

# [TOMASZ SIECZKOWSKI:// NEW ATHEISM AND ITS ENEMY]

## [ABSTRACT]

[The popularity of New Atheism in the market of ideas in the last decade is unprecedented. This informal movement introduced radical atheism into the mainstream of public considerations and created a massive resentment amongst philosophers and theologians. Many critiques come predictably from conservative groups, which makes them conventional. But lately also the left-wing thinkers began to turn to religion and its emancipation potential. One of the prominent left-wing thinkers, Terry Eagleton, proposed a wholesale critique of New Atheism in his Reason, Faith, and Revolution. Reflections on the God Debate (2009). What I'm trying to do in this paper is to critically compare his animosity towards New Atheism with his positive project of rehabilitation of an orthodox Christianity, the latter being a means towards realizing Eagleton's political agenda. This agenda is, I presume, based on theological if not metaphysical notions and sentiments.]

**TOMASZ SIECZKOWSKI**

UNIwersytet Łódzki

## NOWY ATEIZM I JEGO WRÓG

### *Nowy ateizm, Eagleton*

Krytyka tzw. nowego ateizmu, czy też neoateizmu, jak się go czasem określa, rozpoczęła się zaraz po narodzinach tego nieformalnego i niespójnego ruchu. Przebiegała bodaj z wszystkich kierunków, tak przewidywalnych (chrześcijańska fundamentalna prawica, teologowie islamscy, filozofowie nauki), jak i bardziej zaskakujących (islamscy liberaltowie, klasyczni ateści, postsekularyści czy wreszcie myśliciele kojarzeni z lewicą). Richard Harries, długoletni biskup Oksfordu i profesor teologii, przywołuje<sup>1</sup> wypowiedź jednego z „wybitnych filozofów”, który przez nowych ateistów „wstydzi się mówić o sobie jako o ateście” [Amarasingam 2010, xii]. Czym jest ten ruch<sup>2</sup>, który zdobył tak wielką popularność, wprowadził ateizm do głównego nurtu publicznych rozważań i wzbudził tak powszechną niechęć po wszystkich stronach politycznego, religijnego i filozoficznego spektrum?

Nowy ateizm (NA) jest ruchem społecznym i intelektualnym, bazującym na zespole antyreligijnych poglądów czterech swoich prominentnych przedstawicieli. Najmłodszy z nich, urodzony w 1967 roku Sam Harris, w reakcji na ataki 11/9 opublikował *The End of Faith: Religion,*

---

<sup>1</sup> W słowie wstępnym do zbioru artykułów pod redakcją Amarnatha Amarasingama *Religion and the New Atheism* [Amarasingam 2010].

<sup>2</sup> Samego określenia nowy ateizm użył jako pierwszy, jak się zdaje, Gary Wolf w zamieszczonym w *Wired* 14.11 (listopad 2006) artykule „The Church of Non-Believers”.

*Terror, and the Future of Reason*, książkę, której wydanie (2004) uważa się za inaugurację neoateizmu. Ale twarzą ruchu rychło stał się — i pozostaje nią do dziś — Richard Dawkins, którego *The God Delusion* (2006), stanowiące „kompilację argumentów i chwytów retorycznych skierowanych przeciw religii w różnych jej wymiarach” [Gutowski 2012, 12], zdobyło status międzynarodowego bestsellera i uczyniło ateizm jednym z, przynajmniej chwilowo, najmodniejszych zagadnień w intelektualnej kulturze popularnej. Kolejne lata przyniosły następne publikacje Dawkinsa i Harrisa, wzmożoną działalność nowych ateistów w Brights movement i British Humanists Association (organizacjach zrzeszających zwolenników świeckości sfery publicznej), wielką liczbę kampanii społecznych (słynna „kampania autobusowa” w Londynie w październiku 2008) i debat (np. debata w Toronto 25 grudnia 2010 r. między Tonym Blairem a Christopherem Hitchenssem). Do dwóch koryfeuszy dołączyli także kolejni autorzy: Daniel Dennett (*Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, 2006) oraz wspomniany Christopher Hitchens (*God is Not Great: How Religion Poisons Everything*, 2007). Tę czwórkę zwykło się, w nawiązaniu do Apokalipsy św. Jana, określać mianem „czterech jeźdźców nowego ateizmu”. Oprócz nich do grona neoateistów zalicza się także fizyka Victora Stengera, chemika Petera Atkinsa, filozofa Anthony’ego Graylinga i biologa Paula Myersa.

Główne cechy NA, odróżniające go od „klasycznego” ateizmu (przez który rozumie się tutaj po prostu przekonanie o nieistnieniu boga), dałoby się wypunktować jak następuje:

- radykalna wrogość wobec religii we wszystkich jej instytucjonalnych i pozainstytucjonalnych postaciach. Wiąże się ona z tym, co Piotr Gutowski [2012, 10] nazwał „antydystynkcjonizmem”, czyli utożsamianiem postaw przeciwników, nawet jeśli te nie są zbieżne (NA są wrogo nastawieni wobec każdej, zarówno liberalnej, jak i fundamentalistycznej formy religijności);

- przekonanie o zasadniczej szkodliwości religii dla psychicznej i intelektualnej integralności człowieka (religia jest zakłóceniem, nieprawdowością, podobnie jak wzrokowe czy słuchowe omamy bądź schizofrenia) oraz o jednoznacznie ujemnym wpływie religijności na moralność;
- przekonanie o trwałej szkodliwości mariażu między ołtarzem a tronem, oraz wynikające z tego przekonanie o zasadniczo religijnym charakterze większości konfliktów militarnych (jak również powiązanie religijności z różnymi postaciami terroryzmu, zwłaszcza z terroryzmem islamskim, ale też irlandzkim);
- praktycyzm. Jak pisze Jacek Wojtyśiak [2012, 170], NA jest bardziej ruchem społecznym niż stanowiskiem czysto intelektualnym. Autorzy kojarzeni z NA aktywnie działają na rzecz określonej zmiany społecznej, organizując konferencje i debaty, akcje uliczne oraz pracując w stowarzyszeniach;
- niezwykła popularność, wyrażająca się w milionach sprzedanych książek, reakcji w postaci dziesiątek publikacji książkowych i setkach głośnych debat, jak choćby wspomniana debata Christophera Hitchensa z Tonym Blairem z 2010 roku w Toronto (na temat *Is Religion a Force for Good in the World?*);
- scjentyistyczny dogmatyzm i racjonalizm, wyrażający się w przekonaniu, że metody poznawcze nauk przyrodniczych dają miarodajny i godny zaufania opis świata, który unieważnia wszelkie pozostałe, pseudo-naukowe lub pozanaukowe próby jego wyjaśnienia (nie przez przypadek czterech głównych żyjących przedstawicieli ruchu to badacze parający się naukami, które uznać można za „przyrodnicze”). Przekonanie to wiąże się z jednoznacznym odrzuceniem wiary jako źródła jakiegokolwiek przedmiotowej ważności dla opartych na niej sądów;
- metodologiczne założenie, że zjawisko religijności, podobnie jak kwestię istnienia Boga obdarzonego określonymi atrybutami, należy

badać zgodnie z metodologią nauk przyrodniczych, czyli weryfikować / falsyfikować jako określoną hipotezę, np. *Bóg stworzył świat w siedem dni* to przykład zdania, które należałoby poddać naukowej weryfikacji tak samo, jak tezę, że *elektrony są mniejsze od atomów*. Obie hipotezy w punkcie wyjścia nie różnią się niczym;

- eklektyzm metodologiczny: oprócz argumentów filozoficznych i naukowych, przedstawiciele NA stosują „deklaracje metafizyczne lub światopoglądowe (...), hasła publicystyczne czy argumenty perswazyjne” [Wojtysiak 2012, 170].

