



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

seria 
filozofia
kultury

Filozofia kultury

XIX wiek



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

Kraków



seria



filozofia
kultury

© Copyright by individual authors, Kraków 2020
ISBN 978-83-8138-134-5 (druk)
ISBN 978-83-8138-212-0 (on-line, pdf)
<https://doi.org/10.12797/9788381382120>

RECENZENT

dr hab. Jacek Dębicki, prof. AGH

REDAKCJA NAUKOWA

Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

REDAKCJA

Justyna Wójcik

PROJEKT TYPOGRAFICZNY

Małgorzata Piwowarczyk

PROJEKT OKŁADKI I LOGO SERII

Joanna Bizior

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego

Seria Filozofia kultury jest prowadzona przez Zakład Filozofii Kultury
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431-27-43, 12 421-13-87
e-mail: akademicka@akademicka.pl
Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

SPIS TREŚCI

1. PIOTR MRÓZ
Duch jest wolnością i tym, co romantyczne.
Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia 7
2. BEATA SZYMAŃSKA
Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze 63
3. OLGIERD MIEDZYBŁOCKI
Goethe – jedność z chaosu 99
4. KACPER KUTRZEBA
Literatura, *Bildung*, wyobraźnia. Kilka krótkich uwag
o literaturze epoki nowoczesnej 123
5. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
(O)powieść romantyczna 135
6. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu 169
7. REMIGIUSZ KRÓL
Materialistyczna koncepcja alienacji
i jej postheglowska dialektyka 193
8. JOWITA GUJA
Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny 211
9. PAULINA TENDERA
Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie
wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych*
oraz *Wykładów z filozofii dziejów* 253
10. LESZEK AUGUSTYN
Dostojewski i sprzeczności XIX wieku 265
11. MICHAŁ BOHUN
Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę
w myśli rosyjskiej XIX wieku 293

12. PIOTR MRÓZ
Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem 361
 13. ALICJA KOWALCZEWSKA
Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta 411
 14. STANISŁAW ŁOJEK
Wizja kultury w *Narodzinach tragedii* Nietzschego 435
 15. KRZYSZTOF PILARCZYK, GIDEON KOUTS
Od emancypacji do autoemancypacji Żydów.
Zarys historyczno-kulturowy 457
 16. ANNA TOMASZEWSKA
Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład
dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu 493
 17. MARIA FLIS
Kultura a tożsamość ludzkiej natury 521
 18. KRZYSZTOF MATUSZEWSKI
Guyau – witalizm u źródeł etyki 535
 19. BARTŁOMIEJ DOBROCYŃSKI
Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie
prekursor psychologii nieświadomości 605
 20. RADOSŁAW STUPAK
Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego
laboratorium psychologii eksperymentalnej 641
 21. ANNA MAŁECKA
Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a
na tle tradycji i epoki 657
 22. JOANNA HAŃDEREK
Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet
i kobiecości w XIX wieku 673
 23. AGNIESZKA GRALEWICZ
Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych
Marcela Prousta 701
- Indeks osobowy 723

JOWITA GUJA

Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny

Wprowadzenie

XIX wiek odgrywa szczególną rolę w rozwoju myśli ateistycznej. Krytyka religii obecna jest co prawda w filozofii od czasów starożytnych, a w wersji bardzo mocnej pojawia się już we francuskim oświeceniu, między innymi w refleksji d'Holbacha, La Mettrie'ego oraz libertynów, przynosząc praktyczne owoce w okresie rewolucji francuskiej. Antyreligijny radykalizm Francji, chociaż wyraża się w donośnej formie, jest jednak dyskusyjny, jeżeli popatrzymy na niego w kontekście samej filozofii, abstrahując od kontekstów społecznych. Poglądy większości francuskich krytyków religii tego czasu (między innymi Pierre Bayle, Wolter) nie są jednoznaczne, zmierzają raczej do proklamacji ateizmu elitarnego przy jednoczesnym wezwaniu do zachowania jakichś form kultu religijnego w warstwach niższych, co sugeruje przyznanie religii racji istnienia z przyczyn praktycznych. Stanowisko spójne i pozbawione jakichkolwiek wątpliwości co do fałszu i szkodliwości religii w stosunku do każdej uwikłanej w nią jednostki właściwe jest natomiast dziewiętnastowiecznym środowiskom niemieckim i rosyjskim, przede wszystkim związanym ze spuścizną heglowską.

Najistotniejszy jest jednak fakt, że dziewiętnastowieczna myśl ateistyczna tworzy zupełnie nowy paradygmat myślenia o religii,

nieobecny dotąd w kulturze. Choć w swoich atakach na religię używa ona szereg argumentów wysuwanych już wcześniej, o sile prezentowanego przez nią stanowiska decyduje wpisanie krytyki religii w debatę na temat konstrukcji samego podmiotu. Negatywne efekty społeczne religii, na których koncentrowała się dotychczasowa debata krytyczna, traktowane są od teraz jako skutek uboczny problemu dużo bardziej fundamentalnego: uwikłania podmiotu w fałszywą wiedzę o sobie samym, czego źródła są bardzo złożone i wymagają głębokich antropologicznych analiz. Otwarcie tej drogi refleksji ma dalekie konsekwencje. Wiąże się z nią radykalne przededefiniowanie istoty religii dokonujące się równoległe z przewrotem w rozumieniu samego podmiotu. Dziewiętnastowieczna krytyka religii traktuje jej problem niezwykle poważnie: religia jest zjawiskiem tajemniczym, trudnym zarówno do zdemaskowania, jak i usunięcia. Nie jest ona prostym błędem poznawczym ani też kłamstwem narzuconym przez społecznych inżynierów. A przynajmniej nie tylko. Jej siła nie bierze się z uprzywilejowanej pozycji w społecznych i politycznych strukturach, ale z głębokich uwarunkowań podmiotu.

Dziewiętnastowieczna filozofia jasno formułuje dylematy, z którymi zmierzyć musi się dojrzała refleksja ateistyczna: religia a podmiot, religia a zło, religia a miłość bliźniego, religia a resentment i nieświadomość. Nie przypadkiem wyliczenie to nie zawiera pary „religia a nauka” bądź „religia a rozum”. To nie oś religia/rozum-nauka decyduje o charakterze toczącej się w tym czasie debaty na temat religii. Choć paradygmat *ratio* jest jej oczywistym założeniem, nie o sam rozum i naukę się tutaj rozchodzi, a o egzystencję i etykę. Napięcie pomiędzy religią a nauką jako decydujący argument przeciwko tej pierwszej zaczyna odgrywać coraz większą rolę w miarę zbliżania się do współczesności. W XIX wieku dochodzi on do głosu równoległe ze wzrostem znaczenia paradygmatu darwinowskiego, głównie na polu anglosaskim. Decydujące dla rozwoju ateistycznej refleksji jest jednak w tym czasie środowisko niemieckie oraz rosyjskie recypujące heglowskie ustalenia na temat podmiotu.

1. Otwarcie debaty. Hegel

Punktem wyjścia dla nowego typu refleksji nad religią jest myśl heglowska. Choć samego Hegla trudno zaklasyfikować jako

przedstawiciela filozoficznego ateizmu, to jego zasługą jest ukształtowanie nowego paradygmatu myślenia o podmiocie. Paradygmat ten można rozpatrywać na płaszczyźnie zarówno diagnostycznej, jak i aksjologicznej. W myśli Hegla do głosu dochodzi nowa wizja podmiotu ludzkiego, którego rozwój i życie przebiega paralelnie do życia głównego bohatera pism niemieckiego filozofa, czyli Ducha. Jest on więc bytem dynamicznym, posiadającym zdolność i skłonność do autoalienacji stanowiącej istotny element jego rozwoju. Jednocześnie podmiot zaczyna być nieodłącznie postrzegany w szerokim kontekście dziejowych przemian, a uwikłanie w nie jest kluczowe dla jego kondycji i samowiedzy. Z aksjologicznego punktu widzenia istotne jest roztoczenie przed podmiotem określonej wizji celów: pełni wolności, autonomii oraz samowiedzy, które zaczynają być wartościowane jednoznacznie pozytywnie. Hegel niezwykle mocno eksponuje zasadę podmiotowości jako podstawowego przedmiotu zainteresowań filozofii, wraz z kategoriami, które staną się głównymi punktami odniesienia nie tylko dziewiętnastowiecznego, ale i współczesnego ateizmu: wolnością, indywidualizmem, autonomią działania, prawem do krytyki, szukaniem pewności w samym sobie oraz alienacją.

Hegłowska koncepcja podmiotu wpisana jest w kontekst szczególnie znamienity dla krytycznej myśli dziewiętnastowiecznej – przekonania, że u progu XIX wieku mamy do czynienia z momentem przełomowym w dziejach. Nasze czasy, pisze Hegel,

są czasami narodzin nowej epoki i przechodzenia do niej. Duch zerwał z dotychczasowym światem swego istnienia i wyobrażenia i ma zamiar zepchnąć go w dół. Zajęty jest teraz pracą przekształcania samego siebie [...]. O zachwianiu się budowli świadczą tylko pojedyncze symptomy: lekkomyślność i nuda podkopujące istniejącą rzeczywistość, jakieś nieokreślone przecucie czegoś nieznanego zwiastują, że nadchodzi coś nowego. To ciągle, ale stopniowe rozkruszanie budowli [...] zostaje nagle przerwane przez wschód słońca, który jak błyskawica, od razu ukazuje nam postać świata nowego¹.

¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2010.

Słowa te, które w *Fenomenologii ducha* wiążą przemiany współczesnej kultury z życiem Ducha przez duże „d”, a jako moment przełomowy wyznaczają sformułowanie szczytowego osiągnięcia myśli, czyli idealizmu niemieckiego, różnie są interpretowane przez spadkobierców Hegla. Lewica heglowska – zwłaszcza Feuerbach i Marks – zarzuca Hegłowi oderwanie od konkretności i życia. Dzieli z nim jednak przekonanie, że mamy do czynienia ze szczególnym momentem w dziejach, w którym do głosu w pełni doszła zasada podmiotowości. O wyjątkowości swojego czasu przekonani są także rosyjscy interpretatorzy Hegla. Na drugim biegunie ich optymizmu sytuuje się Nietzsche, który wyjątkowość owego momentu dziejów kultury wiąże z faktem, że dotarła ona do swojego smutnego kresu.

