważ jego skutkiem jest zniszczenie czyjejś własności>>, łączy sąd dotyczący faktu, że podpalenie powoduje zniszczenie czyjejś własności, z sądem moralnym, że podpalenie jest czymś złym. Według teorii emotywizmu jednak element moralny w takim sądzie winien być stanowczo odróżniany od elementu faktycznego. Sądy o faktach są prawdziwe lub fałszywe, a ponadto w dziedzinie faktów istnieją racjonalne kryteria, za pomocą których możemy wspólnie ustalić, co jest prawdziwe, a co fałszywe. Ale sądy moralne, wyrażając tylko skłonności lub uczucia, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe i nie można uzyskać zgodności w sprawie uznania lub odrzucenia określonego sądu moralnego za pomocą żadnej racjonalnej metody, takiej bowiem nie ma.” – A. MacIntyre, „Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności”, przekł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 39.

koncepcjach emotywizmu zakłada się, że zdania etyczne niczego nie stwierdzają, nie opisują faktów, a jeżeli opisują, to w roli drugorzędnej (np. informują, co dany podmiot uważa za złe albo dobre, tj. określają jego ekspresję)¹⁷. Emotywizm po prostu stwierdza, że „wszystkie zdania są równorzędne”¹⁸. Jedyne wartościowe poglądy to zdania nauk przyrodniczych, które w sferze etyki, sensu życia, czy innych aspektów metafizycznych nie mówią nic¹⁹. Problem w tym, że sam opis praw przyrody – jak wyżej wskazano – nie stanowi rozwiązania pytań dotyczących kwestii czysto

¹⁷ „Zdania etyczne nie stwierdzają faktów, chociaż w pewnych kontekstach dostarczają informacji; albo też stwierdzają fakty, lecz jest to ich drugorzędna funkcja. Reprezentanci tej teorii różnią się między sobą co do zakresu, w jakim zdania etyczne w pewnym sensie stwierdzają fakty [...] Najprostsza teoria głosi, że zdania etyczne w ogóle nie stwierdzają żadnych faktów, pełniąc w komunikacji wyłącznie funkcję magnetyczną i ekspresywną.” – R. Brandt, „Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki”, przekł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1996, s. 361.

¹⁸ L. Wittgenstein, „Tractatus logico-philosophicus”, przekł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2012, s. 80.

¹⁹ „6.53 Poprawna metoda filozofii byłaby właściwie taka: Nie mówić nic poza tym, co da się powiedzieć, czyli poza zdaniami nauk przyrodniczych.” – Tamże, s. 82.

filozoficznych²⁰. Rozwiązanie wszystkich problemów naukowych, tj. opartych wyłącznie o zjawiska związane z materią (lub samą materię), nie będzie miało w ostateczności żadnego znaczenia²¹. Rozwiązanie zagadnień naukowych wskazuje tylko aspekty teleologiczno-prakseologiczne, w zakresie obrotu materią, tj. co zrobić, by osiągnąć dany stan rzeczy. Równorzędność zdań etycznych w ich braku wartości logicznej prowadzi do nihilizmu. Nihilizmem jest proces „odwartościowania” wszystkich wartości, który tak naprawdę do niczego nie prowadzi, po prostu coś zostaje utracone, w przypadku Europy – Chrześcijaństwo i związany z nim system aksjonormatywny²².

²⁰ „6.371 U podstaw całego nowożytnego poglądu na świat leży złudzenie, że tzw. prawa przyrody są wyjaśnieniem jej zjawisk” – Tamże, s. 79.

²¹ „6.52 Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie możliwe zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte. Co prawda, nie byłoby już wtedy żadnych pytań; i to jest właśnie odpowiedź” – Tamże, s. 82.

²² „Dla Nietzschego wszakże, <<nihilizm>> oznacza w istotny sposób coś <<więcej>>. Nietzsche mówi o <<nihilizmie europejskim>>, Nie chodzi mu przy tym o pozytywizm, który pojawił się w połowie XIX wieku, i jego geograficzny zasięg; [określenie] <<europejski>> ma tutaj swoje znaczenie historyczne i znaczy tyle co <<zachodni>> w sensie dziejów Zachodu. Dla Nietzschego <<nihilizm>> jest nazwą panującego już w uprzednich stuleciach i determinującego wiek

Emotywizm wywodzi się od postulatów dechrystianizacji rzeczywistości, które przybrały formę postulatu „wykorzenia metafizyki”, ponieważ nie da się jej naukowo udowodnić²³. Ten pogląd jest implikowany oraz sam warunkuje ateistyczne założenie, że Boga nie ma, bo nie da się jego istnienia naukowo udowodnić. Ateistyczno-scjentystyczne podejście w ostateczności i

następny ruchu, którego najbardziej istotną wykładnię Nietzsche ujmuje w krótkim stwierdzeniu: <<Bóg umarł>>. Ma to znaczyć, że <<chrześcijański Bóg>> utracił władzę nad bytem i przeznaczeniem (die Desimmung) człowieka. <<Chrześcijański Bóg>> stanowi zarazem przewodnie wyobrazenie tego, co <<nadmysłowe>> w ogóle, i rozmaitych jego interpretacji: <<ideałów>>, <<norm>>, <<zasad>>, <<reguł>>, <<celów>> i <<wartości>> umocowanych <<nad>> bytem po to, aby nadawać bytowi w całości cel i porządek; aby – jak to się w skrócie powiada – <<nadawać mu sens>>. Nihilizm jest tym dziejowym procesem, który sprawia, że panowanie tego, co <<nadmysłowe>>, rozpada się i niszczy, a wobec tego sam byt traci wartość i sens. Nihilizm to same dzieje bytu, poprzez które powoli, ale nieubłaganie wychodzi na jaw śmierć chrześcijańskiego Boga.” – M. Heidegger, „Nietzsche” t. 2, przekł. A. Gnizadowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, PWN, Warszawa 1999, s. 34-35.

²³ „Z postulatu uzasadnienia i wystarczającego ugruntowania każdej tezy wynika odrzucenie spekulatywnego, poetyckiego uprawiania filozofii. Poważne potraktowanie postulatu ścisłości naukowej w filozofii nieuchronnie prowadzi do konieczności wykorzenia całej metafizyki, gdyż jej tezy nie dają się racjonalnie uzasadnić. Każda naukowa teza musi dać się racjonalnie ugruntować [...]” – R. Carnap, „Logiczna struktura świata”, przekł. P. Kawalec, PWN, Warszawa 2011, s. CXIII.

tak prowadzi do jakiejś metafizyki, tyle że materialistycznej, choćby w samej metodologii myślenia (de facto redukcji ludzkiego umysłu do procesów biologicznych)²⁴. Tego typu poglądy redukujące wszystko, co wyższe do kwestii fizykalnych (materialnych) wydają się być pochodną innego filozofa materialistycznego – Feuerbacha, który redukował teologię do antropologii²⁵. W tych koncepcjach religia jest tylko „przedmiotem kultowym”, tj. wykreowaną w danej społeczności koncepcją, np. tożsamościową typu państwo²⁶. Przedmioty kulturowe trwają, mimo że

²⁴ „Ponieważ wszystkie przedmioty kulturowe są sprowadzalne do przedmiotów psychicznych, a te do fizycznych, więc baza systemu może tkwić w dziedzinie przedmiotów fizycznych. Taką formę systemową można określić jako <<materialistyczną>>, ponieważ konstrukcja systemu konstytucyjnego w tej formie jest szczególnie bliska materializmowi. Ważne jest, aby jasno odróżnić logiczno-konstytucyjną stronę tej teorii od jej strony metafizycznej [...] Materialistyczny system konstytucyjny ma tę zaletę, że jako dziedzinę bazową ma taką dziedzinę przedmiotów (mianowicie fizycznych), której procesy podlegają jednoznacznym prawom. W tej formie systemowej konstytucja procesów psychicznych i kulturowych będzie zależna od przedmiotów fizycznych.” – Tamże, s. 122.

²⁵ G. Minois, „Historia ateizmu”, przekł. W. Klenczon, Aletheia, Warszawa 2019, s. 634.

²⁶ „[...] najważniejszym dla filozofii rodzajem przedmiotów są <<przedmioty kulturowe>>, rozumiane jako przedmioty <<historyczne>>, <<socjologiczne>>, <<kulturowe>>. Należą one

zmieniają się ich nośniki (ludzie). Na przykład mimo śmierci jednego pokolenia obywateli danego państwa, to państwo trwa nadal²⁷. Tak właśnie patrzy się na religię chrześcijańską, jak na zwykłe zjawisko społeczne, które jednak jest już „samoistne”²⁸. Przyjęcie, że przedmioty kulturowe (np. Bóg Chrześcijan lub Duch z koncepcji Hegla) konstytuują rzeczywistość, zostaje a priori uznane za fałszywe, tj. nienaukowe²⁹. Materialistyczno-scjentyistyczny ateizm redukując wszystko do wartości logicznej, doprowadził do zamknięcia i skostnienia

do dziedziny przedmiotowej nauk humanistycznych.” – R. Carnap, „Logiczna...”, s. 51-52.

²⁷ „Przedmioty kulturowe łączy z psychicznymi to, że są związane z podmiotem: ich <<nośnikiem>> są zawsze osoby z określonej grupy. Jednakże przedmioty kulturowe w odróżnieniu od psychicznych mogą zmieniać nośnik: państwo czy zwyczaj mogą trwać, podczas gdy będące ich nośnikami osoby odejdą, a ich miejsce zajmą inne.” – R. Carnap, „Logiczna...”, s. 52.

²⁸ „Bliskie sposobowi myślenia w naukach przyrodniczych jest stanowisko, że państwo, zwyczaj, religia składają się z procesów psychicznych, w których te wytwory się przejawiają, podobnie jak kawałek żelaza składa się ze swoich molekuł. W naukach humanistycznych przeciwnie, przyjęte jest myślenie o nich jako o wytworach właściwego rodzaju, a nie jako wyłącznie sumie procesów psychicznych.” – Tamże, s. 116.

²⁹ „Można wyobrazić sobie, że pewne sądy (np. jakaś teoria, która interpretuje dzieje świata jako emanację ducha) prowadzą do założenia, że wszystkie przedmioty psychiczne są sprowadzalne do przedmiotów kulturowych. To założenie prowadziłoby do możliwości odwrotnego kierunku konstytucji.” – Tamże, s. 116.

poglądów na rzeczywistość, a w konsekwencji do ateizmu. Wadliwością tych teorii jest przyjęcie, że tylko nauka oparta o materializm-scjentyzm jest wartościowa i tylko ona gwarantuje właściwe rozpoznanie rzeczywistości. W dawnych czasach zwolennicy materializmu zakładali, że nawet sami bogowie są materialni, a od ludzi różni ich tylko budowa materii³⁰. To bogowie Epikura, którzy nie stworzyli świata, nie ułożyli rzeczywistości z materii, inaczej mówiąc: wszystko powstało przypadkowo³¹.

Istnieją poglądy, które głosząc, że właśnie niektóre tezy nauki (prawda) są niezmiennie³². Wydaje się to być błędne

³⁰ „[...] Epikur (341-270 p.n.e.) uznaje istnienie bogów: <<Bogowie wszakże istnieją, i wiedza o tym jest oczywista>>. <<Zbudowani z subtelniejszych atomów, są materialni, piękni i szczęśliwi>>. Ich szczęście powinno być wzorem dla naszego: zaznają pełni spokoju, ataraksji, ponieważ niczym się nie zajmują, a zwłaszcza sprawami ludzkimi.” – G. Minois, „Historia...”, s. 72.

³¹ „Dla bogów Epikura oraz dla Boga nominalizmu nie istnieje żadna ratio cerandi, żadne uzasadnienie dla stworzenia świata [...] Dla Epikura konsekwencją jest to, że nie sposób założyć żadnego aktu stworzenia, ponieważ nie da się podać żadnej ratio [...] Geneza świata pozostawiona jest przypadkowi [...]” – H. Blumenberg, „Prawowitość epoki nowożytnej”, przekł. T. Zatorski, PWN, Warszawa 2019, s. 181-182.

³² „<<2 razy 2 jest 4>> pozostanie prawdą, nawet gdyby skutek jakiejś darwinowskiej ewolucji wszyscy zaczęli twierdzić, że 2 razy 2 jest 5. Każda prawda jest wieczna i niezależna od tego, czy się ją myśli, i jaka jest konstytucja psychiczna myślącego.” – G. Frege,

założenie. Nauka nie stanowi absolutu i nie wydaje się być konkurencyjna dla prawd religijno-metafizycznych. Nauka jest zawsze zależna od określonych w danym czasie poglądów na oznaczone kwestie, tj. tzw. „nauka normalna”³³. Nauka normalna uściśla tzw. „paradygmat” czyli ogólny zbiór teorii dot. jakiejś dziedziny, który jest coraz bardziej szczegółowo opisywany³⁴. Tak jak kiedyś paradygmatem było np. istnienie Boga, które nauka uściślała przykładowo obliczaniem na podstawie Biblii wieku Ziemi, tak teraz ateistyczno-materialistyczny paradygmat uściślany jest, np. poprzez przyjęcie obliczania wieku Ziemi za pomocą rozpadu izotopu węgla

„Myśl. Studium logiczne” [w:] G. Frege „Pisma semantyczne”, przekł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2014, s. 133.

³³ „Termin <<nauka normalna>> oznacza w niniejszych rozważaniach badania wyrastające z jednego lub wielu takich osiągnięć naukowych przeszłości, które dana społeczność uczonych aktualnie akceptuje i traktuje jako fundament swej dalszej praktyki.” – T. S. Kuhn, „Struktura rewolucji naukowych”, przekł. H. Ostromecka, Aletheia, Warszawa 2009, s. 31.

³⁴ „Osiągnięcia odznaczające się wskazanymi cechami będą odąd nazywał paradygmatami. Termin ten pozostaje w ścisłym związku z pojęciem nauki normalnej. Ma on wskazywać na to, że pewne akceptowane wzory faktycznej praktyki naukowej – wzory obejmujące równocześnie prawa, teorie, zastosowania i wyposażenie techniczne – tworzą model, z którego wyłania się jakaś szczególna, zwarta tradycja badań naukowych.” – Tamże, s. 32.

C14. Jednak nie trwa to wiecznie. W przypadku, gdy paradygmat przestaje przynosić wymierne rezultaty naukowe, dochodzi do anomalii, którą uczeni starają się jakoś przezwyciężyć za pomocą nowych środków i metod³⁵. Gdy anomalii nie da się usunąć dochodzi do wstrząśnięcia paradygmatu, jego treści tracą walor homogeniczności i uczeni zaczynają spierać się o jego rzeczywistą postać³⁶. Przypomina to spory egzegetów w zakresie hermeneutyki nad świętymi tekstami. W tym

³⁵ „Póki paradygmat dostarcza skutecznych narzędzi do rozwiązywania formułowanych na jego gruncie problemów, nauki rozwija się szybciej i dociera głębiej, opierając się na wypróbowanych zastosowaniach tych narzędzi. Przyczyny tego są jasne. Podobnie, jak w przemyśle, tak i w nauce – nowe oprzyrządowanie jest przedsięwzięciem nadzwyczajnym, zarezerwowanym na szczególne okoliczności, którego tego niezbędnie wymagają. Znaczenie kryzysów polega na tym, że wskazują one, iż nadszedł czas takiego przedsięwzięcia.” Tamże, s. 140.

³⁶ „Kiedy z tych lub innych podobnych przyczyn anomalia zaczyna być postrzegana jako coś więcej niż po prostu kolejna łamigłówka nauki normalnej, znak to, że nauka wchodzi w fazę kryzysu i badań rozpowszechnionych. Wśród uczonych danej specjalności rozpowszechnia się świadomość, że rzeczywistość jest to anomalia [...] Jeśli opiera się ona nadal wszelkim próbom jej usunięcia, co zazwyczaj nie ma miejsca, wielu uczonych zaczyna ją traktować jako główny przedmiot badań ich dyscypliny. Zaczynają inaczej postrzegać swoją dziedzinę [...] Choć paradygmat wciąż jeszcze istnieje, większość uczonych nie zgadza się między sobą co do jego treści. Nawet standardowe rozwiązania rozstrzygniętych uprzednio problemów podawane są teraz w wątpliwość.” – Tamże, s. 150-151.

zakresie twierdzenia naukowe zaczynają przypominać tezy religijne, które trzeba odpowiednio zrozumieć. „Wszystkie kryzysy zaczynają się od rozmycia paradygmatu, co prowadzi do rozluźnienia reguł badań normalnych.”³⁷ Stopniowo dochodzi do przejścia od starego paradygmatu do nowego, co implikuje przypisanie fałszywości staremu paradygmatowi³⁸. Tym przejściem jest właśnie tzw. rewolucja naukowa³⁹. Rewolucje naukowe przypominają rewolucje społeczne, tj. dana instytucja przestaje spełniać swoje funkcje i mimo prób jej ratowania zostaje ona odrzucona⁴⁰. W ostateczności

³⁷ Tamże, s. 153.

³⁸ „Przejście od paradygmatu znajdującego się w stanie kryzysu do innego, z którego wyłonić się może nowa tradycja nauki normalnej, nie jest bynajmniej procesem kumulatywnym; nie następuje w wyniku uszczegółowienia czy też rozszerzenia starego paradygmatu. Jest to raczej przebudowa danej dziedziny od podstaw, zmieniająca niektóre najbardziej elementarne uogólnienia teoretyczne oraz wiele metod i zastosowań paradygmatycznych.” – Tamże, s. 153-154.

³⁹ „Dokonujące się w rezultacie przejście do nowego paradygmatu to właśnie rewolucja naukowa [...]” – Tamże, s. 163.

⁴⁰ „Rewolucje społeczne dążą do takich przekształceń instytucji politycznych, jakie same te instytucje zabraniają. Powodzenie ich wymaga zatem likwidacji niektórych instytucji na rzecz innych, a w okresie przejściowym społeczeństwo rządzi się po części bez instytucji. Tak jak kryzys osłabia rolę paradygmatów, tak też początkowo osłabia rolę instytucji politycznych. Coraz większa liczba ludzi wyłącza się z życia politycznego i zachowuje w sposób inny, niż nakazują jego kanony. Gdy kryzys się pogłębia, wielu z nich

pojawiają się pytania, czy rzeczywiście tylko nauka determinuje postęp i rozwój społeczny⁴¹. Konsekwencją tego typu pytań jest przyjęcie celowości nauki jako takiej. Czy cel nauki istnieje? Jeżeli tak, to czy tym celem jest uzyskanie pełnej wiedzy o całej rzeczywistości⁴²? Wiedza taka, która w konsekwencji prowadzi do znajomości dobra i zła, wydaje się być zarezerwowana wyłącznie dla Boga⁴³.

opowiada się za jakąś konkretną propozycją przebudowy społeczeństwa w ramach nowej struktury instytucjonalnej. Społeczeństwo dzieli się na dwa obozy, dwie partie, z których jedna stara się bronić starego porządku, a druga – wprowadzić nowy.” – Tamże, s. 167.

⁴¹ „Dlaczego postęp ma być zastrzeżony jedynie dla tego typu działalności, który nazywamy nauką?” – Tamże, s. 273.

⁴² „Zwykliśmy bowiem postrzegać naukę jako taką właśnie działalność, która zbliża się wciąż do pewnego wyznaczonego z góry celu. Czy taki cel rzeczywiście musi istnieć? Czy nie można zdać sprawy zarówno z istnienia nauki, jak i z jej sukcesów w kategoriach ewolucji od pewnego stanu wiedzy społeczności w dowolnym okresie? Czy rzeczywiście będziemy mieli łatwiejsze zadanie, jeśli założymy, że istnieje jakiś pełny, obiektywny, prawdziwy obraz przyrody i że właściwą miarą osiągnięć naukowych jest to, na ile dane osiągnięcie przybliży nas do tego ostatecznego celu?” – Tamże, s. 290-291.

⁴³ „W całej historii zawarty jest raczej głęboko spekulatywny sens. Występuje w niej Adam, czyli człowiek w ogóle; to, co się tu opowiada, dotyczy samej natury człowieka i nie jest to formalne, dziecięce przykazanie dane mu przez Boga, lecz drzewo, z którego Adam ma nie jeść, nazywa się Drzewem Wiadomości Dobrego i Złego – zewnętrzność i forma drzewa tu odpada. Człowiek z niego je i

II

Przejście

Niektórzy łączą dechrystianizację z sekularyzacją. Istnieją stanowiska (Carl Schmitt) zakładające, że wszystkie pojęcia polityczno-ustrojowe są zsekularyzowanymi instytucjami religijnymi⁴⁴. Przykładowo wszechmocny Bóg stał się wszechmocnym ustawodawcą, cudem jest stan wyjątkowy, a monarcha rządził z nadania boskiego⁴⁵.

dochodzi do poznania dobra i zła. Trudność tkwi zaś w tym, że powiedziane jest, iż Bóg zakazał człowiekowi dość do tego poznania, poznanie to jest bowiem właśnie tym, co stanowi o charakterze duchowym; duch jest duchem tylko dzięki świadomości, a najwyższa świadomość polega właśnie na tym poznaniu. Jak więc poznanie mogło być zakazane? Poznanie, wiedza jest tym niebezpiecznym darem, który ma dwie strony: duch jest wolny; dobro i zło pozostawione jest [do wyboru] tej wolności: zawarta w tym jest również [jako możliwość] samowola czynienia zła; jest to negatywna strona w tej afirmatywnej stronie wolności [...] Wąż mówi, że Adam stanie się równy Bogu, a Bóg potwierdza, że rzeczywiście tak jest, że to poznanie stanowi podobieństwo do Boga.” – G.W.F. Hegel, „Wykłady z filozofii religii” t. 2, przekł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2007, s. 78-79.

⁴⁴ „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne.” – C. Schmitt, „Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności” [w:] C. Schmitt, „Teologia polityczna inne pisma”, przekł. M. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012, s. 77.

⁴⁵ „Bóg stał się wszechmocnym prawodawcą [...] Stan wyjątkowy ma dla nauki o prawie analogiczne znaczenie jak cud w naukach teologicznych. Dopiero kiedy uświadomimy sobie takie analogie,

Można przyjąć, że tak, jak Bóg ograniczył się do postaci Człowieka – Chrystusa, gdy chciał zbawić ludzkość, tak ustawodawca sam się ogranicza kwestiami, takimi jak większość kwalifikowana, gdy chce zmienić jakieś podstawowe prawo⁴⁶. Krytycznie do teorii sekularyzacji podszedł Hans Blumenberg, który stwierdził, że

możemy w pełni zrozumieć rozwój różnych idei z zakresu filozofii państwa, który dokonał się w ostatnich stuleciach. Współczesna idea państwa prawa pojawiła się razem z deizmem, a więc wynikała z przekonań teologicznych i metafizycznych, które wykluczały możliwości występowania cudów w realnym świecie. Tak jak w teologii porzucono wiarę w bezpośrednią boską ingerencję, która przełamywała prawa natury, tworząc wyjątek (wiarę tę wyrażało właśnie pojęcie cudu), tak też w naukach prawnych odrzucono możliwość bezpośredniej ingerencji suwerena w obowiązujący porządek prawny [...] w dobie kontrewolucji konserwatywni pisarze starali się ideologicznie uzasadnić suwerenną władzę monarchy, odwołując się do teistycznej teologii.” – Tamże, s. 77-78.

⁴⁶ „Odejdźcie od zasady zwykłej większości polega tu na tym, że uchwalanie ustaw o określonej treści należącej do prawa materialnego wymaga [...] kwalifikowanej większości dwóch trzecich.

[...] każde takie zabezpieczenie i zagwarantowanie oznacza przede wszystkim zabezpieczenie przed zwykłym, legalnym i normalnym prawodawcą, mianowicie przed parlamentarną większością [...]

Wszystkie pojęcia charakterystyczne dla państwa prawodawczego jak rządy prawa, wszechmoc, prymat i przywilej ustawy mają zawsze na względzie tylko zwykłego prawodawcę i liczą się z konstytucją niezawierającą w istotnym wymiarze regulacji materialnoprawnej, lecz tylko część o prawach podstawowych, która zabezpiecza obywatelską sferę wolności i jako taka jest przeciwstawna części organizacyjnej, regulującej procedurę kształtowania woli państwowej.” – C. Schmitt, „Legalność i prawomocność”, przekł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2015, s. 66, 75, 92-93.

nowożytność wywodzi się w opozycji do problemów intelektualnych średniowiecza⁴⁷. Nowożytność powstała w sposób autonomiczny, nie przez negację Boga, a przez historyczne odrzucenie go jako odpowiedzi na niektóre pytania. Już nie Bóg, a rozum ludzki przyjął na siebie zadanie rewizji rzeczywistości i to znaczy wytworzył autonomiczne formacje intelektualne. Nowożytność nie jest kontynuacją średniowiecza w formie zsekularyzowanej, a czymś w opozycji wobec tej epoki, czymś, co się samoafirmuje wraz ze wzrostem intelektu oraz rozumu człowieka⁴⁸. Powtarzając, nowożytność nie

⁴⁷ „Zasadniczym składnikiem krytyki teorii sekularyzacji jest propozycja Blumenberga, by zupełnie inaczej spojrzeć na zagadnienie wyłaniania się idei postępu, a nawet szerzej – samej nowoczesności – jego rozważania mają rozjaśnić również pułapki myślenia o historii w kategoriach substancjalnych, proponują bowiem wyjaśnienie pewnych zasadniczych elementów teorii sekularyzacji, który pozwala wymknąć się schematowi operującemu wyobrażeniem treści oryginalnych i treści zdeprawowanych wskutek procesu sekularyzacji.” – A. Górniewicz, „Nowoczesność, nihilizm, polityka. Wokół myśli Karla Löwitha”, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2014, s. 165.

⁴⁸ „Prawowitość epoki nowożytnej, tak jak ją rozumiem, jest tymczasem kategorią historyczną. Właśnie dlatego racjonalność epoki pojmowana jest jako samoutwierdzenie, nie zaś jako smaoupełnomocnienie. To dwie różne rzeczy: czym innym jest powiedzieć, że jakiś racjonalizm nie wymaga historycznego usprawiedliwienia, że buduje się autonomicznie sam z siebie, że jest obojętny na warunki czasu, w którym szuka swojego miejsca – a tylko

jest zsekularyzowanym średniowieczem bez Boga, a staje się epoką, w której to człowiek, a nie Bóg jest prawomocny.

Innymi wartościowymi teoriami na temat deiteizacji/ateizacji/sekularyzacji świata są bezsprzecznie te, które opisywali August Cieszkowski oraz Oswald

to odpowiada jego autodefinicji; czym innym zaś jest obstawać przy tym, że kwestionowalnemu i kwestionowanemu roszczeniu tej racjonalności, by zastąpić kontyngencję historii przez wystandaryzowany proces, da się przypisać określoną historyczną funkcję samoutwierdzenia [...] O prawowitości mówi się tylko wtedy, gdy ktoś ją kwestionuje. Do tego, by mówić o prawowitości epoki nowożytnej, nie skłania to, że pojmuje się ona jako zgodna z rozumem i realizuje tę zgodność w oświeceniu, lecz zespół twierdzeń wyrażających pogląd, jakoby ta zgodność epoki z rozumem nie była niczym innym jak tylko niepojmującą samej siebie agresją wobec teologii, z której potajemnie wzięła przeciwieństwo wszystko, co posiada. Dla tego, czego potrafi dokonać rozum, może być całkowicie obojętne, z jakich pobudek działa; spoglądając jednak na to, czego rzeczywiście dokonuje, nie można nie brać pod uwagę radykalność wezwania i wyzwania, problematyzacji i sprzeciwu. Samoutwierdzenie determinuje radykalność rozumu, nie zaś jego logikę. Idea epoki jako zaczynającego się od niczego samoufundowania – a to nie oznacza wcale: samoupełnomocnienia – wymusiła się pod skrajnym przymusem samoutwierdzenia. Carlowi Schmittowi musiało wydawać się czymś paradoksalnym, że prawowitość jakiejś epoki ma się zasadzać na nieciągiłości względem historii ją poprzedzającej, a ten paradoks nie pozwala mu uwierzyć, że przedmiotem dyskusji mogło być coś innego niż po prostu legalność wobec hipostazowanego rozumu prawa stanowionego.” H. Blumenberg, „Prawowitość...”, s. 116-117.

Spengler. W koncepcjach Spenglera wyodrębnia się kultury oraz cywilizacje, stojące do siebie w opozycji. Kultura jest czymś żywym i w jakimś stopniu odpowiada człowiekowi⁴⁹. Zaś, gdy życie kultury się kończy i następuje śmierć, to pojawia się cywilizacja⁵⁰. Według Spenglera przejście od kultury do cywilizacji miało miejsce na Zachodzie w XIX wieku, czyli w okresie ostatecznego „zwycięstwa” ateizmu w Europie⁵¹.

⁴⁹ „Każda kultura przechodzi w swym istnieniu fazy rozwojowe człowieka. Każda ma wiek dziecięcy, młodość, dojrzałość i wreszcie starość.” – O. Spengler, „Zmierzch Zachodu”, przekł. J. Mąrzycki, Aletheia, Warszawa 2014, s. 98.