Wśród wielu omówień nowego ateizmu szczególne miejsce zajmuje krytyka Terry’ego Eagletona, opublikowana nie tak dawno pod postacią niewielkiej książki *Reason, Faith, and Revolution*. Eagleton jest marksistowskim krytykiem literackim. Jak to możliwe, że teoretyk literatury, a przy okazji polityczny agitator włączył się do debaty na temat na pierwszy rzut oka tak odległy od jego naukowych zainteresowań?

Kiedy Eagletonowi zaproponowano cykl Terry Lectures, których tematyka, jak się okazało, miała dotyczyć nauki i teologii, ten zgodził się, myśląc sobie, że „ignorancja jeszcze nigdy go przed niczym nie powstrzymała” [Eagleton 2009, 2]. Efekt końcowy tych wykładów jest dość synkretyczny. Od samego początku jest to zarazem polemika (miejscami elegancka, miejscami perfidna), wykład teologiczny („ortodoksyjnego” chrześcijaństwa), oskarżenie (bezdusznej współczesności i liberalnego humanizmu), apel (o lepszą praktykę polityczną) i krytyka nowoczesnego kapitalizmu. Całość jest niespójna, a krytyka nowych ateistów, ze szczególnym uwzględnieniem Dawkinsa i Hitchensa, których stopił w postać „Ditchkina”<sup>3</sup> [Eagleton 2009, 2], wraz z każdą stroną staje się coraz bardziej nudna i przewidywalna, pozostając przez

---

<sup>3</sup> Jest to figura tyleż zabawna, co karkołomna. Oprócz jawnej wrogości wobec religii Dawkins i Hitchens to autorzy o różnych biografjach, temperamentach, zainteresowaniach i przekonaniach.

cały ten czas tak samo natrętna, a miejscami w infantylny sposób okrutna<sup>4</sup>. Ale też, dodajmy, odsłania ona zasadniczy cel zaangażowania się Eagletona w tę polemikę, a jest nim, jak zobaczymy, realizacja jego własnej politycznej, a być może także metafizycznej agendy.

Polemice Eagletona z NA naprzemiennie towarzyszą elementy pozytywnej propozycji: dość określonej co do celu i niezbyt określonej co do środków reformy społecznej w imię marksowskich ideałów. Książka składa się wprawdzie z czterech rozdziałów, których merytoryczną odrębność da się uzasadnić, ale niektóre wątki — te najważniejsze — przebijają się niezależnie od formalnej struktury wywodu. Na potrzeby niniejszego tekstu pójdę nieco w poprzek logiki narracji Eagletona i podzielę artykuł na dwie części. W pierwszej przedstawię krytykę nowego ateizmu na podstawie argumentów Eagletona z *Reason, Faith, and Revolution*, wzbogaconych o kilka nowych sugestii, które pojawiły się podczas wykładów promujących książkę. Moim celem nie jest obrona nowych ateistów przed krytyką Eagletona (choć wydaje się, że co najmniej kilkukrotnie jest on wobec nich małoduszny), a jedynie rekonstrukcja podstawowych zarzutów wobec niego[nich?], która pomoże uchwycić w swej istocie polityczny cel projektu Eagletona. Następnie omówię, na pierwszy rzut oka kuriozalny, teologiczny projekt autora i przedstawię polityczne implikacje tak krytyki nowego ateizmu, jak i „teologii” Eagletona, próbując znaleźć klucz do zrozumienia motywacji stojącej za krytyczną argumentacją Eagletona. Spróbuję też pokazać, że struktura ta jest kołowa: tzn. metafizyczna krytyka zostaje przeprowadzona z punktu widzenia celów politycznych, ale te z kolei opierają się na pewnej metafizycznej, czy wręcz teologicznej wizji człowieka.

---

<sup>4</sup> Często filipiki Eagletona są zresztą na lichym poziomie: „Istnieje ciekawy związek między doktryną stworzenia z nicości a zawodowym życiem Richarda Dawkinsa. Gdyby nie Bóg, Dawkins nie miałby pracy” [Eagleton 2009, 9].

## ***Dlaczego nie lubimy nowych ateistów***

Podobnie jak większość krytyków NA, Eagleton nie koncentruje się na wybranym aspekcie teoretycznej i praktycznej propozycji neoateizmu, ale przedstawia *krytykę dywanową*, sięgającą niemal każdego aspektu ich intelektualnej twórczości i praktycznego zaangażowania. Poniższe argumenty stanowią, moim zdaniem, o istocie argumentacji Eagletona, ale w żadnym razie nie wyczerpują zagadnienia.

(1) *Ignorancja teologiczna*. To najcięższy grzech nowych ateistów, a przynajmniej najczęściej piętnowany<sup>5</sup>. Eagleton pisze o ich interpretacji Nowego Testamentu jako „bezwartościowej karykaturze (...) zakorzenionej w takim stopniu ignorancji i przesądu, który dorównuje samej religii” [Eagleton 2009, xi]<sup>6</sup>. Żeby być ateistą, zdaje się sugerować Eagleton [zob. Eagleton 2010], należy posiadać przynajmniej pewne pojęcie o tym, co się neguje. Z tego powodu jest nader wątpliwe, „czy w ogóle mogą być nazywani ateistami, skoro nie wydają się mieć zielonego pojęcia o tym, co krytykują” [ibid.].

(2) *Nierozumienie wiary*, wynikające z uproszczonej, scjentystycznej wizji racjonalności. (Tymczasem „rozum to nie wszystko” [Eagleton 2009, 109]). Eagleton przeprowadza błyskotliwą, choć powierzchowną epistemologiczną krytykę racjonalistycznego dogmatyzmu, używając większości dostępnych w tym sporze argumentów: że racjonalność to nie to samo, co prawdziwość (przekonanie o tym, że słońce krąży wokół ziemi jest racjonalne); że racjonalność nie jest synonimiczna z poznawczością; że wiara jest kresem i podstawą wszelkiej argumentacji; że wszelka komunikacja zakłada (dobrą) wiarę; że spora część osiągnięć współczesnej fizyki jest sprzeczna ze zdrowym

---

<sup>5</sup> Zob. np. [McGrath & McGrath 2007], [Zacharias 2008], [Day 2008], [Feser 2008], [Dickson 2010], [Dann 2011].