Sporną wydaje się kwestia, na ile światopogląd ateistyczny bliiski był samemu Hegłowi. Brak zgody wśród komentatorów jego myśli wskazuje na jej fundamentalną niejednoznaczność. Z jednej strony opisywany rozwój Ducha jest rozwojem Boga, co skłania ku interpretacji teistycznej czy nawet teologicznej. Z drugiej strony wielu komentatorów rozwija interpretację zupełnie inaczej. Według Kojève’a i Löwitha filozofia Hegla jest filozofią pewnego końca. Dla Löwitha jest to jednocześnie kres i dopełnienie filozofii chrześcijańskiej, która w myśli Hegla przeżywa swój „Wielki Piątek” wspomniany na początku *Wykładów z filozofii religii*². Wynika stąd – pisze Löwith – „to niewątpliwie, że jest ona ostatnim krokiem poprzedzającym wielki zwrot i zerwanie z chrześcijaństwem”³. Kojève, przekonany o słuszności ateistycznej interpretacji Hegla, zwraca uwagę na wyjątkowość ateizmu prezentowanego przez autora *Fenomenologii ducha*. Hegel nie odrzuca chrześcijańskiego pojęcia Boga, jednocześnie jednak za właściwą mu rzeczywistość uznaje człowieka, w którego świadomości duch osiąga swoją pełnię. Momentem, do którego prowadzi rozwój Ducha w dziejach, jest uświadomienie sobie przez człowieka własnej tożsamości z Bogiem. Tożsamość tę recypuje już sama religia, w formie wyobrazeniowej w pojęciu bogocześnictwa. Filozofia przekracza poziom wy-

² Tenże, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2009.

³ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001.

obrażeniowy i oferuje człowiekowi tę samą prawdę w przejrzystości czystej wiedzy. Kojève pisze:

Ta Teo-logia jest z definicji ostatnim etapem „Refleksji” *na temat Ducha*. Aby przejść od niej do „Nauki”, która jest objawionym Bytem, czyli duchem, wystarczy więc znieść ten element transcendencji. Chodzi o utożsamienie się z chrześcijańskim Bogiem; trzeba umieć i mieć śmiałość powiedzieć, że totalnym Bytem, o którym mówi Teologia chrześcijańska, jest w rzeczywistości Człowiek, który o nim mówi⁴

Tak rozumiana filozofia Hegla okazuje się zatem opowieścią o śmierci Boga i narodzinach ludzkiej autonomii.

Według Lucácsa nie da się z całkowitą pewnością rozstrzygnąć, która z biegnących w dwóch kierunkach interpretacji Hegla jest słuszna. Autor *Fenomenologii ducha* sam bowiem zaciemnia własne stanowisko. Z jednej strony głosi przewyższenie religii, z drugiej jest do niej bardzo przywiązany: „raz znosi, a raz na powrót przywraca”⁵. Niejednoznaczność ta jest wielkim problemem od samego początku życia koncepcji Hegla w obrębie myśli filozoficznej. Decyduje ona o podziale w środowisku spadkobierców niemieckiego filozofa na prawicę oraz lewicę. Pierwszy z tych odłamów opowiada się za teistycznym odczytaniem Hegla, drugi za zgoła odmiennym.

2. Człowiek jeszcze siebie nie odnalazł bądź już siebie zagubił. Lewica heglowska

Lewica heglowska (młodohegliści) jest głównym środowiskiem kształtowania się dziewiętnastowiecznego ateizmu. To z niego wywodzą się tacy myśliciele, jak Ludwig Feuerbach czy Karl Marks. O ile jednak pisma tych filozofów są jednoznacznie ateistyczne w swojej wymowie, to teksty takich myślicieli, jak David Friedrich Strauss czy Bruno Bauer są trudniejsze do oceny.

⁴ A. Kojève, *Hegel, Marks i chrześcijaństwo*, tłum. P. Herbich, „Kronos” 2014, nr 4, s. 102.

⁵ G. Lucács, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, tłum. M. Siemek, Warszawa 1980, s. 339–340.

Momentem, który możemy symbolicznie uznać za początek ruchu młodoheglowskiego, jest wydanie dwutomowej pracy *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* Straussa (1835/6). Podjął się on zadania mającego na celu rozstrzygnięcie, które z wątków obecnych w Biblii mają korzenie mitologiczne, a które historyczne. Filozofia Hegła stanowiła dla niego główny punkt odniesienia. Informacje obecne w Biblii porównywał z wiarygodnymi źródłami historycznymi, uwzględniając w swoich badaniach także wiedzę przyrodniczą i fizjologiczną. W ich wyniku odrzucił tezę o historycznej wartości przekazu biblijnego i doszedł do wniosku, że jest on „rezultatem żywo i narastającej, przekazywanej ustnie, a więc przekształcanej, ubarwianej cudownymi zdarzeniami legendy, wyrażającej nadzieje i oczekiwania gminy pierwotnej, żyjącej pod silnym ciśnieniem wywodzącej się ze Starego Testamentu tradycji mesjanistycznej”⁶. Wnioski te Strauss starał się pogodzić z myślą heglowską, traktując ją jako swego rodzaju rozwiązanie problemu chrześcijaństwa i szansę na jego dalszy rozwój. Określenie stanowiska Straussa wobec historyczności postaci Jezusa następuje z trudnością. On sam nie wypowiada się na ten temat, skupiając się na próbie nadania odpowiedniej perspektywy wątkom zawartym immanentnie w heglizmie. Sam heglizm interpretuje jako teorię teologiczną, a nie ateistyczną, eksplikując jednocześnie tezę, że prezentowane tu chrześcijaństwo nie opiera się na faktach historycznych, ale na przesłankach o charakterze metafizyczno-logicznym, niezależnie od istnienia bądź nie historycznego Jezusa. Biblijna historia ma znaczenie dla podmiotu znajdującego się na wyobraźniowym poziomie samowiedzy (w religii), na filozoficznym przestaje być potrzebna.

Na teorię Straussa można popatrzeć jako na próbę rozjaśnienia tych myśli Hegła, które cechuje niejednoznaczność. Niezależnie od intencji Straussa jego analizy prowadzą w stronę ateistycznej interpretacji heglizmu, która rozwijana jest przez pozostałych przedstawicieli lewicy heglowskiej. Kontynuatorem Straussa jest Bruno Bauer, który rozpoczynając od teologicznej analizy tekstu biblijnego, przechodzi ze stanowiska właściwego prawicy heglowskiej do jednoznacznie krytycznego wobec religii. Staje tym samym ramieniem w ramieniu z Feuerbachem i Marksem. Bliższy jest w swoich teoriach temu pierwszemu, jednocześnie stając się celem ataku wczesnych pism Marksa.

⁶ R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, Warszawa 1969, s. 23–24.

Czołowymi przedstawicielami ruchu są Ludwig Feuerbach i Karol Marks. Poza nimi oraz wspomnianymi Straussem i Bruno Bau-rem należy wymienić przede wszystkim Maxa Stirnera, Fryderyka Engelsa, Edgara Bauera, Arnolda Ruge, Karla Friedricha Köppena, Eduarda Meyena i Mosesa Hessa. Większość z nich nie rozwijała refleksji filozoficznej, skupiając się raczej na publicystyce bądź polityce. Filozoficznie najważniejszymi spośród nich są Feuerbach i Marks jako reprezentanci alienacyjnej krytyki religii, a także Stirner, którego myśl można uznać za zapowiedź filozofii nietzscheańskiej, egzystencjalizmu oraz anarchizmu⁷.

Feuerbach i Marks wpisują się w zainicjowany przez myśl heglowską alienacyjny nurt krytyki religii. Konstytutywne dla niego jest przekonanie, że w religii człowiek odcina się od istotnej części samego siebie, uprzedmiotawia ją i traktuje jako obcą. Mechanizm ten jasno tłumaczy Feuerbach w *O istocie chrześcijaństwa*: „Religia jest stosunkiem człowieka do swojej własnej istoty – w tym zawarta jest jej prawda i moralna siła uzdrawiająca – ale stosunkiem do tej istoty nie jako do swej własnej, lecz jako do innej, od niego różnej, a nawet mu przeciwstawnej”⁸. Bardzo podobne słowa znajdujemy u wczesnego Marksa, który na tym etapie bardzo często powołuje się na Feuerbacha, uznając jego myśl za finalny krok na drodze filozoficznej krytyki religii, który on sam doprowadza do końca. W *Przyczyńku do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa* czytamy:

Człowiek, który w fantastycznej rzeczywistości nieba, gdzie szukał nadczłowieka, znalazł tylko *odbicie* samego siebie, nie zechce już zadawać się znajdowaniem tylko *pozoru* siebie samego, tylko nie-człowieka, kiedy poszukuje i poszukiwać powinien prawdziwej swej rzeczywistości. Podstawa irreligijnej krytyki jest taka oto: *człowiek tworzy religię*, nie zaś religia – człowieka. Religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie u człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już siebie zagubił⁹.

⁷ Por. *tamże*, s. 10.

⁸ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 327.

⁹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] K. Marks, E. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 457.

Te dwa cytaty bardzo dobrze obrazują zarówno specyfikę tego typu krytyki religii, jak i jej heglowską genezę. Takie określenia, jak „stosunek do swojej istoty nie jako do własnej, ale do różnej”, „zagubienie siebie i odnalezienie” czy samowiedza sytuują teorię Feuerbacha i Marksa w obrębie świata intelektualnego wykreowanego przez Hegla. Ich założeniem są sformułowana przez niego teoria podmiotu, którego paradygmatem jest Duch oraz jego rozwój i cele, a także koncepcja alienacji, sformułowana w *Fenomenologii ducha*. Podmiot jest bytem dynamicznym, którego właściwa istota pozostaje przed nim samym zakryta dopóty, dopóki nie dojdzie do jej rozświetlenia: po wyobcowaniu od samego siebie (samoalienacji) podmiot musi do siebie powrócić. W teorii Hegla – powróci niezawodnie, taka jest kolej jego dziejów. Alienacja podmiotu to konieczny etap na drodze jego rozwoju, odgrywa zatem rolę pozytywną. Ateistyczni interpretatorzy tej teorii nie są tego pewni. Co się stanie, jeżeli podmiot nie wróci do samego siebie? Jeżeli nie podejmie tego wysiłku? W udziale przypadnie mu wówczas egzystencja zubożona, oszukana, szczątkowa, pozostanie na poziomie świadomości fałszywej.