⁵⁰ „Każda kultura ma bowiem własną cywilizację. Oba te terminy, mające dotąd oznaczać jakąś nieokreśloną różnicę etyczną, niniejsze studium po raz pierwszy ujmuje w sensie periodycznym, jako wyraz ścisłego i koniecznego następstwa organicznego. Cywilizacja jest nieuniknionym losem kultury. Osiągamy tu najwyższy punkt widzenia, z perspektywy którego możemy rozwiązać ostateczne i najtrudniejsze kwestie morfologii historycznej. Cywilizacje są najbardziej skrajnymi i sztucznymi stanami, do jakich jest zdolny wyższy rodzaj ludzkości. Stanowią zakończenie, następują po stawianiu się jako to, co zaistniałe; po życiu jako śmierć; po rozwoju jako skostnienie; po wsi i duchowym dzieciństwie jako intelektualna starość oraz kamienne, petryfikujące umysły i serca metropolie. Stanowią nieodwołany kres, ku któremu wciąż wiedzie droga najgłębszej konieczności.” – Tamże, s. 43-44.

⁵¹ „Przejście od kultury do cywilizacji dokonało się w starożytności w IV wieku p.n.e., na Zachodzie zaś w XIX wieku. Od tej pory wielkie duchowe decyzje zapadają już nie na <<całym świecie>>, gdzie liczy się tak czy owak każda wioska, lecz w trzech czy czterech

Człowiek kultury zakłada samorealizację, zwraca się w stronę rozwoju własnej osoby, tj. działa do wewnątrz, zaś człowiek cywilizacji działa do zewnątrz, tzn. manifestuje swoją imperialną agresję i toczy walkę z innymi⁵². Wraz z przejściem kultury do cywilizacji kończą się epoki wielkich filozofów, artystów lub teologów, a zaczynają cywilizacyjne, tj. imperialne próby przebudowy świata i własnego stanowienia nowych wartości. Jednak nie jest to proces absolutny – istnieją przypadki, gdy jakaś kultura zostanie zniszczona przez przykładowo bandycką napaść. Spengler trafnie stwierdza, że historia całej ludzkości nie ma żadnego celu ani sensu⁵³. Ten bezsens historyczny jest

metropoliach, które wchłonęły w siebie wszelką treść dziejów [...]” – Tamże, s. 44.

⁵² „Człowiek kultury uwewnętrznia swą energię, człowiek cywilizacji zaś ją uzewnętrznia.” – Tamże, s. 48.

⁵³ „Tymczasem w Meksyku powstała nowa kultura. Była tak bardzo oddalona od wszystkich innych, że wykluczało to jakkolwiek dwukierunkowy przepływ informacji. Kultura ta stanowi jedyny przykład gwałtownej śmierci. Nie zwiędła, nie zmarniała pod uciskiem ani nie uległa zahamowaniu, lecz w pełnym przepychu swego rodzaju została zamordowana, zniszczona jak słońceznik, któremu głowę ściał przypadkowy przechodzień [...] z ogromnego miasta Tenochtitlan nie pozostał kamień na kamieniu, a w prastarych lasach Jukatanu całe okazałe grono wielki miast państwa Majów padło szybko ofiarą bujnej tropikalnej roślinności. Nie wiemy nawet jak się nazywały. Z literatury Majów zachowały się trzy księgi, których nikt nie umie przeczytać. Najstraszniejsze w tym widowisku jest to, że nie

bliższy jako takiemu Chrześcijaństwu (mimo jego eschatologii), niż koncepcje przeciwstawne zakładające możliwość przewidywania przyszłych zdarzeń. Stanowisko Cieszkowskiego doprowadziło do powstania materializmu historycznego Karola Marksa i Fryderyka Engelsa (poglądu ateistycznego), jak twierdzi N. Davies: Cieszkowski był protoplastą marksizmu⁵⁴. Cieszkowski antycypował „ureczywistnienie” filozofii, co było typowe dla ówczesnej lewicy heglowskiej, która chciała

należało ono nawet do konieczności istnienia kultury zachodniej. Była to prywatna impreza awanturników, i nikt w Niemczech, Anglii czy Francji wtedy nie miał pojęcia, co tam się właściwie działo. Jeśli gdziekolwiek na Ziemi, to właśnie tu objawiło się, że historia ludzkości nie ma żadnego sensu, że głębokie znaczenie tkwi tylko w przebiegu życia poszczególnych kultur. Ich wzajemne stosunki są bez znaczenia i mają charakter przypadkowy. Przypadek był tutaj tak straszliwie banalny, tak wręcz śmieszny, że mógłby razić niestosownością w najnędniejszej farsie.” – Tamże, s. 278-279.

⁵⁴ „Największym oryginałem ze wszystkich był August Cieszkowski (1814-94) [...] wywodził, że utopie należy przystosować do wprowadzenia w życie oraz przepowiadał nadejście <<epoki Ducha Świętego>> - katolickiej wersji intelektualnej utopii Wrońskiego. Podczas swego pobytu w Paryżu w latach czterdziestych wywarł najwyraźniej znaczny wpływ zarówno na Proudhona, który przyznawał, że jest jego dłużnikiem, jak i na Marksa, który tego nie przyznawał. Jako lewicujący filozof-heglista, który wprzął metafizykę w służbę działania społecznego, Cieszkowski musi być zaliczany do prekursorów marksizmu.” – N. Davies, „Boże igrzysko. Historia Polski”, przekł. E. Tabakowska, Znak, Kraków 2010, s. 543-544.

zmieniać rzeczywistość (naprawiać świat, tak aby był „rozumny”)⁵⁵. Cieszkowski wierzył, że w przyszłości dojdzie wykroczenia filozofii poza jej obręb, tj. uda się realizować idee naprawy świata, ku większej wolności i powszechnemu szczęściu ludzkości⁵⁶. Cieszkowski

⁵⁵ „Słynne stwierdzenie, iż to, co rozumne jest rzeczywiste, a to co rzeczywiste jest rozumne, stanowi niemal zaproszenie do niejednoznacznej interpretacji. Cóż może ono oznaczać w praktyce? Najprościej rzecz ujmując, różnicę między prawicą i lewicą heglowską można oprzeć na tym zdaniu: dla przedstawicieli prawicy zasadnicze znaczenie posiadał pierwszy człon tego zdania, uwypuklający rozumność tego, co rzeczywiście istniejące, zastanych stosunków i porządków. Z kolei dla przedstawicieli lewicy zastany świat daleki jest od rozumności, jest niemal nierealny, i dopiero zaprowadzenie rozumności drogą rewolucyjnych przemian miało pozwolić wznieść się do poziomu prawdziwej rzeczywistości. Niezgoda na zastany świat dobrze widoczna jest wśród filozofów po przychodzących po Heglu.” – A. Górniewicz, „Nowoczesność...”, s. 262.

⁵⁶ „[...] przyszła filozofia wzniesie się ponad filozofię samą, choć w granicach własnej dziedziny i w postaci samej filozofii. Dlatego zatrzymamy się tylko pokrótce na tym, że przedmiotem na owym trzecim stopniu jest wolna konkretna duchowość, która ma się rozwinąć jako duchowość dla duchowego wnętrza i zewnątrz. Odpowiednio do tego przedmiotu filozofia nie może już przeto pracować wyłącznie dla intelektualnej myśli, ale dla rzeczywistości zgodnej po prostu ze swym pojęciem z nią tożsamym [...] Świat ten, przypominany, ale przecież wytworzony na nowo, będzie treścią przyszłości i dlatego znajdzie adekwatny dla siebie wyraz jako uzewnętrzniająca się wewnętrzność. W ten sposób świecić się będzie absolutny pokój między wewnętrznością i zewnętrzną, zwiastując obopólne wycięstwo, zarówno zewnętrzne jak wewnętrzne, dzięki któremu świat zjawisk zmysłowych nabierze wartości.” – A. Cieszkowski, „Prolegomena do historiozofii” [w:] A. Cieszkowski,

wypowiada się (podobnie jak Spengler), że w nowej epoce nie będzie już wielkich filozofów ani sztuki⁵⁷. Jednakże inaczej niż Spengler przedstawia te przejście epoki, tj. do stanu wyższego życia (u Spenglera przejście do następnego stadia, tj. cywilizacji było śmiercią kultury). Cieszkowski – w przeciwieństwie do Spenglera widzi sens historii – interpretuje dzieje dialektycznie, tj. epoka, która zaczęła się w XIX wieku jest syntezą tezy (starożytności) oraz antytezy (nowożytności)⁵⁸. O ile dla Spenglera wiek XIX był przejściem kultury w cywilizację, o tyle dla Cieszkowskiego jest to dalszy rozwój ludzkości.

„Prolegomena do historiozofii”, przekł. A. Cieszkowski, PWN, Warszawa 2014, s. 86-87.

⁵⁷ „Zarzuca nam może, że miasto obumierać, filozofia przeciwnie, teraz właśnie utrwała swe panowanie nad światem i dopiero rozkwitać się zdaje. Byłby to wszakże ten sam błąd, co przyjąć południe za wschód słońca. Kiedy Grecja cieszyła się dziełami Fidiasza, nadciągała już ostatnia godzina sztuki. Hegel jest Fidiaszem filozofii [...] Odtąd przeto zaczniesz wywierać normalny wpływ na społeczne stosunki ludzkości, aby rozwijać i absolutnie obiektywną prawdę nie tylko w rzeczywistości zastanej, ale i przez siebie stworzonej.” – Tamże, s. 88-89.

⁵⁸ „[...] duch świata stanął obecnie na progu trzeciego, syntetycznego okresu, przyjmując za okres pierwszy, mianowicie tetyczny, całą starożytność, za drugi zaś, antytetyczny, wręcz przeciwstawny świat chrześcijańsko-germański [...] Trzecim nareszcie głównym okresem jest dla nas przyszłość, której właściwe określenie można poznać z jednostronnego przeciwstawienia obydwóch poprzednich okresów.” – Tamże, s. 18.

Rzeczywiście w XIX wieku doszło do przemiany, o której pisali Spengler i Cieszkowski – pojawił się marksizm, który całkowicie odmienił oblicze świata⁵⁹.

Schmitt, Blumenberg, Spengler oraz Cieszkowski zastanawiali się, w jaki sposób doszło do rewizji poglądów na rzeczywistość. Wielkie przemiany naukowe oraz nadzieje związane z postępem doprowadziły do powszechnego ateizmu i w konsekwencji nowych dogmatów. W kolejnych częściach zostaną wskazane poglądy wybranych nowożytnych filozofów, którzy doprowadzili do wyżej opisanych przemian.

III

⁵⁹ „[...] rozpowszechnienie się filozofii praktyki* jest wielką reformą nowych czasów, jest reformą intelektualną i moralną, która dokonywa się w skali narodowej tego, czego liberalizm zdołał dokonać tylko w pewnych ograniczonych kręgach ludności.”[1];

*marksizm — („[...] marksizm jako teoretyczny ruch filozoficzny nosi znamiona integralnego elementu praktycznego ruchu historycznego. I z tych przyczyn — bardziej niż z uwagi na więzienną cenzurę — Gramsci darzy go mianem filozofii praktyki.”)[2];

[1]A. Gramsci, „Zeszyty filozoficzne”, przekł. B. Sieroszewska i J. Szymanowska, PWN, Warszawa 1991, s.112;

[2]S. Krzemiń-Ojak, „Wprowadzenie”, [w:] Antonio Gramsci, „Zeszyty filozoficzne”, przekł. B. Sieroszewska i J. Szymanowska, PWN, Warszawa 1991, s. XXIX.

Spinoza

Myśl panteistyczna nie była obca filozofom przed Spinozą. Wydaje się, że jednym z ważniejszych był Giordano Bruno, który 17 lutego 1600 r. odwrócił głowę od krzyża, gdy podano mu go do ucałowania przed spaleniem na stosie⁶⁰. W koncepcji Giordana Bruna Bóg jest siłą zespoloną z rzeczywistością, która nadaje energii ożywiającej materię, sam świat jest nieskończony i wieczny (tak jak Bóg, który jednak nie może być nieskończonością obok świata), a dusza skalda się z

⁶⁰ „Jeśli dla Kuzańczyka moment Wcielenia Syna Bożego, postrzegany jest jako spełniony w historycznej indywidualności, był zarazem punktem wieńczącym spekulację metafizyczną i jej najważniejszy wysiłek <<dogonienia>> transcendencji bóstwa przez komunikującą transcendencję człowieka oraz włączenia uniwersum jako reprezentowanego przez człowieka, przez indywidualnego człowieka, w procesie refleksji bóstwa, to właśnie ta podstawowa figura chrześcijańskiego samozrozumienia – i zgoda Boga na to, by człowiek był w uniwersum istotą jedyną w swoim rodzaju – staje się fundamentalnym skandalem, zgorzeniem, z którym nie sposób się pogodzić mimo gróźb wszelkiego rodzaju i któremu 17 lutego 1600 roku na stosie rzymskim Campo di Fiori Nolańczyk Giordano Bruno, odwracając się od podanego mu krucyfiksu, dał świadectwo w sposób uznany we wczesnym stadium epoki, kończącym się wówczas owym wydarzeniem i w dużej mierze za jego sprawą, za najwyższe męczeństwo w imię prawdy.” – H. Blumenberg, „Prawowitość...”, s. 683.

materii⁶¹. Hegel uznał myśli Bruna za spinozizm, co tylko potwierdza, że antycypował on Spinozę, w szczególności w kwestii totalnego monizmu (jedności Ducha i świata)⁶². 77 lat po spaleniu Giordana Bruna na stosie, umiera z powodu gruźlicy Baruch de Spinoza – człowiek, którego Hegel opisał w następujący sposób: „Spinoza jest

⁶¹ „Dla byłego dominikanina idea objawienia nie ma sensu, podobnie jak grzech pierworodny; w Jezusie widzi człowieka, który otrzymał szczególne boskie wsparcie. Jednak to, z czego Święte Oficjum czyni mu zarzut, dotyczy także relacji między światem materialnym a Bogiem. Jądro doktryny Bruna ma charakter panteistyczny: Bóg jest immanentny w świecie, jest siłą duchową, która ożywia materię i w niej się kryje. Bruno interwencję Ducha, duszy świata, sytuuje na poziomie atomów; atom jest ośrodkiem życia, jest punktem, w którym umiejscowił się Duch, i jest współwiecznym z Bogiem [...] Świat jest wszystkim i jest nieskończony. Dwie nieskończoności nie mogłyby współistnieć jedna poza drugą, a więc Bóg nie jest od świata oddzielony, lecz mu immanentny.” – G. Minois, „Historia...”, s. 207.

⁶² „Treścią jego ogólnych myśli jest entuzjazm dla wspomnianej już żywości przyrody, boskości, obecności rozumu w przyrodzie. W ten sposób filozofia Bruna jest w ogólności spinozizmem, panteizmem. To oddzielenie człowieka od Boga czy też świata, wszystkie te stosunki zewnętrzności wchłaniania w siebie jego żywa idea jedności wszystkiego [...]

Przyroda i duch nie są oddzielone. Formalny intelekt, w którym pojęcie nie jest zawarte jako przedmiot wiedzy, lecz jako pojęcie wolne dla siebie jako jedność, [pojęcie] pozostające w sobie – [występuje] jako [intelekt] działający, wychodzący poza siebie [...] Wszechświat jest nieskończoną żywą istotą, w której wszystko w najrozmaitszy sposób żyje i się porusza.” – G.W.F. Hegel, „Wykłady z historii filozofii”, przekł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2013, s. 145-147.

głównym punktem nowoczesnej filozofii: albo spinozizm, albo żadna filozofia.”⁶³ Te słowa nie są wyolbrzymieniem. W wczesnych koncepcjach Spinozy bardzo często pojawiało się słowo „Bóg”. Spinoza starał się również udowodnić istnienie Boga, a także uznawał, że Bóg jest przyczyną sprawczą wszystkiego, ponieważ w Nim się wszystko zawiera⁶⁴. Bóg jest substancją, a substancja jest tylko jedna i jest wszystkim oraz wszystko w sobie zawiera⁶⁵. Panteizm przedstawiony jest, w

⁶³ Tamże, s. 310.

⁶⁴ „1. Otóż powiadamy, że Bóg jest przyczyną emanacyjną albo przedstawieniową swoich dzieł; w stosunku do skutków zaszłych jest on przyczyną czynną albo sprawczą; traktujemy to jako jedno i to samo, mając na względzie odniesienia wzajemne.

2. Powiadamy, po wtóre, że jest on przyczyną immamentną, nie zaś przechodnią, jako że sprawie wszystko w sobie samym, na zaś na zewnątrz siebie – bo też nie ma niczego, co by istniało na zewnątrz niego.” – B. Spinoza, „Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości”, [w:] B. Spinoza, „Pisma wczesne” przekł. L. Kołakowski, PWN. Warszawa 2020, s. 236.

⁶⁵ „Że Bóg istnieje, wynika to z Jego istoty, czyli z definicji. W tym miejscu idzie nasz mędrzec śladami świętego Anzelma i Kartezjusza. Niepodobna pojąć Boga jako nieistniejącego. Jest On przyczyną samego siebie, co oznacza, że nie może mieć przyczyny. Bóg jest nieskończony, w tym mianowicie sensie, że nic innego nie może Go ograniczać ani na Niego wpływać. Takie formuły są zgodne wprawdzie z teologią chrześcijańską, ale inne własności Boga już nie są. Bóg i Natura są tym samym. Bóg jest nazywany substancją, przy czym substancja może być tylko jedna.” – L. Kołakowski, „Benedykt Spinoza” [w:] L. Kołakowski, „Chrześcijaństwo”, Znak, Kraków 2019, s. 911.

szczególności w „Etyce” (głównym dziele Spinozy), gdzie wprost stwierdza się, że nie istnieje nic poza Bogiem, wszystko zawiera się w Bogu, wszystko jest determinowane przez Boga i nie ma nic przypadkowego w Bogu⁶⁶. Bóg Spinozy tożsamy z Naturą (materią) nie jest ani dobry, ani zły, żadnego dobra i zła nie ma⁶⁷. Dobro i zło, tj. moralność jest tworem człowieka, nie zaś Boga oraz cechuje je relatywizm⁶⁸. Dobro i zło są

⁶⁶ „(Część I) Twierdzenie XIV Żadna substancja prócz Boga nie może ani istnieć, ani być pojęta [...]

Twierdzenie XV Cokolwiek istnieje, jest w Bogu, i nic bez Boga nie może ani istnieć, ani być pojęte [...]

Twierdzenie XVIII Bóg jest przyczyną immamentną wszystkich rzeczy, nie zaś transcendentną [...]

Twierdzenie XXIX W przyrodzie nie ma nic przypadkowego, ale wszystko z konieczności boskiej natury jest zdeterminowane do tego, aby istniało i działało się w określony sposób.” – B. Spinoza, „Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona”, przekł. I. Myśliński, PWN, Warszawa 2010, s. 22-23, 33, 41.

⁶⁷ „[...] wszystkie rzeczy zachodzą z koniecznością i że w Naturze nie ma żadnego dobra ani zła. Wszystko tedy, czego od człowieka żądamy, będzie musiało należeć do rodzaju человеческого, ten zaś niczym innym nie jest, jak bytem rozumowym.” – B. Spinoza, „Traktat...”, s. 266.

⁶⁸ „Tutaj zaś pokrótce tylko powiem, co rozumiem przez prawdziwe dobro, a także, czym jest dobro najwyższe. Aby zaś pojąć to należycie, podkreślić wypada, że tylko względnie nazywa się cokolwiek dobrym lub złym. Jakoż można jedną i tę samą rzecz nazwać dobrą i złą w zależności od tego, pod jakim względem ją rozważamy; podobnie z doskonałością i niedoskonałością. Bo też żadnej rzeczy, rozważanej ze względu na jej naturę nie nazwiemy doskonałą lub niedoskonałą, w

zrelatywizowane do użyteczności oraz szczęścia i jego braku, tj. dobrem jest to, co użyteczne i wprawiające w człowieka w szczęście, zło zaś przeciwnie⁶⁹. Teoria na temat Boga autorstwa Spinozy zakłada, że Bóg nie jest podmiotem, a jest światem, nie ustanowił obiektywnego dobra i zła oraz nie obdarzył człowieka wolną wolą. Bóg Spinozy jest całkowitym przeciwieństwem Boga Chrześcijan.

Hegel zauważył, że spinozizm posiada cechy ateizmu ponieważ zrównuje Boga ze światem, a nie z Duchem

szczególności gdy wiemy już, że cokolwiek się dzieje, dzieje się wedle wiecznego porządku i wedle praw niechybnych Natury.” – B. Spinoza, „Traktat o uzdrowieniu rozumu oraz o drodze która najlepiej wiedzie ku prawdziwej znajomości rzeczy” [w:] B. Spinoza, „Pisma wczesne” przekł. L. Kołakowski, PWN. Warszawa 2020, s. 346.

⁶⁹ „(Część IV)

Definicje

I Przez dobro rozumieć będę to, o czym wiemy na pewno, że jest nam pożyteczne.

II Przez zło natomiast – to, o czym wiemy na pewno, że nam przeszkadza posiadać jakieś dobro [...]

Twierdzenie VIII Znajomość dobra i zła nie jest niczym innym jak afektem radości lub smutku, o ile jesteśmy go świadomi [...]

Twierdzenie XIX Każdy stosownie do praw swojej natury koniecznie pragnie lub unika tego, co uważa za dobre lub złe [...]

Twierdzenie XL To, co przyczynia się do życia społecznego (communis societas) ludzi, czyli co sprawia, że ludzie żyją zgodnie, jest pożyteczne; przeciwnie, zło jest to, co wprowadza do państwa niezgodę.” B. Spinoza, „Etyka...”, s. 222, 229, 240, 262.

(podmiotem), z którego wszystko się wyłania. Świat wedle spinozizmu jest raczej akosmizmem (złudzeniem, atrybutem Boga, który nie istnieje autonomicznie)⁷⁰. W heglowskiej interpretacji spinozizmu nie jest to ateizm całościowy, a akosmizm – świata nie ma samego dla siebie, a rzeczywistość jest tylko atrybutem Boga, w którym się zawiera.

O wiele dalej idące wnioski z filozofii Spinozy wyciągnął Ludwik Feuerbach. Feuerbach stwierdza, że: *„Spinoza jest Mojżeszem nowoczesnych wolnomyślicieli i*

⁷⁰ „Powiada się, że spinozizm jest ateizmem. Jest to pod pewnym względem słuszne, gdyż Spinoza nie odróżnia Boga od świata, od natury, mówiąc, że Bóg jest naturą, światem duchem ludzkim – jednostka jest Bogiem rozwiniętym (expliziert) w [pewien] szczegółowy sposób. Można więc powiedzieć, że to ateizm; i mówi się to o tyle, o ile Spinoza nie odróżnia Boga od tego, co skończone. Zauważyliśmy już, że zapewne Spinozjańska substancja nie spełnia pojęcia Boga, o ile Bóg ma być ujmowany jako duch. Jeśli jednak chce się spinozizm nazywać ateizmem tylko dlatego, że nie odróżnia on Boga od świata, to jest to niezręczne. Można by go raczej równie dobrze nazwać akosmizmem. Spinoza twierdzi, że to, co nazywa się światem, w ogóle nie istnieje; jest to tylko pewną formą Boga – nic samego w sobie i dla siebie. Świat nie ma żadnej prawdziwej rzeczywistości, lecz wszystko to jest stracone w otchłań jednej tożsamości. W skończonej rzeczywistości nic więc nie istnieje, nie ma ona żadnej prawdziwości; według Spinozy tym, co jest, jest tylko Bóg.” – G.W.F. Hegel, „Wykłady...”, s. 347.

materialistów.”⁷¹ Według Feuerbacha Bóg Spinozy to po prostu świat materialny, a teologia jest – w tym przypadku – ateistycznym materializmem⁷². Spinoza ubóstwił materię, czego poboczną (ale główną subiektywnie) konsekwencją było zanegowanie Boga transcendentnego. Panteizm Spinozy „osłabił” Boga czyniąc z niego – wedle Feuerbacha – istotę materialną, co implikuje odebranie Bogu atrybutu wszechmocy i zredukowanie go do świata⁷³. Feuerbach stwierdza, że w ostateczności panteizm Spinozy ubóstwiając materię, ubóstwia człowieka i rozum, kosztem istnienia Boga, tj. Człowiek zastępuje Boga, Ten Świat zastępuje Tamtą Stronę⁷⁴.

⁷¹ L. Feuerbach, „Zasady filozofii przyszłości” [w:] L. Feuerbach „Wybór pism” t. 2, przekł. K. Krzemieniowa i M. Skweciński, PWN, Warszawa 1988, s. 28.

⁷² „Panteizm jest ateizmem teologicznym, teologicznym materializmem, negacją teologii, ale z punktu widzenia teologii; czyni bowiem materię, negację Boga orzecznikiem czyli atrybutem boskiej istoty. Kto jednak czyni materię atrybutem Boga, ten uznaje ją za istotę boską [...] Panteizm nie jest więc niczym innym, jak podniesioną do rangi istoty boskiej, do rangi zasady filozoficzno-religijnej istotą nowych czasów.” – Tamże, s. 26-27.

⁷³ „Panteizm czyni z Boga istotę rzeczywistą, materialną [...] Negacja jakiegokolwiek właściwości Boga jest więc częściowym ateizmem, sferą bezbożności. W tym samym stopniu, w jakim odbieram Bogu określoną własność, odbieram mu też istnienie.” – Tamże, s. 29.

⁷⁴ „Podniesienie materii do rangi istoty boskiej oznacza jednocześnie podniesienie rozumu do rangi boskości. Panteista przyjmuje Boga ze

Według Feuerbacha spinozizm (panteizm) implikuje, jeżeli poddaje się go konsekwentnej refleksji, zawsze ateistyczny materializm⁷⁵. Jeżeli zaś chodzi o „myślenie Boga”, to nadal występuje tu materializm – ubóstwieni ludzie myślą i stąd wywodzi się panteistyczno-materialistyczna (ateistyczna) interpretacja Boga (Bogów, bo ludzi jest wielu)⁷⁶. Przeciwstawne stanowisko do Feuerbacha wyraził Kołakowski – wielość myśli ludzkich jest modyfikacją jednej myśli Boga Spinozy⁷⁷.

względu na potrzebę rozumu to wszystko, co teista dzięki wyobraźni neguje ze względu na potrzebę duszy, pragnie nieograniczonej szczęśliwości. Materia jest dla rozumu przedmiotem istotnym. Gdyby nie było materii, rozum nie miałby bodźców i materiału do myślenia, nie miałby treści.” – Tamże, s. 31.

⁷⁵ „<<Panteizm>> jest nieodzowną konsekwencją teologii (czyli teizmu) – konsekwentną teologią; <<ateizm>> nieodzowną konsekwencją <<panteizmu>> – konsekwentnym panteizmem.” – L. Feuerbach, „Tymczasowe tezy do reformy filozofii” [w:] L. Feuerbach, „Wybór pism” t. 1, przekł. K. Krzemieniowa i M. Skwieceński, PWN, Warszawa 1988, s. 464.

⁷⁶ „Panteizm jest monoteizmem z predykatem politeizmu, tzn. panteizm sprowadza samodzielną istotę politeizmu do predykatu, atrybutu jednej samodzielnej istoty. Tak więc Spinoza uczynił myślenie, jako pojęcie zbiorcze (Inbegriff) dla rzeczy myślących, i materię, jako pojęcie zbiorcze rzeczy rozciągłych, atrybutem substancji, czyli Boga. Bóg jest rzeczą myślącą, Bóg jest rzeczą rozciągłą.” – Tamże, s. 465.

⁷⁷ „A skoro my, ludzkie istoty, myślimy, myślenie nasze musi być także wyrazem boskiej doskonałości. Bóg myśli zatem, ale, jak się domyślamy, nie jest Jego myślenie zbiorem oddzielnych pomysłów,

W XX wieku rzecznikiem materializmu Spinozy był Leszek Kołakowski, który wprost stwierdza, że: „Bóg Spinozy nie jest Bogiem panteistów”⁷⁸. Wedle Kołakowskiego Spinoza odżegnywał się od ateizmu m.in. z przyczyn politycznych, tj. w XVII wieku, w czasie wojen religijnych, zwolennicy poglądów ateistycznych byli prześladowani przez zwalczających się katolików i protestantów⁷⁹. Jednakże słowo „Bóg” nie zostało użyte przez Spinozę wyłącznie w celu zamaskowania własnych poglądów. W koncepcji Kołakowskiego Spinoza nazwał

lecz wiecznym, wszechobejmującym Rozumem, w którym my też niedoskonale uczestniczymy przez myślenie nasze. Nasze akty duchowe zachodzą w czasie, ale Bóg jest poza czasem [...]” – L. Kołakowski, „Benedykt...”, s. 911-912.

⁷⁸ L. Kołakowski, „Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy”, PWN, Warszawa 2018, s. 224.