<sup>6</sup> Eagleton wylicza rzeczowe błędy pomieszczone u Hitchensa i Dawkinsa w [Eagleton 2009, 53–54].

rozsądkiem [Eagleton 2009, 112–128]. To fałszywe uwznioślenie racjonalności jest zarazem (równie fałszywym) upokorzeniem wiary, którą traktuje się z tej perspektywy jako irracjonalny upór, a nie jako „znak pewnej wewnętrznej głębi, który obejmuje rozum, ale także go przekracza” [Eagleton 2009, 139]. Wszyscy nowi ateści są zwolennikami propozycjonalnej teorii Boga, innymi słowy, są przekonani, że zdanie „Wierzę w Boga” jest synonimem zdania „Wiem/jestem przekonany, że Bóg istnieje”. Umożliwia im to pojmowanie wiary w Boga w kategoriach czysto epistemologicznych i w konsekwencji traktowanie Go jako możliwego obiektu poznania naukowego. Tymczasem, jak upiera się Eagleton, wiara (*faith*) nie zawiera dominującego komponentu poznawczego, jest raczej *zaufaniem, zawierzeniem*, i jako taka ma niewiele czy bodaj nie ma nic wspólnego ze zdaniem mówiącym o przyśpieszeniu, z jakim ciała spadają kierunku centrum grawitacji. Bóg, mówiąc krótko, nie może być przedmiotem nauki. Definiować religie jako systemy społeczne, jak czyni to Dennett w *Breaking the Spell*, to jakby „pisać historię ziemniaka, definiując go jako rzadki gatunek grzechotnika” [Eagleton 2009, 50]. Jak twierdzi Eagleton, taka teoria Boga i religii jest zwyczajnie fałszywa: umożliwia wprawdzie mówienie o religii w kontekście naukowym, widząc w doktrynach religijnych amatorskie próby wyjaśnienia porządku świata, ale jednocześnie uniemożliwia zrozumienie samego fenomenu religijności w głębszym, metafizycznym i egzystencjalnym kontekście, którym ten przede wszystkim funkcjonuje.

(3) *Arogancja i pewność siebie, połączone z dogmatyzmem i fundamentalizmem*. Myśl NA zostaje określona jako „zarozumiąta, bezkrytyczna i bezrefleksyjna” [Eagleton, 2010]. Nowi ateści są ignorantami, ale też cechuje ich często towarzysząca fundamentalizmowi<sup>7</sup> arogancja. Bierze się ona ze złego, panglossiańskiego odczytania współczesności. Jeśli

---

<sup>7</sup> Reza Aslan wylicza w *Przedmowie* do przywoływanego już zbioru *Religion and the New Atheism* kilka cech łączących nowych ateistów z religijnymi fundamentalistami: przekonanie o posiadaniu prawdy na wyłączność, brak tolerancji dla poglądów krytyków, nacisk na dosłowne odczytanie świętych ksiąg, redukcjonistyczne traktowanie fenomenów religijnych, i wreszcie syndrom oblężonej twierdzy [Amarasingam 2010, xiii].



współczesność traktuje się jako swego rodzaju ukoronowanie historii postępu, bagatelizując znaczenie wielkich XX-wiecznych tragedii i cierpienie setek milionów ludzi dzisiaj, to łatwo jest odrzucić nadzieję, jaką niesie religia i jej obietnica miłości i odkupienia [Eagleton 2009, 38]. Problem, zdaniem Eagletona, leży w tym, że ta diagnoza opiera się na błędnych przesłankach i na gargantuicznym wyobrażeniu o tym, czym jest i może być postęp ludzkości.

(4) *Uproszczona wizja procesu dziejowego*. Eagleton określa nowych ateistów (a jako teoretyk literatury dołącza do ich grona znakomitych brytyjskich prozaików: Salmana Rushdiego, Iana McEwana i Martina Amisa) mianem *liberalnych humanistów* [Eagleton 2009, 168]. Wierzą oni w postęp pisany wielką literą. Wierzą w zdobycze oświecenia, w naukę, rozum, obywatelstwo i humanizm, i je także zapisują wielką literą. Religia jest korelatem dziecięctwa rodzaju ludzkiego i wraz z owym dziecięctwem powinna odejść w niepamięć. Liniowy rozwój ludzkości jest niepoahamowany i ma charakter nie tylko technologiczny i intelektualny, ale także moralny. Ta naiwna wiara w niezakłócony rozwój zachodniej cywilizacji i linearne następstwo coraz doskonalszych światopoglądów jest nie tylko intelektualnie fałszywa<sup>8</sup>, nie tylko niewrażliwa na ślepe zaułki nowoczesności i paradoks samej logiki oświecenia, o której pisali Horkheimer i Adorno. Jest ona także, i przede wszystkim, niewrażliwa na tragedie współczesności: utwierdzając nas w dobrym samopoczuciu, każe przemykać oczy na wszelką niesprawiedliwość dziejącą się poza obszarem zamieszkanym przez znieczuloną konsumeryzmem burżuazję (ekonomiczną i intelektualną). Dlatego właśnie samo słowo „postęp”, ideologicznie zanieczyszczone przez apologetów racjonalistycznego liberalizmu, należy odebrać zadowolonym z siebie Ditchkinsom i sceptycznym postmodernistom [Eagleton 2009, 84].

---

<sup>8</sup> Eagleton [2009, 77] przywołuje rozstrzygnięcia Charlesa Taylora [2007], które ukazują przemiany europejskiego nowożytnego światopoglądu w o wiele szerszej perspektywie niż tylko zastąpienia teologicznego irracjonalizmu przez naukową racjonalność.

(5) (*Nieuświadomiony*) mariaż z neoliberalnym imperializmem. Jak już pisałem, początkiem ruchu neoateistycznego była publikacja *The End of Faith* Sama Harrisa w bezpośredniej odpowiedzi na nowojorskie zamachy 9 września 2001 roku. Nowi ateści — bo za Harrisem poszli i Dawkins, i Hitchens — popełnili zasadniczy błąd kategorialny: uznali, że za atakami islamskich terrorystów stoją w pierwszym rzędzie pobudki natury religijnej, podczas gdy terroryzm islamski jest, zdaniem Eagletona, „motywowany politycznie”<sup>9</sup> [Eagleton, 2010]. Radykalny islam jest, pisze Eagleton, powołując się na Ajaza Ahmada, wytworem imperialistycznej cywilizacji Zachodu [ibid.]. By udokumentować tę tezę, Eagleton wylicza klasyczne przypadki instalowania bądź wspierania krwawych i fundamentalistycznych reżimów w różnych zakątkach globu: Szacha w Iranie, Suharto w Indonezji, Mubaraka w Egipcie [Eagleton 2009, 103–104]. W ten sposób, pisze Eagleton, „Zachód pomógł stworzyć warunki, które w przyszłości doprowadzą do ataków na jego własną władzę” [Eagleton 2009, 106]. Dochodzimy tym samym do ostrej, lecz w tym kontekście logicznej konkluzji: „część tzw. nowego ateizmu przynależy jak gdyby do intelektualnego skrzydła wojny z terrorem” [ibid.]. Nie chodzi tu tylko o małostkowy atak na Hitchensa, o którym Eagleton często pisze w kontekście jego „przyjaciół z Pentagonu” albo „jego kumpli, którzy byli architektami Guantanamo”. Grzechem NA jest tutaj w najlepszym wypadku ich hipokryzja, bowiem krytyce religii nigdy nie towarzyszy podobna co do siły krytyka globalnego kapitalizmu [zob. Eagleton 2009, 65], a to kapitalizm proponuje zekonomizowaną antropologię i usprawiedliwia kulturową, ekonomiczną i polityczną hegemonię zachodniego liberalizmu. To wybiórcze stosowanie moralnego rygoryzmu to nie tylko przejaw wspomnianej hipokryzji, a w najlepszym razie ślepoty, ale przede wszystkim wyraz tego rodzaju niewrażliwości, który jest przyczyną obecnej kondycji człowieka. Największą przewiną nowych ateistów jest to, że „Ditchkins i jemu podobni są zwolennikami politycznego *status quo*” [Eagleton 2009, 64]. Chodzi o to, jak słusznie przekonuje Joseph Blankholm

---

<sup>9</sup> Podobnie rzecz się ma z błędną diagnozą sporu w Irlandii, który Hitchens, zdaniem Eagletona, określa jako religijny, abstrahując od czynnika politycznego.