Pojęcie alienacji ma charakter wieloznaczny. We współczesnej filozofii, obok alienacji religijnej, mówi się między innymi o alienacji społecznej w znaczeniu wyobcowania od instytucji społecznych i politycznych, w sensie dialogicznym o alienacji od drugiego człowieka bądź wspólnoty ludzi, o alienacji metafizycznej w kontekście rozwoju Ducha wyobcowującego się w swoich twórcach, przyrodzie i kulturze czy o alienacji w sensie teoriopoznawczym, w znaczeniu niepełnego poznania, w którym jako obce jawi się to, czego nie rozpoznajemy jako własne¹⁰. Większość tych znaczeń zostaje zaszczerpiona na grunt refleksji filozoficznej przez Hegla, w którego opisach życia Ducha kluczową rolę odgrywają kategorie *Entfremdung* i *Entäusserung*, odpowiedniki łacińskiego *alienatio*, na język polski tłumaczone zazwyczaj jako „alienacja” lub „wyobcowanie”. Termin *Entfremdung*, od niem. *fremd* – „obcy”, oznacza dosłownie „stawanie się obcym”, *Entäusserung* natomiast jest słowem pochodzącym od *entäussern* – „pozbywać się, wyzbywać”, dosłownie można je

¹⁰ Szerzej na temat źródeł i kontekstów znaczeniowych pojęcia alienacji piszę w książce: J. Guja, *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia*, Kraków 2018, s. 70–130.

zatem przetłumaczyć jako „eksterioryzację”. Obydwu używa Hegel na określenie alienacji Ducha. W *Fenomenologii ducha* nadał im bardzo mocny ciężar znaczeniowy, prawdopodobnie opierając się na kilku źródłach: pesymistycznej teologii protestanckiej, neoplatonizmie oraz samej Biblii, zwłaszcza listach św. Pawła. Przykładowo heglowskie znaczenie pojęcia *Entfremdung* koresponduje z użyciem greckiego słowa *apēllotriōmenoi* („którzy są obcy/wyobcowani”, łaciński odpowiednik zastosowany w Wulgacie: *alienari*) w Liście do Efezjan (2,12), natomiast *Entäusserung* z *ekenōsen* („ogołocił, opróżnił”, Wulgata: *exinanivit*) z Listu do Filipian (2,7), równie znaczącym piśmie Pawła. W pierwszym wypadku mowa jest o właściwej ludzkiemu podmiotowi „obcości” wobec samego siebie spowodowanej stanem bycia „poza Chrystusem”. W tym samym liście znajdziemy dalej obietnicę, że Chrystus przez swoją krew uczyni dwie wyobcowane „części” na powrót jednością – tym samym ludzkość straci swoją dwoistość, a odzyska utraconą harmonię¹¹. *Ekenōsen* z Listu do Filipian odnosi się natomiast do Boga i Jego inkarnacji, w której „ogałaca” On siebie, żeby stać się człowiekiem. Zdaniem Jacques’a Derridy właśnie w tym teologicznym rozumieniu *kenōsis* (rzeczownik od *ekenōsen*) znajdujemy źródło heglowskiej wizji dialektyki ducha. Wzorem dla samo-alienacji początkowego „w sobie” Ducha, która jest konieczna dla re-internalizacji Ducha „dla siebie”, okazuje się chrześcijańskie pojęcie inkarnacji jako opustoszałającej alienacji logosu¹². Pawłowe *apēllotriōmenoi* oraz *ekenōsen* określające z jednej strony fundamentalne pęknięcie w człowieku, które należy zasypać, z drugiej akt wyobcowania/opustoszenia z samego siebie, stającego się w Biblii udziałem Boga, stanowią zatem podstawę sformułowania teorii podmiotu, do którego fundamentalnych cech egzystencjalnych należy zdolność i skłonność do samoalienacji.

W *Fenomenologii ducha* pojęcie *Entäusserung* używane jest zazwyczaj w kontekście alienacji metafizycznej: Duch dokonuje własnej eksterioryzacji i obiektywizacji w celu późniejszego powrotu do siebie. *Entfremdung* odgrywa natomiast kluczową rolę w opisach

¹¹ Szerzej na ten temat: *tamże*, s. 71–73.

¹² J. Derrida, *A Time for Farewells: Heidegger (Read by) Hegel (Read by) Malabou*, transl. L. Derrida, [w:] C. Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, London 2005, s. xiv.

świadomości nieszczęśliwej. Pierwsze z tych pojęć stanowi zatem matrycę mechanizmu procesu autoalienacji, drugie umieszcza go w kontekście problemu religii. Świadomość nieszczęśliwa – z reguły interpretowana jako świadomość judeochrześcijańska – opisywana jest w początkowych rozdziałach *Fenomenologii ducha* jako etap rozwoju samowiedzy podmiotu oraz konieczne stadium procesu osiągnięcia przez podmiot wolności i autonomii. Opisuje stadium, w którym świadomość wyzwoliła się już z pierwotnej fazy dialektyki pan – niewolnik, przeszła przez etap stoicyzmu i sceptycyzmu, po czym popadła w niewolę własnej projekcji. Świadomość nieszczęśliwa to „świadomość siebie jako istoty podwojonej i tylko sprzecznej [...], która siebie absolutnie mać i przekreca”¹³.

We fragmencie tym Hegel opisuje dokładnie tę samą sytuację egzystencjalną, która staje się podstawą krytyki religii rozwijanej przez Feuerbacha i Marksa. Podmiot rozszczępia samego siebie na dwa pierwiastki: transcendentny, wieczny i istotny oraz empiryczny, doczesny i nieistotny. Ulega następnie iluzji, obiektywizując pierwszy z nich jako zewnętrzny względem siebie oraz identyfikując się z drugim. „Nieszczęście” świadomości polega na utożsamieniu z tym, co podmiot wartościuje jako bez znaczenia oraz zantagonizowanie obydwu pierwiastków. Docieramy w ten sposób do klasycznego schematu alienacji religijnej: człowiek znajduje się poza sobą, nie rozpoznaje i zuboża sam siebie, stając się jednocześnie niewolnikiem tego, co z siebie wyprojektował i czego nie rozpoznaje jako własne. Różnica pomiędzy Heglem a jego ateistycznymi spadkobiercami polega na tym, że ten Hegel w ogóle nie postrzega sytuacji alienacji jako negatywnej, być może pełne wyzwolenie z niej w ogóle nie jest pożądane, wyobcowanie z samego siebie należy przecież do istoty ducha, zarówno pisanego dużą, jak i małą literą.

Dla Feuerbacha i Marksa kwestia alienacji stanowi natomiast główny problem egzystencjalny podmiotu, który należy wartościować negatywnie. Rzecz rozbija się tutaj o fundamentalną nieprzeżywalność wyalienowanego podmiotu dla samego siebie. Fałsz religijnych idei to jedna sprawa, chodzi jednak o coś bardziej podstawowego: podmiot żyjący w świecie własnych projekcji nie tylko ulega błędowi poznawczemu, ale też traci autonomię i zdolność do adekwatnego,

¹³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 146.

świadomego działania, przestając być w ten sposób panem samego siebie. Świat, w którym egzystuje, obrazują metafory chętnie używane przez alienacyjnych krytyków religii: religia jest „snem ducha” (Feuerbach) czy „opium ludu” (Marks). Z faktu, że podmiot nie zna prawdy o samym sobie, wynikają dalsze konsekwencje, między innymi społeczne i etyczne. Marksowskie „opium” pozwala na utrzymanie niesprawiedliwej sytuacji społecznej, sprzyja demobilizacji ludzi uciskanych i manipulacji nimi przez klasę uprzywilejowaną. Feuerbach z kolei zwraca uwagę, że sytuacja alienacji religijnej osłabia więź i solidarność międzyludzką. Najlepsze ludzkie cechy zostały wyprojektowane na byt zewnętrzny i iluzoryczny. Czy pozbawiony ich człowiek może być jeszcze przedmiotem miłości i szacunku? Czy ja sam, nędzny i grzeszny, mogę mieć szacunek do samego siebie, a pozbawiony nawet tego, czy mogę kochać innych? Feuerbach widzi w tym duże zagrożenie. Godność, której człowiek został pozbawiony przez projekcję, przestaje uzasadniać wymóg międzyludzkiej etyki. Z zarzutem tym wiąże się kolejny formułowany przez autora *O istocie chrześcijaństwa*: w mechanizmie alienacji religijnej „tkwi źródło brzemienne w nieszczęścia fanatyzmu religijnego, w tym najwyższa metafizyczna zasada krwawych ofiar ludzkich, krótko mówiąc, to podstawowa przyczyna wszystkich okropności, wszelkich groź przejmujących scen i tragedii w dziejach ludzkości”¹⁴.

Optyka przyjęta przez alienacyjnych krytyków religii nasuwa kilka pytań: jakie jest źródło alienacji religijnej? Dlaczego podmiot tak chętnie oddziela się od samego siebie i ani myśli wrócić? W jaki sposób można naprawić tę sytuację i czy jest jakieś „pełne ja”, które może zostać człowiekowi przywrócone? Odpowiedzi Feuerbacha i Marksa różnią się w tym zakresie.

Po pierwsze, podkreślić należy, że Feuerbachowi znacznie bliżej jest w analizach religii do Hegła niż Marksowi. Podobnie jak Hegel, Feuerbach nie ocenia fałszywej świadomości jednoznacznie negatywnie. Jego słynne hasło brzmi: „teologia jest antropologią”, co koresponduje z przekonaniem, że religia zawiera w sobie zarówno nieprawdę, jak i prawdę. Tkanek treści religijnej stanowią wyprojektowane i zobiektywizowane najlepsze cechy istoty człowieka jako gatunku. Religia stanowi zatem, podobnie jak u Hegła, przedstawienie prawdy

¹⁴ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 327.

o duchu (w tym wypadku jednoznacznie człowieku) w formie wyobrażeniowej. Etap religijny – także w przekonaniu autora *O istocie chrześcijaństwa* – jest więc pewnym etapem na drodze samowiedzy człowieka, który teraz może „przejrzeć się” w teologii i w kolejnym kroku przekształcić ją w antropologię. W pismach Feuerbacha nie znajdziemy alternatywy dla tej okrężnej drogi dotarcia do samego siebie. Ta konieczność przejścia podmiotu przez religię nie jest mocno eksplikowana w pismach tego filozofa, niemniej jednak nie znajdziemy tutaj innej odpowiedzi na pytanie, dlaczego podmiot wyobcowuje się od samego siebie. Religia jest jednak także nieprawdą, a sam stan alienacji jest szkodliwy na gruncie antropologicznym, społecznym i etycznym, zatem moment wyobcowania musi zostać koniecznie i bezzwłocznie przewyciężony. Rzecz nie rozbija się więc o to, dlaczego podmiot dokonuje samoalienacji, ale dlaczego nie chce tego procesu cofnąć. Daniel Dennett wytłumaczyłby ten problem bardzo łatwo, posługując się teorią memów, ale sam Feuerbach nie odpowiada przekonująco na pytanie.

Interesująca jest natomiast prezentowana przez Feuerbacha wizja człowieka już wyzwolonego z religii. Szkicuje on obraz człowieka wolnego, który czci samego siebie, ale – uwaga! – nie samego siebie jako wyjątkową jednostkę, tylko jako część całej ludzkiej wspólnoty. To w niej rozpoznaje boskość. Finalnym efektem wyzwolenia z religii miałyby być połączona więzami braterskiej miłości społeczność jednostek niewyalienowanych, autentycznych i samoświadomych. Źródłem łączącego ich uczucia jest dostrzeżenie w sobie nawzajem tego, co niegdyś widziały i czciły w Bogu. Wyrażają to słowa podsumowujące *Wykłady o istocie religii*:

Na tych słowach kończąc te wykłady wyrażam tylko jedno pragnienie: aby spełniły one swoje zadanie, które sformułowałem w jednym z pierwszych. Zadaniem tym było sprawić, abyście wy, moi słuchacze, z przyjaciół boga stali się przyjaciółmi człowieka, z ludzi wierzących – ludźmi myślącymi, z ludzi modlących się – ludźmi pracującymi, z kandydatów na tamten świat – badaczami tego świata, z chrześcijan, którzy podle własnego wyznania są „na pół zwierzętami, na pół aniołami” – ludźmi, pełnymi ludźmi¹⁵.

¹⁵ Tenże, *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981, s. 318.