⁷⁹ „Ateizm nie był bezpiecznym poglądem w owym wieku koncyliatorstwa i kompromisów – również w sławnej z tolerancji Holandii [...] Życie Spinozy nie było wolne od niebezpieczeństw; oskarżany przed władzami publicznymi o ateizm, rezygnuje z wydania swego głównego dzieła wiedząc, że <<teologowie zewsząd szykują zasadzki>> i że <<z dnia na dzień sprawy przybierają coraz gorszy obrót>> [...] Po przewrocie z 1672 roku przywódcy popieranej przez Spinozę partii republikańskiej, Jan i Cornelius de Witt, zostali rozszarpani przez motłoch; jego przyjaciele, bracia Koerbagh, wtrąceni do więzienia za poglądy zbliżone do jego własnych. Spinoza liczył się z tą sytuacją: był człowiekiem bezwzględnie trzeźwym, nie brak mu było, jak świadczą dokumenty, umiejętności zręcznego maskowania się, konspiracji i wyrachowania.” – Tamże, s. 226-227.

przyrodę (materię) Bogiem, ponieważ to dzięki niej żyjemy, ona wypełnia sobą całą rzeczywistość (jest rzeczywistością), czym obejmuje także każdego człowieka będącego częścią niej samej⁸⁰. Poza tym Spinoza miał bardzo negatywne podejście do wszystkich religii na świecie, które uważał za siedlisko zniewolenia oraz zabobonu. Spinoza nie wierzył w moralność pozaludzką⁸¹. Wychodził też z założenia, że

⁸⁰ „Nazwa <<Bóg>> nie jest w jego doktrynie tylko konwencjonalnym ani tylko ochronnym dodatkiem. Przyroda jest nie tylko przedmiotem czysto intelektualnej analizy, ale również przedmiotem kultu indywidualnego [...] przyroda jest wszystkim, co istnieje, co tworzy nasz świat widzialnych i nas samych; nie mamy sposobu uniezależnić się od stałej więzi z jej istnieniem i twórczością; wyczuwana w każdym akcie naszego poznania i uczucia, staje się sama przedmiotem rozumowo ugruntowanej, choć nie tylko rozumowo przeżywanej sympatii, dając człowiekowi poczucia współżycia z kosmosem. Jako taka, zasługuje na nazwę najwyższego bytu, jaki ludzka wyobraźnia stworzyła, choć obdarzyła go fałszywie fikcyjnymi właściwościami i urojoną osobowością. Nazwa Boga przydatna naturze jest symbolem, ale symbolem kumulującym w sobie całość myśli i uczuć ludzkich, które wykraczają poza czysto ludzkie bytowanie i płyną stąd, że człowiek jest istotą nie tylko społeczną, ale również kosmiczną, że jest faktycznie składnikiem nieskończonego bytu, który nie jest czymś obcym dla niego i wobec którego rodzi się w nim również naturalne poczucie więzi.” – Tamże, s. 228-229.

⁸¹ „We wszystkich religiach Spinoza miał wroga: nic dziwnego, skoro wszystkie religie traktował jako zawstydzające plody zabobonu, a wszystkie Kościoły jako rozsądnik głupoty i ujarzmienia ludzi: miały one obnażyć swoje moralne i umysłowe ubóstwo w świetle jego

niewolnictwem nie jest determinizm, o którym pisał, a moralność oparta o dobre uczynki. Moralność oparta o nagrodę nie jest moralnością, a interesownością, czymś, co nie może stanowić autonomicznego dobra samego w sobie⁸². Człowiek, który był dobry tylko z powodu nadziei na wieczną szczęśliwość – według Spinozy – nie był wolny⁸³. Człowiek jako część materialistycznego

niszczącej krytyki, która ujawniła nedorzecznosc wszystkich wierzeń, służących duchowej dyktaturze Kościołów – wiary w cuda, w celowosc natury, w Boga transcendentnego, w wolną wolę, w sprawiedliwość pozaświatową i opatrność, w moralność o źródłach pozaludzkich.” – Tamże, s. 232.

⁸² „[...] uprawianie cnót po to, by otrzymać nagrodę, jest niegodne wolnego człowieka. Moralność oparta na rachubach nie jest moralnością prawdziwą, religijne zachęty, do cnót przez obietnice zaświatowego szczęścia apelują do niskiej i najmniej wartościowej części ludzkiego życia moralnego. Moralność prawdziwie ludzka jest bezinteresowna, nie związana z nadzieją odpłaty, miłująca szlachetność i działanie rozumne dla nich samych, dla ich immanentnej wartości [...] Przez to całkowite uniezależnienie wiary w nieśmiertelność Spinoza staje się współtwórcą wielowiekowej, już za jego czasów, tradycji materializmu, która zwracała uwagę na wyższość moralną cnoty bezinteresownej, stoicko- epikurejskiej wiary w samodzielną wartość cnoty ludzkiej.” – Tamże, s. 270.

⁸³ „[...] Spinoza przeciwstawia postawę ludzi, dla których cnota i rozum nie stanowią żadnych wartości i autotelicznego źródła działań. Ludzi, skłonnych kierować się w działaniu popędami, powstrzymać przed takim postępowaniem może tylko strach przed karą. Postępują oni jak niewolnicy, dla których miarą ich działania jest nakaz czy zakaz, zewnętrzny przymus. Człowiek tego rodzaju nie jest wolny, nie jest sobą sam z siebie, lecz przez przymus, niezależnie od tego, czym chce być. Poddaje się nakazom Boga i spełnia je tylko po

(panteistycznego) Boga Spinozy realizuje swoją wolność, nie przez uleganie afektom, czy dostosowywaniem się do nakazów religii, a poprzez trwanie w rzeczywistości zgodnie z tą rzeczywistością, w harmonii ze światem, do którego należy i z bliźnimi, którzy są częścią tego świata tak, jak on⁸⁴. Według Spinozy nagrodą za dobry uczynek, ma być świadomość (wolna od pychy), że zrobiło się coś

to, by uzyskać za to od niego nagrodę. Zdaje sobie przy tym sprawę w toku swojego postępowania z tego, że tym lepiej służy Bogu, im bardziej działa wbrew sobie, wbrew własnym potrzebom. W istocie nie jest to żadna cześć oddawana Bogu, lecz przymuszone, niechciane przez człowieka działanie. Nie ma w tym ani pobożności, ani miłości, ani wiary. Bezinteresowna miłość Boga, kiedy człowiek niczego nie chce od Boga i niczego Bogu w zamian za coś nie oferuje, to prawdziwa pobożność i religijność.” – J. Piórczyński, „Spór o panteizm”, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016, s. 270-271.

⁸⁴ „Wolność człowieka jest więc – tak jak wolność Boga – realizowaniem jego własnej istoty, tego, co mu przysługuje i czym jest, tzn. realizowaniem samego siebie. Jest on tą oto istotą określoną przez bieg zdarzeń i jeżeli nie usiłuje ingerować w ów bieg zdarzeń, hamować czy jeszcze inaczej zmieniać go, jest wolny, zachowuje siebie w tym, czym jest. I to jest owa <<część>> wolności, którą człowiek <<otrzymał>>. (Jest on realizowaną w biegu zdarzeń istotą, która jest wolna, o ile działa wedle jej praw ją określających). Realizacja siebie w obszarze własnych praw to w istocie wolność człowieka, nie jest taka jak wolność Boga, tzn. nie absolutna, a stosowna do mocy, jaką ma on jako człon koniecznego łańcucha zdarzeń. Zachowanie siebie jako tak właśnie określonej istoty jest wolnością człowieka.” – Tamże, s. 149.

dobrego, tj. dobro (cnotę) czyni się dla samego faktu zaistnienia tegoż⁸⁵.

Pod koniec XVIII wieku i na początku XIX filozofia Spinozy padła na podatny grunt. Wówczas materializm szukał uzasadnienia sam dla siebie. Spinoza był bardziej współczesny od Demokryta i operował ścisłym aparatem matematycznym. XVIII wieczny materializm stawał się stopniowo dogmatem, a sama materia i jej prawa implikowały u niektórych filozofów totalitarne teorie społeczne oraz sprzeczne i wzajemnie wykluczające się spojrzenia na rzeczywistość. Np. jednym filozofom przyroda (materia) ujawniała się jako harmonia, a innym jako chaos, dla jednych była dowodem istnienia Boga, dla innych tego, że nie istnieje⁸⁶. Jednakże recepcja filozofii

⁸⁵ „Spinoza rzeczywiście wierzył, że rozum sam może nas uzdolnić do wolności i szczęścia. Dobre życie przynosi nam nagrodę, bo, zgodnie ze stoicką zasadą, nagrodą za cnotę jest cnota sama, nie zaś jakiegokolwiek z zewnątrz przychodzące dobrodziejstwa.” – L. Kołakowski, „Benedykt...”, s. 913.

⁸⁶ „Wielki fizjokrata Le Mercier de la Rivière rozumował dokładnie w taki sposób: <<Euklides jest prawdziwym despotą, a prawa geometrii, jakie po sobie pozostawił, są prawami prawdziwie despotycznymi. Despotyzm tych praw i osobisty despotyzm prawodawcy są tym samym. Są nieprzeciętną siłą dowodu>>. Skoro despotyczni mogą być geometry, to czemu nie filozofowie? Jeśli nie chcemy uchylać się przed prawdami geometrii, to dlaczego

Spinozy doprowadziła bezpośrednio w XIX wieku do pojawienia się materializmu, którego nie nazywano panteizmem, a do czystego ateizmu, co w konsekwencji zmieniło paradygmaty myślenia współczesnych Europejczyków⁸⁷. Bóg i świat są jednym, nic poza

mielibyśmy uchylać się przed prawdami filozofów? Przyroda i tylko przyroda uczy filozofów, jakie są prawdziwe cele. To prawda, że czasami przemawia za pomocą zbyt licznych głosów. Powiedziała Spinozie, że jest systemem logicznym, ale Leibnizowi, że jest zbiorem dusz. Powiedziała Diderotowi, że świat jest maszyną złożoną z lin, bloczków i sprężyn, a Herderowi, że organiczną, żywą całością. Monteskiuszowi mówiła o nieskończonej wartości różnorodności, Helwecjuszowi o niezmiennej jedności. Względem Rousseau deklarowała, że została wypaczona przez cywilizację, naukę i sztukę, a d'Alembertowi obiecała, że ujawni ich tajemnice. Condorcet i Paine rozumieli, że nadają ludziom niezbywalne prawa, a Benthamowi mówił, że to są jedynie <<wrzaski na papierze>>, <<nonsensy na szczytach>>. Berkeleyowi objawiła się jako język, jakim Bóg mówi do człowieka. Holbachowi oświadczyła, że nie ma Boga, a wszelkie Kościoły to tylko spiski. Pope, Schafesbury i Rousseau widzą przyrodę jako zadziwiającą harmonię. Hegel postrzega ją jako chwalebne pole, na którym nocą ścierają się wielkie armie, a Maistre jako zmagania krwi, strachu i samopoświęcenia.” – I. Berlin, „Zdradzona wolność. Jej sześciu wrogów”, przekł. J. Czernik, Aletheia, Warszawa 2019, s. 66-67.

⁸⁷ „Spór o panteizm okazał się w swoich rezultatach owocny. Pod koniec XVIII i na początku XIX stulecia myśl Spinozy była obecna w niemieckiej kulturze już nie jako powszechnie potępiana filozofia <<zdechłego psa>>, lecz jako określająca w istotny sposób myślenie niemieckie; w niej znajdowano punkty odniesienia i miary dla nowych poczynań intelektualnych [...]

Poprzez Spinozę filozofia niemiecka odkryła, świadomie lub nie, swoje źródła i osiągnęła swoją dojrzałość.” – J. Piórczyński, „Spór...”, s. 377-378.

światem nie ma, te myśli Spinozy – jak wyżej wskazano – są całkowitym zaprzeczeniem Chrześcijaństwa, wstępem do ateistycznego materializmu w nowożytnym ujęciu⁸⁸. Hegel miał rację, że Spinoza jest centralnym punktem nowoczesnej filozofii, właśnie za sprawą Feuerbacha w XIX wieku mieli się o tym przekonać mieszkańcy Europy, którzy wypowiedzieli wojnę Chrześcijaństwu.

IV

Feuerbach

Przejście, które miało nastąpić w XIX wieku zostało sprowokowane przez Spinozę. Rozpad szkoły heglowskiej implikował pojawienie się tzw. Lewicy Heglowskiej, której jednym z przedstawicieli był Feuerbach. Ludwik Feuerbach był jedną z tych osób, które bezpośrednio zainspirowały Marksa i Engelsa, do czego sami się przyznawali. Teorie Feuerbacha miały znaczący wpływ na

⁸⁸ „Bóg i świat są nierozłączni, współistnieją; świat jest substancją, a poza nią nic nie istnieje; konieczna jest manifestacja Boga, który jest immanentną przyczyną siebie i wszechświata. Nierozłączność Boga i świata to oczywiście przeciwieństwo tego, co głosi chrześcijaństwo, a także przeciwieństwo kartezjanizmu, który zasadza się na dualizmie Bóg-świat.” – G. Minois, „Historia...”, s. 297-298.

pojawienie się materializmu dialektycznego, ponieważ redukowały teologię do antropologii. Inaczej mówiąc, wszystko zostało zredukowane do przyrody (materii), która – jak u Spinozy – była wszystkim, wszystko tworzyła i wszystko się w niej zawierało⁸⁹. Jak wyżej wskazano, główną tezę Feuerbacha jest stwierdzenie, że

⁸⁹ „[...] Praktyczna konieczność walki z pozytywną religią popchnęła ogół najbardziej zdecydowanych młodoheglistów do materializmu angielsko-francuskiego. A tutaj popadali oni w konflikt z systematem ich szkoły. Podczas gdy materializm pojmuje przyrodę jako jedyną rzeczywistość, to w systemie heglowskim stanowi ona jedynie <<uzewnętrznienie>> idei absolutnej, niejako degradację idei; myślenie i jego wytwór myślowy, idea, jest tu w każdym razie rzeczą pierwotną, przyroda zaś – pochodną, istniejącą w ogóle tylko dzięki znizeniu się idei. Nie umiano się w żaden sposób wywikłać z tej sprzeczności.

Wtedy właśnie ukazała się <<Istota chrześcijaństwa>> Feuerbacha. Za jednym zamachem rozproszyła ona tę sprzeczność osadzając znowu na tronie bez żadnych ogródek materializm. Przyroda istnieje niezależnie od wszelkiej filozofii; jest ona podstawą, na której wyrosliśmy my, ludzie, będący sami twórcami przyrody; nie istnieje poza przyrodą i ludźmi, a istoty wyższe, które wytworzyła nasza wyobraźnia religijna, są tylko fantastycznym odzwierciedleniem naszej własnej istoty [...]

Zapał był powszechny; wszyscy staliśmy się w jednej chwili feuerbachistami.” – F. Engels, „Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej” [w:] F. Engels, „Karol Marks, Fryderyk Engels, dzieła wybrane” t. 2, autora przekładu nie podano, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 350.

Bóg redukuje się do wyobraźni człowieka⁹⁰. Feuerbach powtarzał to twierdzenie chyba wszędzie, że Teologia jest tajemnicą antropologii, a Bóg jest człowiekiem bez ludzkich wad⁹¹. Poglądy te zawarł Feuerbach w swoim głównym dziele „O istocie chrześcijaństwa”, w którym to – jak wyżej wskazano – zredukował teologię do antropologii. Również w innych miejscach Feuerbach stwierdza, że Bóg powstał na podobieństwo człowieka i jest odbiciem jego wyobraźni, tzn. jest jak obraz człowieka, który upiększa jego naturalny wizerunek usuwając wszystkie wady⁹². Feuerbach upatruje również

⁹⁰ „[...] tajemnicę teologii stanowi antropologia, że tajemnicą istoty boskiej jest istota ludzka.” – L. Feuerbach, „O istocie chrześcijaństwa”, przekł. A. Landman, PWN, Warszawa 1959, s. 433.

⁹¹ „Tak jak Bóg nie jest niczym innym, jak tylko istotą człowieka, oczyszczoną od tego, co jednostce ludzkiej czy to w jej uczuciu, czy to w jej myśleniu, wydaje się ograniczaniem, czy złem, tak samo świat przyszły nie jest niczym innym, jak tylko światem doczesnym, uwolnionym od tego, co wydaje się ograniczeniem, czy złem.” – Tamże, s. 302.

⁹² „Jeżeli Bóg zostaje pomyślany i określony tylko jako osoba, a jest to określenie, którego nie mogą zmienić dodatki i przymiotniki w rodzaju nieskończona, najwyższa, absolutnie doskonała, święta itp., to mówi się i myśli o Bogu wyłącznie jako o samowiedzy, wolności, decyzji, zamiarze, i to mianowicie w tym sensie i znaczeniu, w jakim biorą je ci, którzy Boga jedynie w tych określeniach czynią przedmiotem pracy ich umysłu, co sprawia, że Bóg myślany jest tylko jako istota powierzchniowa. Bóg pozbawiony w ten sposób głębi jest jedynie płaszczyzną, która człowiekowi rzuca odbicie człowieka,

wizji Boga wyłącznie w lęku przed przyszłą śmiercią, przy czym zastanawia się dlaczego ludzie boją się przyszłej otchłani, a zapominają przeszłej, z której przybyli⁹³. Feuerbach zwraca również uwagę na semantyczne sprzeczności istoty boskiej, zarówno w panteizmie (niekonsekwentnym, tj. nieateistycznym, niematerialistycznym), jak i innych formach Boga. Problematyka dotyczy słowa „Wszystko”, tj. jak Bóg może być wszystkim, czy w formie jedności (panteizm), czy jako czegoś rozproszonego w przestrzeni, czy sam jest tą przestrzenią, jak odróżnia siebie od świata, czy neguje

pierwowzorem, ale także obrazem stworzonym na podobieństwo ludzkiej osobowości, bowiem podobnie jak mój prawdziwy, artystyczny portret jest nie tylko odbiciem podobieństwa – ponieważ upiększa mój naturalny wygląd, idealizuje mnie, tzn. wydobywa ducha, istotę mojej indywidualności z osłaniających i ograniczających domieszek, oczyszcza z plam i wad naturalnego istnienia [...] Nie ma potem niczego w Bogu, czego nie byłoby w skończonej osobowości; ta sama rzecz, ta sama treść, która jest w Bogu, jest w człowieku [...]” – L. Feuerbach, „Myśli o śmierci i nieśmiertelności”, [w:] L. Feuerbach, „Wybór pism” t. 1., przekł. K. Krzemieniowa, M. Skwiciński, PWN, Warszawa 1988, s. 28-29.

⁹³ „Osobliwe jest to, że ludzie cofają się w trwodze tylko przed otchłaniami przyszłości, a nie przeszłości i zatroskani tylko o to czy po śmierci istnieje coś czy też nic, nie patrzą wstecz na nicość poprzedzającą życie, że patrzą tylko przed siebie, nie za siebie.” – Tamże, s. 149.

sam siebie, na rzecz afirmowania samego siebie⁹⁴. Wydaje się to poniekąd być krytyką chrześcijańskiej koncepcji Trójcy Świętej. Tego typu niezrozumienia doprowadziły do feuerbachowskiej koncepcji, że człowiek nie jest zainteresowany poznawaniem tego, czego poznać się nie da, a to, co niedorzeczne (religia) jest tylko błędem w refleksjach wyjaśniających⁹⁵. Religia była w tym rozumieniu wyjaśnianiem zjawisk nadprzyrodzonych, których nie wyjaśniało ludzkie doświadczenie i ówczesny stan wiedzy⁹⁶. Brak doświadczenia ludzkiego sprzyja

⁹⁴ „Wszystkim jesteś; to nie podlega wątpliwości, jesteś całą prawdą. Ale czymże jest i w jaki sposób jest to Wszystko? Czy to Wszystko jest wszystkim jako Jedno, czy też to Jedno jako rozsypane, jako rozróżnione Wszystko? Jakże mógłbyś być wszystkim, gdybyś był nim tylko w jego wiążącej jedności, a nie także w jego rozwiązującej się różnicy. Byłbyś tylko czymś, gdybyś wszystkim był tylko w swej jedności, a więc w różnicy tylko od swojej różnicy.” – Tamże, s. 181.

⁹⁵ „Człowiek, zgodnie z właściwościami swojego gatunku, wcale nie chce wiedzieć, czego wiedzieć nie może, lecz jedynie to, czego on sam i ludzie w ogóle nie wiedzą i wiedzieć rzeczywiście nie mogą jeszcze teraz. Popęd do wiedzy nie chce się przebijać ku niedostępnemu jako irrelevantnemu antropologicznie, lecz chce antycypować ludzkie możliwości jako przyszłość [...] Nieśmiertelność jest tym, co niepojęte w doczesności, futurystyczną zewnętrżnością, przetłumaczoną na quasi-przestrzenną zewnętrżność jakiegoś nie-światowego spełnienia, utopią całości ludzkiego doświadczenia, przypadającej w udziale jednostce.” – H. Blumenberg, „Prawowitość...”, s. 549-550.

⁹⁶ „Cud nie przeczy bynajmniej samej regule, gdzie oczywiście obowiązuje teza, że nie ma reguły bez wyjątku, szeregowi tylko

wierze w cuda. Obecnie człowiek „doświadczony” nie może mówić o cudzie, gdy czegoś nie rozumie⁹⁷. Ten brak doświadczenia doprowadził do sytuacji, w której człowiek własną istotę wyjaśnia Bogiem, tj. obiektywizuje samego siebie do istoty ogólnej, usuwając skończoność własnej jednostkowości, na rzecz boskiej nieskończoności – widzenie samego siebie w Bogu jest alienacją religijną⁹⁸.

przypadkowych empirycznych przypadków czy tylko przyzwyczajeniu; on przeczy raczej prawom doświadczenia, prawom naszego myślenia, tym prawom, z którymi łączą się kryteria historycznej wiarygodności i prawdy. Najwyższe prawa wszelkiego doświadczenia, wszelkiego myślenia, baza samego naszego życia, hipoteza naszej wiary i zaufania do zmysłów polega jedynie i wyłącznie na określoności natury do rzeczy [...] Ta zaś określoność, w której człowiek ujmuje rzeczy, polega na jego sposobie postrzegania, nie na tym, że to tylko jemu, odróżniającemu, rzeczy tak się ukazały.” – L. Feuerbach, „O cudzie” [w:] L. Feuerbach, „Wybór pism” t. 1., przekł. K. Krzemieniowa, M. Skwieceński, PWN, Warszawa 1988, s. 323.

⁹⁷ „Człowiek, który słucha tylko swoich zmysłów i swego rozumu, jedynych źródeł historycznej wiarygodności, nie może wobec tego twierdzić o tym, czy jakimkolwiek innym podobnym zdarzeniu: to jest cud. Nie może powiedzieć nic więcej jak tyle tylko: nie pojmuję, jak do tej rzeczy doszło; to mnie zaskakuje, to przekracza moje dotychczasowe doświadczenia; muszę to zanotować jako dziwne zdarzenie w mojej księdze osobliwości; ale czy to jest cudem, nie mam pojęcia, utrzymywanie czegoś takiego byłoby nierozumną zuchwałością.” – Tamże s. 339.

⁹⁸ „By zobiektywizować Boga, człowiek wyzbywa się własnych przymiotów i przyznaje je tej wyższej istocie: to proces alienacji [...] Bóg jest projekcją człowieka, który swoją istotę eksterioryzuje i obiektywizuje. Odcina się od siebie i wypracowuje Boga

Rozwiązaniem alienacji religijnej, która swoją genezę miała w braku doświadczenia, jest sprowadzenie teologii do antropologii, co było zadaniem „przyszłej filozofii”⁹⁹. Jedną z metod redukcji teologii do antropologii jest przyrodoznawstwo, tj. nauki ścisłe, które wyjaśniają, że przyroda nie jest systemem izolowanym, że ma jasne i określone prawa, które determinują rzeczywistość. Przyroda (materia) również wskazuje, że nie ma miejsca

nieskończonego. <<Świadomość nieskończoności nie jest niczym innym jak świadomością nieskończoności świadomości>>. Personifikując Boga, człowiek wielbi autonomię swojej osoby i jednocześnie daje nieskończony wymiar wszystkim swym właściwościom [...] W Bogu człowiek czci własne cnoty, a religia <<jest stosunkiem człowieka do samego siebie albo ściślej: do własnej istoty, ale jest o stosunek do własnej istoty jako do cudzej>>.” – G. Minois, „Historia...”, s. 635-636.

⁹⁹ „Zadaniem filozofii przyszłości jest wyprowadzenie filozofii z królestwa <<osamotnionych dusz>> i wprowadzenie jej do królestwa ucieleśnionych, żywych, z boskiego pozbawionego potrzeb błogostanu myśli do świata ludzkiej nędzy. Do tego celu potrzebuje ona jedynie ludzkiego rozumu i ludzkiego języka. Lecz na myślenie, mówienie i działanie prawdziwie czysto po ludzku będą mogły pozwolić sobie dopiero przyszłe pokolenia. Obecnie nie idzie jeszcze o to, by opisywać ludzi, ale o to, by wydobyć ich z błota, w którym dotąd tkwili [...] Zadanie ich polegało na tym, aby z filozofii absolutu, to znaczy teologii, wyprowadzić konieczność filozofii człowieka, to jest antropologii oraz poprzez krytykę filozofii boskiej ugruntować prawdziwość filozofii ludzkiej [...]

Zadaniem czasów nowożytnych było urzeczywistnienie i uczłowieczenie Boga – przekształcenie i roztopienie teologii w antropologii.” – L. Feuerbach, „Zasady...”, s. 4.

na Boga, czy cuda lub nieracjonalne działania polityczne typu powstrzymywanie rewolucji¹⁰⁰. Rewolucja przeciwko Bogu postępuje równolegle do nauki. Feuerbach pisał, że przyroda stanowi podstawę religii (inna forma tego samego twierdzenia, że teologia wywodzi się z antropologii)¹⁰¹. Według Feuerbacha pierwszym „rewolucjonistą” był Mikołaj Kopernik, który odebrał Bogu niebios¹⁰². Odebranie ludzkości nieba jest

¹⁰⁰ „Przyrodnik widzi, że przyroda znajduje się w wiecznym postępie, że nigdy nie cofa się do raz przekroczonego progu, nigdy nie robi chłopca z mężczyzny, z kobiety dziewczyny, z owocu kwiatu, z kwiatu liścia, że w przyrodzie wszystko, co stare, obumiera, i to po to tylko, aby użyźnić glebę pod lepszą przyszłość; jakże głupi, jakże śmieszni wydają mu się reakcyjni cudotwórcy, rojący sobie, że można skreślić z historii lata pełne treści, cofnąć ludzi na już opuszczone pozycje, z mężów zrobić dzieci! Przyrodnik widzi, że w przyrodzie nic nie jest izolowane, nic odosobnione, że wszystko w niej pozostaje w koniecznym i wspólnym związku, że istoty przyrodnicze dzielą się wprawdzie na różne klasy, ale tylko według różnic mających uzasadnienie i że te różnice znów w ostatecznym rachunku nikną w jedności całości [...]” – L. Feuerbach, „Przyrodznawstwo i rewolucja”, [w:] L. Feuerbach, „Wybór pism” t. 2., przekł. K. Krzemieniowa, M. Skwieceński, PWN, Warszawa 1988, s. 400.

¹⁰¹ „Przyroda jest nie tylko pewnym, pierwotnym przedmiotem, jest ona również trwałym oparciem, nieustającym, chociaż ukrytym tłem religii.” – L. Feuerbach, „O istocie religii”, [w:] L. Feuerbach, „Wybór pism” t. 2., przekł. K. Krzemieniowa, M. Skwieceński, PWN, Warszawa 1988, s. 192.

¹⁰² „Pierwszym rewolucjonistą nowszych czasów był zatem – co osobliwe – Polak, autor rozprawy De revolutionibus orbium coelestium, Mikołaj Kopernik. Kopernik obalił najpowszechniejszą,

równoznaczne z odebraniem jej wiary, jak twierdził Feuerbach. Ponieważ tak jak Bóg jest istotą człowieka, tak niebiosa boskie są niczym innym, jak konstruktem myślowym, którego wzorcem jest Ziemia. Właśnie z tego typu refleksji wynika konieczność połączenia – według Feuerbacha – filozofii z naukami ścisłymi, w celu zanegowania religii i związanej z nią alienacji¹⁰³.

Gdy już nauka zniszczy Chryścijaństwo – jak twierdził Feuerbach – to pojawi się postulat nowej religii już

najstarszą i najświętszą wiarę ludzkości, wiarę w nieruchomość Ziemi, a wraz z tym wstrząsnął całym systemem wiary starego świata [...] Niebo uchodziło dawniej w religii za tron i siedzibę bóstwa, miejsce przebywania świętych, w filozofii za piąty element, gdzie nie powinna mieć miejsce żadna negacja, żadna zmiana, żadne powstawanie i przemijanie jak na plebejskiej Ziemi, jednym słowem, za świętą boską istotę. Lecz wszystkie te słodkie, święte wyobrażenia i nadzieje, wiążące się zazwyczaj z niebem, bezlitośnie unicestwia nowoczesna astronomia, którą stworzył i zapoczątkował Kopernik. Wyniosła ona wprawdzie Ziemię do nieba ale tym samym właśnie sprofanowała niebo, zrównała w prawach ciała niebieskie z Ziemią. Kopernik jest tym, który odebrał ludzkości jej niebo. Gdzie znika niebo zmysłowe, tam również znika wkrótce niebo wiary; gdyż tylko w zmysłowym niebie ma swój grunt i oparcie niebo wiary.” – L. Feuerbach, „Przyrodznawstwo...”, s. 406-408.