[2010], że przekaz nowego ateizmu jest jaskrawo dychotomiczny i porusza się w Schmitta logice polityczności: posiadamy liberalnych i humanistycznych przyjaciół, oraz zewnętrznych i wewnętrznych wrogów, których określamy wspólnym mianem osób religijnych. Jesteśmy więc, jako Zachód, reaktywni, używając Nietzscheańskiego schematu. Potrzebujemy wroga, przez negatywne odniesienie do którego będziemy w stanie sami się określić. Jeśli spojrzymy na nowy ateizm z tej perspektywy, to pozornie kuriozalne utożsamienie humanistycznego nowego ateizmu z imperializmem przebrany za „wojnę z terrorem” (Dawkins otwarcie sprzeciwiał się interwencji w Iraku) staje się nieco mniej kontrowersyjne.

(6) *Niemożność zbudowania solidarnej wspólnoty* z ideałami NA jako podstawą. Świadczy o tym choćby antyislamska histeria, jaka owładnęła Zachodem po zamachach w Nowym Jorku, Madrycie i Londynie. Także wskutek bezpardonowych ataków nowych ateistów i idiotycznych wypowiedzi czołowych brytyjskich intelektualistów (Eagleton przytacza skandaliczne wypowiedzi Martina Amisa o konieczności zastosowania zbiorowej odpowiedzialności wobec muzułmanów i o islamskich społeczeństwach jako „mniej wyewoluowanych”) nie tylko opisana powyżej polaryzacja została intelektualnie usprawiedliwiona, ale także „rasizm ponownie stał się intelektualnie szanowanym stanowiskiem”<sup>10</sup> [Eagleton 2009, 34].

---

<sup>10</sup> Spór z Amisem, w którym racja stoi po stronie Eagletona, toczył się nie tylko na łamach poczytnych angielskich dzienników (Amis — nieprzekonująco — próbował ratować się w *Timesie*, *Observerze* i *Guardianie*), ale powrócił we wstępie do nowego wydania *Ideologii* (2007), gdzie Eagleton w dość niecny sposób śledzi genealogię islamofobii Martina, przyrównując ją do mizoginii oraz rzekomego antysemityzmu i homofobii Kingsleya Amisa. Publikacja Eagletona stała się przyczynkiem skandalu. Głos zabrała nawet wdowa po Kingsleyu, pisarka Elisabeth Jane Howard, która napisała — co jest niezwykle ciekawe w kontekście naszych rozważań — „I have never even heard of this man Eagleton. But he seems to be a rather lethal combination of having been a Roman Catholic and become a Marxist — that strikes me as a rather uncomfortable progression, to put it mildly”. Geoffrey Levy, “Spicier than a novel, the literary feud raging between the Amis dynasty and the Marxist critic”, *Daily Mail*, 11 October 2007 (<http://www.dailymail.co.uk/news/article->

(7) *Wylewanie dziecka z kąpielą*, czyli marnowanie emancypacyjnego potencjału chrześcijaństwa. Potencjał ten został wprawdzie dawno utracony [por. Eagleton 2009, 166], co nie znaczy, że lewica może pozwolić sobie na zignorowanie tego, że w teologii odnaleźć możemy tego rodzaju krytyczną refleksję, która pomoże nam znaleźć odpowiedzi na dręczące nas dzisiaj pytania. „Świecka lewica może wiele nauczyć się od religii” [Eagleton 2009, 149].

Czas na komentarz przynajmniej do części wyliczonych powyżej zarzutów. Eagleton, słusznie zresztą, zarzuca Ditchkinsowi ignorancję w kwestiach teologicznych. Sam nie uważa się za eksperta, ale ponieważ przed niemal półwieczem fascynował go Kościół Rzymskokatolicki w dobie Soboru Watykańskiego II, postanowił przedstawić swoją wersję chrześcijańskiej teologii, żeby tym samym... dowieść, jak bardzo mylą się nowi ateści. Popelnia tym samym dużą niezręczność, ponieważ staje się żywym dowodem na Ditchkinsową krytykę religii: jak mamy szanować teologię, skoro wykład na jej temat — i to najzupełniej poważnie — może przeprowadzić, choćby i wybitny, teoretyk literatury? Obaj (Ditchkins i Eagleton) nie są teologami i obaj przedstawiają wyłącznie swoje interpretacje: solidarnościowo-emancypacyjna interpretacja Nowego Testamentu nie jest ostatecznie ani lepsza, ani gorsza od akcentującej przemoc i okrucieństwo interpretacji Starego Testamentu<sup>11</sup>. Zresztą tezy Eagletona bywają lustrzanym odbiciem tez Ditchkinsa: zarzuca on mu na przykład, że wszelkie nieczne postęпки ludzi wierzących przypisuje on ich religijności, ale sam litanię chwalebnych czynów innych wierzących postaci podpisuje pod ich religijność, by wymienić tylko Martina Luthera Kinga i tybetańskich mnichów buddyjskich [Eagleton 2009, 99–100]. Wreszcie, trudno poważnie brać zarzut Eagletona,

---

[486941/Spicier-novel-literary-feud-raging-Amis-dynasty-Marxist-critic.html](http://486941/Spicier-novel-literary-feud-raging-Amis-dynasty-Marxist-critic.html)).

<sup>11</sup> Abstrahując od tego, że nowych ateistów w gruncie rzeczy nie interesuje żadna interpretacja teologii, a ona sama jest dla nich ważna o tyle tylko, o ile jest legitymującą podstawą niesprawiedliwych (ich zdaniem) instytucji politycznych i religijnych.

że NA traktują święte księgi wielkich religii w sposób uproszczony i instrumentalny, skoro sam Eagleton traktuje religijne dziedzictwo chrześcijaństwa w dokładnie taki sam sposób. Co więcej, także Eagletonowska krytyka propozycjonalnej teorii Boga nie jest do końca zasadna: z tego, że niektórzy teologowie interpretują zdanie „wierzę w Boga” tak, jak czyni to Eagleton, nie wynika, że jest to stanowisko powszechne. Historia teologii to także historia prób dowiedzenia *istnienia* Boga jako stwórcy. Zebrał ją i uporządkował, w dość nieeagletonowskim duchu, Richard Swinburne [zob. Swinburne 2004].