Feuerbach był myślicielem całkowicie skoncentrowanym na kwestii religii. Marks, w odróżnieniu od niego, sytuuje problem religii w kontekście znacznie szerszych rozważań o nachyleniu społeczno-politycznym i ekonomicznym. Krytyka religii odgrywa wyjątkową rolę przede wszystkim w jego wczesnych pismach, w których idąc ścieżką wyznaczoną przez Feuerbacha, widzi w niej jeden z głównych czynników sprzyjających wszelakim rodzajom egzystencjalnego i społecznego zła. W późniejszej myśli kwestia religii odsuwa się u niego na dalszy plan, co spowodowane jest odejściem od optyki pierwotnej, bliskiej paradygmatowi idealistycznemu. O ile tak zwany młody Marks widzi zasadność prób osłabienia pozycji religii przez działania na polu samej świadomości, o tyle później wycofuje się z nich w myśl coraz ostrzej i konsekwentniej wyrażanego przekonania o wtórności świadomości (nadbudowy) względem bytu (bazy).

Swoją teorię krytyczną buduje na podstawie recepcji Feuerbacha oraz Bruno Bauera, od początku przyjmując za pewnik heglowsko-feuerbachowski schemat alienacji religijnej¹⁶. Jedną z pierwszych prac, w których temat religii zostaje podjęty, jest wczesne pismo *O kwestii żydowskiej*, w której odnosi się krytycznie do Bauera. Podobnie jak Marks, Bauer przypisuje religii szereg negatywnych koncepcji społecznych, sądzi jednak, że do wyzwolenia człowieka z religii wystarczy zapewnienie państwu funkcjonowania świeckiego, efektem tego ma być jednocześnie emancypacja polityczna. Zdaniem Marksa błąd Bauera polega na tym, że postrzega problem jedynie na poziomie zbiorowym, umyka mu natomiast życie jednostki. Pomiedzy tymi dwiema sferami występuje realny antagonizm. Leszek Kołakowski komentuje: „W warunkach rozdziału obu sfer państwo nie sprzyja zniesieniu egoistycznego charakteru prywatnego życia, ale tylko daje mu ramy prawne. Rewolucja polityczna nie uwalnia ludzi ani od religii, ani od własności, daje im tylko prawo posiadania i prawo wyznawania religii”¹⁷.

Argumentując w ten sposób, Marks ustawia się w opozycji nie tylko do Bauera, ale i do Feuerbacha. Obydwojcie przedstawiciele mło-

¹⁶ W poniższych trzech akapitach opieram się na analizach przedstawionych w monografii: J. Guja, *dz. cyt.*, s. 96–99.

¹⁷ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988, s. 106.

doheglizmu sądzą, że religię da się „odczarować” na poziomie świadomości, w przypadku Bauera likwidując przywileje religii zinstytucjonalizowanej, Feuerbach nawet tego nie konkretyzuje. Marks uważa, że należy sięgnąć głębiej, dopiero zbadanie faktycznych przyczyn alienacji religijnej pozwoli wyznaczyć drogę wyzwolenia człowieka z religii. Teza, która wyróżnia stanowisko Marksa w obrębie alienacyjnych krytyków religii, brzmi: u źródeł alienacji religijnej tkwi alienacja o charakterze o wiele bardziej podstawowym.

W pracy *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa* Marks prezentuje w sposób najbardziej dobitny swoją własną diagnozę religii, jednocześnie nawiązując do Hegla i Feuerbacha oraz zaznaczając punkty, w których odchodzi od ich ustaleń. Zachowuje schemat alienacji świadomości nieszczęśliwej, określając religię jako „samowiedzę i poczucie samego siebie człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już siebie zagubił”¹⁸. Jednocześnie dodając: „Ale człowiek – to nie jest istota oderwana, istniejąca gdzieś poza światem. Człowiek – to świat człowieka, państwo, społeczeństwo stwarzają religię, *odwróconą na opak świadomość świata*, są one bowiem same *odwróconym na opak światem*”¹⁹. W tym punkcie Marks odchodzi od heglowskiego utożsamienia człowieka z jego świadomością oraz usytuowania jego rozwoju głównie w przestrzeni samowiedzy. Człowiek zdaniem Marksa „nie ma własnej istoty”, ponieważ tym, co się na nią składa, są „świat, państwo, społeczeństwo”, czyli warunki, w których żyje. To właśnie te czynniki odpowiedzialne są zatem za powstanie religii. Oznacza to, że wbrew temu, co twierdzą Hegel i Feuerbach, religia nie jest wytworem świadomości, tylko społecznego systemu. Wierzenia religijne należą rzecz jasna do sfery świadomości, ale sprowadzają się one do „świadomości świata”.

Gdy Marks głosi tezę mówiącą o nadbudowaniu alienacji religijnej na alienacji o bardziej fundamentalnym charakterze, ma na myśli właśnie zależność świadomości od świata. Cytowany fragment mówi przy tym, że świadomość religijna jest „odwrócona na opak”, ponieważ świat jest „odwrócony na opak”. W tym miejscu bardzo wyraźnie widać, że nie da się oddzielić Marksowskiej krytyki religii od jego myśli politycznej, zwłaszcza od teorii państwa. „Na opak”

¹⁸ K. Marks, *dz. cyt.*, s. 457.

¹⁹ *Tamże*.

świata polega, mówiąc w skrócie, na niewłaściwym funkcjonowaniu właśnie tej sfery: państwo pojmowane jest błędnie jako twór niezależny od mocy empirycznych jednostek, rządzący się autonomicznymi prawami i siłami, podczas gdy właściwa perspektywa kazałaby widzieć w nim efekt twórczego działania konkretnych jednostek. Jednostki te „roztapiają się” niejako w materii państwa, tracąc poczucie mocy i sprawczości. Powstaje w ten sposób rozdział między jednostką pojmowaną jako abstrakcyjna część państwa a konkretnym, żyjącym indywiduum, co powoduje alienację jednostki. Państwo pojmowane jako autonomiczna, samodzielna całość w taki właśnie sposób jest traktowane i w myśl tego działa, co pogłębia wyalienowanie podmiotu. Dopóki ten pozór samodzielności nie zostanie państwu odebrany, a instytucje społeczne nie zostaną sprowadzone do ich faktycznej genezy, czyli działania konkretnych jednostek, wyzwolenie z alienacji nie będzie możliwe. Jaka jest relacja między tym podstawowym rodzajem alienacji a alienacją religijną? Ta druga jest konsekwencją tego, co dzieje się pomiędzy jednostką a systemem polityczno-społecznym. Podobnie jak alienacja pracy, jest jednym z przejawów alienacji o bardziej fundamentalnym charakterze, a podstawowym jej źródłem jest funkcjonowanie świata „na opak”.

Religia nie jest, rzecz jasna, neutralnym „efektem ubocznym” wadliwego funkcjonowania świata, lecz zachodzi między nimi rodzaj szkodliwego sprzężenia zwrotnego. Będąc wytworem tego świata, jest ona jednocześnie podtrzymującą go mistyfikacją, choć jej funkcja i wymowa zawierają w sobie pewną niejednoznaczność:

Nędza religijna to zarazem *wyraz* nędzy rzeczywistej i *protest* przeciw nędzy rzeczywistej. Religia – to westchnienie uciśnionego stworzenia, serce nieczułego świata, jak jest też ona duchem bezdusznych warunków. Jest ona *opium* ludu.

Zniesienie religii jako urojonego szczęścia ludu jest domaganiem się dla niego prawdziwego szczęścia. Żądać porzucenia złudzeń co do swojej sytuacji, to żądać porzucenia sytuacji, która tych złudzeń potrzebuje. Krytyka religii jest więc w zarodku krytyką tego padole płaczu, który religia otacza nimbem świętości [...] ²⁰.

²⁰ *Tamże*.

Z jednej strony religia jest „wyrazem” nędzy i „protestem” wobec niej, korespondując w ten sposób z tym, co faktycznie dotyka jednostki będącej częścią społeczeństwa. Z drugiej strony jednak, stanowiąc „opium”, karmi człowieka szczęściem urojonym, hamując tym samym działanie, które mogłoby pomóc wyzwolić mu się z rzeczywistej nędzy, wobec którego protestuje jedynie na poziomie wyobrażeniowym bądź urojeniowym. Uleganie mistyfikacji, jaką stanowi religia, jest zatem niezwykle niebezpieczne i sprzyja klasom uprzywilejowanym.

W swoich wczesnych pismach Marks postuluje zniesienie religii jako wstęp do procesu szerokich przemian społecznych. Wkrótce jednak dostrzega, że droga ta jest niespójna z jego założeniami dotyczącymi relacji pomiędzy świadomością (w tym wypadku ideologią religijną) a bytem. Same te założenia formułuje już wcześniej w tekście *Ideologia niemiecka* z 1846 roku:

Wprost przeciwnie niż w filozofii niemieckiej zstępującej z nieba na ziemię – my wstępujemy tu z ziemi do nieba. To znaczy, bierzemy za punkt wyjścia nie to, co ludzie mówią, imaginują sobie czy wyobrażają [...] bierzemy za punkt wyjścia ludzi rzeczywiście działających i z ich rzeczywistego procesu życiowego wyprowadzamy też rozwój ideologicznych refleksów i ech tego procesu życiowego [...] Moralność, religia, metafizyka i wszystkie inne rodzaje ideologii oraz odpowiadające im formy świadomości tracą już przeto pozory samodzielności [...] **Nie świadomość określa życie, lecz życie określa świadomość**²¹.

Uważne ich przemyślenie nasuwa Marksowi wreszcie wniosek, że usunięcie religii (formy świadomości) bez uprzedniej przemiany samego życia jest skazane na porażkę, skoro jej istnienie i funkcjonowanie są ściśle nim uwarunkowane. Stąd w jego późniejszych pracach problem religii przestaje być kwestią palącą. Ma ona zniknąć samoistnie po wprowadzeniu planowanych zmian: zniesieniu własności prywatnej, klas społecznych, państw i wprowadzeniu ogólnoswiatowego komunizmu.

²¹ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] tychże, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1975, s. 28 (podkr. – J.G.).

3. Jeśli nie ma Boga, wszystko wolno. Poheglowski ateizm rosyjski

W tym czasie, gdy na gruncie niemieckim w centrum dyskusji nad religią znajduje się problem alienacji podmiotu, środowiska rosyjskie szczególnie mocno eksponują problem cierpienia. U progu przedostatniej dekady XIX wieku ukazała się powieść *Bracia Karamazow* Fiodora Dostojewskiego, która bardzo dobrze ilustruje dylematy, z jakimi intelektualiści rosyjscy recypujący myśl Hegla mierzyli się przez kilka wcześniejszych dziesięcioleci.

Powieść Dostojewskiego ma strukturę kryminału, którego plan jest oparty na trzech elementach fabularnych: współzawodnictwie w miłości ojca i syna, Fiodora i Dymitra Karamazowów o względy Gruszeńki, doprowadzającej ich do śmiertelnej nienawiści; tajemniczym zabójstwie starego Karamazowa, rozpoczynającym postępowanie śledcze, w którym wszystkie poszlaki wskazują na Dymitra; omyłce sądowej i skazaniu niewinnego Mitii. Prawdziwym mordercą jest Smierdiakow (prawdopodobnie czwarty brat Dymitra, Iwana i Aloszy) zainspirowany ateistycznymi ideami głoszonymi przez Iwana, który ostatecznie umyka karze, popełniając samobójstwo. Ta prosta fabuła stanowi pretekst do wyeksponowania głównych elementów filozoficznego światopoglądu Dostojewskiego: polemiki z ateistyczną miłością człowieka, afirmacji wolności, oczyszczającej roli cierpienia, poświęcenia, odpowiedzialności i wiary.