¹⁰³ „Filozofia musi się ponownie połączyć z przyrodznawstwem, przyrodznawstwo z filozofią. To połączenie oparte na wzajemnej potrzebie, na wewnętrznej konieczności będzie trwalsze, szczęśliwsze i owocniejsze niż dotychczasowy mezalians między filozofią a teologią.” – L. Feuerbach, „Tymczasowe...”, s. 487.

zgodnej z nauką, której podstawą będzie miłość itd.¹⁰⁴ W religii miłość jest jakoby na drugim planie. Miłość zostaje oddzielona od ludzi w wyniku alienacji religijnej, której jednym z głównych efektów jest oddzielenie człowieka od człowieka. Feuerbach pisał, że Bóg zapośrednicza relacje międzyludzkie, utrudnia je i uniemożliwia prawdziwe uwolnienie miłości¹⁰⁵. Według Feuerbacha miłość musi być czymś pierwszym, być przed Bogiem, a nie być

¹⁰⁴ „Chrześcijanie są ateistami praktycznymi, a Feuerbach ateistą teoretycznym, ale dla niego to nie jest prawdziwy ateizm. Przywraca religię ludzkości, a jego hymn do miłości ma akcenty prawdziwie religijne: <<Miłość jest samym Bogiem, a poza nią nie jest on Bogiem. Miłość czyni człowieka Bogiem, a Boga człowiekiem>>.” – G. Minois, „Historia...”, s. 637.

¹⁰⁵ „Ukrytą istotą religii jest jedność istoty boskiej i ludzkiej – natomiast formą religii albo jej jawną, uświadomioną istotą jest różnica. Bóg jest istotą ludzką, uświadomiamy go sobie jednak jako inną istotę. Miłością jest więc to, co objawia ukrytą istotę religii, wiarą to, co stanowi jej świadomą formę. Miłość utożsamia człowieka z Bogiem, Boga z człowiekiem i dlatego człowieka z człowiekiem; wiara oddziela Boga od człowieka i dlatego też człowieka od człowieka [...] Wiara rozdważy człowieka wewnątrznie, z samym sobą, w konsekwencji też zewnętrznie; miłość natomiast jest tym, co goi rany, zadane sercu człowieka przez wiarę. Wiara czyni wiarę w swego Boga prawem; miłość jest wolnością, nie potępia nawet ateisty, ponieważ sama jest ateistyczna, sama jeśli nawet nie zawsze teoretycznie, to przecież praktycznie przeczy istnieniu odrębnego, ludziom przeciwstawnego Boga.” – L. Feuerbach, „O istocie...”, s. 400.

poходną religii, sama musi konstytuować religię¹⁰⁶. W tej postulowanej przez Feuerbacha religii miłości (bez wiary), całkowicie zmienia się znaczenie słowa „ateizm”. Miłość sama w sobie jest ateistyczna, ale ateistą – w nowym znaczeniu tego słowa – jest osoba która w nią nie wierzy. Ateizmem jest negowaniem istnienia cech Boga, w szczególności miłości, dobra i sprawiedliwości, a nie zaś samego Boga jako takiego¹⁰⁷. Feuerbach stwierdza również – podobnie jak Spinoza – że moralność prawdziwa to tylko taka, która istnieje dla siebie samej. Moralność jest samoistna, a nie pochodzi od żadnej

¹⁰⁶ „Miłość do człowieka nie może być czymś pochodnym, musi stać się czymś pierwotnym. Jedynie wtedy będzie prawdziwa, święta, niezawodna. Jeśli istota człowieka jest najwyższą istotą dla człowieka, to musi też praktycznie najwyższym prawem być miłość człowieka do człowieka.” – Tamże, s. 434-435.

¹⁰⁷ „Prawdziwym ateistą, to jest ateistą w przyjętym znaczeniu tego słowa, jest więc tylko ten, dla którego przymioty istoty boskiej, takie na przykład jak miłość, mądrość, sprawiedliwość, są niczym, a ni ten, dla którego niczym jest tylko podmiot tych orzeczników. Negacja podmiotu wcale nie jest bezwzględnie równoznaczna z negacją samych orzeczników. Orzeczniki te mają swe własne, samodzielne znaczenie. Samą swą treścią zmuszają człowieka do ich uznania, narzucają mu się bezpośrednio jako same przez się prawdziwe; same świadczą o sobie. Dobroć, sprawiedliwość, mądrość nie są przez to chimerami, że chimerą jest istnienie Boga, ani przez to prawdami, że istnienie to jest prawdziwe.” – Tamże, s. 69.

wyższej Instancji Ostateczności¹⁰⁸. Wprowadzenie Boga do moralności oraz miłości osłabia je. Powoduje to zapośredniczenie, które zastępuje relacje człowiek-człowiek, relacją człowiek-Bóg¹⁰⁹. Materializm Feuerbacha postuluje całkowite zniszczenie religii, którą zastąpić ma „miłość” na podstawie materii. Feuerbach jest jednym z tych, którzy są odpowiedzialni za obecną nienawiść do Chrześcijaństwa i zantagonizowanie ludzi oraz dzielenie ich ze względu na wiarę albo jej brak. Walczący o miłość Feuerbach paradoksalnie stał się protoplastą nienawiści.

V

Stirner i Nietzsche (Jedyny i Zaratustra)

¹⁰⁸ „To, co słuszne, prawdziwe, dobre posiada wszędzie rację swjej świętości w sobie samym, w swych przymiotach. Tam gdzie poważnie traktuje się moralność, uchodzi ona właśnie sama w sobie i dla siebie za moc boską. Jeżeli podstawa moralności nie jest zawarta w niej samej, to nie istnieje żadna wewnętrzna konieczność moralności, moralność wydana jest wtedy na łup nieograniczonej samowoli religii.” – Tamże, s. 440.

¹⁰⁹ „Nawet miłość, samo w sobie najintymniejsze, najszczerze uczucie, staje się wskutek religijności miłością tylko pozorną, iluzoryczną, ponieważ religijna miłość kocha człowieka tylko dla Boga, kocha go więc tylko pozornie, naprawdę zaś kocha jedynie Boga.” – Tamże, s. 441.

Przedmiotem niniejszej części tekstu jest próba omówienia wybranych dzieł filozoficznych Fryderyka Nietzschego oraz Maxa Stirnera. Przedstawienie dwóch pozornie podobnych poglądów na rzeczywistość bez tzw. Instancji Ostateczności oraz ich poglądów na społeczeństwo, samobójstwo i samotność. Omówione zostaną dwa konstrukty filozoficzno-literackie: Jedyny oraz Zaratustra. Ich postawa wiele może powiedzieć o otaczającej nas rzeczywistości, w której jedynym pewnikiem jest ateistyczny materializm.

W „Fenomenologii ducha” Hegel opisuje sytuację konfliktu dwóch podmiotowości, których egzystencja musi się jednocześnie wzajemnie wykluczać oraz uzupełniać, czy nawet współistnieć po depersonalizacji-odhumanizowaniu jednej z nich¹¹⁰. Jest to dialektyka poddania i panowania. W tejże dialektyce zwraca się uwagę, na to, że konflikt jest walką o samoafirmację danej świadomości (walka na śmierć i życie), a rozwiązaniem

¹¹⁰ „Samowiedza istnieje sama w sobie i dla siebie o tyle i dzięki temu, że istnieje [jako] sama w sobie i dla siebie dla kogoś innego; tzn. istnieje ona tylko jako coś uznanego.” – G.W.F. Hegel, „Fenomenologia ducha”, przekł. Ś. F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2010, s. 132.

sporu jest totalna negacja jednej ze stron poprzez śmierć lub niewolę¹¹¹. W starciu dwóch podmiotów zdaje się, że obecnie zwyciężył podmiot zdepersonalizowany, składający się z wielu konkretnych elementów, z których każdy ma swoją strukturę materialną, tj. zwyciężyli ludzie. Przegrany zaś jest Bóg, którego najprościej – starając się uniknąć oskarżeń o bluźnierstwo, czy upraszczanie – można by scharakteryzować jako to, co poza światem będące jest podstawą świata¹¹².

¹¹¹ „Walka o uznanie jest więc walką na śmierć i życie, w której każda z obu samowiedz naraża na niebezpieczeństwo życie drugiej i sama wystawia się na nie, ale jedynie jako na niebezpieczeństwo, w równej bowiem mierze obie one muszą dążyć do zachowania własnego życia jako istnienia swojej wolności [...] Skoro życie jest tak samo istotne jak wolność, to walka kończyć się będzie najpierw jednostronną negacją, której wynikiem jest nierówność polegająca na tym, że jedna z walczących samowiedz, preferuje życie, zachowując siebie jako jednostkową samowiedzę, ale wyrzeka się przy tym bycia uznaną, a druga, trwając cały czas przy swoim obnoszeniu się do samej siebie, osiąga to, że zostaje uznana przez pierwszą jako sobie podporządkowaną: – stosunek panowania i niewoli.” – G.W.F. Hegel, „Encyklopedia nauk filozoficznych”, przekł. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 2014, s. 448-449.

¹¹² „[...] czy istnieje coś od świata różnego, co zawiera podstawę porządku światowego i jego spoistości wedle praw ogólnych, to odpowiedź brzmi: bez wątpienia tak. Albowiem świat jest sumą zjawisk, musi więc istnieć jakaś podstawa transcendentna, tj. dająca się pomyśleć jedynie przez czysty intelekt.” – I. Kant, „Krytyka czystego rozumu”, przekł. R. Ingarden, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2001, s. 530.

„Zwycięzca” konfliktu rozpadł się na co najmniej dwie idee, które w trakcie procesu własnej reidentyfikacji utworzyły przeciwstawne kierunki ideologiczne. Pierwszą koncepcją jest ateizm-anarchoindywidualizm (przy materializmie w ujęciu metafizycznym), drugą zaś quasi-relatywistyczne, moralne nadczłowieczeństwo. Reprezentantem materialistycznego anarchoindywidualizmu był Max Stirner, autor książki „Jedyny i jego własność”, a reprezentantem drugiego nurtu był Friedrich Nietzsche autor m.in. „Tako rzecze Zaratustra”. Obaj są zaliczani do protoplastów egzystencjalizmu, obaj zajmowali się problemem życia jednostki w opozycji do społeczeństwa i obaj byli ateistami. Stanęli w obliczu próby utworzenia nowego paradygmatu myślenia dla rzeczywistości pozbawionej Boga i starali się utworzyć nowy system moralny, dostosowany do ateistycznego materializmu. Mimo tych podobieństw w stylu myślenia i problemach, z jakimi przyszło im się zmierzyć, ostateczne efekty ich prac były zupełnie różne. Ich propozycje wcale nie zażegnały konfliktu, a – jak wyżej wskazano – po prostu zmieniły przeciwników. I tak oto kolejne starcie przechodzi ze sfery

konfliktu ateizmu (materializmu) z teizmem, tylko do samej przestrzeni ateistyczno-materialistycznej. Naprzeciw siebie występują dwaj wrogowie: Jedyny (i jego własność) oraz Zaratustra (Nadczłowiek).

Jedyny pojawił się w rzeczywistości socjaldarwinizmu i przez całe swoje istnienie był świadkiem konfliktów powodowanych ludzkim egoizmem, które zaczynały się już od najmłodszych lat człowieka, gdy jako dziecko występował przeciw rodzicom¹¹³. Przytoczony jest również opis człowieka, który został ukarany przez monarchę, gdy nie podporządkował się jego woli, tj. gdy chciał być egoistą dla siebie i nie być poddanym egoistycznego monarchy¹¹⁴. W tych koncepcjach nawet

¹¹³ „Od momentu swoich narodzin, człowiek usiłuje odnaleźć siebie, zdobyć siebie i uwolnić z chaosu świata, w którego odmetach się znalazł.

Z drugiej jednak strony wszystko, z czym dziecko się styka broni się przed jego ingerencją i upiera przy własnym istnieniu.

A ponieważ Każdy ma na względzie tylko siebie i zarazem stale popada w konflikt z Drugim, walka o potwierdzenie siebie jest nieunikniona.” – M. Stirner, „Jedyny i jego własność”, przekł. J. i A. Gajlewiczowie, PWN, Warszawa 2013, s. 9.

¹¹⁴ „[...] popatrzcie tylko na owego sultana, który miłościwie troszczy się o <<Swoich>>. Nie jestże on czystą bezinteresownością? Czyż nie poświęca się bezustannie dla Swoich? Ależ tak, dla <<Swoich>>! Spróbuj pokazać choć raz, że nie Jego, lecz Swój własny, a ten już

Bóg jest egoistą, który o nikogo poza sobą się nie troszczy¹¹⁵. Wszyscy, którzy nie są Jedynym zostaną według Stirnera zwyciężeni i pokonani, gdy Jedyńy dokona samoafirmacji uznając tylko siebie za rdzeń rzeczywistości i zbuntuje się przeciwko Bogu, ludzkości, dobru itd., tj. gdy egoizm zostanie podniesiony do rangi metafizyki, a świat oparty zostanie o Jedynego i jego własność¹¹⁶. Stirnerowska rzeczywistość, w której znajduje się Jedyńy jest miejscem niekończącego się konfliktu pomiędzy ogólnymi, abstrakcyjnymi ideami oraz imperatywami moralnymi, a interesami konkretnej

wtrąci Cię do lochu za to, żeś skradł Siebie jego egoizmowi Sułtana nie obchodzi Nic poza nim samym [...]” – Tamże, s. 5.

¹¹⁵ „[...] Bóg dba tylko o Swoje, że zajmuje się tylko sobą, myśli jedynie o sobie i siebie ma tylko na względzie. Oj biada wszystkiemu, co jemu niemiłe! Albowiem Bóg nie służy niczemu wyższemu i zadowala się jedynie sobą, a jego sprawa jest sprawą czysto egoistyczną.” – Tamże, s. 4.

¹¹⁶ „Boga i ludzkości, poza nimi samymi, nie obchodzi Nic. Toteż i Mnie Nic już nie obchodzi, Mnie, który niczym Bóg jestem Nicością, Nicością wszystkich Innych Rzeczy; Mnie, który jest sobie Wszystkim, który jestem – Jedyńy.

Bo skoro Bóg, a również i Ludzkość – jak zapewniacie – mają w sobie dość treści, by dla siebie być Wszystkim, to sądzę, że Jam nie gorszy i że nie muszę lamentować nad swą << pustką >>. Zresztą nie jestem jakąś tam zwykłą pustką, lecz twórczą Nicością, z której Sam, jako Stworzyciel, Wszystko tworzę.

Dlatego, precz z wszelkimi sprawami, które nie są Moimi sprawami!” – Tamże, s. 5.

materialnej jednostki. Jedyne zwraca uwagę, że od początku tak jest, a żeby to zrozumieć trzeba przejść pewien proces myślowy, którego efekty Stirner wskazuje porównując młodzieńca z dorosłym mężczyzną. Młody człowiek – w tej koncepcji – nie zdaje sobie sprawy (mimo tego, że bierze w tym udział od dziecka, jak wyżej wskazano) i chce kierować się ideami oraz starać się przestaczać świat ku dobru, a dorosły mężczyzna kieruje się wyłącznie własnym egoizmem, który jest dostosowany do socjaldarwinistycznej rzeczywistości i nie zwraca uwagi na teorie dotyczące stanu moralnego świata¹¹⁷.

Zaratustra (Nadczłowiek) funkcjonuje w podobnej rzeczywistości. Nietzsche wskazuje, że dorosły Zaratustra opuścił na wiele lat swoje środowisko i wybrał samotną, dziesięcioletnią izolację od społeczeństwa¹¹⁸. Po

¹¹⁷ „Mężczyzna różni się od młodzieńca tym, że bierze świat takim, jaki jest, zamiast wszędzie dopatrywać się w nim zła i chcieć go ulepszać, tj. kształtować wedle swego ideału. Utwierdza się w nim przekonanie, że w życiu należy się kierować własnym interesem, nie zaś ideałami.” – Tamże, s. 13.

¹¹⁸ „Gdy Zaratustra trzydziestu lat dożył, opuścił kraj swój i jezioro ojcyste i poszedł w góry. Tu radował się duchowi swemu i samotności swej, a dziesięć lat tak żyjąc, nie umęczył się niemi.” – F. Nietzsche, „Tako rzecze Zaratustra”, przekł. W. Berent, Zysk i s-ka, Poznań 2014, s. 7.

dziesięciu latach Zaratustra uznał, że idee, które pojawiły się w jego umyśle po latach samotności, powinny być przekazane innym¹¹⁹. Zaratustra w opozycji do Jedynego, w wyniku dojrzałości wybiera altruistyczne nauczanie ludzkości, a nie – tak jak Jedyny – swój egoistyczny, partykularny interes. Problematyczna jest treść samej nauki. Jednym z zainteresowań Zaratustry był ateizm, tj. kwestia dotycząca istnienia Boga i jego relacji z ludzkością. Zaratustra ogłosił śmierć Boga, a wcześniej konieczność „pokonania człowieka”, tj. jego aktualnej idei, czy też idei człowieka-Boga. Jest to wezwanie do kreacji nowego paradygmatu myślenia ludzkości¹²⁰.

¹¹⁹ „Jam jest umęczony mądrością jako pszczoła, co za wiele miodu zebrała; pożądam rąk, które by po nią wyciągnęły. Pragnąłbym rozradowywać i obdzielać, aż póki mądrych pośród ludzi nie uraduje ponowne własne szaleństwo, a ubogich własne bogactwo [...]

Oto muszę, jako ty, zająć, wedle ludzkiego nazwania, zniżyć ku tym, których wola ma pożąda.” – Tamże, s. 7.

¹²⁰ „Gdy Zaratustra zaszedł do najbliższego miasta, co u skraj lasów leżało, znalazł tam wiele ludu zgromadzonego na rynku, gdyż było obwieszzone, iż linoskok da widowisko. I Zaratustra rzekł do ludu: - Ja was uczę nadczłowieka. Człowiek jest czemś, co pokonanem być powinno. Cóżście uczynili aby go pokonać? [...]

Patrzcie, ja wam wskazuję nadczłowieka!

Nadczłowiek jest treścią ziemi. Wasza wola niech rzeknie: nadczłowiek niech będzie ziemi treścią!

Pokonanie człowieka jest ściśle związane z koncepcją śmierci Boga. Stirner, w polemice z Feuerbachem, wskazuje, że idee Boga zastąpiła idea Człowieka, czyli abstrakcyjna koncepcja, która miała w pewnym stopniu utrwalić dany porządek – inaczej mówiąc: ateistyczno-materialistyczna religia zawsze będzie religią¹²¹. Nietzsche przejmuje ten pogląd: po śmierci Boga zastąpiła go idea Człowieka, która również powinna być pokonana, by pójść dalej. Ten dualistyczny konstrukt wyglądał następująco: 1) Bóg jest istotą idealną, ale gdy go zabraknie, to; 2) istota, która została stworzona na Jego

Zaklinam was, bracia, pozostaniec wierni zmieni i nie wiercie tym, co o nadziemijskich mówią nadziejach! Truciele to są, wiedni czy nieświadomi!

Wzgardziciecie to ciała, wymierający i sami zatruci, którymi ziemia się umęczyła; obyż się prędzej precz wynieśli!

Niegdyś było Błuznierstwo Bogu największym zuchwalstwem, lecz Bóg umarł, a z nim zmarli i ci bluźniercy.” – Tamże, s. 10-11.

¹²¹ „Odpowiadamy na to: wprawdzie <<najwyższa istota>> jest istotą Człowieka, lecz właśnie dlatego, że jest jego istotą, a nie nim samym, to wszystko jedno, czy widzimy ją poza Człowiekiem i uważamy za „Boga”, czy też znajdujemy ją w Człowieku i nazywamy <<istotą Człowieka>> lub <<Człowiekiem>>. Ja nie jestem ani Bogiem, ani Człowiekiem, ani najwyższą istotą, ani też Moją istotą, i dlatego w gruncie rzeczy jest mi obojętne, czy ta istota jest we Mnie czy poza Mną. Przecież w obu przypadkach, tak naprawdę, dalej umieszczamy tę najwyższą istotę w innym świecie, wewnętrznym oraz zewnętrznym.” – M. Stirner, „Jedyny...”, s. 37.

podobieństwo zastąpi go i; 3) utrzyma cały czas podobne reguły. Człowiek stał się uzurpatorem Boga (Jedyny również przyjmuje to stanowisko¹²²), Człowiek jest Bogiem, a skoro zabrakło Boga, to musi też zabraknąć Człowieka. Dlatego idea Człowieka była nie do utrzymania i musi zostać pokonana, a następnie zastąpiona przez ateistyczno-materialistyczną wizję nadczłowieczeństwa¹²³, czy też jedyności (Stirnerowskiego egoisty). Sama likwidacja Boga nie doprowadza do rozwiązania problemu moralności i ograniczeń, ponieważ deklaracyjny ateizm antychrześcijański niekoniecznie musi się wiązać z praktycznymi działaniami¹²⁴. Np. Jedyny zwraca uwagę

¹²² „[...] co Bogu odebrano, przypisano Człowiekowi, a potęga ludzkości rosla w takim samym stopniu, w jakim pobożność traciła na znaczeniu: dziś Bogiem stał się <<Człowiek>>, a bojaźń człowieka zajęła miejsce dawnej bojaźni bożej.” – Tamże, s. 216.

¹²³ „- Człowiek jest linią między zwierzęciem i nadczłowiekiem – linią ponad przepaścią.

Niebezpieczne to przejście, niebezpieczne podróże, niebezpieczne wstecz pooglądania, niebezpieczne trwożne zachwianie i zatrzymywanie się [...]

Oto co wielkiem jest w człowieku, iż jest on mostem, a nie celem; oto co w człowieku jest umiłowania godnym, że jest on przejściem i zanikiem.” – F. Nietzsche, „Tako...”, s. 13.

¹²⁴ „Fanatyzmowi najlepiej jest u wykształconych, gdyż ich pochłania to, co duchowe, a poświęcenie się sprawom ducha (jeśli żywe) jest

na porównanie feudalizmu z liberalizmem, w tym pierwszym to, co istotne pochodziło od Boga, a w tym drugim od Człowieka¹²⁵. Tutaj właśnie występuje pewna różnica pomiędzy Zaratustrą, a Jedynym. Zaratustra był zdolny do bezinteresownego pocieszania, nauczania i pochowania umierającego człowieka¹²⁶. W przypadku

właśnie fanatyzmem – i musi nim być, jest fanatycznym poświęceniem się świętości (fanum). Przypatrzmy się naszym liberałom [...] i posłuchajmy, co mówi Schlosser: <<Towarzystwo Holbacha zawiązało formalny spisek przeciw tradycyjnej nauce i istniejącemu ustrojowi, a jego członkowie byli równie fanatyczni w trosce o swoją niewiarę, co mnisi i klechy, jezuita i pietyści, metodyści, oraz towarzystwa misyjne i biblijne, troszczący się o to, by mechanicznie służyć Bogu i wierzyć w słowo>>.

Zważmy na to, jak w dzisiejszych czasach sprawuje się człowiek moralny, który często sądzi, iż zerwał z Bogiem i odrzucił chrześcijaństwo jako przeżytek [...] Moralna wiara zakorzeniła się głęboko w jego piersi i choć występuje przeciw pobożnym chrześcijanom, to sam pozostaje przecież chrześcijaninem – chrześcijaninem moralnym. Więzi go bowiem chrześcijaństwo w postaci moralności; więzi go w wierze.” – M. Stirner, „Jedyny...”, s. 51.

¹²⁵ „Nasi ateści to pobożni ludzie.

W feudalizmie otrzymywaliśmy Wszystko od Boga jako lenno; w liberalizmie obowiązuje ta sama zależność wobec Człowieka. Bóg był Panem, teraz Panem jest Człowiek; Bóg był pośrednikiem, teraz jest nim Człowiek; Bóg był Duchem, teraz jest nim Człowiek. W tej trojakiej relacji stosunki lenne uległy przemianie [...] otrzymujemy od wszechmocnego Człowieka jako lenno naszą siłę, która nie nazywa się teraz siłą ani przemocą, lecz <<prawem>>, <<prawem Człowieka>>, jako że pochodzi od kogoś wyższego.” – Tamże, s. 216.

¹²⁶ „Zaratustra wszakże stał na miejscu, i tuż koło niego spadło ciało, okaleczone śmiertelnie, połamane, ale jeszcze nie martwe. Po jakimś

Jedynego byłoby niedopuszczalne, ponieważ empatia i świętości są – w koncepcji Stirnera – również egoizmem. W tych świętościach, np. w obrzędzie pogrzebu zmarłego, każdy widzi swój interes, swoją drogę do zbawienia¹²⁷. Zaratustra jednak nie służy żadnej wyższej istocie, ani ideałowi Człowieka, nie miał żadnego zysku z pomocy,

czasie powrócił zdruzgotany do przytomności i ujrzał klęczącego nad sobą Zaratustrę.

-Czegóż ty chcesz? – rzekł wreszcie. – Wiedziałem ja dawno, że mi dyabeł nogę kiedyś podstawi. Teraz oto zawlecze mnie do piekła: chcesz mu wzbraniać?

-Na mą cześć, przyjacielu, nie masz tego wszystkiego, o czym mówisz: nie ma dyabła, nie ma piekła. Dusza twa umrze prędzej jeszcze niżli twe ciało: zbądź więc lęku!

Człowiek spoglądał nieufnie.

-Jeśli prawdę mówisz – rzekł w końcu – w takim razie nie tracę nic, tracąc życie. Jestem niemal jako zwierzę, które nauczono tańczyć kijem i skąpym kęsem.

-Zaniechaj tych myśli – odparł Zaratustra – tyś z niebezpieczeństwa uczynił powołanie, tem się nie gardzi. I oto przez swe powołanie giniesz; za to pochowam cię własnymi rękoma.

Gdy Zaratustra te słowa wyrzekł, konający już nie odpowiadał; lecz poruszała się jeszcze ręka jego i, jakby dziękując, szukała dłoni Zaratustry.” – F. Nietzsche, „Tako...”, s. 18-19.

¹²⁷ „Świętość istnieje tylko dla mimowolnego egoisty, który sam się za egoistę nie uważa; dla tego, kto zajmuje się tylko sobą, choć nie sądzi, że jest najwyższą istotą: dla kogoś, kto służąc jedynie sobie, pragnie zarazem służyć wyższej istocie; dla tego który nie uznaje ponad sobą niczego, choć o tym, co wyższe marzy; słowem, dla egoisty, który nie chce być egoistą i upokarza się, tzn. zwalcza swój egoizm, lecz jednocześnie czyni to tylko po to, by zostać <<wywyższonym>>, a więc, by zaspokoić swój egoizm.” – M. Stirner, „Jedyny...”, s. 41.

wręcz jego postępowanie zostało uznane za niepożądane dla utrwalonego porządku danej społeczności, co skutkowało nienawiścią i szyderstwami. Wskazano tutaj również problem deklaratywności wiary, ponieważ jednymi z atakujących były osoby, które były „wierzące” (w sposób deklaracyjny)¹²⁸. Czy Zaratustra był quasi-wierzący w sposób praktyczny? Stirner uznawał tego typu poświęcenie – jak te Zaratustry – za nic nowego, za post-religijne zachowania, jakie tkwią w każdym człowieku, zarzucić można Zaratustrze, że – w przeciwieństwie do Jedynego – żyje dla wielkiej idei i pewnych odruchów człowieczeństwa, które są sprzeczne z partykularnym interesem jednostkowym¹²⁹. Z tej perspektywy

¹²⁸ „[...] Uciekaj Zaratustro, z tego miasta – szeptał doń – zbyt wielu nienawidzi cię tutaj. Nienawidzą cię dobrzy i sprawiedliwi, i zwą cię swoim wrogiem a wzgardzicielem; nienawidzą cię wierzący wiary prawej, i zwą cię niebezpieczeństwem dla tłumu.” – F. Nietzsche, „Tako...” s. 20.

¹²⁹ „Ten, kto żyje dla wielkiej idei, słusznej sprawy, nauki, systemu czy szlachetnego powołania, nie może sobie pozwolić na żadne doczesne zachcianki bądź egoistyczne interesy. Stąd pojęcie kleru, czy też w przypadku działalności pedagogicznej – bakalarstwa, albowiem pouczają Nas ideały. Duchowny powołany jest właśnie do tego, aby żyć ideą i dla niej urzeczywistniać prawdziwie słuszną sprawę [...]

Nadczłowiek-Zaratustra utkwiał w sferze religijno-moralno-altruistycznej i cofnął się do przestrzeni teistyczno-etycznej. Cofnął się do Boga, który przecież umarł i do Człowieka, który przecież powinien zostać pokonany. Zaratustra jako Duchowny-Nauczyciel przeciwstawiony jest Jedynemu i jego własności, jako ten, który – choć powstał później – reprezentuje świat istniejący wcześniej, tj. świat, w którym jeszcze Jedyny nie doszedł do głosu. Także Zaratustra jest zbyt słaby, by pokonać samego siebie, by nie pomagać z własnej woli umierającemu. Być może Zaratustra jest przedstawicielem koncepcji ateistyczno-materialistycznej etyki opisaną powyżej (analiza koncepcji Spinozy i Feuerbacha). Śmierć Boga i nierozzerwalnie związane z nią pokonanie Człowieka implikują odwartościowanie wszystkich

Nie brakuje też na liście świętych idei, z których jedną lub dwie człowiek winien uważać za swe powołanie. Rodzina, ojczyzna, nauka i im podobne mogą znaleźć we Mnie najbardziej oddanego sługę. Znowu mamy tu do czynienia z prastarym zaślepieniem świata, który wciąż nie potrafi się obejść bez klerykałów. Żyć i tworzyć dla idei – niechaj się stanie powołaniem człowieka, a miarą ludzkiej wartości niech będzie dokładność, z jaką je spełniamy. Takie są rządy idei czy też kleru. Toteż np. Robespierre, Saint Just czy inni, to klechy do szpiku kości, entuzjaści pochłonięci ideą, bezwolne jej narzędzia, idealisci.” – M. Stirner, „Jedyny...”, s. 88-89.

wartości. Można przyjąć, że odwartościowanie wszystkich wartości kończy się (jeżeli się zakończyło na dzień dzisiejszy) – wyżej wspomnianym – emotywizmem. Co ciekawe Instancja Ostateczności występuje nawet w pismach Kanta. W „Krytyce praktycznego rozumu” uznał, że dla prawidłowej realizacji imperatywów konieczne jest istnienie Boga¹³⁰ oraz nawet nadzieja na inny, lepszy świat¹³¹.