Ale cała powyżej streszczona krytyka teologicznej ignorancji nowych ateistów (bo podpadają pod nią przecież także i Dennett oraz niewspominani przez Eagletona Stenger i Harris<sup>12</sup>) nie jest zasadniczym celem Eagletonowskiej anty-antyreligijnej krucjaty. („Antagonizm między Ditchkinsem a ludźmi takimi jak ja jest więc tyleż polityczny, co teologiczny” [Eagleton 2009, 36]). To, że Ditchkins nie jest teologiem, a święte księgi służą mu wyłącznie jako leksykon cytatów, którymi łatwo manipulować poza kontekstem, jest nader oczywiste i bez znajomości krytyki Eagletona. Co więcej, biorąc pod uwagę kontekst ideologiczny ataku nowych ateistów daje się ona usprawiedliwić. Ale to właśnie ideologia racjonalistycznego humanizmu jest głównym celem ataku Eagletona i — w jego oczach — największą słabością intelektualistów promujących jednoznaczny odwrót od religijności instytucjonalnej bądź pozainstytucjonalnej. Dlatego właśnie to, co przy małostkowym odczytaniu propozycji Eagletona jest jej największą wadą, czyli amatorska rekonstrukcja „ortodoksyjnego, zgodnego z Pismem i tradycyjnego” chrześcijaństwa [Eagleton 2009, 47]<sup>13</sup>, staje się zarazem

---

<sup>12</sup> To pominięcie Harrisa (od którego wszystko się zaczęło) i Stengera (prominentnego członka ruchu) jest bez wątpienia drobną usterką polemiki Eagletona.

<sup>13</sup> Eagleton uczciwie przyznaje, że ma o teologii chrześcijańskiej niewielkie pojęcie i jego ujęcie może nie być prawdziwe. Zaznacza przy tym, że, po pierwsze, taki opis chrześcijaństwa z pewnością nie jest głupi, zły czy absurdalny (czym podważa tezę ateistów, że teologią zajmować się w ogóle nie warto), oraz po drugie, że może służyć jako alegoria naszej politycznej i historycznej kondycji [Eagleton 2009, 33]. Warto tu dodać, że propozycja

największą zaletą, kiedy w toku lektury odkrywamy, czemu w istocie ma służyć. A służyć ma skonstruowaniu narracji postulującej zmianę praktyki społecznej i politycznej, której celem ma być społeczny egalitaryzm i społeczna sprawiedliwość, niwelowanie dysproporcji ekonomicznych i ujmowanie się za słabszymi. Radykalny ateizm, relegując w niebyt szeroko rozumianą religijność, wylewa dziecko z kąpielą: pozbywa się inherentnej instytucjonalnym religiom opresyjności, ale zarazem, twierdzi Eagleton, marnuje niedoceniany potencjał emancypacyjny tkwiący w nowotestamentowym chrześcijaństwie. Nie dajmy się zatem zwieść Eagletonowskim filipikom pod adresem teologicznej nieudolności NA: krytyka Eagletona jest polityczna, a być może także metafizyczna. I bardzo dobrze, że taka jest.

Bowiem niezależnie od intencji samych NA, konsekwencją postulatów neoateistycznych jest eradykacja duchowości, ujednowymiarowanie człowieka, uczynienie z niego bezwolnego konsumenta, przedmiotu i narzędzia ideologii późnego kapitalizmu. Kultura, jaką rodzi późny kapitalizm, rzeczywiście promuje bezmyślny hedonizm, seksualną obsesję i moralny niedostatek [Eagleton 2009, 42–3]. Remedium proponowane przez religijnych fundamentalistów jest oczywiście jeszcze gorsze od samej choroby, ale nie powinno się przecież odrzucać wszystkich idei religijnych tylko dlatego, że są one zniekształcane przez niebezpiecznych ludzi, tak jak zapewne Terry Eagleton nie odrzuca teorii ewolucji tylko dlatego, że jej orędownikiem jest Richard Dawkins. Religia, przyznaje Eagleton, powołując się na Marksa, „powinna być starannie odszyfrowywana, a nie arogancko odrzucana” [Eagleton 2009, 90].

---

teologiczna Eagletona bazuje na tym, co napisał we *Wprowadzeniu do The Gospels: Jesus Christ* [Eagleton, Fraser (red.), 2007].

### ***Wyboista droga do lepszego świata***

Żeby osiągnąć cel polityczny, trzeba najpierw przeformułować samo pojęcie wiary, aby dało się je wyzyskać dla celu społecznej emancypacji. Łatwo teraz zauważyć, czemu miała służyć krytyka wiary jako przekonania „wiem, że...”. Wiara, miast być prostym uznaniem prawdziwości tezy „istnieje najwyższy byt”, zawiera już w sobie komponent polityczny, jest bowiem „swego rodzaju zobowiązaniem, które wyraźnie widać na końcu drogi człowieka, gdy błądząc w ciemności, bólu i oszołomieniu wciąż pozostaje wierny obietnicy przeobrażającej miłości” [Eagleton 2009, 37]. Święte księgi judaizmu i chrześcijaństwa są, zdaniem Eagletona, źródłem ważnej wiedzy na fundamentalne tematy[o rzeczach fundamentalnych, czyli śmierci itd.]?, czyli śmierć, życie, miłość itp., które lewica zbyt długo ignorowała. Czas, by w końcu je podjęła, nawet jeśli inspiracją ma być Nowy Testament [zob. Eagleton 2009, xii].

Krytyka propozycjonalnej teorii Boga otwiera Eagletonowi drogę do przedstawienia własnej koncepcji chrześcijaństwa. Bóg nie jest w niej stwórcą świata, a sama religia jego wyjaśnieniem. Bóg jest raczej „tym, co podtrzymuje byt wszechrzeczy przez swoją miłość, i byłby tym samym, nawet gdyby świat nie miał początku” [Eagleton 2009, 7]. Ponieważ teologia Eagletona ma być „ortodoksyjna”, nie ma tu mowy o zaprzeczaniu tezy o stworzeniu świata w chrześcijańskiej doktrynie. Chodzi raczej o odwrócenie proporcji polegające na uznaniu, że Bóg nie jest w *pierwszej kolejności* stwórcą i wytwórcą świata, lecz miłością i dobrą wolą: stworzył świat „jako dar. (...) Stworzył go z miłości, a nie potrzeby” [Eagleton 2009, 8]. Bóg nie jest zatem starotestamentowym patriarchą, sędzią czy oskarżycielem, lecz „kochankiem, przyjacielem, współoskarżonym i obrońcą” [Eagleton 2009, 20].