Konstrukcja powieści jest typowa dla późnych powieści Dostojewskiego. W dziełach tych akcja toczy się koncentrycznie wokół jednej postaci, która albo sama jest zagadką (jak w *Braciach Karamazow* i *Biesach*), albo rozwiązuje zagadki innych osób (Myszkin w *Idiocie*). W *Biesach* postacią zagadką jest Stawrogin, który prawie nigdy nie występuje na pierwszym planie, ale cała akcja i losy innych osób są do niego odniesione. Pozostali bohaterowie starają się rozwikłać jego zagadkę. W *Braciach Karamazow* taką centralną postacią jest Iwan. Jedyne z Karamazowów, którego struktura psychiki nie zostaje przez Dostojewskiego nigdzie wyjaśniona wprost. „Jawnym” głównym bohaterem jest Alosza, a „jawnym” dramat, stanowiący rdzeń kryminalnej warstwy powieści, dotyka Dymitra. Iwan cały czas pozostaje w cieniu, ale to wokół

jego postaci osnuta jest filozoficzna tkanka powieści, jego dramat okazuje się też tym najbardziej mrocznym i dającym do myślenia.

Z Iwanem powiązane są kluczowe idee, które Dostojewski eksplikuje i rozważa w powieści. Przede wszystkim należy do nich słynna teza głosząca, że **jeśli nie ma Boga, wszystko wolno**. Po Dostojewskim ciężko wyobrazić sobie dłuższą dyskusję nad kwestią Boga, ateizmu i moralności, w której teza ta nie zostaje przynajmniej raz przytoczona. Iwan formułuje także skierowany przeciwko Bogu argument z niezawinionych „łez dziecka”, unieważniający teistyczny porządek świata. Wreszcie to Iwan jest autorem słynnej *Legendy o Wielkim Inkwizytorze*, której dwuznaczna wymowa wciąż równie mocno intryguje.

Tworząc powieść, Dostojewski inspirował się autentycznymi historiami, swoimi wspomnieniami z dzieciństwa, a w warstwie filozoficznej poglądami rzeczywistych osób. Wymowa powieści obrazuje jednocześnie jego własną drogę i przemianę duchową: od ateizmu do chrześcijańskiej afirmacji cierpienia. Aby ocenić w pełni wymowę *Braci Karamazow*, warto przyrzeć się kontekstowi jej powstania oraz intelektualnemu środowisku, które stało się dla Dostojewskiego inspiracją nie tylko tej powieści, ale i innych, przede wszystkim *Biesów*.

Dziewiętnastowieczny ateizm rosyjski, bo do niego nawiązuje Dostojewski w *Braciach Karamazow* oraz *Biesach*, narodził się w kręgach inteligencji, która zetknęła się w pierwszych dekadach wieku z myślą Hegla. Pod koniec XIX wieku ateizm ten przechwycił i przekształcił pewne idee Marksa, przeniósł się z warstw inteligentnych do niższych i bardzo mocno wpłynął na polityczne oraz społeczne przemiany Rosji. Zanim jednak doszło do fuzji tego, co rosyjskie, z tym, co marksowskie, wykształcił on własną, oryginalną formę, w której odnajdujemy specyficznie rosyjską reakcję na myśl samego Hegla. Istotny jest fakt, że recepcja heglizmu w Rosji miała miejsce w bardzo szczególnych warunkach. Z jednej strony filozofia niemieckiego myśliciela zawojowała nie tylko salony, ale w uproszczonej formie także podwórka, z drugiej strony właściwie nikt, nawet spośród największych intelektualistów, nie znał jej dobrze. Studiowanie tekstów idealizmu niemieckiego oraz nauczanie go na uniwersytetach było w tym czasie w Rosji zabronione, a na osoby, które tego zakazu nie przestrzegały, czekały bardzo poważne

kłopoty. Hegla czytano (a właściwie omawiano) zatem w ukryciu, na spotkaniach takich nieformalnych organizacji, jak Koło Stankiewicza oraz Koło Pietraszewskiego. Atmosfera konspiracji i zagrożenia wpłynęła na żarliwość formułujących się stanowisk. Mikołaj Bierdiajew zwraca także uwagę na znaczenie gruntu, na którym myśl heglowska została zaszczerpiona. Nazywa ją „duszą rosyjską”:

Dusza narodu rosyjskiego została uformowana przez Kościół prawosławny, otrzymała formację czysto religijną. Formacja ta zachowała się do naszych czasów, do czasów rosyjskich nihilistów i komunistów [...]. Formacja religijna duszy rosyjskiej wypracowała pewne cechy, jak dogmatyzm, ascetyzm, zdolność do znoszenia cierpień i ofiar w imię swej wiary, bez względu na to, jaka to wiara, wybieganie ku transcendencji, które odnosi się albo do wieczności, do innego świata, albo do przyszłości, do tego świata²².

Zdaniem Bierdiajewa o charakterze rosyjskiego ateizmu zdecydowała religijna formacja właściwa Rosjanom oraz poczucie mesjanizmu: „Żywioł religijnej duszy rosyjskiej dysponuje zdolnością do zmieniania celów, które wcale nie muszą być religijne, mogą być, na przykład, celami społecznymi. Na mocy religijno-dogmatycznej struktury swojej duszy Rosjanie zawsze są ortodoksami lub heretykami”²³.

Fuzja tych kilku czynników – recepcji Hegla, atmosfery konspiracji oraz religijnej wrażliwości plus mesjanizmu – zdecydowała o takich cechach tej formy ateistycznej refleksji, jak: dogmatyzm, ascetyzm, głębokie zaangażowanie i zdolność do poświęceń. Rosyjski filozof-ateista nie jest zdystansowanym intelektualistą-akademikiem. W istocie opisy życiorysów oraz teksty prac i listów Michaiła Bakunina czy Wissariona Bieleńskiego nasuwają raczej obraz Iwana Karamazowa niż Immanuela Kanta.

Znajomość myśli Hegla w inteligenckich kręgach rosyjskich sprowadzała się najczęściej do recypowania i wyciągania wniosków z najogólniejszych stwierdzeń i zasad jego systemu. Jedną z kluczo-

²² M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2005, s. 6–7.

²³ *Tamże*, s. 7.

wych myśli, która odegrała tutaj rolę, była teza głosząca tożsamość bytu i myślenia. Można ją interpretować w dwóch przeciwstawnych kierunkach: konserwatywnym i rewolucyjnym. Zwolennicy obydwu tych interpretacji mogą podeprzeć się słynnym fragmentem *Wykładów z filozofii dziejów*:

Łatwiej jest dostrzegać braki w jednostkach, państwach i sposobach rządzenia światem, niż widzieć ich prawdziwą treść. Przy negatywnej krytyce bowiem przyjmuje się zazwyczaj postawę dostojną i z wyniosłą miną patrzy się z góry na rzecz, w którą nie wniknęło się należycie, to znaczy nie pojęło jej samej, jej strony pozytywnej [...]. Otóż poznanie, do którego [...] prowadzić ma filozofia, głosi, że świat rzeczywisty jest taki, jaki być powinien, że prawdziwe dobro, powszechny rozum boski posiada również moc urzeczywistniania siebie samego. Tym dobrem, tym rozumem w jego najbardziej konkretnym wyobrażeniu jest Bóg. Bóg rządzi światem, a treścią jego rządów, wykonaniem jego planu są dzieje powszechne²⁴.

Konserwatywna frakcja może słowa te objaśniać następująco: ewentualne doświadczenie niedoskonałości rzeczywistości, irracjonalności czy zła jest efektem niezrozumienia szerszego kontekstu. Ostatecznie wszystko jest realizacją dziejowej teleologii. Jeżeli nie akceptujemy tego faktu, sprzeciwiamy się temu, co konieczne i co ostatecznie okazuje się sensowne. Frakcja rewolucyjna może uzupełnić ten fragment, cytując jego ciąg dalszy:

Do ujęcia tego planu zmierza filozofia; albowiem tylko to, co dokonane zostało zgodnie z tym planem, jest rzeczywiste, to zaś, co się z nim nie zgadza – to ma kiepską egzystencję. W czystym świecie boskiej idei, która nie jest tylko ideałem, rozwiewa się złudzenie, jakoby świat był jakimś szalonym, bezrozumnym procesem. Filozofia usiłuje poznać treść, rzeczywistość boskiej idei i usprawiedliwić wzgardzoną rzeczywistość. Albowiem rozum jest rozumieniem boskiego dzieła²⁵.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 54–55.

²⁵ *Tamże*.

Chociaż fragment ten jest spójny z konserwatywną interpretacją, daje możliwość odczytania całości także w innym duchu: w myśl filozofii czynu. Filozofia ma „usprawiedliwić” to, co w rzeczywistości szalone i bezrozumne, „usprawiedliwienie” to można rozumieć jako proces dokonujący się nie tylko na drodze teoretycznej, ale także praktycznej. „Tożsamość bytu i myślenia – pisze Bierdiajew – jest nie tylko przeniesieniem bytu w myślenie, ale także przeniesieniem myślenia w byt”²⁶.

Filozofia rosyjska staje ostatecznie po stronie filozofii czynu. Zanim jednak do tego dojdzie, walczy sama ze sobą. Walkę tę obrazują nie tylko konflikty pomiędzy różnymi frakcjami, takimi jak okcydentaliści i słowianofile, ale także przewroty ideowe właściwe ewolucji myśli najważniejszych przedstawicieli tego kręgu: Michaiła Bakunina i Wissariona Bielińskiego. Dla obydwu przejście od stanowiska konserwatywnego do krytycznego było osobistym wewnętrznym dramatem.

Bakunin i Bieliński interpretowali wspólnie Hegla w ramach spotkań Koła Stankiewicza. Początkowo wraz z pozostałymi jego członkami skłaniali się ku odczytaniu idei jedności myśli i rzeczywistości konserwatywnie i raczej naiwnie. W trudnej epoce cara Mikołaja I, naznaczonej ogromnym rozwarstwieniem społecznym, wyzyskiem pańszczyźnianym chłopów oraz politycznymi restrykcjami, spotykający się w konspiracji miłośnicy zakazanego Hegla proponowali kontemplatywne pojednanie z rzeczywistością. Zarówno Bakunin, jak i Bieliński byli jeszcze w tym czasie osobami religijnymi, a ich interpretacja heglizmu miała cechy teologiczne. We wczesnych pismach Bakunina znajdujemy słowa o „cudowności” rzeczywistości rosyjskiej, Bieliński z kolei pisze o „dziejowej opatrności”.