¹³⁰ „Prawo moralne doprowadziło w poprzedniej analizie do praktycznego zadania, które, bez jakiegokolwiek przyłączenia się zmysłowych pobudek, przepisuje jedynie czysty rozum, mianowicie do koniecznej zupełności pierwszej i najgłówniejszej części najwyższego dobra, jaką jest moralność; a ponieważ [zadanie] to daje się całkowicie rozwiązać tylko w wieczności, więc prawo moralne doprowadziło do postulatu nieśmiertelności. To samo prawo musi tak samo bez [odwoływania się do] interesowności, jak poprzednio, a tylko dzięki samemu jedynie bezstronnemu rozumowi, doprowadzić także do możliwości drugiego elementu najwyższego dobra, mianowicie szczęśliwości odpowiedniej do owej moralności, a tym samym do założenia istnienia przyczyny adekwatnej temu skutkowi, tj. musi postulować istnienie Boga jako niezbędne dla umożliwienia najwyższego dobra (który to przedmiot naszej woli jest w sposób konieczny związany z moralnym prawodawstwem czystego rozumu.)” – I. Kant, „Krytyka praktycznego rozumu”, wydanie III, przekł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2012, s. 200-201.

¹³¹ „[...] etyka nie jest właściwie nauką [o tym], jak mamy czynić się szczęśliwymi, lecz [o tym], jak mamy stać się godnymi szczęśliwości. Tylko wtedy, gdy przyłącza się do tego religia, zjawia się także nadzieja uczestniczenia kiedyś w szczęśliwości w tej mierze, w jakiej zważaliśmy na to, by nie być jej niegodnymi.” – Tamże, s. 209.

Zaratustra krytykując wgardzicieli ciała wraz z Jedynym doprowadzając do usunięcia Instancji Ostatecznej implikowali powszechny emotywizm i tym samym zaatakowali własne poglądy. Jeżeli jest tylko materia, z której zbudowani są ludzie, to jedynym nośnikiem komunikacji są zdania. Nie da się inaczej sformułować wypowiedzi etycznej niż w konstrukcji zdania oceniającego, a ponieważ nie przysługuje takiemu zdaniu wartość logiczna, to ono nic – poza przekonaniem wyrażającego – nie stwierdza. Dlaczego wypowiedź oceniająca X jest ważniejsza niż wypowiedź oceniająca Y? Są to tak samo bezwartościowe logicznie zdania, które nic – poza przekonaniem mówiącego – nie stwierdzają. Zaratustra, Jedyny nie mają więcej racji od siebie, ani od Kanta, czy nawet od Jezusa Chrystusa. „6.4 Wszystkie zdania są równorzędne.”¹³²

O ile Zaratustra dążył do przekazania obiektywnej mądrości, to Jedynego – który jest targany wyłącznie własnymi afektami i potrzebami – nie interesują kwestie dobra i zła. Jedyny – w przeciwieństwie do Zaratustry –

¹³² L. Wittgenstein, „Tractatus...”, s. 80.

funkcjonuje wyłącznie w koncepcjach subiektywnych, zaś intersubiektywne i obiektywne jawią mu się jako utrudnienie w dążeniu do rozwoju. Stirner postrzega prawdę jako materiał, czy wartość zrelatywizowaną do Jedynego, tj. zwraca uwagę na bezwartościowość prawdy poza Jedynym, dla którego nie istnieje dualizm prawdy-fałszu, a istotne jest założenie prakseologicznej i teleologicznej koncepcji prawdy, która ma być środkiem do osiągnięcia jakichś partykularnych interesów ponieważ są tworem ludzkim¹³³. Tym samym przeprowadzając atak na emotywizm, który zwracał uwagę na wartość logiczną wypowiedzi oceniających, prawda wedle Jedynego jest nieobiektywnym, ludzkim konstruktem, a to znaczy, że

¹³³ „Prawdy są dla Mnie tak pospolite i obojętne jak rzeczy; nie porywają Mnie, nie wprawiają w zachwyt, albowiem nie ma Jednej prawdy, ani prawa, ani wolności, ani ludzkości, itd., które istniałyby nade Mną, i którym bym uległ [...]

Prawdy to frazesy, banały, słowa [...]; połączone czy uszeregowane tworzą logikę, naukę, filozofię.

By myśleć i mówić potrzebuję prawd i słów, tak jak pokarmu, by jeść; bez nich nie ma myślenia i mowy. Prawdy są dla ludzi pojęciami wyrażonymi za pomocą słów i dlatego właśnie istnieją tak jak inne rzeczy, aczkolwiek tylko dla ducha czy też myślenia. Stanowią one ludzki twór, ludzką konwencję, i choć podaje się je za boskie objawienia, to zachowują przecież dla Mnie cechę obcości; ba; po akcie stworzenia nawet me własne twory stają się już Mi obcym.” – M. Stirner, „Jedyny...”, s. 418.

nie istnieje w sposób poza ludzki (poza-egoistyczny). Obiektywną Instancją Ostateczności dla Jedyne go jest on sam, a to zakłada nieuchronność totalnego konfliktu z Innymi-Jedynymi. Zaratustra poddaje krytyce to, co prawdą nie jest, a za-prawdę uchodzi, tj. przesady. Wydaje się, że mądrość-prawda stanowi dla Zaratustry coś obiektywnego, a nie będącego intersubiektywnym konstruktem społecznym, dlatego wyodrębnia prawdę oraz przesady, które są bardziej popularne wśród ludzi¹³⁴. Okłamywanie ludzi jest wedle Zaratustry niedopuszczalne, nawet w celu utrzymania porządku społecznego, a Jedyny zaś uważa, że „prawda” istnieje wyłącznie po to, by ten porządek utrwaląc. Jeżeli nie istnieje prawda w ujęciu obiektywnym, jak zakłada Jedyny, to nie ma możliwości istnienia obiektywnych

¹³⁴ „Ludowi służyliście i ludu przesądom, mędrcy wy wszyscy sławni! – nie zaś prawdzie! I za to właśnie hołdowano wam w pokorze. I dlatego też cierpiano i waszą niewiarę, gdyż była ona wybiegiem i wykrętem w stronę ludu. Tak pan niewolnikiem swoim na niejedno zezwała i raduje się jeszcze ich zuchwalstwu [...] <<Gdyż prawda jest: skoro lud jest przeciw! Biada, biada szukającym!>> - tak oto rozbrzmiewało z dawien dawna. Ludowi chcecie wywalczyć słuszność dla jego uwielbień: to było waszą <<wołą prawdy>>, mędrcowie wy sławni!” – F. Nietzsche, „Tako...”, s. 115.

praw etycznych i wszystko jest zrelatywizowane do podmiotu. Jeżeli prawda istnieje, jak zakłada Zaratustra, to jest zakryta przez zwyczaje i utrwalony porządek społeczny i siłą rzeczy „nowa” etyka, czy „nowy” paradygmat myślenia się nie odsłoni. Jednak zarówno Jedyny, jak i Zaratustra uznają prawdę, którą jest ateizm. Ateizm, jako prawda Zaratustry jest wskazówką do próby budowy tego, co nowe, a dla Jedynego legitymizacją do bezwzględnego realizowania partykularnych interesów.

Zarówno Jedyny, jak i Zaratustra żyją w świecie totalnego socjaldarwinizmu, bez Boga i bez samoistnej prawdy oraz skorelowanych z nią koncepcji ideologicznych. Taka ateistyczno-materialistyczna rzeczywistość siłą rzeczy prowadzi do nieuchronnych, wyżej wymienionych sprzeczności filozoficzno-logicznych. Problemem jest również kolejny aspekt tej rzeczywistości – samotność. Jednak przed omówieniem samotności należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden problem, tj. samobójstwo. Nietzsche i Stirner w swoich książkach poruszyli to zagadnienie w odmienny sposób. Jedyny widzi samobójstwo jako jeden z aspektów swojej realizacji i nie

potępia go, ponieważ wychodzi z założenia, że niechęć do zjawiska jakim jest targnięcie się na własne życie jest tylko konstruktem społecznym, który ma uniemożliwić robienie tego, co-się chce. Jedyny potępia pogląd, że życie jest obowiązkiem, ponieważ zakłada, że Jego celem jest Jego realizacja i korzystanie z dóbr świata, a samobójstwo jest niczym innym, jak reakcją na uniemożliwienie mu tego. Inaczej mówiąc – samobójstwo jest manifestacją sprzeciwu wobec nieudanej próby urzeczywistnienia egoistycznych celów Jedynego¹³⁵. Jedyny nie uznaje

¹³⁵ „Jakiż jest cel mego obcowania ze światem? Chcę go używać, zdobyć, by stał się mą własnością. Nie chcę wolności i równości ludzi, chcę tylko mojej nad nimi władzy; chcę, by stali się moją własnością, bym mógł ich używać. I chociaż miałoby Mi się nie udać, gdyż Kościół i Państwo zastrzegły dla siebie władzę nad życiem i śmiercią, to również i ją nazwę – moją [...] moje zadowolenie rozstrzyga o mym stosunku do ludzi i że w przepływie pokory nie zrzeknę się władzy nad życiem i śmiercią.

Co się tyczy <<społecznych obowiązków>> w ogóle, to nikt nie decyduje o mym nastawieniu do innych, albowiem ani Bóg, ani ludzkość nie określają mego stosunku do człowieka, lecz Ja sam. Dobitniej można wyrazić to tak: nie mam żadnych obowiązków względem innych, a obowiązek wobec Siebie mam dopóty (np. obowiązek zachowania się przy życiu, a więc nie samobójstwo), dopóki odróżniam Siebie od Siebie (moją nieśmiertelną duszę od mego ziemskiego bytu, itd.).

Nie korzę się przed żadną siłą i uważam, iż wszelkie siły stanowią jedynie moją siłę, którą ujarzmię, gdy tylko pojawi się zagrożenie, że stanie się Siłą nade Mną i przeciw Mnie.” – M. Stirner, „Jedyny...”, s. 383.

moralnych obowiązków i stwierdza, że samobójstwo – jako wybór jednostki – jest dopuszczalne dla Jedynego, a opozycją wobec samobójstwa – jak wyżej wskazano – są konstrukty społeczne, np. Bóg, ojczyzna itd., a samobójstwo jest tylko uznane za czyn haniebny (wyróżnia się „dobrą” i „akceptowalną” śmierć, tj. nie od samobójstwa oraz nieakceptowalną, bezbożną i wbrew obowiązkowi śmierć, która jest następstwem samobójstwa), co Jedynego nie interesuje ponieważ jest nad społeczeństwem¹³⁶. Jedyny zwraca uwagę, że „dobra”, niesamobójcza śmierć jest zawsze wynikiem czynników zewnętrznych, tj. niezależnych (tak jak narodziny, które nie są decyzją jednostki, która ma się narodzić), na które podmiot nie ma wpływu, a ta „zła”, samobójcza, jest efektem autonomicznej decyzji jednostki. Autonomia podmiotu jest dla Jedynego tak

¹³⁶ „Moralność nakazuje, by oczekiwać śmierci jako tego, co dobre; oddać się jej samemu jest niemoralne i złe – samobójstwo nie znajduje żadnego usprawiedliwienia przed trybunałem moralności. Zakazuje go człowiek religijny, gdyż <<Tyś sam Sobie życia nie dał, lecz Bóg, który jako jedyny może Ci je znowu odebrać>> (jak gdyby – zgodnie z tym poglądem – Bóg Mi życia nie zabierał, kiedy Siebie zabiję, czy też gdy powali Mnie dachówka bądź kula wroga: to wszak on we Mnie obudził samobójcze myśli!).” – Tamże, s. 389.

ważna, że jakakolwiek próba naruszenia jej jest niedopuszczalna, ponieważ istniejącego materialnie konkretnego Jedynego nie mogą ograniczać egzystujące jako konstrukt społeczny abstrakcyjne niematerialne ideały. Zaratustra w przeciwieństwie do Jedynego widzi w samobójstwie coś więcej niż reakcje na naruszenie partykularnych interesów, czy ekspresję swej Jedyności. Zaratustra głosząc swe poglądy zwraca uwagę na to, że istnieje jakaś „instancja”, która określa, kiedy należy umrzeć, a samobójstwo może być zwieńczeniem życia. Z kolei brak adekwatności życia do rzeczywistości, implikować będzie nieadekwatność śmierci¹³⁷. Podobnie jak Jedyny, Zaratustra uznaje totalność autonomii, niezależnego od czynników zewnętrznych i konstruktów społecznych (np. Boga), podmiotu w zakresie samobójstwa, ale samobójstwo musi być – jak wyżej wskazano – adekwatne do osiągnięć i urzeczywistniania

¹³⁷ „Wielu umiera za późno, niektórzy umierają zbyt wcześnie. Obco brzmi jeszcze nauka: <<Umieraj w porę!>>.

Umieraj w porę – tak poucza Zaratustra.

Oczywiście, kto nigdy w porę nie żył, jakżeby ten miał w porę umrzeć? Oby raczej nie był się narodził! Tak radzę zbytecznym.” – F. Nietzsche, „Tako...”, s. 79.

się życia. Samobójstwo, gdy przekroczy się pewną granicę wieku, jest pożądane, by podmiot nie był świadkiem własnego procesu wygaszania, swego słabnięcia i przyciemnienia blasku chwały, którą zdobył w swoim życiu¹³⁸. Jednak ta autonomia jest inna niż u Jedynego. Jedyne może się zabić, kiedy chce, a Zaratustra patrzy na samobójstwo jako zakończenie misji. Inny ma cel Zaratustra niż Jedyne, którego wizją istnienia jest wyłącznie „korzystanie z życia”. Jedyne może popełnić samobójstwo zawsze, gdy tego zechce, zaś Zaratustra widzi w tym pewien moment adekwatności, który każdy podmiot „idący dalej” powinien sobie sam uświadomić. Samobójstwo w koncepcjach Zaratustry nie ma też – w przeciwieństwie do Jedynego – charakteru manifestacji, a raczej rezygnacji, której celem jest odejście będąc

¹³⁸ „Moją śmierć sławię ja wam, śmierć wolną, która po mnie przyjdzie, ponieważ ja tego chcę.

Lecz kiedyż to ja zechcę? Kto ma cel swój i puściznę po sobie, ten pragnie śmierci w porę dla celu i puścizny.

Z pokory przed celem i puścizną nie zechce zawieszać zesłych wieńców na świątyni życia.

Zaprawdę, nie chcę być jako powroźnicy, co wysnuwają nić coraz dłuższą, sami przy tem wstecz się cofając.

Niejednen staje się zbyt stary dla własnych prawd i zwycięstw; bezzębne usta nie mają prawa do każdej prawdy.” – Tamże, s. 79-80.

pogodzonym z rzeczywistością¹³⁹. Samobójstwo nie może być traktowane jako manifestacja, czy zrobienie wbrew woli Innego, najistotniejsza jest adekwatność do życia, a nie bunt przeciwko rzeczywistości: samobójstwo – w ujęciu Zaratustry – ma dotyczyć samobójcy i jego życia, a nie tego, co poza samobójcą, jak w koncepcji Jedynego¹⁴⁰. Próbując podejmować dyskusję zarówno z Jednym, jak i Zaratustrą, należy zwrócić uwagę, że w przypadku Jedynego najistotniejszy przy decyzji o samobójstwie jest czynnik emocjonalny (najprawdopodobniej frustracja z powodu porażki przy samorealizacji i „korzystaniu z życia”) oraz antycypująco-teleologiczny (celowościowy w sensie negatywnym), tj. przewidujący, że nie uda się

¹³⁹ „Kto zaś sławę mieć pragnie, powinien zawczasu z czcią się pożegnać i ćwiczyć się w ciężkiej sztuce odchodzenia w porę. Należy nie dopuszczać, aby nas zjadano doszczętnie wtedy właśnie, kiedy najlepiej smakujemy: widzą o tem, ci co pragną, aby ich długo kochano [...]

Jednym starzeje się wprzód serce, drugim duch. Bywają wreszcie i zgrzybiałe za młodu, lecz późna młodość czyni młodość długą.

Niejednemu chybiło życie: robak jadowity toczy mu serce [...]

Tchórzostwo jedynie trzyma go na gałęzi.” – Tamże, s. 80.

¹⁴⁰ „Wolny na śmierci i wolny w śmierci, święty głosiciel <<nie>>, gdy już nie czas na <<tak>>: oto jak się on na życiu i śmierci rozumie. Niechże skon wasz nie będzie bluźnierstwem człowiekowi i ziemi, przyjaciele moi – upraszam to sobie od miodu dusz waszych.” – Tamże, s. 81.

osiągnąć zamierzonego celu. Zwracając uwagę na Zaraturę, można podnieść kontrargument dotyczący adekwatności samobójstwa, tj. pytanie, na podstawie czego, i w jakich kategoriach określa się tę adekwatność. Można przyjąć, że Zaratur – podobnie jak Jedyny, ale nie całkowicie – przyjmuje czynnik emocjonalny (tj. szczęście z powodu osiągniętego celu; można przyjąć, że jest to samobójstwo ze szczęścia) oraz antycypuje, że nie uda mu się już nic więcej osiągnąć, a przyszłość będzie polegała na wygaszaniu jego zwycięstwa. Tak więc w przypadku Jedynego emocje są zbliżone do rdzenia frustracji i porażki oraz antycypacji kolejnej przegranej, a w przypadku Zaratury emocje dotyczące chwały i zwycięstwa, zaś przewidywanie zakłada niemożliwość utrzymania wywalczonej (wypracowanej) przez siebie pozycji. Samobójstwo u Jedynego jest traktowane instrumentalnie, gdy nie osiągnie się założonego celu i będzie manifestacją sprzeciwu wobec swojej porażki, a w przypadku Zaratury targnięcie się na własne życie występuje jako ostateczny koniec pomyślnie zrealizowanego zadania i ostateczne utrwalenie własnego zwycięstwa.

Jak wyżej wspomniano, Jedyny funkcjonuje w rzeczywistości totalnego socjaldarwinizmu, czyli stanu, który może funkcjonować jedynie w społeczeństwie. By „korzystać i używać życia” należy cieszyć się jakimiś dobrami materialnymi, które można osiągnąć wyłącznie poprzez współpracę i konkurencję danej zbiorowości ludzi. Samotność nie jest stanem właściwym dla Jedynego, gdyż przy braku Innych nie ma możliwości na zdobycie dóbr, na których mu zależy. Według Jedynego partycypacja w społeczeństwie jest stanem naturalnym od najwcześniejszych etapów rozwoju podmiotu i ten stan ulega rozkładowi proporcjonalnie do samoafirmacji jednostki¹⁴¹. Samo zaś społeczeństwo nie jest utrwalonym monolitem, a cały czas ewoluującym konstruktem, którego cechuje niestałość i coraz to silniejsze

¹⁴¹ „To nie izolacja czy też samotność jest pierwotnym stanem człowieka, ale społeczność. Nasza egzystencja zaczyna się od najintymniejszego związku, gdyż jeszcze zanim zaczniemy oddychać, żyjemy [w symbiozie] z matką. Potem, gdy przyjdziemy na świat, znowu człowiek tuli Nas do piersi, a jego miłość kołysze Nas w ramionach, podporządkowuj Nas sobie, i przykuwa do siebie tysiącami więzów. Społeczność jest naszym stanem naturalnym. Toteż im mocniej zaczynamy odczuwać Siebie samych, tym bardziej owa wcześniejsza najintymniejsza więź ulega rozluźnieniu, a rozpad tej pierwotnej społeczności staje tym bardziej oczywisty.”
M. Stirner, „Jedyny...”, s. 368.

ograniczanie rozwoju jednostki, która wówczas jest w opozycji do grupy, a także rozkład tego społeczeństwa jest implikowany przez jego ewolucję¹⁴². Wspólnota staje się autorytetem, podobnie jak wcześniej idee Boga i Człowieka, co implikuje konflikt z Jedynym, który sam dla siebie jest najwyższą władzą i nie uznaje nic poza Sobą, a przynależność do społeczeństwa rozumiana jest jako poddaństwo¹⁴³. Rzeczywistość Jedynego zakłada upadek całkowitego altruizmu, a samotność i ingerencje w nią jest już stanem pożądanym, wolnym od litości i miłosierdzia, które są jedną z form interesowności-egoizmu i nie istnieją same z siebie¹⁴⁴. Jedynego cechuje

¹⁴² „Rozkład społeczeństwa jednakże to obcowanie czy też zrzeszanie się jednostek. Społeczeństwo wszelako również powstaje poprzez zrzeszanie, lecz tylko w taki sposób, w jaki myśli rodzą idee fixe, a mianowicie przez to, że z myśli znika energia myśli, samo myślenie, owo bezustanne odrzucanie wszystkich kostniejących myśli. Gdyby Zrzeszenie skryształizowało się tworząc społeczeństwo, to przestałoby być Zrzeszeniem, gdyż polega ono na nieustannym zrzeszaniu się.” – Tamże, s. 368.

¹⁴³ „Każda wspólnota, w zależności od pełni jej władzy, ma mniejszą lub większą skłonność, by być autorytetem dla swych członków i ustanawiać granice: wymaga i musi wymagać <<ograniczonego rozumu poddanych>>, żąda, by jej członkowie byli jej ulegli, byli jej <<poddanymi>> – istnieje tylko dzięki poddaństwu.” – Tamże, s. 369.

¹⁴⁴ „Interesowność wymaga wzajemności (jak Ty Mnie, tak Ja Tobie), nie ma tu nic <<za darmo>>, trzeba ją zdobywać i – kupić. A jak mam nabyć dla Siebie ów miłosierny uczynek? Wszystko zależy od tego,

radikalny nominalizm i odrzucenie pojęć ogólnych, takich jak Bóg, Człowiek, Społeczeństwo, a nawet My. Samotność przejawia się tutaj jako stwierdzenie, że nie istnieje żadne My – jest to konstrukt teoretyczny, który powstał wbrew rzeczywistości materializmu w celu realizowania danych zadań, które sami sobie ludzie narzucili i okłamywali siebie, że ma to jakiś większy sens¹⁴⁵. Ta niematerialistyczna ogólność jest abstrakcyjną odpowiedzią na konkretną materialistyczną samotność i to ta druga jest rzeczywista. Jedyny zdaje sobie sprawę, że co najmniej dwa podmioty dzieli cała nieskończoność i nie

czy mam akurat do czynienia z <<Życzliwym>>. Miłosierny uczynek można wyłącznie wyzebrać: poprzez mój godny pożałowania wygląd, przez to, iż potrzebuję pomocy, przez mą nędzę i moje cierpienie.” – Tamże, s. 374.

¹⁴⁵ „Nie, nie można zrealizować wspólnoty jako <<celu>> wyznaczonego przez dotychczasową historię. Wyrzeknijmy się raczej tej całej obłudy związanej ze wspólnotą i uznajmy, że będąc równi jako ludzie, w istocie nie jesteśmy równi, ponieważ nie jesteśmy Ludźmi. Równi jesteśmy jedynie w pojęciach, tylko wówczas, tylko wówczas, gdy myślimy – „My”, nie tacy, jacy istniejemy rzeczywiście i naprawdę. Ja jestem Ja, i Ty jesteś Ja lecz Ja nie jestem owym wyobrażonym Ja, to Ja bowiem, w którym wszyscy jesteśmy równie, jest tylko moim wyobrażeniem. Ja jestem człowiekiem i Ty jesteś człowiekiem, ale <<Człowiek>> jest wyłącznie pojęciem, ogólnikiem; ani Ja, ani Ty nie jesteśmy wyrażalni, jesteśmy niewysłowni, gdyż tylko pojęcia można wyrazić i wysławić.” – Tamże, s. 374.

ma możliwości przerwania rzeczywistej samotności. Społeczeństwo jest ogólnikowym konstruktem, którego niestałość i niematerialność powoduje jego niekończący się dualizm zrzeszania i rozpadania, zaś jednostki, pragnąc uwolnić się od samotności, uczestniczą w tym wiecznym bezsensowym urzeczywistnianiu i negowaniu pożądanego stanu rzeczy. Reinterpretacja samotności w wykonaniu Zaratusztry dotyczy kilku obszarów. Jeden z nich podobny jest do koncepcji Jedynego – samotność Zaratusztry widzi jako pewną granicę pomiędzy światem wewnętrznym, a performatywną zewnętrzną rzeczywistością, w której większość ludzi odgrywa przypisane im społecznie role, np. handlu, czy innych prac, zaś to, co twórcze, to co nadspołeczne jest całkowicie marginalizowane z powodu nieużyteczności zbiorowej¹⁴⁶. Samotność dla Zaratusztry jest niechcianym stanem pochodnym. Mógłby być jak inni

¹⁴⁶ „Gdzie samotność się kończy, tam zaczyna się targ, a gdzie się targi poczynają, tam się wszczynają hałas wielkich aktorów [...] Niczem są na świecie najlepsze rzeczy bez tego, który je na widownię wywiedzie; wielkimi ludźmi zwie lud tych wystawców. Mało pojmuje lud wszystko, co wielkie, to jest: twórcze. Ma on jednak zmysł ku wszelkim wystawcom i aktorom rzeczy wielkich. Wokół odkrywców nowych wartości obraca się świat ten – obraca się niewidocznie. Jednakże wokół aktorów krąży lud i sława: takie są <<koleje świata tego>>.” – F. Nietzsche, „Tako...”, s. 55-56.

i odnaleźć się w społeczeństwie, jednak to wymagałoby rezygnacji z nauczania. Wybrał niezrozumienie i marginalizację, ponieważ w jego odbiorze jest to uczciwsze niż funkcjonowanie wbrew sobie. Rezygnacja i ucieczka od społeczeństwa jest konieczna w celu zachowania nowych, wyższych, pozaspołecznych wartości, pozostanie w społeczeństwie Zaratustra interpretuje jako pewną formę godzenia się na bycie zdemoralizowanym przez tych, którzy pełnią swe funkcje, w fałszywym społeczeństwie, prawda jest elementem atnyspołecznym¹⁴⁷. Czy nie było tak w historii i filozofii? Zaczynając od Człowieka Z Jaskini Platona, który za głoszenie poglądów innych niż powszechnie aprobowane został zabity, a następnie Sokratesa, który swe nauki przypłacił życiem, podobnie jak w przypadku Jezusa

¹⁴⁷ „Uciekaj, przyjacielu do samotni swej: widzę, żeć pokąsały muchy jadowite. Uciekaj tam, gdzie wieje ostre i tęgie powietrze!

Uciekaj do samotni swej! Żyłeś zbyt blisko małych i mizernych. Uciekaj od ich zemsty niewidocznej! Przeciw tobie są oni zemstą tylko [...]

Niezliczeni są mali i mizerni; niejedną zaś dumną budowę zniszczyły krople deszczowe i chwasty czepne.

Głazem nie jesteś, a jednak jużes mi wydrążon od licznych kropel. Połamiesz mi się i pokruszysz od tych kropel licznych.” – Tamże, s. 57.

Chrystusa ukrzyżowanego, gdy ogłosił to, co należy do Królestwa nie z tego świata, czy nawet Spinozę, który teorię panteizmu przypłacił nienawiścią¹⁴⁸, izolacją i samotnością, kończąc na Fryderyku Nietzsche i Maxie Stirnerze, którzy umarli w samotności od chorób pogrążeni w apatii i rozpacz. Wszyscy, którzy sprzeciwili się uczestniczeniu w dualizmie urzeczywistnienia rozpadu społeczeństwa i przyporządkowaniu się niemu, zostali potępieni. To nieprzyporządkowanie nie musi oznaczać stosowania przemocy wobec bliźnich – to jeszcze część jednostek akceptuje, większość zaś nigdy nie zaakceptuje rezygnacji. Rezygnacja może polegać na nieprzedłużaniu gatunku, na niezakładaniu rodziny, na niewstępowaniu w związek z drugim człowiekiem, na niepracowaniu, na nierozwijaniu się itd. Wówczas reakcja grupy jest zawsze podobna i rezygnującego oskarża się o lenistwo, wymówki, aż dochodzi do prześladowań, stygmatyzacji i

¹⁴⁸ „Trudno w kulturze europejskiej pośród myślicieli najwyższej rangi znaleźć filozofa, którego, jak Spinozę, spotkałaby tak szeroka, zjadliwa, poniżająca i okrutna krytyka. Nie liczono się ze słowami, powiedziano najgorsze, co mogło być powiedziane. Jest to tym bardziej zaskakujące i horrendalne, że owa ostra krytyka łączy się z nieomal całkowitą ślepotą na treści dzieł Spinozy.” – J. Piórczyński, „Spór...”, s. 9.

– prędzej, czy później – instytucjonalnej oraz spontanicznej przemocy. Rezygnacja jest powszechnie potępiana z powodu tego, że miłość do zwycięzców jest nierozzerwalnie związana z nienawiścią do przegranych. Rezygnacja i uznanie, że lepiej się poddać niż przegrać wywołują wściekłość u tych, którzy sami są ofiarami instytucji oraz przesądów (np. wiara, że wszyscy ludzie są równi), które sami stworzyli i tych, którzy nie potrafią zaakceptować tego, że ktoś nie chce cierpieć tak jak oni. Pewni ludzie nienawidzą przegranych, bo sami boją się przegranej¹⁴⁹, są w sytuacji poddaństwa, a pragną panowania. Zaratustra zauważa to, że ci, którzy rezygnują, bo widzą możliwość innego świata, innych wartości, powinni odejść, ponieważ nigdy nie zostaną zrozumiani ani zaakceptowani, a sens przebudowy społeczeństwa jest bezcelowy¹⁵⁰.