Tak pojmowany Bóg może stanowić cenną ideologiczną wskazówkę dla politycznej lewicy, jest bowiem „swego rodzaju ciągłą krytyką instrumentalnego rozumu” [Eagleton 2009, 10]. Uosobieniem tej idei jest Chrystus, którego Nowy Testament przedstawia jako bezdomnego i pozbawionego wszelkiej własności społecznego wyrzutka. Jego postać

i nauczanie winny stać się drogowskazami dla ideologów współczesnej lewicy. Ponieważ nasze życie, podobnie jak cały wszechświat, pozbawione jest celu [*pointless*], również moralność wynikająca z takiej teologii nie może być ścisłym rygoryzmem purytańskiego fundamentalizmu. Wręcz przeciwnie, sprowadza się ona do postulatu szczęśliwego, pełnego życia w wolności, której, jako stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, jesteśmy wcieleniem [Eagleton 2009, 17]. Jeśli wolność tę będziemy realizować nie w moralnym rygoryzmie, tylko w miłosierdziu jako w czynnej partycypacji w otrzymanym od Boga darze, to nasze cele moralne zmienią się z pracowitej troski o indywidualne zbawienie w troskę o bliźnich. Religia z doktrynerskiego aparatu represji moralnej zmieni się w „karmienie głodnych, odwiedzanie chorych i ochronę biednych, osieroconych i owdowiałych przed przemocą bogatych” [Eagleton 2010, 19].

Rozpatrywane w tej optyce chrześcijaństwo jest w swojej istocie rewolucyjne, jest, jak pisze Eagleton, „awangardową epifanią tego, co absolutnie nowe”, projektem rządów „sprawiedliwości i braterstwa” [Eagleton 2009, 23]. Richard Dawkins ubolewa w *God Delusion* nad stosunkiem Jezusa do rodziny. Ale, jak łatwo się domyślić, krytyka pojęcia rodziny wynikająca z lektury Nowego Testamentu nie oburza Eagletona. Więcej nawet, jest dokładnie tym momentem, w którym bodaj najwyraźniej widać politycznie emancypacyjny charakter chrześcijaństwa: „ruch ku sprawiedliwości przecina tradycyjne więzy krwi, podobnie jak etniczne, społeczne i narodowe podziały. Sprawiedliwość jest gęstsza niż krew” [Eagleton 2009, 31]<sup>14</sup>.

Zgodnie z powyższymi sugestiami można dialektycznie przeinterpretować pozostałe elementy chrześcijańskiej wizji świata, które Dawkins *et consortes* postrzegają jednowymiarowo i stronniczo. Dziesięć przykazań odnosi się bardziej do pojęć społecznej i ekonomicznej

---

<sup>14</sup> Jest to, niestety, pewien problem. Eagleton, portretując Jezusa jako niezainteresowanego rodziną bojownika o ziemską sprawiedliwość, kreśli mimo wszystko niemity dla oka obraz politycznego lidera niewrażliwego na potrzeby najbliższych. Dawkins ma tu wiele racji: projekt polityczny realizowany kosztem najbliższych można odczytywać jako dehumanizujący.



sprawiedliwości, niż do moralnych nakazów Boga-arbitra [Eagleton 2009, 66]. Celibat nie jest zaprzeczeniem wartości cielesności i erotycznego pożądania, lecz wyrazem wielkiej miłości do Boga, która każe poświęcić coś, co jest wartościowe. Instytucja celibatu nie jest zatem dowodem na grzeszność ciała, ale na wagę seksualności i cielesności. Innymi słowy, jest dokładnie odwrotnością wulgarnych interpretacji Hitchensa. Podobnie, śmierć Jezusa nie jest samobójstwem, ale męczeńską ofiarą, podczas której złożone zostaje to, co najcenniejsze. To dialektyczne spojrzenie na nowotestamentowe wydarzenia pozwala wreszcie Eagletonowi zinterpretować śmierć Chrystusa na krzyżu nie jako wulgarny spektakl pogardy do cielesności i wyraz specyficznego katolickiego kultu śmierci, lecz jako przesłanie mówiące o tym, że „cierpienie fizyczne jest jednoznacznie formą zła” [Eagleton 2009, 28].

To wszystko nie oznacza wcale, że kościoły poprowadzą masy do wolności i sprawiedliwości. Chrześcijaństwo jako instytucje już dawno zdradziło sprawę słabych i wykluczonych, bratając się z bogatymi i potężnymi. Okrucieństwo i hipokryzja religii są częste i wyraźnie widoczne. Chrześcijan „oburza widok kobiecej piersi, ale znacznie mniej bulwersują ich obsceniczne nierówności między bogatymi a biednymi” [Eagleton 2009, 55]. Liczne, często systemowe przestępstwa popełniane przez duchownych zasługują na publiczne potępienie, i pod tym względem krytyka NA jest wartościowa i uzasadniona [Eagleton 2009, 49].

Nie ma też powrotu do religijnie uzasadnianej monarchii i do całości politycznych uspołnionych transcendentną teleologią. To, że powrót taki nie jest możliwy, nie powinno nam jednak zaciemniać teologicznych źródeł naszej nowoczesnej polityczności. Warto w tym miejscu przywołać intelektualny i ideologiczny testament Tony’ego Judta. *Ill Fares The Land* Judta i *Reason and Revolution* Eagletona to książki niosące jednobrzmiące polityczne przesłanie, więcej nawet, to książki dokładnie na ten sam temat, mimo że jedna dotyczy losów *welfare state*, a druga jest krytyką nowego ateizmu. Ale zasadniczym tematem obu jest przyszłość wspólnoty politycznej i walka ze skutkami i z przyczynami narastającego ekonomicznego rozwarstwienia. Religia, sądzi

Judt, od zawsze była podstawowym gwarantem spójności społecznej i politycznej. Oświecenie i jego konsekwencje w postaci rewolucji przemysłowej a później informatycznej uczyniło ten rodzaj uzasadnienia zbędnym, ale ani humanistyczne mity Oświecenia, ani bezdyskusyjna arbitralność naukowych odpowiedzi na pytania epistemologiczne nie były w stanie osiągnąć tego rodzaju efektu, który wspólnotom dawała religia. Mówiąc krótko, były bezradne wobec zadania kreowania wartości jako regulatywnych idei postępowania wspólnot i wytyczania celów moralnych spajających wspólnoty w coś więcej niż zamieszkujące dane terytorium indywidualne jednostki realizujące — w krytykowanym przez obu liberalnym projekcie — własne cele, korzystające przy tym z politycznie gwarantowanego zasobu wolności negatywnej. Nie oznacza to, że panoszący się współcześnie w zachodniej części globu model liberalny, technokratyzm nauki czy postoświeceniowy humanizm wyprane są z wartości. Wręcz przeciwnie wartości, na których spoczywają (wolność, prawda, rozum, postęp) są widoczne, ale w rzeczywistości są tylko skarłatymi *resp.* zmodyfikowanymi wartościami tradycji chrześcijańskiej<sup>15</sup>, pozbawionymi jednak fundamentalnego elementu, który tamte posiadały, czyli mocy nadawania spójności wspólnotom. Idea nieskrępowanego postępu naukowego jest strywializowaną wersją teleologii zbawienia, pozostaje jednak mitem jak tauta: przeczą jej fakty samej historii nauki. Co więcej, wbrew apologetom scjentyzmu, postęp naukowy jest w najlepszym razie obojętny moralnie, a bywa — Eagleton często przywołuje Hiroszimę i Holocaust — wręcz moralnie odrażający, tymczasem postęp chrześcijaństwa to postęp przede wszystkim moralny, postęp ku idealnej wspólnotocie, bowiem religijność nie może nie przeglądać się w moralności.