Wątpliwości pojawiły się najpierw u Bakunina, który w 1840 roku wyjechał kontynuować studia filozoficzne do Berlina. Tam zetknął się z lewicą heglowską, przede wszystkim ze Straussem, Bauerem i Feuerbachem, co przyspieszyło radykalny zwrot w jego poglądach. W 1842 roku w książce *Reakcja w Niemczech* ustosunkowuje się negatywnie do konserwatywnej interpretacji Hegla, zarzucając jej pominięcie rzeczywistości wolnych, konkretnych jednostek, a skupienie na wolności pojmowanej w sposób abstrakcyjny. Jedyna za-

²⁶ M. Bierdiajew, *dz. cyt.*, s. 29.

sada dziejowa jego zdaniem „to urzeczywistniająca się w wolności równość ludzi, a więc najgłębsza, najbardziej ogólna i powszechna, jednym słowem: jedyna działająca w historii istota ducha”²⁷. Nie porzuca myślenia w paradygmacie filozofii dziejów, zauważa jednak, że dzieje te doszły do końca i przeszły w fazę „teraźniejszości wolności”, do której kluczem jest czyn. W tym kontekście bardzo znamienne brzmi końcówka *Reakcji*:

Och! Powietrze jest parne, brzemienne w burzę! I dlatego zwracamy się do naszych zaślepionych braci: czyńcie pokutę, czyńcie pokutę! Zbliża się Królestwo Boże! [...] Zaufajmy wiecznemu duchowi, który tylko dlatego burzy i niszczy, że jest niezgłębnym i wiecznie twórczym źródłem wszelkiego życia. Radość niszczenia jest zarazem radością tworzenia!²⁸

W *Reakcji w Niemczech* Bakunin nie daje się jeszcze poznać jako krytyk religii. Stanowisko ateistyczne demonstruje w późniejszych pracach: *Federalizm, socjalizm i antyteologizm* z 1868 roku oraz *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna* z 1870 roku. Jako ateista sytuje się blisko Feuerbacha i Marksa. Istotę wiary religijnej wiąże z mechanizmem alienacji definiowanym niemal identycznie, jak robi to autor *O istocie chrześcijaństwa*. Bakunin różni się od niego w dwóch punktach. Po pierwsze, dla Feuerbacha podstawowy problem z religią usytuowany jest w przestrzeni samowiedzy, dla Bakunina natomiast samowiedza podporządkowana jest czemuś znacznie poważniejszemu – ludzkiej wolności, którą rozumie on praktycznie i indywidualistycznie. Po drugie, podobnie jak Marks, podkreśla związek religii z relacjami władzy, które w pierwszym rzędzie powinny zostać zniesione. Dużo ostrych słów kieruje przeciwko Kościołowi jako instytucji biorącej udział w politycznym zniewoleniu człowieka. Trzeba jednak podkreślić, że chociaż religia jest jego zdaniem fałszywa i należy ją usunąć, to nie ona stanowi największy problem. Przyczyną destrukcji ludzkiej jednostki jest władza jako taka, której Kościół jest tylko jednym z dysponentów,

²⁷ M. Bakunin, *Reakcja w Niemczech*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. B. Wścieklica, Z. Krzyżanowska, Warszawa 1965, s. 129–130.

²⁸ *Tamże*, s. 156.

ale najgorszym. Jego przedstawiciele dbają „tak o chwałę swego Boga i zwycięstwo idei, że nie starcza im serca ani dla wolności, ani dla godności, ani dla cierpienia żyjących, rzeczywistych ludzi”²⁹, dlatego też nawet „jeśliby Bóg rzeczywiście istniał, należałoby sprawić, aby przestał istnieć”³⁰.

Podobnie jak dla Marksa, dla Bakunina droga likwidacji ograniczeń wolności człowieka biegnie nie poprzez przemiany samej świadomości, ale realne zmiany społeczne. Było to przyczyną czasowego zbliżenia się do siebie tych dwóch filozofów, które ostatecznie zakończyło się burzliwym rozejściem. Albert Camus³¹ oraz Leszek Kołakowski³² stawiają tezę, że Bakuninowi udało się przewidzieć konsekwencje późnej myśli Marksa, które zrealizowały się w leninizmie i stalinizmie, co było przyczyną jego zdystansowania się od autora *Manifestu komunistycznego*. Przekonany, że jedynym czynnikiem demoralizującym człowieka jest władza, nie mógł zgodzić się z marksowską wizją walki klas i wyróżnioną rolę proletariatu, który miałby czasowo pełnić władzę, zanim państwo zostanie zniesione. Przewidział, że musi się to skończyć podmianą klas rządzących i dyktaturą. Z filozoficznego punktu widzenia natomiast tym, co nie odpowiadało mu zarówno u Marksa, jak i u Feuerbacha, było ostateczne podporządkowanie jednostki ogólności: w wypadku Feuerbacha – ubóstwionemu Człowiekowi jako takiemu, w wypadku Marksa zwycięskiej klasie. Jakkolwiek zarzuty te wskazują na nieco uproszczoną recepcję filozofii obydwu myślicieli, dobrze pokazują optykę samego Bakunina. Jedynym, co jest dla niego istotne, to konkretna, żywa jednostka z jej indywidualną wolnością. Jeżeli system filozoficzny bądź program polityczny narzuca jej podporządkowanie się jakiegokolwiek ogólności, należy go odrzucić. Dla Bakunina nie ma drogi pośredniej: jedyną metodą wyzwolenia jednostki jest zniesienie wszelkich relacji władzy.

W odróżnieniu od Bakunina Bieliński przez większość swojego życia działał w Rosji. Oficjalnie pracował jako krytyk literacki, nieoficjalnie był podporą Koła Stankiewicza, później ideowo związany

²⁹ Tenże, *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. Z. Krzyżanowska i in., Warszawa 1965, s. 111.

³⁰ *Tamże*, s. 78.

³¹ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków 1993, s. 152.

³² L. Kołakowski, *dz. cyt.*, s. 306.

był z Kołem Pietraszewskiego. Jego poglądy znamy głównie z listów. Odczytanie jednego z nich na spotkaniu Koła Pietraszewskiego, pisanego już na emigracji *Listu do Gogola*, stało się przyczyną zatrzymania jego członków i skazania na karę śmierci z przyczyn politycznych. W ostatniej chwili kara została zamieniona na katorgę. Jednym z aresztowanych był Fiodor Dostojewski.

Bieliński przeżył podobną drogę ideową jak Bakunin: od pogodzenia z rzeczywistością do poglądu skrajnie przeciwnego, ostatecznie stał się jednym z głównych rosyjskich zwolenników rewolucyjnego ateizmu. Ewolucja poglądów naznaczona jest u niego bardzo silnym, emocjonalnym zrywem, wyraźną fazą ostrego buntu, który dzieli jego intelektualny życiorys na dwie części. Myślenie o rzeczywistości przybiera u niego kolejno fazy: wiary w Opatrzność – wiary w fatum – buntu – proklamacji rewolucji. W tle każdej z nich znajduje się problem uzasadnienia cierpienia, wobec którego stanowisko Bielińskiego zmienia się falowo. Punktem wyjścia jest wpisanie cierpienia w logikę większej, teleologicznej całości. W ten sposób Bieliński interpretuje najpierw myśl Schellinga, później Hegla. Cechuje go duży optymizm:

Jestem bowiem głęboko, z duszy i serca przekonany [...], że rodzaj ludzki, wołą czuwającej nad nim miłości bożej idzie ku doskonałości, że na tej drodze nie zatrzyma go ani fanatyzm, ani ciemnota, ani złość, ani baron Brambeus, gdyż wszystko to, hamując dobro, przyczynia się głównie do jego postępu. Niszcząc zło, niszczy się także dobro, bez walki bowiem nie ma zasługi³³.

Przekonanie to przekłada się bezpośrednio na postrzeganie kulturowej rzeczywistości Rosji, której przepowiada spokojną świątłą ewolucję w stronę poszerzania obszaru wolności i sprawiedliwości, wieszcząc rychło nawet upadek pańszczyzny: „Jeżeli będziemy mieli dzieci, to w naszym wieku poddaństwo chłopów będą znały one jako fakt historyczny, sprawę przebrzmiałą. Wszystko to zrobimy bez spisków i buntów i dlatego zrobimy mocniej i lepiej”³⁴.

³³ W. Bieliński, *Dumania literackie*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956, s. 133.

³⁴ Tenże, *List do Iwanowa* (7 VIII 1837), [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 147.

O pierwszych wątpliwościach świadczą listy z końcówki lat trzydziestych (między innymi do Bakunina, który pracuje już w tym czasie nad *Reakcją w Niemczech*). Ze wzmianek wnioskujemy, że utracie optymizmu („rzeczywistość to potwór uzbrojony w żelazne pazury i żelazne szczęki: chwytą ona siłą każdego, kto dobrowolnie jej się nie oddaje”³⁵) towarzyszy zwrócenie w stronę konkretności i jednostki („Szanuję myśl i znam jej wartość, myśl oderwana wydaje mi się jednak niższa, mniej pożyteczna, gorsza od doświadczenia empirycznego, a niedopieczony filozof gorszy od dobrego chłopą”³⁶). Opatrzność zamienia się dla Bielińskiego w fatum, ogólność natomiast w siłę tłamszącą jednostkę: „Zagłada tego, co jednostkowe, na korzyść ogólnego, jest prawem świata”³⁷.

Niedługo później Bieliński ujawnia się jako radykalny i rewolucyjny ateista. Jego deklaracje są jasne: idea Boga nie daje się pogodzić z faktem istnienia cierpienia. A konkretnie: cierpienie jednostki każe bezwzględnie odrzucić każdy system religijny bądź intelektualny, który próbuje je usprawiedliwić, wpisując w logikę większej całości. Radykalny zwrot przeciwko religii jest zarazem radykalnym zwrotem przeciwko Heglowi. Obrazuje to słynny *List do Botkina* z 1 marca 1841 roku:

Dziękuję uniżenie, Jegorze Fiedoryczu³⁸, chylę czoła przed pańskim filozoficznym kołpakiem, ale z całym należnym pańskiemu filozoficznemu filisterstwu szacunkiem mam zaszczyt donieść panu, że gdyby nawet udało mi się wspiąć na najwyższy szczebel drabiny rozwoju, to i tam prosiłbym pana o zdanie mi sprawy ze wszystkich ofiar przypadku, zabobonów, inkwizycji, Filipa II itd.; w przeciwnym wypadku z owego najwyższego szczebla rzucam się w dół. Nie chcę szczęścia nawet za darmo, jeśli nie będę spokojny o los każdego z moich braci, krew z krwi mojej, kość z kości mojej. Powiadają, że dysharmonia jest warunkiem harmonii, być może jest to pożyteczne i przyjemne dla melomanów, ale z pewnością nie dla ludzi, którym przypadło w udziale przez swój los wyrazić ideę dysharmonii³⁹.

³⁵ Tenże, *List do Bakunina* (10 IX 1838), [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 161.

³⁶ Tenże, *List do Bakunina* (12–24 X 1838), [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 168.

³⁷ Tenże, *List do Botkina* (13 VI 1840), [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 195.

³⁸ Imieniem tym nazywano w Kole Stankiewicza Hegla.

³⁹ W. Bieliński, *List do Botkina* (1 III 1841), [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 305.