¹⁴⁹ „Nasza wiara w innych pokazuje, w co pragnęlibyśmy uwierzyć w samych sobie.” – F. Nietzsche, „Tako...”, s. 61.

¹⁵⁰ „Małymi czują się przed tobą, a ich niskość tli się i żarzy zemstą niewidoczną przeciw tobie.

Czyś nie postrzegali, jako niemieją nagle, ilekroć zbliżałeś się do nich, i jak opuszczała ich siła niby dym dogasającego ogniska?

Tak więc, przyjacielu, jesteś złym sumieniem bliźnich swoich, gdyż nie są warci ciebie. Nienawidzą cię przeto i krew by twą żłopać radzi.

Samotność u Jedynego jest więc samoafirmacją, odpowiedzią na kłamstwa rzeczywistości, podobnie jak u Zaratustry. O ile Jedyny może przebywać w zbiorowości w celu realizacji partykularnych interesów, o tyle Zaratustra, który nie może się dostosować musi wybrać samotność. Wybór samotności, czy też przymuszenie do niej z powodu nieakceptacji w społeczeństwie socjaldarwinistycznym jest pewną formą odmowy, przeciwstawieniem się wizji uczestnictwa w niekończącym się konflikcie. Konsekwencją tego jest smutek, który uniemożliwi realizację własnego interesu zgodnie z poglądem Jedynego, ale umożliwi jakąś wolność w ujęciu Zaratustry. Upokorzenie i rozpacz, brak wartości, do których można się odwołać, a nawet rozpad swej Jedyności i rozkład nadczołowieczeństwa, prowadzi jednostkę do totalnej nicości. Nicość jest efektem nadczołowieczeństwa, które jest świadomością własnego

Bliźni twoi będą dla ciebie zawsze muchami jadowitemi; co wielkiego jest w tobie, to właśnie jadem napawać ich będzie i muchy z nich czynić.

Uciekaj, bracie, do samotni swej i tam, gdzie wieją ostre i surowe tchnienia. Nie twoim to udziałem być oganką na muchy.” – Tamże, s. 58.

podczłowieczeństwa, jest to synteza panowania i poddaństwa. Nic towarzyszy podmiotowi zawsze¹⁵¹ i to uświadomił sobie zarówno Zaratustra, jak i Jedyny, który swoją sprawę oparł na nicości, ponieważ poza Nim nic więcej nie ma i to jest – niezależnie od jego woli – realizacją totalnej samotności i bezsensu istnienia, bo nawet jego interes jest niczym¹⁵².

W tym świecie totalnego materializmu-ateizmu nadczłowieczeństwo jest uświadomionym podczłowieczeństwem, a swoją sprawą nie jest żadną sprawą. Tak więc niczym Zaratustra odchodząc w góry i Jedyny czekając na własną zagładę, ci wszyscy niezatrudniani i niezatrudnialni, upokarzani ale nigdy nie upokarzający innych i krzywdzeni ale nigdy nie

¹⁵¹ „Czy <<nic>> w ogóle można znaleźć lub choćby tylko poszukiwać? A może nie trzeba go wcale szukać i znajdować, ponieważ <<jest>> on tym, co w najmniejszym stopniu można stracić, tzn. tym, czego nie można stracić nigdy?” – M. Heidegger, „Nietzsche”, t. 2, s. 52.

¹⁵² „Jako Jedyny, Właściciel powraca do swej twórczej Nicości, z której się zrodził. Każda wyższa istota nade Mną – Bóg czy Człowiek – osłabia uczucie mej Jedyności, błędnie jednak w słońcu tego przeświadczenia. Skoro nie obchodzi Mnie nic poza Mną, Jedynym, to wszystko zależy ode Mnie, Przemijającego, śmiertelnego Stwórcy, który sam siebie unicestwia; i wówczas mogę powiedzieć <<Swoją sprawę oparłem na Nicości>>.” – M. Stirner, „Jedyny...”, s. 440.

krzywdzący innych, samotni i smutni, rezygnujący i poddający się, niezrozumiani i niewysłuchani – pewnego dnia uznają, że najwyższa pora odmówić uczestnictwa w tym szaleństwie. Zrobią to, czego im zakazano i zabraniano pod groźbami najwyższego potępienia i nienawiści, ojedną stąd i nigdy więcej nie wrócą.

VI

Materializm polityczno-ekonomiczny

Ta część tekstu będzie stanowić tylko zarys niektórych materializmów, m.in. refleksji Karola Marksa, Fryderyka Engelsa, a także kilku innych osób na religię lub kwestie moralne z nią związane.

W przypadku Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, to w ich koncepcjach nie ma nic oryginalnego. Stanowią głównie rozszerzenie teorii Feuerbacha. Podobnie jak Spinoza twierdzili, że Kościoły to narzędzia władzy i zniewolenia, a swoje poglądy na metafizykę – w jakimś stopniu – wywodzili od Feuerbacha, którego osobiście znali. Religia jest wytworem danego porządku ekonomicznego, w celu

utrwalenia określonych instytucji społecznych¹⁵³. Dalej w „Manifeście...” stwierdzają, że nie należy brać pod uwagę religii, z racji tego, że dogmaty są zrelatywizowane do danego porządku społeczno-gospodarczego. Wraz z ze zmianą ustroju gospodarczego, zmieniają się zasady religii. Wraz z rewolucją zmieniają się religie oraz idee przewodnie. Jednakże – według autorów „Manifestu...” – idee i religie zawsze należały do klasy panującej. Nowy ustrój, którym jest komunizm zniszczy wszystkie prawdy i religie, ponieważ zmieni porządek ekonomiczny.¹⁵⁴

¹⁵³ „Prawo, moralność, religia są dlań pewną ilością określonych przesądów burżuazyjnych, poza którymi ukrywa się pewna ilość określonych interesów burżuazji.” – K. Marks, F. Engels, „Manifest partii komunistycznej”, <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1848/manifest.htm> [dostęp 01.10.2020].

¹⁵⁴ „Oskarżenia wysuwane przeciwko komunizmowi z religijnych, filozoficznych i w ogóle ideologicznych założeń nie zasługują na szczegółowe roztrząsanie.

Czy potrzeba szczególnej przenikliwości, by zrozumieć, że wraz z warunkami życia ludzi, ich stosunkami społecznymi, bytem społecznym, zmieniają się także ich wyobrażenia, poglądy i pojęcia - słowem, także ich świadomość?

Czegóż dowodzi historia idei, jeżeli nie tego, że produkcja duchowa przeobraża się wraz z materialną? Ideami panującymi każdego okresu były zawsze tylko idee klasy panującej.

Mówi się o ideach rewolucjonizujących całe społeczeństwo; stwierdza się w ten sposób jedynie fakt, że w łonie starego społeczeństwa wytworzyły się pierwiastki nowego, że wraz z rozkładem dawnych warunków życia postępuje krok w krok rozkład dawnych idei.

Marks – jak twierdzi Minois – uznawał ateizm Feuerbacha za zbyt oderwany od rzeczywistości, zbyt filozoficzny, wolny od realiów społeczno-gospodarczych, na które sam zwracał uwagę. Po roku 1848 r. Marks stopniowo przestawał zajmować się religią, którą zredukował do nadbudowy porządku ekonomicznego – jak wyżej wskazywał – która skończy się wraz z tym porządkiem¹⁵⁵.

Gdy świat starożytny chylił się ku upadkowi, dawne religie zostały zwyciężone przez religię chrześcijańską. Gdy w XVIII stuleciu idee chrześcijańskie zwyciężone zostały przez idee oświecenia, społeczeństwo feudalne toczyło swą śmiertelną walkę z rewolucyjną nówczas burżuazją. Idee wolności sumienia i wyznania wyrażały jedynie panowanie wolnej konkurencji w dziedzinie wiedzy.

<<Ale – powiedzą – idee religijne, moralne, filozoficzne, polityczne, prawne itp. przeobrażały się istotnie w przebiegu rozwoju historycznego>>. Religia, moralność, filozofia, polityka, prawo utrzymywały się stale w toku tych przeobrażeń.

Istnieją nadto prawdy wieczyste, jak wolność, sprawiedliwość itp., wspólne wszystkim ustrojom społecznym. Komunizm zaś znosi wieczyste prawdy, znosi religię, moralność, zamiast nadać im nową formę, sprzeciwia się zatem całemu dotychczasowemu rozwojowi historycznemu>>.” – Tamże.

¹⁵⁵ „Zdaniem Marks’a ateizm Feuerbacha jest zanadto teoretyczny i nie uwzględnia wagi realiów społeczno-ekonomicznych w powstawaniu religii. Z drugiej strony, nie wyjaśnia, dlaczego człowiek alienuje się w wymiarze religijnym, nie rozważa konkretnych środków, by się od niej uwolnić. Tym Marx będzie się zajmował w pierwszej części życia, aż do 1848 roku. Potem religia bardzo rzadko będzie się pojawiała w jego dziełach. Jest tylko elementem nadbudowy i sama z siebie zniknie razem ze społeczeństwem, które ją wytworzyło.” – G. Minois, „Historia...”, s. 639.

Marks krytykuje Feuerbacha za nieuwzględnienie panujących stosunków społecznych, które wedle niego są przyczyną religii¹⁵⁶. Wszystko jest pochodną praktyki społecznej nie zaś opisu jakiegoś abstrakcyjnego przedmiotu i to samo dotyczy również religii¹⁵⁷. W ostateczności Marks stwierdza, że najważniejszy jest, nie

¹⁵⁶ „Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty *człowieka*. Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych [...]

Feuerbach nie widzi zatem, że samo "usposobienie religijne" jest wytworem społecznym i że analizowana przezeń abstrakcyjna jednostka należy w rzeczywistości do określonej formy społeczeństwa." – K. Marks, „Tezy o Feuerbachu”, https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1845/tezy_o_feuerbachu.htm [dostęp 01.10.2020].

¹⁵⁷ „Głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu - nie wyłączając feuerbachowskiego - jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość ujmował on jedynie w formie *obiekту* czy też *oglądu* [Anschauung], nie zaś jako *ludzką działalność zmysłową, praktykę*, nie subiektywnie. To sprawiło, że stronę czynną, w przeciwieństwie do materializmu, rozwijał idealizm - jednak tylko w sposób abstrakcyjny, ponieważ idealizm, rzecz jasna, nie zna rzeczywistej, zmysłowej działalności jako takiej. Feuerbachowi chodzi o przedmioty zmysłowe, rzeczywiście odmienne od przedmiotów myślowych; samej jednak działalności ludzkiej nie ujmuje on jako działalności *przedmiotowej*. W *Istocie chrześcijaństwa* rozpatruje on przeto tylko postawę teoretyczną jako prawdziwie ludzką, podczas gdy praktykę ujmuje i ustala jedynie w brudnożydowskiej formie jej przejawiania się. Dlatego nie rozumie on znaczenia działalności <<rewolucyjnej>>, <<praktyczno-krytycznej>>.” – Tamże.

opis świata, a jego zmiana: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić.”¹⁵⁸. Marks przekształcił alienację religijną Feuerbacha w alienację pracy, tj. tak, jak – w alienacji religijnej – człowiek widzi siebie samego w Bogu, tak – w alienacji pracy. Inaczej, człowiek widzi samego siebie w produkcie, który wytworzył¹⁵⁹. Marks pisał, że: „Alienacja

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ „Wszystkie te następstwa zawarte są już w określeniu, że robotnik pozostaje do *produktu swojej pracy* w takim stosunku, jak do *obcego* przedmiotu. Bo z tego założenia wynika jasno, że im bardziej robotnik się spracowuje, tym potężniejszy staje się obcy świat przedmiotów, który tworzy jako coś, co mu się przeciwstawia, tym uboższy staje się on sam, jego świat wewnętrzny, tym mniej jest jego własnością. Podobnie jest z religią. Im więcej człowiek wkłada w boga, tym mniej zachowuje w sobie samym. Robotnik wkłada w przedmiot swoje życie; lecz odtąd należy ono już nie do niego, tylko do przedmiotu. Im bardziej wzrasta więc ta działalność, tym bardziej bezprzedmiotowy jest robotnik. Co jest produktem jego pracy, nie jest nim samym. Dlatego też im większy jest ten produkt, tym mniej przedstawia on sam. *Alienacja* robotnika we własnym produkcie oznacza nie tylko to, że jego praca staje się przedmiotem, bytem *zewnętrznym*, lecz i to, że istnieje *poza nim*, niezależnie od niego, jako coś obcego, i że staje się wobec niego samodzielną potęgą, że życie, które dał przedmiotowi, przeciwstawia mu się wrogo i obco [...]

Podobnie jak w religii własna aktywność fantazji ludzkiej, ludzkiego mózgu i ludzkiego serca wywiera wpływ na jednostkę niezależnie od niej, tzn. jako siła obca, boska czy diabelska, tak i działalność robotnika nie jest jego własną działalnością. Należy do kogoś innego, jest utratą samego siebie.” – K. Marks, „Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne”, <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1844/rekopisy/rekopisy.htm#R10>

religijna jako taka dokonuje się tylko w sferze świadomości, w ludzkim wnętrzu, natomiast alienacja ekonomiczna jest alienacją rzeczywistego życia - i dlatego też zniesienie tej ostatniej obejmuje obie strony.”¹⁶⁰

Alienacja religijna jest produktem teoretycznym, zaś alienacja robotnicza dotyczy praktyki samej w sobie. Porządek społeczno-ekonomiczny staje się zamkniętym systemem alienującym (i zniewalającym) ludzi w sposób psychologiczno-teoretyczny (poprzez religię) oraz ekonomiczno-praktyczny (poprzez kapitalizm). Ogólne spojrzenie Marksa można podsumować jego cytatem: „Religia, rodzina, państwo, prawo, moralność, nauka, sztuka itd. są to tylko szczególne sposoby produkcji podporządkowane jej ogólnemu prawu. A zatem pozytywne zniesienie własności prywatnej, jako przyswojenie życia ludzkiego, jest pozytywnym zniesieniem wszelkiej alienacji, czyli powrotem człowieka od religii, rodziny, państwa itd. do swego ludzkiego, tj. społecznego bytu.”¹⁶¹ G. Lukács stwierdzał,

[dostęp 01.10.2020].

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ Tamże.

że nawet gdyby Marks we wszystkim się pomylił, to nie można rezygnować z jego teorii, ponieważ dał dobrą metodologię¹⁶².

Poglądy, że religia katolicka była narzędziem polityczno-ekonomicznym nie były odosobnione. Przykładowo Victor Klemperer pisał, że: „nazizm był przyjmowany przez miliony jako ewangelia, bo posługiwał się językiem Ewangelii.”¹⁶³ Klemperer zakładał, że niemiecki nazizm wprost wywodzi się z katolicyzmu, poprzez dyscyplinę i

¹⁶² „Albowiem nawet jeśli przypuścić [...] że nowsze badania z całą poprawnością wykazały rzeczową błędność wszystkich poszczególnych wypowiedzi Marksa, to i tak każdy poważny marksista <<ortodoksyjny>> mógłby bezwarunkowo uznać te nowe wyniki, a więc wszystkie poszczególne tezy Marksa odrzucić, nie musząc ani przez chwilę rezygnować ze swej marksistowskiej ortodoksji. Ortodoksyjny marksizm nie oznacza więc bezkrytycznego uznawania wyników badań Marksa, nie oznacza też <<wiary>> w tę lub ową tezę ani nie polega na interpretowaniu jakiejś <<świętej>> księgi. Ortodoksja w kwestiach marksizmu odnosi się raczej wyłącznie do metody. Jest nią naukowe przeświadczenie, że w dialektycznym marksizmie została znaleziona właściwa metoda badawcza [...] natomiast wszelkie próby jej przezwyćczenia lub <<ulepszenia>> prowadziły u musiały prowadzić jedynie do spłaszczeń, trywialności i eklektyzmu.” – G. Lukács, „Historia i świadomość klasowa”, przekł. M. Siemek, PWN, Warszawa 2013, s. 67-68.

¹⁶³ V. Klemperer, „LTI. Notatnik filologa”, przekł. J. Zychowicz, Aletheia, Warszawa 2014, s. 122.

rytuały¹⁶⁴. Katolicyzm sam nie ma nic wspólnego z Chrystusem a pogańskimi kultami słońca, życia itd., m.in. dlatego tak łatwo został zaimplementowany do społeczeństwa III Rzeszy¹⁶⁵. Wilhelm Reich pisał, że „faszyści” cechują się właśnie myśleniem religijnym (metafizycznym).¹⁶⁶ To myślenie „metafizyczne”, przez

¹⁶⁴ „Cały szafarz słowny działa jednak w kierunku transcendencji chrześcijańskiej: mistyka świętej nocy, męczeństwo, zmartwychwstanie, zakon rycerski, wiążą się (wbrew swojej pogańskiej intencji) jako wyobrażenia katolickie czy, że tak powiem, parsifalowskie, z czynami Führera i jego partii. A <<wieczna warta>> tych, którzy złożyli świadectwo krwi, zwraca wyobraźnię w tym samym kierunku.” – Tamże, s. 115.

¹⁶⁵ „W dzienniku zapisałem: <<...Alix porwodzi w Münster dysputę religijną z pewnym księdzem katolickim: Idea chrześcijaństwa? ... Kościół katolicki nie ma z nią nic wspólnego! I właśnie to w nim lubię i podziwiam... jesteśmy poganami, jesteśmy czcicielami słońca... Karol Wielki szybko to pojął, a razem z nim jego misjonarze. Aż nadto często sami mieli w żyłach saską krew. Dlatego w miejsce świątyń Wotana, Donara, Baldura i Frei wystawili kościoły swoim licznym świętym; dlatego wynieśli na tron niebieski nie Ukrzyżowanego, lecz Matkę Boską, symbol twórczego życia [...]>>

Ten obcy europejskiemu duchowi Chrystus, ta germańska dominacja w łonie katolicyzmu, to podkreślenie afirmacji życia, kultu słońca, a do tego jeszcze saska krew i witalna natura członków wspólnoty narodowej – wszystko to mogłoby się równie dobrze znajdować się w Micie Rosenberga.” – Tamże, s. 151.

¹⁶⁶ „Struktura faszysty odznaczała się myśleniem metafizycznym, wiarą w Boga, abstrakcyjnymi ideałami etycznymi i wiarą w boskie naznaczenie <<wodza>>.” – W. Reich, „Psychologia mas wobec faszyzmu”, przekł. E. Drzazgowska i M. Abraham-Diefenbach, Aletheia, Warszawa 2009, s. 91.

które powstał „faszyzm” zostało wpojone przez Kościół głoszący silny rygor moralny¹⁶⁷. Ten rygor moralny wytwarza takie wartości jak właśnie Naród, rodzina, wiara itp., co jest podstawą „faszyzmu”¹⁶⁸. Max Horkheimer i Theodor Adorno wytworzyli nawet pseudonaukową (psychoanalityczną) hipotezę, w której Zagłada Żydów z lat 1933-1945 w Niemczech brała się ze zbiorowego kompleksu Edypa. Chrześcijanie (religia syna) pragną swej matki (wiedzy), którą posiada religia ojca – Żydzi¹⁶⁹. Ogólnie według Horkheimera i Adorna (polityczny) antysemityzm jest efektem samego istnienia Chrześcijaństwa¹⁷⁰. A jednak w ostateczności Klemperer

¹⁶⁷ „Kościół jeszcze długo po tym, jak zawładnął nauką, wpajał ludziom tezę o metafizycznie <<moralnej naturze człowieka>>, jego monogamicznej istocie itp.” – Tamże, s. 96.

¹⁶⁸ „Reakcyjny faszysta zakłada głęboki związek między rodziną, narodem i religią, a więc ten zespół uwarunkowań, który do tej pory socjologia zupełnie zaniedbywała.” – Tamże, s. 135.

¹⁶⁹ „Wyznawcy religii Syna nienawidzą zwolenników religii Ojca za ich lepszą wiedzę.” – M. Horkheimer i T. Adorno, „Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne”, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 179.

¹⁷⁰ „Antysemityzm głoszony przez narodowców chce abstrahować od religii. Twierdzi, że chodzi o czystość rasy i narodu. Narodowcy biorą pod uwagę, że ludzie dawno przestali troszczyć się o zbawienie wieczne [...] religijna wrogość, która przez dwa tysiące lat popychała do prześladowania Żydów, nie wygasa tak łatwo. Gorliwość, z jaką antysemityzm wypiera się tradycji religijnej, świadczy raczej o tym,

stwierdzał, że „poważne” traktowanie własnego katolicyzmu zawsze będzie implikować wrogi stosunek do Hitlera: „Kto brał poważnie swój katolicyzm, ten stał teraz ramię w ramię z Żydami, w takiej samej śmiertelnej wrogości wobec Hitlera.”¹⁷¹

Ostatnim tutaj omówionym myślicielem materialistycznym będzie Murray Rothbard. On sam nie wyciągał wartości z samej materii, a z atrybutów materialnego człowieka, tj. jego wolności i skorelowanej z nią własności. Według Rothbarda nie ma praw człowieka bez prawa własności¹⁷² – podobnie jak u

że skrycie tradycja tkwi w nim równie głęboko, jak dawniej w gorliwości wiary tkwiła świecka idiosynkrazja. Religia nie została zniesiona, ale wchłonięta jako dobro kulturalne.” – Tamże, s. 176.

¹⁷¹ V. Klemperer, „LTI...”, s. 280.

¹⁷² „Nie ma żadnych praw człowieka, które nie byłyby jednocześnie prawami własności. Co więcej, prawa człowieka pozbawione standardu w postaci prawa własności tracą swą prawdziwość i przejrzystość.

Prawa własności są w dwóch instancjach identyczne z prawami człowieka; primo, własność odnosi się tylko do człowieka, czyli prawo własności jest prawem istoty ludzkiej; oraz secundo, prawo osoby do jej własnego ciała, do jej wolności osobistej, jest zarówno prawem własności do własnej osoby, jak i <<prawem człowieka>>. Co ważniejsze, przedstawienie praw człowieka poza kontekstem praw własności czyni te pierwsze niejasnymi i wewnętrznie sprzecznymi.” – M. Rothbard, „Etyka wolności”, przekł. J. Wozniński, J. Fijor, Fijor Publishing, Warszawa 2010, s. 209-210.

Stirnera najważniejszy jest sam czysty indywidualizm. Cała etyka Rothbarda oparta jest o de facto sam obrót materią w stosunkach własnościowych oraz relacjach pracy i posiadania¹⁷³. Konsekwencjami tego typu poglądu jest pozbawienie dzieci prawa do życia (zarówno przed, jak i po narodzeniu). W kwestii przerwania ciąży nie jest istotne, czy nasciturus jest człowiekiem, ponieważ każdy ma prawo do samoposiadania swojego ciała, czyli też do wprowadzania mechanicznych zmian w tej strukturze materialnej¹⁷⁴. Jak wyżej wskazano, najważniejsza w tej

¹⁷³ „Ustanowiliśmy już prawo własności każdego człowieka do swojej własnej osoby i do dziewiczej ziemi, którą znajduje i przekształca swoją pracą. Pokazaliśmy też, że z tych dwóch zasad można wydedukować całą strukturę praw własności dla wszelkiego typu dóbr. Wliczyć w to można dobra, które nabywamy w ramach wymiany lub będące rezultatem dobrowolnego daru lub zapisu w testamencie.” – Tamże, s. 188.

¹⁷⁴ „Właściwą podstawą analizy zjawiska aborcji jest absolutne prawo każdego człowieka do samoposiadania. Wyniku z niego bezpośrednio, że każda kobieta ma absolutne prawo do swego ciała; że ma absolutne zwierzchnictwo nad swoim ciałem i wszystkim, co jest w jego zakresie. Wliczony jest w to płód. Większość płodów znajduje się w łonie matki, ponieważ matka wyraża zgodę na taką sytuację, lecz płód znajduje się tam za sprawą zgody wyrażonej w sposób wolny. Natomiast, gdy matka zdecyduje, że nie chce już dłużej posiadać płodu, wtedy płód staje się pasożytniczym „wyzyskiwaczem” jej osoby i matka ma pełne prawo, by wywalić go poza jej zakres władania. Aborcji nie powinno się nazywać „morderstwem” żywej osoby, lecz wykluczeniem niechcianego wyzyskiwacza z ciała matki. Wszelkie prawa ograniczające lub

teorii jest nie sama materia, a atrybuty z nią związane. Rothbard nie ogranicza się tylko do etycznego zezwolenia zabicia człowieka przed narodzeniem. W quasi-materialistycznej etyce Rothbarda rodzice mają prawo zabić własne już narodzone dziecko (które nie jest „samoposiadaczem” samego siebie), tj. poprzez zagłodzenie go, ponieważ nikt nie może ich zmusić do karmienia własnego potomstwa¹⁷⁵.

Nie tylko Rothbard używał dla zobrazowania swoich poglądów relacji rodzice-dzieci. Inny materialista – Wilhelm Reich, przedstawiciel lewicy freudowskiej, a

zabraniające aborcji są zatem naruszeniem praw matki.” – Tamże, s. 189-190.

¹⁷⁵ „[...] w wolnym społeczeństwie żaden człowiek nie może być obciążony żadnym prawnym obowiązkiem zrobienia czegoś dla kogoś, jako że gwałciłoby to prawa jego osoby. Jedynym prawnym obowiązkiem, jaki człowiek ma wobec innej osoby, jest szacunek dla jej praw.

Kiedy odniesiemy naszą teorię do rodziców i dzieci, będzie to oznaczało, że rodzic nie ma prawa do dokonania agresji na swych dzieciach, lecz także, że nie powinien mieć prawnego obowiązku, aby je karmić, ubierać czy edukować, jako że takie obowiązki byłyby wówczas rodzicom narzucane siłą, co tym samym pozbawiałoby ich praw. Rodzicowi nie wolno zabijać swych dzieci ani ich okaleczać i prawo słusznie zakazuje czynienia tego, lecz rodzic powinien mieć legalne prawo do Skarmienia dziecka, tj. do pozwolenia, aby ono umarło. Dlatego też prawo nie może zmuszać rodzica do karmienia dziecka i utrzymywania go przy życiu.” – Tamże, s. 193.

także marksista, dowodził nieistnienia Boga właśnie na przykładzie dzieci. Według Reicha dzieci nie wierzą w Boga, a tworzą go sobie przez własnego ojca, który wytłumia ich popędy fizjologiczne¹⁷⁶. Przez to powstaje – wyżej wspomniane – myślenie „metafizyczne” i w konsekwencji skłonność do ulegania totalitaryzmom.

W koncepcjach omówionych w tej części da się zauważyć, że Chrześcijaństwo przez omówionych autorów jest mitem totalitarnego społeczeństwa, który to mit

¹⁷⁶ „Małe dzieci nie wierzą w Boga. Wiara w Boga zakotwiczona się w nich zawsze dopiero wtedy, kiedy muszą się nauczyć tłumienia pobudzeni seksualnych związanych z onanizmem. Tak pojawia się lęk przed przyjemnością. Teraz rzeczywiście zaczynają wierzyć w Boga, nie tylko bać się go i lękać jego wszechwiedzącego i wszystko widzącego, lecz jednocześnie wzywać jego obrony w obliczu własnych pobudzeni seksualnych. Funkcją tego wszystkiego jest uniknięcie onanizmu. Zakotwiczenie wyobrażeń religijnych następuje we wczesnym dzieciństwie. Jednakże wyobrażenia te nie zdołałyby skupić seksualnej energii dziecka, gdyby nie wiązały się z realnymi postaciami ojca i matki. Kto nie czci ojca, popełnia grzech, innymi słowy, kto nie boi się ojca i oddaje własnej przyjemności seksualnej, otrzymuje karę. Żywy, surowy, ustanawiający zakazy ojciec reprezentuje Boga na ziemi i w wyobraźni dziecka stanowi jego organ wykonawczy. Jeśli szacunek do ojca pada ofiarą realnego poznania jego słabości i ludzkich niedostatków, to trwa jednak w postaci abstrakcyjnego, mistycznego wyobrażenia Boga. Dziecku, kiedy mówi <<Bóg>>, w rzeczywistości chodzi o realnego ojca, podobnie jak patriarchalna władza powołuje się na Boga, mając na myśli realny ojcowski autorytet.” – W. Reich, „Psychologia...”, s. 153.

konstytuuje nowe totalitaryzmy, zniewalające jednostkę. U Marksa przez alienację religijną, u Rothbarda przez brak „samoposiadania”. Materializm będący podstawą tak różnych koncepcji jak komunizm i anarchokapitalizm, przed obliczem Instancji Ostateczności zespala te dwa dogmaty w jedno. Widmo emotywizmu zaś, zarówno marksizm, jak i anarchokapitalizm pozbawia wszelkiej wartości redukując je tylko do nic niemówiących zdań.