Powracamy tu do problemu zdiagnozowanego jako hipokryzja kapitalizmu. Eagleton pisze o tym w *Reason, Faith, and Revolution*, a myśl

---

<sup>15</sup> O czym nieustannie przypominają postsekularyści, na których Eagleton zdaje się patrzeć z sympatią. Jak pisze, „Liberalna doktryna wolności wywodzi się między innymi z chrześcijańskiego pojęcia wolnej woli, a liberalna wiara w postęp jest dalekim echem chrześcijańskiej idei opatrności” [Eagleton 2009, 17].

rozwija podczas wykładu promującego książkę na Columbia University. Społeczeństwa wolnorynkowe są, jego zdaniem, zasadniczo świeckie, relatywistyczne, technokratyczne, pragmatyczne i materialistyczne, czy wręcz „ze swej istoty ateistyczne” [Eagleton 2009, 39]. Jednak by uzasadnić swoje działania, potrzebują wartości, które miałyby bardziej ponadczasowy (chciałoby się powiedzieć: metafizyczny) charakter. Kapitalistyczną ekonomię nazywa Eagleton bazą, natomiast religijne i metafizyczne wartości — nadbudową. USA są doskonałym przykładem permanentnego odwoływania się do owej nadbudowy, by uzasadnić pragmatyczne, bazowe działania. Eagleton zdaje się, za Nietzschem, sugerować — aby intencje gospodarek kapitalistycznych były bardziej czytelne, co nie znaczy czyste — całkowite porzucenie nadbudowy [zob. Eagleton 2010]. Trudno powiedzieć, co takie porzucenie nadbudowy (czyli porzucenie metafizyczno-religijnej gry językowej) miałyby nam więcej dać, ale z pewnością obnażyłoby hipokryzję Zachodu. Zobaczylibyśmy wtedy, że król jest nagi.

To niezdecydowanie co do wyboru określonej drogi ideologicznej (czy chodziłoby tylko o obnażenie hipokryzji wroga, czy także o pozytywny projekt, a jeśli tak, to jaki, jak uzasadniany i za pomocą jakich środków realizowany) przenika zresztą całą polemikę Eagletona z NA. Eagleton teologii będzie bronił choćby dlatego, że jest ona ostatnim schronieniem głębokiej myśli w bezdusznym świecie nowoczesności, ale nie może się zdobyć na jawny gest odwołania się do transcendencji, co sprawia, że jego moralizm i ideologiczne aspiracje są podatne na krytykę. Świetnie opisuje to w swojej — krytycznej — recenzji Jeremy Kessler [2009]. Eagleton, zdaniem Kesslera, szuka przestrzeni pomiędzy czystą wolnością i czystym determinizmem, skłaniając się przy tym do traktowania świata jako daru, czyli tak, jak traktuje go teologia, a nie nauka. Ale żeby poważnie wziąć koncepcję świata jako daru raczej niż podporządkowanej nam przyrody, należy zdobyć się na zawierzenie transcendencji, na które Eagleton nie może się zdobyć [zob. Kessler, 2009]. Czyni to z wywodu Eagletona litanie pobożnych życzeń i intuicji. Bez wątplenia szlachetnych, ale zbudowanych na bardziej jeszcze kruchych podstawach niż prostolinijny i dogmatyczny przekaz nowych ateistów.

Jeszcze inny problem wynika z błyskotliwego omówienia przez Eagletona kwestii rozumu i wiary, czy raczej błędnego dychotomizowania tych porządków przez liberalnych humanistów. Eagleton zarzuca NA uproszczone, czy zwyczajnie fałszywe pojmowanie rozumu jako autonomicznej władzy poznawczej, niezależnej od elementów wiary. Ale sam popełnia podobny — epistemologiczny — błąd: jeśli NA traktują rozum zbyt wąsko, to on postrzega wiarę zbyt szeroko, utożsamiając przekonanie o rychłym powtórny nadejściu Jezusa z wiarą we własne dzieci i nadejście sprawiedliwej wspólnoty. Pojęcie wiary, które obejmuje taką mnogość emocjonalnych, psychofizycznych i poznawczych inklinacji, traci jakikolwiek eksplanacyjny sens. Co więcej, skoro Eagleton chętnie przyznaje, że nie wierzy w żadne religijne dogmaty chrześcijaństwa, a ceni je (chrześcijaństwo) wyłącznie za polityczny potencjał emancypacyjny, który w procesie historycznym został zaprzepaszczony, ale który da się być może wypreparować z Nowego Testamentu, to nie ma żadnego powodu, by konstruować tak obszerne pojęcie wiary. Jeśli bowiem czyni to po to, by epistemologicznie uprawomocnić marzenie o sprawiedliwości i równości<sup>16</sup> — w czym nie ma nic złego, podobnie jak w doszukiwaniu się w chrześcijaństwie paradygmatycznych źródeł tych pojęć — to wyrządza sobie i lewicy niedźwiedzią przysługę, skoro polityczne ambicje sprawiedliwości społecznej zrównane zostają z wiarą w niepokalane poczęcie Marii, spacerami Chrystusa po wodzie i nieomylnością papieża. Wśród miriadów zjawisk psychologicznych, które określić moglibyśmy mianem wiary, jest także ślepa wiara, której mimo wysiłków Terry’ego Eagletona i religijnych apologetów nie da się utożsamić z wiarą Dawkinsa czy Stengera w twierdzenia nauki czy naukowy postęp.

---

<sup>16</sup> Ku temu, jak się zdaje, zmierza konkluzja jego książki. Dychotomiczny podział rozum / wiara sugeruje tezę, że jedyne uzasadnione przekonanie [*conviction*], to przekonanie o charakterze naukowym. Tym samym ci, którzy nie opierają swoich przekonań na naukowych przesłankach, lecz wychylają się lekko w stronę metafizyki (jak polityczni reformatorzy i agitatorzy), pozbawieni zostają prawa głosu, czy może raczej prawa do prawdy. Dlatego jeszcze gorszy od Ditchkinsowego scjentyzmu jest dla Eagletona postmodernizm, który każde przekonanie traktuje jako dogmatyczne, a zatem podejrzane [zob. Eagleton 2009, 136].

Można też zasadnie zarzucić Eagletonowi, że zbyt mało mówi o realizacji projektowanej wspólnoty, na którą składać by się musiały:

- miłość polityczna, jako odróżniona od prywatnej miłości promowanej przez liberalizm;
- rekuncjacja rozumu i wiary w pokojowej wspólnocie [Eagleton 2009, 149];
- wybaczenie win, w tym długów biednym państwom [Eagleton 2009, 149];
- raczej opieka nad naturą niż jej bezlitosne wykorzystywanie [Eagleton 2009, 149];
- wzajemne zrozumienie zamiast egoistycznego indywidualizmu [Eagleton 2009, 149];
- sprawiedliwe zasady redystrybucji, na czele z progresywną skalą podatkową, służące niwelacji społecznego i ekonomicznego rozwarstwienia;
- powstrzymanie kulturowej i politycznej ekspansji kapitalizmu w jego wydaniu ekonomicznym i ideologicznym: praktycznego materializmu, politycznego pragmatyzmu, moralnego i kulturowego relatywizmu i filozoficznego sceptycyzmu [Eagleton 2009, 142];
- odwrót od konfliktu cywilizacji (tego, co uniwersalne, racjonalne, nastawione na zysk, kolonizujące) i kultury (zwyczajowe, spontaniczne, a-racjonalne, kolonizowane), albo przynajmniej zbudowanie nowej relacji między jedną a drugą [Eagleton 2009, 155], czyli trzecia droga między pułapkami uniwersalizmu i kulturalizmu<sup>17</sup>.