Dla Dostojewskiego słowa te stały się inspiracją jednej z kluczowych scen *Braci Karamazow*, przemowy Iwana do Aloszy zawartej w rozdziale *Bunt*, której centrum stanowi argument z „łez dziecka”: niezawinionej krzywdy, której oczekiwana przyszła „harmonia” nie tylko nie może usprawiedliwić, ale nawet urąga.

Dostojewski poznał Bielińskiego w Kole Stankiewicza i znalazł się pod jego silnym wpływem. Pomimo że nigdy nie zadeklarował się po stronie ateistycznej, dylematy przeżywane przez stworzoną przez niego postać literacką oraz jej żywego pierwowzoru dotknęły go osobiście. Na tyle, że właśnie radykalny ateizm mający za swoje podłoże bezkompromisowość moralną stał się rdzeniem ostatniej powieści, a postać Bielińskiego znalazła swoje odzwierciedlenie w figurze Iwana Karamazowa, podobnie jak literacki Stawrogin, centralna postać zagadka *Biesów*, przyjął pewne rysy Bakunina. Cytowany fragment *Listu do Botkina* Bielińskiego został przez Dostojewskiego niemalże dosłownie przepisany, rozwinięty i włożony w usta Iwana przedstawiającego przyczynę swojego odrzucenia Boga:

Widzisz, Alosza, może się istotnie tak zdarzyć, że kiedy sam dożyję tej chwili albo zmartwychwstanę, żeby zobaczyć, to może i ja zawołam, patrząc na matkę, ściskającą kata jej dziecka: „Sprawiedliwe są zrządzenia Twoje, o Panie”, ale ja nie chcę wtedy wołać. Póki jeszcze czas, odsuwam się, a więc rezygnuję całkowicie z najwyższej harmonii. Niewarta nawet łezki tego zamęzonego maleństwa, które biło się piąstkami w pierś i modliło się w smrodliwej kloace nie odkupionymi łezkami „do Bozi”. Niewarta, ponieważ łezki te nie są odkupione. Muszą być odkupione, bo inaczej harmonia jest niemożliwa. Ale czym, czym je odkupisz? Czy to możliwe? Czy tym, że będą pomszczone? Ale na co mi pomsta, na co piekło dla katów, co tu piekło może naprawić, skoro tamci są już umęczeni? [...] Nie chcę harmonii, nie chcę z miłości do człowieka. Chcę raczej zostać przy swoich nie pomszczonych cierpieniach, choćbym i nie miał racji. Za drogo zresztą oceniono harmonię, tyle płacić za wejście, to nie na naszą kieszeń. Dlatego chcę jak najszybciej oddać bilet. Jeżeli jestem uczciwym człowiekiem, powinienem go oddać jak najprędzej. To właśnie czynię. Nie Boga nie przyjmuję, tylko zwracam mu z szacunkiem bilet⁴⁰.

⁴⁰ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, Warszawa 1984, s. 291–292, *Dzieła wybrane*, t. 4.

Przekładając postawę Bielińskiego na język literatury pięknej, Dostojewski pokazuje istotę ateizmu środowisk rosyjskich, którą klasyfikuje jako bunt wobec Boga i świata. Koresponduje to z diagnozą Mikołaja Bierdiajewa doszukującego się u podstaw tej postawy intelektualnej śladów formacji religijnej i podobieństwa z wizją Marcjona. Bierdiajew jest przekonany, że tym, co wyróżnia rosyjski ateizm, jest fakt, że rodzi się on ze współcierpienia i współczucia wobec jednostki. Neguje zatem Boga, ale także świat, w którym cierpienie człowieka jest faktem namacalnym i bolesnym. Ten element negacji sytuuje go – mówi Bierdiajew – blisko poglądów Marcjona: „Marcjon uważał jednak, że Stwórcą świata jest zły bóg, natomiast ateści rosyjscy w innej epoce umysłowej, uważali, że Bóg w ogóle nie istnieje, i że gdyby istniał, to byłby złym Bogiem”⁴¹. Potwierdza to sam Bieliński, głosząc: „Bogiem moim jest zaprzeczenie”⁴². Problem polega jednak na tym, że postawa bezkompromisowego buntu kieruje ich ku rozwiązaniom utopijnym, które bądź nie dają się zrealizować, jak anarchizm Bakunina, bądź ostatecznie prowadzą do odwrócenia pierwotnych założeń, jak stało się w przypadku Bielińskiego.

Bieliński wywarł ogromny wpływ na ideowe przemiany w Rosji, pomimo że żył i tworzył krótko. Idee głoszone przez niego były powtarzane między innymi przez kręgi nihilistyczne, znalazły także swoją recepcję w leninizmie, w obydwu wypadkach jednak w wersji zwulgaryzowanej i uproszczonej. Osobiście Bieliński nie miał kontaktu z tymi środowiskami. Znamienny zwrot w stronę ateizmu miał miejsce zaledwie kilka lat przed śmiercią. Najostrzejszą formę wyrazu zyskał właśnie w *Liście do Botkina*, ale bardziej znany w tym czasie był z *Listu do Gogola*, tego samego, którego odczytanie na spotkaniu Koła Pietraszewskiego doprowadziło do aresztowań jego członków. W odróżnieniu od *Listu do Botkina*, pismo skierowane do Gogola uderza nie w teologiczną istotę religii, ale w religię jako instytucję, a także praktykę religijną Rosjan. Gogol atakowany jest w tym liście za to, że „w imię Chrystusa uczy w swojej książce ziemianina, jak ma wyciskać z chłopów jak najwięcej pieniędzy, wymyślając im

⁴¹ M. Bierdiajew, *dz. cyt.*, s. 32.

⁴² W. Bieliński, *List do Botkina (8 IX 1841)*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 326.

od ryjów niemytych”⁴³. Postawa, którą przyjmuje tutaj Bieliński, może zostać nazwana „ateizmem z Chrystusem”. Założyciel chrześcijaństwa przedstawiony zostaje jako społecznik i pierwszy głosiciel wolności, równości oraz braterstwa, którego idee zostają ostatecznie potraktowane w sposób instrumentalny i obrócone w swoje przeciwieństwo: „Toteż taki Wolter, który walcząc orężem drwiny, zgasił płonące w Europie stosy fanatyzmu i ciemnoty, jest oczywiście o wiele bardziej synem Chrystusa niż wszyscy Pańscy popi, biskupi, metropolici i święci ojcowie wschodu i zachodu”⁴⁴. Chrystusa – pisze dalej – ma w sercu ten, „kto cierpi na widok cudzego cierpienia, kogo boli widok uciskanych, nawet obcych mu ludzi”⁴⁵. Oczywiście nie znajdujemy tego w rzeczywistej praktyce religijnej, zarówno na poziomie instytucji Kościoła, jak i działań indywidualnych jej wyznawców: „Podstawą religijności jest pietyzm, uwielbienie Boga, bojaźń boża. A Rosjanin wymawia imię boże, drapiąc się w tyłek”⁴⁶.

Zwrot w światopoglądzie Bielińskiego prowadzi go ostatecznie w stronę socjalizmu mającego cechy utopijne oraz rewolucyjne. W opisach, które znajdujemy w kolejnych pismach Bielińskiego, dominuje wizja światłego przyszłego społeczeństwa opisywanego z niezwykłym patosem:

Przyjdzie czas, wierzę w to płomiennie, przyjdzie czas, kiedy nikt nie będzie się palić i nikomu nie będzie się ścinać głowy, kiedy zbrodniarz będzie błagał o karę jako o łaskę i ocalenie, ale nie będzie dlań kary i życie pozostanie dlań karą jak teraz śmierć, przyjdzie czas, kiedy nie będzie umów i warunków w dziedzinie uczuć, nie będzie obowiązku, a wola ludzka będzie ustępowała nie woli, lecz jedynie miłości [...] Kobieta nie będzie niewolnicą społeczeństwa i mężczyzny, ale podobnie jak mężczyzna – będzie swobodnie iść za głosem serca, nie tracąc swojego dobrego imienia, tej potwornej konwencji. Nie będzie bogatych i biednych, królów i poddanych, ludzie będą braćmi i zgodnie ze słowami apostoła Pawła Chrystus

⁴³ Tenże, *List do Gogola (15 VII 1847)*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956, s. 409.

⁴⁴ *Tamże*, s. 413.

⁴⁵ *Tamże*, s. 419.

⁴⁶ *Tamże*, s. 414.

obdarzy swoją władzą ojca; a ojciec, którym będzie rozum, zapanuje znowu, ale już w nowym niebie i na nowej ziemi⁴⁷.

Bieliński kreśli wizję zwycięstwa wolności i równości wszystkich jednostek przy udziale miłości i rozumu. Jego myśl naznaczona jest jednak swoistym paradoksem bądź przynajmniej istotną niekonsekwencją, która ostatecznie oddala ją od pierwotnych założeń. Podobnie jak Bakunin, Bieliński bierze za punkt wyjścia konkretną jednostkę oraz wartość jej dobra i wolności. Przenosząc jednak swoje rozważania na grunt społeczny, finalnie na nowo podporządkowuje jednostkę ogólności, czyli stosuje logikę, którą tak ostro potępiał u Hegla i w systemach teologicznych. Ostatecznie – głosi – jednostka musi podporządkować się większemu dobru: „Śmiesznie jednak byłoby myśleć, że to może dziać się samo przez się, z biegiem czasu, bez rozlewu krwi. Ludzie są tak głupi, że trzeba ich przemocą prowadzić do szczęścia. Czymże jest zresztą wylana krew tysięcy w porównaniu z poniżeniem i cierpieniem milionów?”⁴⁸.

A co ze „łzami dziecka”? – mógłby zapytać Dostojewski. Zdaniem Bierdiajewa samowytrotność, którą obserwujemy w ewolucji myśli Bielińskiego, jest charakterystyczna dla rosyjskiego ateizmu. Od afirmacji jednostki prowadzi on ją na powrót w zniewolenie. Wydaje się, że właśnie ten jego aspekt zamierzał ukazać Dostojewski w *Braciach Karamazow*, umieszczając tuż po rozdziale *Bunt*, w którym sformułowany zostaje antyteistyczny argument z „łz dziecka”, *Legendę o Wielkim Inkwizytorze*. Konstrukcja literacka, z którą mamy do czynienia, eksplikuje antynomiczność dylematu Iwana. Problemem jest niezawinione cierpienie jednostki, którego nie można usprawiedliwić, odwołując się do „większego dobra” bądź przyszłego odkupienia. Jak zatem zlikwidować to cierpienie? W poemacie rozwiązanie postawione jest jasno – większość należy do szczęścia zmusić. Znajdujemy tu więc odzwierciedlenie wspomnianej samowytrotności. Ale czy fakt niemożności rozwiązania problemu sprawia, że on sam znika? „Łzy dziecka” pozostają „łzami dziecka”, argument z niezawinionego cierpienia nie traci niczego ze swojej mocy, ukazując jedynie dramat sytuacji człowieka.

⁴⁷ Tenże, *List do Botkina* (8 IX 1841), s. 318.

⁴⁸ *Tamże*, s. 328.