VII

Allen Ginsberg i nastanie wieków ciemnych

List Allena Ginsberga z 18.05.1956 roku jest antycypacją radykalnej myśli Nowej Lewicy w postulacie demoralizacji zmarginalizowanych klas społecznych. Tutaj nie ma już refleksji naukowych, czy filozoficznych, jest za to sam czysty materializm o zabarwieniu sekciarskim. Chrześcijaństwo „znów” zostało pokonane i należy wypełnić po nim pustkę. Georges Minois w końcowych refleksjach „Historii ateizmu” pisał o tym, że zarówno ateizm teoretyczny, jak i religia mają wspólnego wroga. Tym wrogiem był ezoteryczny, niereligijny, irracjonalny zabobon, negujący wartość rozumu

ludzkiego. Indyferentyzm religijny sprzyjał powstaniu różnego rodzaju sekt, ezoterycznych grup paranaukowych. Skutkiem tego był totalny kryzys kultury, wzrost różnego rodzaju patologii (narkomania, promiskuityzm, relatywizacja relacji międzyludzkich, sekciarstwo ideologiczne i parareligijne) oraz zanegowania możliwości dotarcia do prawdy. Wówczas dochodzi od tryumfu irracjonalizmu, zdeterminowania działania człowieka przez własne potrzeby i emocje. Refleksja, moralność, rozum itd. zostają uznane za „niehumanitarne” i utrudniające samorealizację¹⁷⁷.

¹⁷⁷ „Kultura ma także fazy irracjonalizmu, kiedy to wątpi się w ludzką zdolność rozumowania i wybiera się ucieczkę do niedorzecznych i heterogenicznych wierzeń typu ezoterycznego i paranaukowego; uczucie bierze górę nad rozumem, namiętność nad inteligencją, tajemnica i zamęt nad jasnością. W tych okresach i wielkie religie, i ateizm teoretyczny przeżywają kryzys, podczas gdy sekty i kultury misteryjne korzystają z powszechnego chaosu; podobnie wzrasta ateizm praktyczny, a także indyferentyzm, wielu żyje bez żadnego odniesienia do religii. Ogólnie biorąc, rozwój wielkich religii idzie w parze z ateizmem teoretycznym, ponieważ obie postawy opierają się na wierze w zdolność rozumu do poznania prawdy; przeciwnie, zabobon i popularność wiary w zjawiska paranormalne, ezoteryczne i inne ekstrawagancje idą w parze z ateizmem praktycznym, ponieważ te dwie postawy opierają się na odrzuceniu rozumu, który uważają za niezdolny do osiągnięcia prawdy oraz zimny i niehumanitarny.” – G. Minois, „Historia...”, s. 752.

Reprezentatywnymi przedstawicielami kontr-kultury irracjonalistycznej byli artyści związani z nurtem Beat Generation. Jednym z ważniejszych członków tej grupy był Allen Ginsberg, autor m.in. wiersza „Skowyt”. Jeżeli chodzi o Beat Generation, to ogólnie przyjmuje się to za nurt kontr-kulturowy, który antycypował ruch hipisowski. Hipisi przejęli od Beat Generation niechęć do społeczeństwa, jego utrwalonych norm moralnych oraz prawnych¹⁷⁸.

Beat Generation można również pojmować jako antycypację filozofii radykalnej antynarodowej, antychrześcijańskiej i antyspołecznej lewicy. W zakończeniu „Człowieka jednowymiarowego” Herbert

¹⁷⁸ „Źródła nie są do końca zgodne w tym, kiedy dokładnie pojawili się hipisi. Pewne jest jednak to, że za okres ich największego rozkwitu przyjmuje się drugą połowę lat 60. Ich genezy można doszukiwać się w ruchu beatników. Hipisi przejęli od członków Beat Generation sposób bycia – idee nonkonformizmu, indywidualizmu, buntu. Liderzy ruchu Beat Generation byli zazwyczaj młodymi intelektualistami, którzy odsuwali się od głównego nurtu, wybierając w niemal wszystkich aspektach życia alternatywy. Mowa tutaj o ubiorze, muzyce, podejściu do związków, pracowników, pracodawców i polityków (Issit 2009: 2). Beatnicy w późniejszym okresie w naturalny sposób przekształcili się w hipisów.” – A. Jurek, „Kulturowy i społeczny wymiar fenomenu hippisów w Stanach Zjednoczonych”, *Studia Krytyczne* 2016, nr. 2, s. 112.

Marcuse (filozof z kręgu tzw. Szkoły Frankfurckiej uznawany za „guru” Nowej Lewicy¹⁷⁹) pisał, że należy inaczej dokonać rewolucji społecznej. Inna metoda rewolucji polegać miała na zaangażowaniu, do konfliktu społecznego, zmarginalizowanych grup społecznych, tj. mniejszości rasowych i seksualnych, przestępców, osób uzależnionych od substancji psychoaktywnych. Marcuse określił te osoby jako „niezatrudniane i niezatrudnialne”, które funkcjonują na zewnątrz społeczeństwa i są przez instytucje represjonowane¹⁸⁰. Wedle tych koncepcji system demokratyczny jest de facto totalitarny¹⁸¹, a jego

¹⁷⁹ Zob. K. MacDonald, „Kultura krytyki. Ewolucjonistyczna analiza zaangażowania Żydów w XX-wieczne ruchy intelektualne i polityczne”, wydanie II, przekł. M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 2019, s. 373, 438.

¹⁸⁰ „Jednakże pod konserwatywną postawą ludową znajduje się substrat odmieńców i outsiderów, eksploatowanych i prześladowanych ludzi innych ras i kolorów skóry, niezatrudnionych i niezatrudnialnych. Oni istnieją na zewnątrz demokratycznego procesu; ich życie jest najbardziej bezpośrednią i najbardziej realną potrzebą położenia kresu warunkom i instytucjom, które są nie do zniesienia. W ten sposób opozycja jest rewolucyjna, nawet jeśli ich świadomość nie jest.” – H. Marcuse, „Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego”, przekł. S. Konopacki, Z. Koenig, A. Chwieńsko, M. Ćwirko-Godycki, M. Kozłowski, W. Gromczyński, PWN, Warszawa 1991, s. 313.

¹⁸¹ „Poprzez sposób, w jaki współczesne społeczeństwo przemysłowe organizuje swoją bazę technologiczną, zmierza ono do tego, by stać się totalitarnym. Ponieważ <<totalitaryzm>> jest nie tylko

legitymizacja i akceptacja przez większość społeczeństwa nie ma żadnego wpływu na potrzebę przebudowy rzeczywistości¹⁸². Rewolucja nie miała być przeprowadzona odgórnie, a oddolnie, każdy sam miał wziąć udział w tzw. „Wielkiej Odmowie”¹⁸³ ponieważ: „Totalitarne tendencje społeczeństwa jednowymiarowego sprawiają, że tradycyjne sposoby i środki protestu są nieskuteczne – być może nawet niebezpieczne [...]”¹⁸⁴. By zdemoralizować całe społeczeństwo, należy zacząć od zdemoralizowania samego siebie. Tekst, który został tutaj przytoczony doskonale wpasowuje się w styl życia Beat

terrorystyczne, polityczne uporządkowanie społeczeństwa, lecz także jego nie-terrorystyczne, ekonomiczno-techniczne uporządkowanie, które działa poprzez manipulowanie potrzebami przez właścicieli kapitału. W ten sposób zapobiega ono wyłonieniu się skutecznej opozycji przeciwko całości.” – Tamże, s. 19.

¹⁸² „Fakt, że olbrzymia większość ludzi akceptuje i jest zmuszona do akceptowania tego społeczeństwa, nie czyni go mniej irracjonalnym i mniej godnym potępienia.” – Tamże, s. 9.

¹⁸³ „Zrytualizowana czy też nie, sztuka zawiera racjonalność negacji. W swych wybitnych dziełach jest ona Wielką Odmową – protestem przeciwko temu, co jest.” – Tamże, s. 90-91; „Krytyczna teoria społeczeństwa nie posiada idei, które mogłyby przerzucić pomost między teraźniejszością i jej przyszłością; nie dając żadnej obietnicy i nie wykazując się żadnym sukcesem, pozostaje ona negatywna. W ten sposób chce pozostać lojalna wobec tych, którzy, choć bez nadziei, oddawali i oddają swoje życie Wielkiej Odmowie” – Tamże, s. 314.

¹⁸⁴ Tamże, s. 312.

Generation, a w szczególności Allena Ginsberga (oparty wyłącznie o skupianie się materii, tzw. „przeżycie fajnego życia”).

Allen Ginsberg był intelektualistą, poetą, którego prekursorem był amerykański populistą i protoplastą kontr-kultury Walt Whitman¹⁸⁵. Allen Ginsberg wielokrotnie podkreślał swoje zafascynowanie z Whitmanem¹⁸⁶, którego obecnie lewicowi teoretycy literatury uznają za przedstawiciela „poezji homoseksualnej”¹⁸⁷. Jednakże wybitny amerykański intelektualista Harold Bloom twierdził, że Allen Ginsberg wywodzi się raczej od innego poety niż od Whitmana¹⁸⁸. Jeżeli chodzi o rodzinę Allena Ginsberga, to ojciec Ginsberga – Louis, był poetą o poglądach

¹⁸⁵ „Wielu dzisiejszych czytelników uważa Whitmana za zagorzałego populistę, prekursora Allena Ginsberga i innych zawodowych buntowników.” – H. Bloom, „Zachodni kanon”, przekł. B. Baran, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 2019, s. 302.

¹⁸⁶ Por. A. Ginsberg, „Listy”, przekł. K. Majer, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014, s. 244, 250.

¹⁸⁷ „Jedną z wielu ironii związanych ze współczesną recepcją Whitmana polega na tym, że obcmokuje się go jako poetę gejowskiego.” – H. Bloom, „Zachodni...”, s. 311.

¹⁸⁸ „[...] Allen Ginsberg wywodzi się raczej z Henry’ego Millera niż Whitmana” – Tamże, s. 321.

socjaldemokratycznych¹⁸⁹, a matka Ginsberga – Naomi była radykalaną działaczką komunistyczną¹⁹⁰, która później zachorowała psychicznie¹⁹¹. Rodzice byli więc materialistami. Ginsberg był też homoseksualistą (jednak wchodził również w relacje z kobietami), o czym poinformował Wilhelma Reicha¹⁹². (Wyżej wspomniany Wilhelm Reich był jednym z protoplastów Szkoły Frankfurckiej i wspiął się „syntezą” marksizmu i psychoanalizy¹⁹³. Jest autorem m.in. książki „Psychologia mas wobec faszyzmu”, w której poddaje krytyce instytucje rodziny, społeczeństwa, kościoła i państwa widząc w nich – ograniczające promiskuityzm – źródła ustrojów totalitarnych¹⁹⁴. Uznawał, że konserwatywne i oparte o chrześcijaństwo społeczeństwa Europy i Ameryki są chore¹⁹⁵.) Ginsberg również był konsumentem

¹⁸⁹ A. Ginsberg, „Listy”, s. 443.

¹⁹⁰ Zob. przypis 24 [w:] A. Ginsberg, „Listy”, s. 311.

¹⁹¹ Tamże, s. 314-316.

¹⁹² Tamże, s. 62.

¹⁹³ K. MacDonald, „Kultura...”, s. 318.

¹⁹⁴ W. Reich, „Psychologia...”, s. 13, 15, 23, 69, 71-72, 84, 96-97, 100, 113, 135, 153, 177-178.

¹⁹⁵ Tamże, s. 203.

narkotyków m.in. brał udział w testach LSD, które zachwalał w liście do ojca¹⁹⁶.

Biorąc pod uwagę lewicowe tendencje rodziny Ginsbergów, bezsprzecznie można założyć, że Ginsberg był przedstawicielem pokolenia „dzieci w czerwonych pieluszkach”. Pokolenie to było zrodzone w latach 20 i 30 XX wieku w rodzinach członków partii lewicowych (w tym komunistycznych), które później rozpoczęło rewolucję kontr-kulturową¹⁹⁷. Jak wyżej wspomniano jego matka była komunistką, a ojciec socjaldemokratą.

Beat Generation wedle Allena Ginsberga było jedynie środowiskiem artystycznym skupionym wokół eksperymentów literackich, a doniesienia dotyczące szkodliwego wpływu tej grupy na społeczeństwo były jedynie „propagandą dziennikarską”¹⁹⁸. Beat Generation wedle Ginsberga było „Wycieńczonym Pokoleniem” ludzi

¹⁹⁶ A. Ginsberg, „Listy”, s. 405.

¹⁹⁷ K. MacDonald, „Kultura...”, 222.

¹⁹⁸ A. Ginsberg, „Listy”, s. 346, 401.

którzy byli przygnębieni fizycznie, duchowo, uzależnieni od narkotyków oraz krytykowali USA¹⁹⁹.

W liście z 18.05.1956²⁰⁰, adresowanym do Richarda Eberharta, Allen Ginsberg dokonując autointerpretacji „Skowytu”²⁰¹ przedstawił swoje poglądy na ówczesne społeczeństwo i jego instytucje. Ginsberg twierdził, że ten utwór nie ma charakteru ani pozytywnego, ani negatywnego, a istotny jest jedynie irracjonalny „ładunek emocjonalny”²⁰². Poemat miał być aktem empatii wobec wykluczonych i zmarginalizowanych grup społecznych, poprzez odrzucenie przyjętych przez społeczeństwo wartości²⁰³. Miał być to „głos serca”²⁰⁴, jednakże – biorąc pod uwagę otoczenie Ginsberga i czynniki kształtujące jego poglądy – było to usprawiedliwienie swojego antyspołecznego, narkotyczno-promiskuiistycznego podejścia do zastanej rzeczywistości. Zachowania

¹⁹⁹ Tamże, s. 347-348.

²⁰⁰ Tamże, s. 253-265

²⁰¹ Cały wiersz jest obecnie dostępny na różnych stronach internetowych: <https://literatura.wywrota.pl/wiersz-klasyka/43384-ginsberg-allen-skowyt.html> [dostęp 01.10.2020]

²⁰² A. Ginsberg, „Listy”, s. 253.

²⁰³ Tamże, s. 253.

²⁰⁴ Tamże, s. 253.

anormatywne były wedle Ginsberga formą wzniosłości (powoływał się przy tym m.in. na wyżej wspomnianego Whitmana)²⁰⁵. Powstrzymanie zachowań – powszechnie uważanych za szkodliwe społecznie – miało prowadzić do problemów natury psychicznej²⁰⁶. Inaczej mówiąc: negowanie przez społeczeństwo zachowań o charakterze destrukcyjnym prowadziło do szkody wyrządzonej zmarginalizowanym jednostkom (wpasowuje się to w wyżej wskazane poglądy Reicha i Marcuse'a). Istotne jest semantyczne przebudowanie struktury pojęcia „świętość”. Wedle Ginsberga „świętością” jest samoakceptacja wszystkich swoich zachowań niepożądanych, a nie próba bycia lepszym człowiekiem, czy dostosowanie się do nakazów moralnych²⁰⁷. (Uświęcenie materii i obrotu materią.) Dalej

²⁰⁵ Tamże, s. 253.

²⁰⁶ „Twierdząc, że to, co w Ameryce przypomina <<szaleństwo>> jest w rzeczywistości wyrazem naturalnej ekstazy [...], która, jeśli się ją zdusi, nie znajduje dla siebie żadnej społecznie akceptowalnej formy czy struktury, żadnego punktu odniesienia, żadnego potwierdzenia z zewnątrz i dlatego <<pacjent>> popada w dezorientację, wydaje mu się, że oszalał, i wtedy naprawdę odbija mu szajba.” – Tamże, s. 253-254.

²⁰⁷ „Kiedyś wydawało mi się, że marzyć o byciu świętym to szaleństwo, ale czego miałbym się teraz obawiać? Co ludzie powiedzą? Że wylecę z uczelni? Ja egzystuję na zewnątrz takich

Ginsberg wykorzystuje zabiegi retoryczne mające wzbudzić w odbiorcy współczucie, w szczególności zwracając uwagę na „empatję”²⁰⁸. Zaś społeczeństwo wraz z jego instytucjami Ginsberg nazywa „Molochem”, który należy opuścić²⁰⁹. Opuszczenie „Molochu” jest buntem, „kontrą” przeciwko zastanemu światu, którym była niekomunistyczna, chrześcijańska Ameryka lat 50 XX w. Bunt przeciwko społeczeństwu („Molochowi”) prowadzi do „uwolnienia siebie samego”, tj. nieograniczona samoakceptacja i wyzwolenie się z poczucia winy, które generują normy społeczne²¹⁰. Nawiązując do Freuda, Ginsberg stwierdza, że to świat ma dostosować się do jednostki i zmienić przez nią, a nie odwrotnie – to człowiek tworzy wartości, a nie się do nich dostosowuje, ponieważ świat jest odbiciem samego

kontekstów. Stwarzam własną świętość. Bo jak inaczej?” – Tamże, s. 254.

²⁰⁸ Tamże, s. 254-255.

²⁰⁹ „Moloch to wizja zmechanizowanego, nieczułego, nieludzkiego świata, w którym żyjemy i który akceptujemy – najważniejszy wers to <<Moloch którego opuszczam>>.” – Tamże, s. 255.

²¹⁰ „W rezultacie uwalniam siebie i czytelników od kłamliwego obrazu, w którym zafałszowujemy i deprecjonujemy siebie samych i w wyniku którego czujemy się jak ostatnie ścierwa, a nie jak aniołowie, choć to nimi tak naprawdę jesteśmy.” – Tamże, s. 255.

człowieka²¹¹. Zanegowanie istnienia norm moralnych i przyznanie człowiekowi kompetencji do tworzenia tychże, prowadzi do relatywizmu moralnego. W relatywizmie rzekomo mogą istnieć sprzeczne ze sobą normy, które – prędzej, czy później – wejdą ze sobą w konfrontację. Przetrwają normy silniejsze, efektywniejsze itd. Przy czym nie będzie moralnego status quo, co będzie prowadzić do niekończących się strać nowych norm z zastanymi systemami aksjonormatywnymi.

Ginsberg, kontynuując zabiegi retoryczne oraz modyfikując semantycznie pojęcie miłości, poddaje krytyce głosy jakoby treść utworu była antyspołeczna. „Skowyt” nie ma – według Ginsberga – charakteru negatywnego, czy burzycielskiego, a jest afirmacją „miłości” (materialnej). Wydaje się, że miłość Ginsberg rozumiał podobnie, jak Feuerbach. Niechęć do tego światopoglądu, ma mieć – twierdzi Ginsberg – w

²¹¹ „Nasz obraz świata zewnętrznego – ludzi i rzeczy – jest w oczywisty sposób (patrz Freud) odbiciem naszego stosunku do siebie samych. Być może przebaczyć innemu i go pokochać można tylko wówczas, kiedy, już przebaczyło się sobie i siebie samego pokochało.” – Tamże, s. 256.

purytańskich, przestarzałych, dualistycznych normach²¹². Mimo postulowanego relatywizmu, Ginsberg – niczym nie argumentując – stwierdza, że to, co mówi jest prawdą²¹³. Podejście dogmatyczne cechowało przedstawicieli radykalnej lewicy, co wyżej wskazano przy omawianiu zarys poglądów Marcuse'a, który arbitralnie określał, co jest dobre, a co złe.

Samoafirmacja, na którą zwraca uwagę Ginsberg, tj. „samo uświęcenie się”, miało aspekt introspekcyjny. Właśnie na podstawie introspekcji powstawał „Skowyt”, gdy Ginsberg m.in. był w stanie ograniczającym świadome podejmowanie decyzji²¹⁴.

²¹² „W związku z powyższym zupełnie nie rozumiem, dlaczego uważa Pan mój utwór za burzycielski czy negatywny. Chyba tylko ktoś o przestarzałych, dualistycznych, purytańskich i przesiąkniętych akademizmem poglądach mógłby nie dostrzec, że ja mówię o spełnieniu się miłości. MIŁOŚCI.” – Tamże, s. 256.

²¹³ „Chodzi mi wreszcie również o to, by mi Pan zawierzył, że mówię o Prawdzie i że staram się ją przekazać. Dlaczego uparcie zaprzecza Pan swoim zmysłom?” – Tamże, s. 256.

²¹⁴ „Moje wersy to efekt wielu eksperymentów i długiego namysłu nad tym, jak wydzielić jednostkę mowy-oddechu-mysli.

Poddałem więc obserwacji swój umysł

Poddałem więc obserwacji swoją mowę, kiedy byłem

1) Pijany

2) Naćpany

3) Trzeźwy

W podsumowaniu listu Allen Ginsberg zwraca uwagę, że „Skowyt” to próba zespolenia jednostki z Bogiem (panteistycznym) poprzez sesje narkotyczno-promiskuityczne oraz próba przedstawienia empatii do ludzi zniewolonych przez normy społeczne²¹⁵. Propozycja Ginsberga, tj. „systemu alternatywnego” wobec norm społecznych, polega na oddolnym, jednostkowym zmienianiu swojego podejścia do rzeczywistości, czego efektem ma być wzrost „tolerancji” (łaski) dla zachowań o charakterze anormatywnym²¹⁶. Znowu Ginsberg dokonuje zabiegu semantycznego, który polega na redefinicji pojęcia „łaski” i zespoleniem go z akceptacją dla zachowań społecznie niepożądanych.

4) Rozbudzony seksualnie [...]

Jeśli uwolnimy umysł, usuniemy wszelkie blokady, wówczas oddech w naszych wypowiedziach werbalnych nabierze znakomitego rytmu – podejrzewam, że tego rytmu nie da się ulepszyć.” – Tamże, s. 258.

²¹⁵ „Skowyt to <<afirmacja>> jednostkowego doświadczenia Boga, seksu, narkotyków, absurdu itd. – w części I odnoszę się z empatią do poszczególnych przypadków. Część II to opis i odrzucenie Molocha, czyli społeczeństwa, które miesza ludziom w głowach, łtamsi doświadczenia jednostki i każe jej uznać się za szaloną, jeżeli nie potrafi zrezygnować ze swoich najgłębszych przeczuć.” – Tamże, s. 262-263.

²¹⁶ „Krytykuję tu <<Społeczeństwo>> za to, że jest bezlitosne. Alternatywą dla takiego porządku społecznego są prywatne, jednostkowe gesty łaski.” – Tamże, s. 263.

Zarysowuje się wyraźny sprzeciw wobec uznania, że „Skowyt” jest nihilistyczny. Wedle Ginsberga wiersz ma charakter pozytywny-religijny i opiera się o doświadczenie wiary prowadzące do „oświecenia”²¹⁷. Ginsberg nie przedstawia „programu przebudowy społecznej” zakładając całkowitą amorficzną, spontaniczność opartą o swobodne, podyktowane zmysłami decyzje poszczególnych jednostek. Wymiar „religijny” jest idealnym zastosowaniem w praktyce tego, o czym pisał G. Minois, tj. ezoterycznego sekciarstwa. Ginsberg w liście z przełomu listopada i grudnia 1948 r. do Jacka Kerouaca zrównał Boga z „miłością”, która była, iście spinozjańskim, bóstwem panteistycznym, zawierającym w sobie całą rzeczywistość²¹⁸. W pewnym stopniu przypomina to koncepcje grup, które określa się wspólnym mianem „New Age” lub innych nowych

²¹⁷ „Uznać ten wiersz za wyraz nihilistycznego buntu znaczyłyby zupełnie go nie zrozumieć. Jego siła bierze się z pozytywnej <<religijnej>> wiary i takiegoż doświadczenia. Nie oferuje on żadnego <<konstruktywnego>> programu społecznego [...] Oferuje za to konstruktywną ludzką wartość – a właściwie doznanie – oświecenia w wyniku epizodu mistycznego – a bez takiego oświecenia żadne społeczeństwo się długo nie utrzyma.” – Tamże, s. 263.

²¹⁸ Tamże, s. 78-79.

ruchów religijnych i sekt²¹⁹. Zarówno sekty, jak i Allen Ginsberg w materii posługiwania się pojęciami „miłości” i poczucia winy, potrafią urzec oraz imponować słabszym, zagubionym jednostkom. Bezrefleksyjna akceptacja wstępna nazywana jest „bombardowaniem miłością”²²⁰. Kwestie miłości i ezoteryki przyciągały wiele osób wrażliwych, które miały utrudnione funkcjonowanie w społeczeństwie (często nie z własnej winy). Propozycje Ginsberga i późniejszych hipisów oraz wykrystalizowanie się współczesnych ruchów radykalnej lewicy nie rozwiązują problemów społecznych.

W ramach antyspołecznego buntu Ginsberga powstały grupy, które przestały racjonalnie analizować rzeczywistość. Refleksja logiczna nad samym sobą została zastąpiona bezgranicznym samouwielbieniem

²¹⁹ W sprawie zagrożeń i ideologii związanych z sektami: P. Marchwicki, „Nowe ruchy religijne”, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 2000, nr 16; T. Pawlus, „Nowe ruchy religijne – zagrożenie czy nowa jakość duchowości?”, *Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy, Nauki Społeczne* 2013, nr 1; R. Dłużyński, „Sekty jako zagrożenie współczesności. Propozycje pomocy ofiarom grup kulturowych w odniesieniu do kompetencji pedagoga społecznego”, *Społeczeństwo edukacja język* 2017, nr 2.

²²⁰ T. Pawlus, „Nowe...”, s. 76.

wspieranym przez promiskuityzm oraz sesje narkotyczne, co za tym idzie rozluźnienie więzi rodzinnych, czy popularyzację sekt i radykalnych ideologii Nowej Lewicy. Ginsberg w swoim sprzeciwie, które przybrało postać „Skowytu” antycypował „Wielką Odmowę” postulowaną przez H. Marcuse’a. Również ten sam Ginsberg popularyzował w swoim myśleniu ezoteryczne, irracjonalne sekciarstwo – o którym wspominał G. Minois – oparte o błędne pojmowanie miłości i ślepe podążanie za swoimi potrzebami fizjologicznymi. Przypomina to próbę budowy „religii miłości” (religii materialistycznej) postulowanej przez Feuerbacha.

Allen Ginsberg uważał, że rzeczywistość, która go otaczała była „zła”. Zachowania anormatywne, nietolerowane przez społeczeństwo, zostały podniesione do rangi cnót, miłości, łaski i empatii, zaś pożądane postawy uznano za chorobę, zniewolenie, konformizm i podstawy nienawiści. Allen Ginsberg idealnie wpasowuje się w myśl radykalnej lewicy, która postanowiła zniszczyć społeczeństwo, które ją stworzyło. Allen Ginsberg bezsprzecznie był materialistą w konsekwentnym tego

słowa znaczeniu i praktyce etycznej. Materializm Ginsberga zakładał eksploatację (np. narkotykami) własnej struktury materialnej. Na pytanie, co dzieje się, gdy dojdzie do wyeksploatowania, odpowiedział inny filozof – Jean Améry.

VIII

Jean Améry i rehumanizacja samobójstwa

Naprawdę nazywał się Hans Mayer. Ostatnim myślicielem materialistycznym, którego koncepcje zostaną tutaj przedstawione będzie Jean Améry. Materializm Améry’ego jest najbardziej pesymistycznym, jaki można sobie wyobrazić. O ile tematyka samobójstwa była poruszana w części poświęconej Sitrnerowi i Nietzsche, o tyle Améry wyciągnął z myśli suicydalnych ostateczne konsekwencje. Pierwszy esej Améry’ego dotyczył zjawiska starości i jej bezsensu (wyeksploatowania struktury materialnej człowieka), a drugi zaś samobójstwa (autonomicznego pozbawienie siebie samego życia). Pierwsze refleksje poświęcone są czasowi, który „upływa” i jest zjawiskiem [?] całkowicie niezrozumiałym, a jednak mającym znaczny wpływ na

materię, w zależności od sytuacji dobry lub zły²²¹ (podobnie o „dobru” i „złu” w ujęciu takiego relatywizmu wypowiadał się Spinoza). Człowiek, gdy jest młody nie myśli o czasie i utracie życia, co może mieć przecież miejsce w każdej chwili²²². Czas jest zrelatywizowany do każdego jednostkowego podmiotu, a nie do całego ogółu

²²¹ „Czas, który uświadamiamy sobie, starzejąc się, nie jest tylko nieuchwytny; jest pełnym chaosem, gorzką kpiną z wszelkiego dążenia do intelektualnej precyzji. Ktoś oczekuje czegoś dobrego, ale czas takiego oczekiwania, <<dobry>> czas, staje się jego wrogiem, ów ktoś chce go mieć jak najprędzej za sobą, chce go <<spędzić>> lub nawet <<zabić>>. Komuś innemu zaś zagraża coś złego: tu <<zły>> czas staje się jedynym przyjacielem, którego ów ktoś chwytą się jak skazaniec – ma jeszcze pięć godzin do egzekucji, potem jeszcze dwie, na koniec, gdy słysząc już kroki za drzwiami, chodzi o minuty, sekundy, a biedny grzesznik chciałby przedłużyć tę najgorszą chwilę, tak jest przecież piękna.” – J. Améry, „O starzeniu się. Bunt i rezygnacja”, przekł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2018, s. 21-22.