Powyższa lista pobożnych życzeń nie może być jednak źródłem politycznej zmiany, nie mówi bowiem nic o środkach, a jedynie o celu. Jeśli kapitalistyczny król jest nagi dlatego, że wyprany jest z wartości, na których

---

<sup>17</sup> Ale nie na sposób Rorty'ego (jesteśmy przygodną kulturą, ale nasze wartości traktujemy tak, jakby były uniwersalne) [por. Eagleton 2009, 160–161].

powstał, to socjalistyczny projekt Eagletona jest nagi z powodu trudności w określeniu warunków możliwości powstania sprawiedliwej wspólnoty. Łatwo stwierdzić, co należy zmienić lub porzucić: zatowimowaną wizję jednostki, kontraktualne spojrzenie na relacje międzyludzkie, uutilitarnystyczną wersję etyki, doktrynalną podejrzliwość wobec doktryn, zubożone poczucie wspólnotowości, pełną samozadowolenia wiarę w postęp itp. [Eagleton 2009, 94]. Trudno natomiast oczekiwać, że zmiana tego rodzaju przydarzy nam się sama z siebie. Nie wiadomo nawet, czy Eagleton mówi o przyszłości społeczeństw zachodnich, czy o przyszłości globalnej. W tym pierwszym wypadku za metodę postępu od biedy można byłoby uznać stopniowe samoograniczenie, w tym drugim dochodzą liczne i jak na razie nierozwiązywalne problemy międzykulturowej komunikacji i lokalnych szowinizmów.

Projekt wspólnoty, w której regulatywnymi ideami byłyby miłość, zaufanie i solidarność, skłania do zadania pytania, jakie są rzeczywiste powody tak radykalnej polemiki Eagletona. Wymienione chwilę temu wartości nie są aż tak odległe od politycznych marzeń NA. Żaden z przedstawicieli tego nurtu nie jest bezwarunkowym apologetą neoliberalizmu i społecznych nierówności. NA jest popularny ponad miarę, ale jego destrukcyjny wpływ na wspólnoty jest przeceniany. Rzeczywiście, Eagleton nie zarzuca neoateistom świadomego wspierania okrucieństw globalnego kapitalizmu, ale głównie nie dość odważną i całościową ich krytykę. Co więcej, a przyznaje to sam Eagleton, neoateistyczne krytyki religii zawierają całą masę ważnych i merytorycznie zasadnych spostrzeżeń, które, jeśli by pomyśleć o ich praktycznej aplikacji, uczyniłyby funkcjonowanie wspólnot jednoznacznie lepszym (systemowe przypadki wykorzystywania nieletnich przez duchownych, pozycja kobiet w społeczeństwach jawnie bądź niejawnie teokratycznych itp.). Dlaczego więc pod pręgierzem krytyki ustawiać akurat tych, którzy źródła niesprawiedliwości upatrują w tym, co przecież sam Eagleton uważa za jedynie dogodną, ale przecież nie jedyną alegorię myślenia o człowieku w pozapragmatycznych kategoriach? Z mojej rekonstrukcji wyłania się zatem następujący wniosek: istotą sporu między

Terrym Eagletonem a NA nie są ani *techniczne* kwestie teologiczne, ani ogólny projekt polityczny. Jeśli myśl lewicowa strategicznie zaczyna mówić głosem teologicznej ortodoksji, próbując tchnąć życie w jej wypalone, choć zapewne szlachetne projekty, to może być to dowód na jej intelektualną otwartość, ale także na jej ideologiczną i pragmatyczną słabość. Terry Eagleton uważa się za przedstawiciela *tragicznego humanizmu*. Stanowisko to postuluje możliwość zmiany jedynie w obliczu konfrontacji z najgorszą degeneracją. Implikacja takiego stanowiska jest w swej istocie teologiczna: odkupienie musi być poprzedzone przez upadek. Może więc jest tak, że różnica między Eagletonem a nowymi ateistami wcale nie jest polityczna, lecz właśnie metafizyczna i teologiczna. Przeciwnie do konkluzji Eagletona, wydawałoby się wtedy, że stojąc po stronie technologicznego postępu późnej nowoczesności, nowi ateści w istocie działają wraz z tragicznym duchem dziejów na naszą (Eagletona) korzyść: przybliżając upadek, zapowiadają rychłe nadejście lepszego.

**BIBLIOGRAFIA**

- Amarasingam, Amarnath (ed.), (2010), *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*, Leiden.
- Blankholm, Joseph (2010), *Terry Eagleton, New Atheism, and the War on Terror*, Immanent Frame.  
([www.blog.ssrc.org/tif/2010/11/12/terry-eagleton-new-atheism-and-the-war-on-terror/](http://www.blog.ssrc.org/tif/2010/11/12/terry-eagleton-new-atheism-and-the-war-on-terror/), 9/5/2012)
- Dann, G. Elijah (2011), *Philosophy, Religion and Religious Belief After Rorty*, [w:] Richard Rorty, *An Ethics for Today*, New York, ss. 27–76.
- Day, Vox (2008), *The Irrational Atheist*, Dallas.
- Dickson, Rory (2010), *Religion as Phantasmagoria: Islam in The End of Faith*, [w:] [Amarasingam 2010, 37–54].
- Eagleton, Terry, Fraser, Giles (ed.) (2007), *The Gospels: Jesus Christ*, London: Verso.
- Eagleton, Terry (2009), *Reason, Faith, and Revolution. Reflections on the God Debate*, London.
- Eagleton, Terry (2010), *The New Atheism and the War on Terror*, Institute for Religion, Culture, and Public Life, Columbia University ([www.ircl.org/2010/event/terry-eagleton-the-new-atheism-and-the-war-on-terror](http://www.ircl.org/2010/event/terry-eagleton-the-new-atheism-and-the-war-on-terror), 8/5/2012).
- Feser, Edward (2008), *The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism*, Indiana.
- Gutowski, Piotr (2012), *Czym jest „nowy ateizm”*, [w:] [Słomka 2012, 7–45].
- Judt, Tony (2010), *Ill Fares the Land*, New York.



Kessler, Jeremy (2009), *Humanist, Heal Thyself*, Open letters Monthly. An Arts and Literature Review ([www.openlettersmonthly.com/book-review-reason-faith-revolution-terry-eagleton/](http://www.openlettersmonthly.com/book-review-reason-faith-revolution-terry-eagleton/), 9/5/2012).

McGrath, Alister, McGrath Collicut,[?] Joanna (2007), *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, Illinois.

Słomka, Marek (red.), (2012), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Swinburne, Richard (2004), *The Existence of God*, 2<sup>nd</sup> edition, Oxford.

Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*, London.

Wojtysiak, Jacek (2012), *Jak dyskutować z nowym (i nienowym) ateizmem?*, [w:] [Słomka 2012, 169–192].

Zacharias, Ravi (2008), *The End of Reason*.