²²² „Albo jakiś młody człowiek, który ma przed sobą bardzo wiele czasu, tak wiele, że nie chce słyszeć o czasie, nie potrzebuje nic o nim wiedzieć. Jest pewny swego w poczuciu zdrowej cielesności i nie potrzeba mu nawet statystyki, która jemu, dwudziestoletniemu, przyznaje jeszcze pięćdziesiąt lat życia – nieprzejrany przestwór czasu. Żyje w tym rozległym horyzoncie czasowym z wiedzą i sumieniem na miarę swoich lat. Następnego dnia wszakże wpada samochodem na platan i leży zmasakrowany na route nationale. Wtedy okazuje się, że żył błędnie ze swoimi planami i nieokreślonymi nadziejami, do dla zakończonego życia kres – wczesny w tym przypadku jest prawdą początku i wszystkich etapów życiowych, a ów wczesny kres rzuca teraz blade światło na wszystkie fazy minionego młodego żywota.” – Tamże, s. 22.

materii, która może go odbierać lub nie²²³. Kwestie życia i śmierci są, przy ujęciu wyłącznie, materialistycznym czymś pesymistycznym w koncepcji Améry'ego, tj. nie ma żadnej „jesieni życia”²²⁴. Śmierć jest czymś sprzecznym, totalną negacją człowieka²²⁵. Wyobrażanie sobie śmierci jako „kostuchy z kosą” jest antropomorfizacją tejże i stanowi ten sam błąd, jak feuerbachowski opis utworzenia Boga na podobieństwo człowieka.

²²³ „Odcinki czasu i okresy są względnie nie tylko wobec intersubiektywnego czasu fizykalnego, który od początku nie ma dla nas żadnego sensu, lecz także wobec siebie nawzajem. Ich relacje nie pozostają przy tym takie same [...]

Czas jest zawsze wewnątrz nas, tak jak przestrzeń jest wokół nas. Nie sposób go wykluczyć tak samo jak naszego istnienia, nawet jeśli stanowi on rzecz, której nikt nie potrafi przemyśleć.” – Tamże, s. 22, 24.

²²⁴ „Dopiero starzejący się człowieka doświadcza w pełnym zakresie czasu jako nieodwracalnego. Mówi się o <<jesieni życia>> - uroczą metafora! Jesień? Po jesieni przychodzi zima, a potem wracają wiosna i lato. Tymczasem dla starzejącego się jesień życia jest ostatnią, a tym samym żadną jesienią.” – Tamże, s. 30.

²²⁵ „Śmierć nie ratuje nam przyszłości jako wymiaru czasowego. Przeciwnie: swoją totalną negatywnością, zupełną i nieodwracalną klęską, którą oznacza (jeśli można tu w ogóle mówić jeszcze o znaczeniu), śmierć znosi sens wszelkiej przyszłości. Śmierć nie jest kostuchą z kosą i klepsydrą, kostuchą, która nas <<wzywa>> - niby dokąd? Jest natomiast sprzecznym wydarzeniem mego odprzeźrzenia w najdosłowniejszym sensie: mojego unicestwienia.” – Tamże, s. 30.

Améry jest również wrogo nastawiony do religii. Podobnie jak Spinoza uważa, że religia służy tylko ogłupieniu i zniewalaniu poprzez pocieszenie, że w śmierci i po niej jest jakiś sens. Poza religią pocieszeniem są rzeczy materialne, które się zgromadziło przez całe życie i które przekaże się bliskim, tj. po prostu obrót stosunkami własnościowymi materii. Ale materia również przemija, więc nawet ona nie gwarantuje „przetrwania” w ludzkiej pamięci po śmierci²²⁶. Materia nie jest odporna na czas, jest pod jego wpływem, a materia ożywiona i myśląca ma jeszcze gorzej, ponieważ czas odbiera subiektywnie, a także nie ma na niego żadnego wpływu. W świecie totalnego materializmu tylko własna materia jest, w jakimkolwiek stopniu, znana i tylko ona potrafi nas zmartwić. Ludzka struktura materialna jest niezależna od człowieka – podobnie jak Feuerbach pisał, że wedle praw

²²⁶ „Gdy starzejący się pojmie, że jest już tylko czasem i że wkrótce zniknie z przestrzeni, ma do dyspozycji pewne złudne pociechy – także poza największą i najbardziej ogłupiającą złudą: religią [...] Inni spoglądają w przestrzeń, jaka po nich zostanie: stoi dom, będą w nim żyć i działać dzieci i dzieci dzieci; nagrobek, szary masywny, będzie o nich zaświadczał, na półkach stoją ich książki lub ich obrazy wiszą na ścianach muzeów w. Jednak dom się rozsypie, a wnuczęta rozproszą po świecie, książki i obrazy szybko pójdą w zapomnienie.” – Tamże, s. 31.

przyrody dorosły/a kobieta/mężczyzna nie staje się dzieckiem. Améry zauważa, że obrót i rozwój materii może niepokoić człowieka, który jest wobec tego całkowicie bezsilny²²⁷. Materia jest zawsze „negowana”, czy też osłabiana przez obiektywny „upływ” czasu, co ma silny wpływ na psychikę ludzką, która jest – wedle Améry’ego – zależna od kondycji struktury materialnej²²⁸.

²²⁷ „Od kilku tygodni A, stając przed lustrem podczas porannej toalety, zauważa na powiekach małe żółtawe zgrubienia i plamki, które nie powodują żadnych dolegliwości, nie bolą przy dotknięciu, najwyraźniej można je uznać za nieszkodliwe, po prostu tylko są, nawet nie stanowią jakiegось przykrego widoku, bardzo słabo zarysowane, dostrzegalne przez innych tylko po wyraźnym zwróceniu na nie uwagi, dodają jednak A do różnych niepokojących ją w ostatnich latach rzeczy nową rzecz, nie aż przeraźliwą, ale nieco dręczącą [...]”

Co leży u podstaw tego subtelno uczucia przykrości, którego już od dłuższego czasu, i to zanim na powiekach pojawiły się żółte plamki, doświadcza A co rano przed lustrem? Możliwe, że na najgłębszym poziomie tkwi poczucie grozy, które początkowo nie ma nic wspólnego ze starzeniem się i z uwarunkowanymi przez nie kłopotami organizmu: głęboki lęk przed ja, które A może badać, nie tylko w lustrze, lecz także może go dotykać, i w efekcie ręka, która siebie dotyka, w niemiły sposób okaże się też ręką dotykającą, która jest nie-ja, i ciągle, nawet w młodości, coś najbardziej nam znanego staje przed nami jako obce.” – Tamże, s. 43-45.

²²⁸ „[...] podczas starzenia się po każdym ozdrowieniu odnajdujemy siebie w niższym punkcie organicznej spirali: nigdy nie jesteśmy wówczas tak zdrowi, jak byliśmy wcześniej, jakkolwiek zadowalająco mogłaby brzmieć informacja lekarza. Dziś jesteśmy nieco mniej zdrowi, niż byliśmy wczoraj, i odrobinę zdrowsi, niż będziemy jutro.” – Tamże, s. 50.

Wraz z postępowaniem rozkładu struktury materialnej i bólem, który to wywołuje, człowiek oddziela się od świata, a jedyną rzeczywistością jest jego cierpienie związane ze zmianami, na które nie ma wpływu²²⁹. Również żyjące w materialistycznym odbiorze rzeczywistości społeczeństwo, gdy ktoś jest starszy (w znacznym stopniu wyeksploatowania własnej struktury materialnej), to zostaje zepchnięty na margines danej zbiorowości, opatrzony określonymi znakami identyfikującymi jego bezsilność²³⁰. Społeczeństwo za sprawą materialnej

²²⁹ „Ciało, które dopiero w bólu, a zwłaszcza w trakcie starzenia się coraz częściej przynoszącego nam co dnia takie schorzenia, tak dobrze poznajemy, gdyż cierpiąc w ten sposób, nie przekracza ono już siebie i nie roztapia się w świecie i przestrzeni – to ciało jest tak samo prawdziwym jak, jak jest nim czas, który starzejący się nawarstwił w sobie [...]

Ból i choroba są świętami upadku ciała, które urządza ono sobie i mnie, abym się w nim całkowicie roztopił i abym przy tym przybrał na ja w procesie zapalnym, który wprawdzie osłabia moją funkcjonalność, ale wzmacnia mnie w tylko mnie przynależnym świecie bezpośrednim.” – Tamże, s. 59-60.

²³⁰ „Starzającemu się i staremu człowiekowi przyporządkowuje się rozliczne przymiotniki zaczynające się od sylaby <<nie>>: jest niezdolny do znacznego wysiłku fizycznego, niezdolny, nieprzydatny do tego czy tamtego, nieedukowalny, nieużyteczny, niepożądan, niezdrowy, nie-młody. Negujący przedrostek jako wyraz negacji płynącej z głębokich emocjonalnych pobudek można też uznać za prowadzone przez społeczeństwo nicestwienie lub u-nicestwienie starzającego się człowieka.” – Tamże, s. 88.

marginalizacji wprowadza proces wymiany pokoleniowej, w celu utrwalenia określonego aparatu ekonomiczno-technicznego. Ta marginalizacja prowadzi do niezrozumienia świata i jest też jego efektem. Kultura, jeżeli jest zrelatywizowana do obrotu materii staje się niezrozumiała dla kogoś, u kogo dochodzi do wyeksploatowania struktury materialnej. To, co nowe w materii jest poza granicami pojmowania tego, co stare w materii²³¹. Brak zrozumienia współczesnej materialnej kultury jest jednym z objawów – wyżej wspomnianej – marginalizacji społecznej. Brak zrozumienia kultury jest już brakiem zrozumienia społeczeństwa, które cały czas tworzy i działa przez materię²³². Po śmierci kulturowo-

²³¹ „Ktokolwiek staje na progu – ten o lata wcześniej, ów nieco później, jeden uzbrojony w szczerość, inny pogrążony w ułudzie, która jednak zawsze okazuje się niezbyt silna – musi kiedyś stwierdzić, że nie rozumie już świata. Ten aspekt społecznego starzenia się, że nie rozumie już świata. Ten aspekt społecznego starzenia się: wchodzenie w okres starości w najszerszym sensie kulturowe, ukazuje się zwykle w dość powolnym, niedramatycznym procesie sukcesywnych doświadczeń. Często najpierw rodzi/pojawia się głuche poczucie niechęci do tego, co starzejący się nazywa na własny użytek <<żargonem kulturalnym>> epoki [...]” – Tamże, s. 99.

²³² „Życie kulturalne człowieka jest pewną formą jego życia społecznego. Rzeczy obowiązujące ludzki byt społeczny w całym jego zakresie dotyczą z mocy prawa kulturowych możliwości

społecznej, kolejnym stadium jest kres struktury materialnej. Materialność człowieka najlepiej opisuje proces, który dzieje się z jego ciałem po śmierci, tj. rozkład²³³. Sama śmierć – stwierdza Améry powołując się na Carnapa – jest niewypowiadalna logicznie w języku, którym się posługujemy²³⁴ (tak samo jak etyka, gdy pojawia się emotywizm). W końcu język jest materialny, litery są materialnym pismem, tuszem na atramencie, a głos jest epifenomenem strun głosowych, bierze się z obrotu materii. Jednak śmierć śmierci nierówna. Améry stwierdza, że inaczej patrzy się na śmierć, która jest wynikiem konfliktu ze światem, np. chorobami lub ludźmi (strażnikami obozów zagłady), ponieważ pochodzi z

człowieka [...] Tak jak podczas starzenia się ciało staje się coraz bardziej masą, a coraz mniej energią, tak też jest z duchem rozumianym tu jako receptor kultury: staje się ciężki od samego siebie, od czasu, i wobec swojego rosnącego bezwładu nie może już się poruszać, gdy nowe znaki rzucą mu wyzwanie.” – Tamże, s. 114.

²³³ „Tymczasem człowiek, który zmarł, odszedł, parti sans laisser d’adresse na dobre; zastygając w rzecz, która rozkłada się jak każda inna, stał się zaprzeczeniem samego siebie.” – Tamże, s. 135.

²³⁴ „Cokolwiek począć ze śmiercią, będzie to błędne. <<Niewypowiadalne w logicznym języku>>, stwierdza Rudolf Carnap o sformułowaniu Heideggera dotyczącym nicości i ma rację.” – Tamże, s. 137.

zewnątrz, a śmierć z powodu starości jest autonomiczna i pochodzi od samego człowieka²³⁵.

Drugim tekstem Améry'ego, który zostanie tu omówiony, będzie jego esej o samobójstwie. Samobójstwo w przypadku Améry'ego jest interpretowane bardzo podobnie, jak u Stirnera, tj. jako reakcję na przegraną i na własną bezsilność wobec sytuacji, z której nie ma wyjścia. Chociaż Jean Améry przy refleksji uznania, że czasem samobójstwo jest naturalne, zbliża się do Nietzschego. W jakimś stopniu refleksja nad samobójstwem jest

²³⁵ „Przez całe lata A żył w pewnych, tu nieistotnych warunkach, w których musiał każdego dnia oczekiwać śmierci. Widział podobnych sobie odchodzących na wszelki możliwe sposoby. Towarzysze – nie można tego inaczej nazwać – zdychali na tyfus, dyzenterię, z głodu, wskutek razów, którymi ich raczono, a także wdychając cyklon B. Wchodził beznamiętnie na stopy trupów, chodził podziemnymi korytarzami, w których niektórzy wisieli na mocnych żelaznych hakach. Jak to wtedy ze mną było, zadaje sobie pytanie A i odpowiada, wiedząc, że inni przyjmą tę odpowiedź nieufnie: nie bałem się. Nie byłem odważny, bo wiele rzeczy mnie przerażało. Byłem młody. I śmierć, która mi groziła, pochodziła z zewnątrz: nie ma na świecie piękniejszej śmierci niż zginąć z ręki wroga. Przychodziła z zewnątrz nawet wtedy, gdy nie była wynikiem zatłuczenia drągami lub zagazowania. Dyzenteria czy ropowica stanowiły atak wrogiego świata, sam w sobie przeraźliwy, ale niebudzący lęku w przeciwieństwie do towarzyszącego mi od wewnątrz w późnych latach znajomego wroga w postaci powolnego umierania, z którym mam do czynienia teraz, gdy się postarzałem [...]” – Tamże, s. 141.

bezpośrednim finałem, ostatecznością materializmu, który sam konstytuuje swój zamknięty system, w którym nie ma nic dalej.

Wedle Améry'ego samobójstwo jest poza logiką życia, tj. nie da się racjonalnie wyjaśnić w sposób psychologiczny tego zjawiska, a także moralny²³⁶. Według Améry'ego samobójstwo jest tylko ludzkie (tak, jak według Feuerbacha tylko ludzka jest miłość) i nie dotyczy to innych materialnych stworzeń, ponieważ ich struktura materialna nie generuje świadomości²³⁷. Samobójstwo może być wyrazem godności, tj. wskazania, że nie godzi się żyć z porażką, a cierpienia bliskich (nie są dla samobójcy aż tak istotne, ponieważ czas leczy rany)²³⁸.

²³⁶ „Oddzieliliśmy nasze myślenie od wszelkich sytuujących się w obszarze pozytywnej naukowości dokonań suicydologii. Ustaliliśmy, że logika jest zawsze logiką życia, a samobójstwo, <<akt, które nie opiszą żadne słowa, który przecina wszelkie więzi>> [...], zrywa także okowy czystego i praktycznego rozumu.” – J. Améry, „Podnieść na siebie rękę. Dyskurs o dobrowolnej śmierci”, przekł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2018, s. 54.

²³⁷ „Dobrowolna śmierć stanowi przywilej ludzi.” – Tamże, s. 69.

²³⁸ „Tymczasem podmiot trwa przy swoim prawie. Nie chce się wygodnie urządzać w échec. Gwiżdże na społeczeństwo, często nawet na krewnych, których jego dobrowolna śmierć – umiarkowanie, bo nie żyje się ze zmarłymi – unieszczęśliwia. Umacnia po raz ostatni swoją godność – po nim choćby potop.” – Tamże, s. 71.

Samobójstwo nacechowane jest wstrętem do jedyne­go, materialnego świata, a materialistycznie nastawione społeczeństwo, nie może tego zrozumieć i dlatego stara się leczyć samobójców²³⁹. Samobójstwo – w ujęciu materializmu Améry’ego – nie jest mniej naturalne od tzw. naturalnej śmierci ze starości, jest jakąś obroną własnej godności, która i tak jest nieistotna, ponieważ każdy kiedyś umrze²⁴⁰. Améry wymienił tylko materialne

²³⁹ „Jeśli bowiem pojawiły się tu szaleństwo i społeczeństwo, to tylko dlatego, że społeczeństwo widzi w potencjalnym samobójcy *grosso modo* szaleńca lub na wpół obłąkanego, gdyż nie potrafi wejść w jego zamknięty świat. Tymczasem to właśnie mamy tu pojąć – o ile wystarczają środki języka. Mówimy o *éché* i o wstręcie do świata, który obejmuje wstręt śmiertelny. Oba są zjawiskami, którym nauki – psychologia i psychiatria – odebrały godność. Przedstawiły je jako choroby, dobrze wiedząc i zgadzając się, że choroba jest czymś wstydliwym [...]” – Tamże, s. 80.

²⁴⁰ „Czym jest samobójstwo jako naturalna śmierć? Głośnym Nie głośnemu, niszczącemu świat *éché* życia. Kupiec odebrał sobie życie? Zrobił lepiej, niż gdyby wziął na siebie hańbę i czekał, aż społeczeństwo zapomni o jego nadużyciach z weksłami. Oblany abiturient zastrzelił się? Dlatego nie stał się misfit, przeciwnie, uniknął zagrożenia, że nim się stanie. Melancholik wywiódł wniosek ze swego mrocznego obrazu świata, obrazu, którego nikt nie mógł nazwać opacznym. Chcemy temu melancholikowi przyznać przynajmniej tyle, że działał racjonalnie, mianowicie zgodnie z własnym, nieujawnialnym *ratio*. <<Trzeba jakoś żyć>>, wypowiadają ludzie swoją ludową mądrość. Nie musi się tym mniej, że wszystko zmierza do tego, iż pewnego dnia, który niewątpliwie nadejdzie, nie będziemy musieli dłużej żyć, bo nie będziemy mogli. Jest pewien

powody samobójstwa: niezdany egzamin, refleksja nad złem materialnym, rozczarowanie miłosne, oszustwo na weksle itd. Wszystko jest zamknięte w kwestiach czysto materialnych lub się do tych kwestii odwołuje. Dwa lata po napisaniu książki o samobójstwie, Améry sam je popełnił. Naprawdę nazywał się Hans Mayer.

IX

Upadek materializmu

Jak u Spinozy świat był Bogiem, by później jego kontynuatorzy stwierdzili, że był tylko sam świat (Feuerbach, Kołakowski), a następnie pokazać jednostkowe walki w tym świecie (Stirner i Nietzsche), przechodząc z upływem czasu do konfliktów społeczno-gospodarczych (Marks), po triumfie kapitalizmu żyć odurzając się i korzystać z konsumpcji (Ginsberg), tak u Améry'ego, gdy dojdzie do wyeksploatowania własnej materii, w obliczu porażki pozbawić się życia.

kosiarz, nazywa się śmierć. Wszelako każdy może wziąć kosę w dłoń i sam nią machnąć.” – Tamże, s. 86-87.

Jednakże materializm nie jest bezwzględną prawdą. Bóg Spinozy i materia Feuerbacha były wieczne, co jest sprzeczne z obecnym poglądem na świat, który powstał około 13,8 mld lat temu. (Oczywiście istnieją głosy, że nie można wyciągać tez teologicznych z naukowych²⁴¹). Materializm filozoficzny powstał w wyniku „refleksji” naukowej, był teorią naukową i tak też się kończy w wyniku rewolucji naukowej. Historia materializmu jest historią wiary w ten materializm, który wyjaśniał niezrozumiałe dla ludzi zjawiska, tak jak kiedyś wyjaśniała je religia. „6.371 U podstaw całego

²⁴¹ „Kreacjonistyczna interpretacja Wielkiego Wybuchu stanowi natomiast przykład mieszania porządków poznawczych i niedopuszczalnego uzasadniania tez teologicznych (stworzenie świata) tezami naukowymi (istnienie osobliwości początkowej). Na gruncie nauk przyrodniczych nie można rozstrzygać o kwestiach filozoficznych, a tym bardziej teologicznych. Obowiązuje bowiem zasada rozróżniania płaszczyzn poznawczych oraz założenie tzw. metodologicznego pozytywizmu. Zgodnie z tym założeniem świat należy badać w taki sposób, by w łańcuchu wyjaśnień nie odwoływać się do przyczyn spoza świata. Metoda naukowa nie wymusza odrzucenia tezy o istnieniu Boga czy też o stworzeniu świata, lecz jedynie żąda, by w naukowych badaniach zachować metodologiczną neutralność względem tych kwestii. Utożsamianie osobliwości początkowej z momentem stworzenia oznacza przekreślenie tych reguł.” – D. Dąbek, „Zastrzeżenia wobec kreacjonistycznej interpretacji wielkiego wybuchu”, *Roczniki Filozoficzne* 2011, nr. 2, s. 86.

nowożytnego poglądu na świat leży złudzenie, że tzw. prawa przyrody są wyjaśnieniem jej zjawisk.”²⁴² Problemem materializmu jest to, że podmiot poznawczy jest materialny. Epistemologiczny problem można rozumieć w ten sposób, że jak podmiot materialny dysponujący materialnym aparatem poznawczym ma weryfikować inną materię i cokolwiek z niej orzekać? Przy założeniu materialistycznym nie dowiemy się tego nigdy. Postulowany przez Carnapa system konstytucyjny nauki nigdy – przez rewolucje naukowe opisane przez Kuhna – nie powstanie. Być może należy się ograniczyć do prostej refleksji własnego braku pewności i całościowego wyjaśnienia rzeczywistości. W końcu przed Instancją Ostateczności można przyjąć, że: „616. Bezgraniczność pola widzenia jest najwyraźniejsza wtedy, gdy niczego nie widzimy w zupełnej ciemności.”²⁴³

²⁴² L. Wittgenstein, „Tractatus...”, s. 79.

²⁴³ L. Wittgenstein, „Kartki”, przekł. S. Lisiecka, KR, Warszawa 1999, s. 140.

Bibliografia:

1. Améry J., „O starzeniu się. Bunt i rezygnacja”, przekł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2018;
2. Améry J., „Podnieść na siebie rękę. Dyskurs o dobrowolnej śmierci”, przekł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2018;
3. Berlin, I. „Zdradzona wolność. Jej sześciu wrogów”, przekł. J. Czernik, Aletheia, Warszawa 2019;
4. Bloom H., „Zachodni kanon”, przekł. B. Baran, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 2019;
5. Blumenberg H., „Prawowitość epoki nowożytnej”, przekł. T. Zatorski, PWN, Warszawa 2019;
6. Brandt R., „Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki”, przekł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1996;
7. Carnap R., „Logiczna struktura świata”, przekł. P. Kawalec, PWN, Warszawa 2011;
8. Cieszkowski A., „Prolegomena do historiozofii” [w:] Cieszkowski A., „Prolegomena do

- historiozofii”, przekł. A. Cieszkowski, PWN, Warszawa 2014;
9. Davies N., „Boże igrzysko. Historia Polski”, przekł. E. Tabakowska, Znak, Kraków 2010;
 10. Dąbek D., „Zastrzeżenia wobec kreacjonistycznej interpretacji wielkiego wybuchu”, Roczniki Filozoficzne 2011, nr. 2;
 11. Dłużyński R., „Sekty jako zagrożenie współczesności. Propozycje pomocy ofiarom grup kultowych w odniesieniu do kompetencji pedagoga społecznego”, Społeczeństwo edukacja język 2017, nr 2;
 12. Engels F., „Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej” [w:] „Karol Marks, Fryderyk Engels, dzieła wybrane” t. 2, autora przekładu nie podano, Książka i Wiedza, Warszawa 1949;
 13. Feuerbach L., „Myśli o śmierci i nieśmiertelności”, [w:] Feuerbach L., „Wybór pism” t. 1., przekł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988;

14. Feuerbach L., „O cudzie” [w:] Feuerbach L., „Wybór pism” t. 1., przekł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988;
15. Feuerbach L., „O istocie chrześcijaństwa”, przekł. A. Landman, PWN, Warszawa 1959;
16. Feuerbach L., „O istocie religii”, [w:] Feuerbach L., „Wybór pism” t. 2., przekł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988;
17. Feuerbach L., „Przyrodoznawstwo i rewolucja”, [w:] Feuerbach L., „Wybór pism” t. 2., przekł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988;
18. Feuerbach, L. „Tymczasowe tezy do reformy filozofii” [w:] Feuerbach L., „Wybór pism” t. 1, przekł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988;
19. Feuerbach L., „Zasady filozofii przyszłości” [w:] Feuerbach L., „Wybór pism” t. 2, przekł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988;

20. Frege G., „Myśl. Studium logiczne” [w:] Frege G., „Pisma semantyczne”, przekł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2014;
21. Ginsberg A., „Listy”, przekł. K. Majer, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014;
22. Górnisiewicz A., „Nowoczesność, nihilizm, polityka. Wokół myśli Karla Löwitha”, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2014;
23. Gramsci A., „Zeszyty filozoficzne”, przekł. B. Sieroszewska i J. Szymanowska, PWN, Warszawa 1991;
24. Hegel G.W.F., „Encyklopedia nauk filozoficznych”, przekł. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 2014;
25. Hegel G.W.F., „Fenomenologia ducha”, przekł. Ś. F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2010;
26. Hegel G.W.F., „Wykłady z filozofii religii” t. 2, przekł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2007;
27. Hegel G.W.F., „Wykłady z historii filozofii”, przekł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2013;

28. Heidegger M., „Nietzsche” t. 2, przekł. A. Gnizadowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, PWN, Warszawa 1999;
29. Horkheimer M., Adorno T., „Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne”, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010;
30. Jurek A., „Kulturowy i społeczny wymiar fenomenu hippisów w Stanach Zjednoczonych”, *Studia Krytyczne* 2016, nr. 2;
31. Kant I., „Krytyka czystego rozumu”, przekł. R. Ingarden, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2001;
32. Kant I., „Krytyka praktycznego rozumu”, wydanie III, przekł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2012;
33. Klemperer V., „LTI. Notatnik filologa”, przekł. J. Zychowicz, Aletheia, Warszawa 2014;
34. Kołakowski L., „Benedykt Spinoza” [w:] L. Kołakowski, „Chrześcijaństwo”, Znak, Kraków 2019;

35. Kołakowski L., „Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy”, PWN, Warszawa 2018;
36. Krzemień-Ojak S., „Wprowadzenie”, [w:] Antonio Gramsci, „Zeszyty filozoficzne”, przekł. B. Sieroszevska i J. Szymanowska, PWN, Warszawa 1991;
37. Kuhn T.S., „Struktura rewolucji naukowych”, przekł. H. Ostromecka, Aletheia, Warszawa 2009;
38. Lukács G., „Historia i świadomość klasowa”, przekł. M. Siemek, PWN, Warszawa 2013;
39. MacDonald K., „Kultura krytyki. Ewolucjonistyczna analiza zaangażowania Żydów w XX-wieczne ruchy intelektualne i polityczne”, wydanie II, przekł. M. Szczubińska, Aletheia, Warszawa 2019;
40. MacIntyre A., „Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności”, przekł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996;
41. Marchwicki P., „Nowe ruchy religijne”, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 2000, nr 16;

42. Marcuse H., „Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego”, przekł. S. Konopacki, Z. Koenig, A. Chwieńsko, M. Ćwirko-Godycki, M. Kozłowski, W. Gromczyński, PWN, Warszawa 1991;
43. Marks K., Engels F., „Manifest partii komunistycznej”;
44. Marks K., „Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne”;
45. Marks K., „Tezy o Feuerbachu”;
46. Minois G., „Historia ateizmu”, przekł. W. Klenczon, Aletheia, Warszawa 2019;
47. Nietzsche F., „Tako rzecze Zaratustra”, przekł. W. Berent, Zysk i s-ka, Poznań 2014;
48. Pawlus T., „Nowe ruchy religijne – zagrożenie czy nowa jakość duchowości?”, Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy, Nauki Społeczne 2013, nr 1;
49. Piórczyński J., „Spór o panteizm”, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016;

50. Reich W., „Psychologia mas wobec faszyzmu”, przekł. E. Drzazgowska i M. Abraham-Diefenbach, Aletheia, Warszawa 2009;
51. Rothbard M., „Etyka wolności”, przekł. J. Woziński, J. Fijor, Fijor Publishing, Warszawa 2010;
52. Schmitt C., „Legalność i prawomocność”, przekł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2015;
53. Schmitt C., „Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności” [w:] Schmitt C., „Teologia polityczna inne pisma”, przekł. M. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012;
54. Spengler O., „Zmierzch Zachodu”, przekł. J. Mąrzycki, Aletheia, Warszawa 2014;
55. Spinoza B., „Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona”, przekł. I. Myślicki, PWN, Warszawa 2010;
56. Spinoza B., „Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości”, [w:] B. Spinoza, „Pisma wczesne” przekł. L. Kołakowski, PWN. Warszawa 2020;

57. Spinoza B., „Traktat o uzdrowieniu rozumu oraz o drodze która najlepiej wiedzie ku prawdziwej znajomości rzeczy” [w:] B. Spinoza, „Pisma wczesne” przekł. L. Kołakowski, PWN. Warszawa 2020;
58. Stirner M., „Jedyny i jego własność”, przekł. J. i A. Gajlewiczowie, PWN, Warszawa 2013;
59. Wittgenstein L., „Kartki”, przekł. S. Lisiecka, KR, Warszawa 1999;
60. Wittgenstein L., „Tractatus logico-philosophicus”, przekł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2012.



FIDEI DEFENSOR

Sfinansowano ze środków Funduszu Sprawiedliwości,
którego dysponentem jest Minister Sprawiedliwości



FUNDUSZ
SPRAWIEDLIWOŚCI



MINISTERSTWO
SPRAWIEDLIWOŚCI

www.ms.gov.pl