Andrzej Walicki sugeruje, że pomimo iż *Legenda* kończy się moralnym zwycięstwem Chrystusa, antyateistyczna wymowa dzieła Dostojewskiego nie trafia w sedno. Ostatecznie, zdaniem Walickiego, nie udaje mu się „w sposób sugestywny i przekonujący obalić logiki Wielkiego Inkwizytora. Teoretyczna utopia ojca Zosimy nie może na serio wchodzić w rachubę jako przeciwwaga genialnej *Legendy*”⁴⁹. Jeszcze poważniejsze wątpliwości budzą się, gdy postawimy pytanie, co właściwie prezentuje *Legenda* i przed czym ostrzega? Opisany w niej węzeł szczęścia, władzy i cynizmu odnosi się zarówno do krytykowanej przez Dostojewskiego totalistycznej wersji totalizmu, jak i instytucjonalnej religii.

Mroczni bohaterowie zagadki prozy Dostojewskiego, tacy jak Iwan czy Stawrogin, ostatecznie nie są w stanie udźwignąć psychicznie targających nimi dylematów. Popadają w szaleństwo, popełniają samobójstwo. Przypisanie tak ogromnego ciężaru psychicznego stanowisku ateistycznemu wiąże się u Dostojewskiego z chyba najszlachetniejszą formułą jego autorstwa: „jeśli nie ma Boga, wszystko wolno”. Tezy tej nie znajdziemy w pismach filozoficznych współczesnych mu ateistów, ale jej sugestywność sprawiła, że weszła ona na stałe do zestawu argumentów, z którymi zmierzyć musi się współczesny intelektualista rozważający kwestię istnienia Boga. Jakie jest źródło tej tezy?

Filozofia *Braci Karamazow* ma dwie strony: krytyczną i pozytywną. To, co Dostojewski stara się pokazać, budując postaci Alo-szy i odmienionego Dymitra, to pozytywne przesłanie tej powieści. Chodzi o motyw poświęcenia, wzięcia na siebie odkupienia wszystkich win świata, odpowiedzialności za całe zło, które na tym świecie się wydarza, oraz afirmacji istnienia i nadziei – Dostojewski w sposób oczywisty łączy je z chrześcijaństwem. Krytyczny aspekt powieści eksponowany jest w zagadce Iwana: Dostojewski próbuje zdemaskować ateizm, który wiąże z demonicznymi jego zdaniem próbami budowania szczęśliwego królestwa na ziemi. Bierdiajew pisze, że przeciwstawione zostaje tutaj bogocześnictwo Chrystusa z próbami stworzenia człowieka-boga. Przyjrzyjmy się *Braciom Karamazow* w świetle głównych założeń światopoglądu filozoficznego samego Dostojewskiego.

⁴⁹ A. Walicki, *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa 1959, s. 406.

Powieść Dostojewskiego ukazała się kilka dekad po *O istocie chrześcijaństwa* Ludwiga Feuerbacha, który oskarża religię o to, że za jej sprawą wyalienowany człowiek odarł siebie z wszystkiego, co było w nim godne i wielkie. Gdy w zaświatach pojawił się więc mocny, doskonały Bóg, na ziemi pozostał człowiek nędzny i огоłony z tego, co najlepsze. Kluczem do przywrócenia człowiekowi wielkości jest wycofanie projekcji i wchłonięcie na powrót w siebie wyprojektowanej boskości. Ruch ten, przywracający człowiekowi wielkość i godność, jest także kluczem do rozwinięcia braterskiej miłości. Właśnie religia przeszkadza kochać człowieka, bo czy można kochać to, co tak nędzne i małe? Usunięcie Boga jest zatem według Feuerbacha warunkiem wolności, godności i miłości bliźniego.

Poglądem wyraźnie sprzeciwiającym się tej koncepcji jest antropologia rozwijana w paradygmacie augustiańskim. Święty Augustyn również podkreśla znaczenie wolności człowieka, inaczej jednak postrzega naturę ludzką – jest przekonany, że bez Boga człowiek czeka nieuchronny upadek moralny. Znajduje to wyraz w jego teorii wolności. Możemy mówić o wolności pierwszej i wolności drugiej. Pierwsza jest wolnością wyboru dobra i zła, przysługującą immanentnie człowiekowi. Druga to wolność w dobru, czyli jedynie w Bogu. Argumentacja Augustyna zakłada, że wolność pierwsza, pozbawiona odniesienia do Boga, nieuchronnie przekształca się we własne przeciwieństwo, człowiek staje się niewolnikiem własnych namiętności – i nie, nie potrafi kochać bliźniego. Tym, co mu to umożliwi, jest dopiero odniesienie własnej wolności do Boga. Różnica między Feuerbachem (a zarazem całym pohegłowskim ateizmem) a Augustynem tkwi między innymi w odmiennych założeniach co do natury człowieka: dla Feuerbacha natura immanentnie zawiera w sobie dobro, siłę i wielkość. Dla Augustyna jest ona zepsuta i niezdolna do dobra. Potrzebuje nadprzyrodzonego wsparcia. Innymi słowy, tym, co różni paradygmat ateistyczny i augustiański, jest wiara w człowieka bądź jej brak.

W sporze tym Dostojewski sytuuje się blisko tradycji augustiańskiej. Taki sam paradygmat przypisuje także swoim książkowym ateistom – nie wierzą oni w wielkość człowieka. Jako że nie wierzą jednocześnie w Boga, prowadzi ich to do rozpadu osobowości. Dostojewski podobnie jak Augustyn przyjmuje podział na wolność pierwszą i drugą. Wolność pierwsza, pozbawiona odniesienia do

Boga, nieuchronnie przeradza się w samowolę. Wiąże się to z jego przekonaniem, że człowiek pozostawiony sam sobie czuje potrzebę irracjonalności, szaleńczej wolności, przekraczania wszelkich granic i autodeifikacji. Właśnie to wyraża formuła „jeśli nie ma Boga, wszystko wolno”. Autor *Braci Karamazow* jest przekonany, że jedynym źródłem moralności jest wiara Boga i w duszę nieśmiertelną. Nie wierzy w głoszoną przez Feuerbacha braterską miłość bliźniego tu na ziemi, bez odniesienia do tego, co wyżej, będąc przekonanym, że każdy człowiek i jego życie mają absolutne znaczenie tylko przy założeniu nieśmiertelności. Zarówno miłość do człowieka, jak i miłość do świata są niemożliwe bez zapośredniczenia w Bogu.

Cytowany wcześniej wywód Iwana Karamazowa o „łzach dziecka” pokazuje specyfikę myśli Dostojewskiego: głosi on, że ateista, odrzucając Boga, musi także odrzucić świat. Świat może być zaakceptowany tylko wtedy, gdy istnieje dla niego usprawiedliwienie. Ateistyczny zarzut wobec „najwyższej harmonii”, która „rozmywa” problem cierpienia, jest traktowany przez Dostojewskiego poważnie. Rozwiązuje go jednak w ten sposób, że przypisuje samemu cierpieniu wyższy sens – ma ono funkcję odkupieńczą. Życie jest właśnie odkupieniem winy przez cierpienie. Wina ta natomiast stanowi nieuchronną konsekwencję wolności. Stąd teza, która stanowi kontrapunkt dla „jeśli nie ma Boga, wszystko wolno”, głoszona przez starca Zosimę: „jesteśmy winni za wszystko wobec wszystkich”.

Co się dzieje z człowiekiem odrzucającym Boga i stworzony przez niego świat? Dostojewski widzi dwie drogi. Jedna to nieograniczona realizacja swobody, która jednak jego zdaniem prowadzi do destrukcji osobowości. Pokazuje to na wielu przykładach: Stawrogina, Iwana Karamazowa, Raskolnikowa czy Kiryłowa. Druga droga zostaje przedstawiona w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* jako droga terroru i przymusu.

Diagnoza ateizmu, którą prezentuje Dostojewski, bierze się z jego niezwykle mrocznej wizji świata i człowieka. Świat jest tak straszny, a natura ludzka tak zepsuta, że jedynym rozwiązaniem jest ucieczka w stronę rzeczywistości boskiej. W takiej sytuacji ateizm rzeczywiście jawi się jako światopogląd niezwykle trudny. Poheglowscy ateści jednak wcale nie podzielają tej pesymistycznej optyki. Zarówno lewica heglowska, jak i ateści rosyjscy zakładają jasną wizję antropologiczną: po usunięciu religii znika główna

przeszkoda na drodze do stworzenia świata opartego na braterskiej miłości. Wpływ Dostojewskiego widać jednak w filozofii Friedricha Nietzschego, którego antropologia jest równie ciemna, jak autora *Braci Karamazow*. W miejsce ekskluzywnego, arystokratycznego chrześcijaństwa proklamowanego przez Dostojewskiego Nietzsche proponuje jednak arystokratyczny ateizm.

4. *Resentyment płodzi wartości.*

Friedrich Nietzsche jako krytyk religii

Myśl Friedricha Nietzschego jest złożona, ewoluowała w czasie, przechodząc przez kilka wyraźnych etapów, i nie stanowi jednolitej całości. Jej jednoznaczna interpretacja następuje pewnych problemów zarówno z uwagi na wspomnianą ewolucję, jak i ze względu na formę, prezentację myśli często w formie zagadkowych aforyzmów. Nietzscheańska refleksja nad religią przybiera jednak dość spójny charakter w późnych dziełach z drugiej połowy lat osiemdziesiątych. Reprezentatywne są dla niej prace *Z genealogii moralności* oraz *Antychryst*, w których Nietzsche wprowadza kategorię resentymetu. W pracach wcześniejszych, *Ludzkim*, *arcyludzkim* oraz *Jutrzenie*, pisanych na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, jego analizy przypominają jeszcze oświeceniowo-racjonalistyczną perspektywę wiążącą postawę religijną z błędem poznawczym wynikającym z niedojrzałości człowieka, później krytyka religii nabiera właściwego sobie ciężaru i przybiera oryginalną formę. Nietzscheańskie rozumienie religii w dużej mierze wpisuje się w znany z pism Hegła i Feuerbacha schemat alienacyjny. W *Woli mocy* pisze:

O ile wszystko wielkie i silne było wyobrażane przez człowieka jako nadludzkie, jako obce, pomniejszała się człowiek – dwie strony, jedną bardzo nędzną i słabą, a drugą bardzo silną i zadziwiającą, rozkładał on na dwie sfery i pierwszą zwał „człowiekiem”, drugą „Bogiem” [...] Religia poniżyła pojęcie „człowieka”; jej krańcową konsekwencją jest, że wszystko dobre, wielkie, prawdziwe jest nadludzkie i darem łaski⁵⁰.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studya i fragmenty)*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910, s. 99.

Nawiązujące do klasycznej teorii alienacji fragmenty znajdujemy także we wczesnych pismach, a spośród późnych – np. w *Antychryście* („Jede Art von Glaube ist selbst ein Ausdruck von Entselbstung, von Selbs-Entfremdung [...]”⁵¹). Historiozoficzne myślenie o religii jako stadium samowiedzy człowieka, znane z pism Hegla i Feuerbacha, obecne jest jednak u Nietzschego w ograniczonym zakresie i tylko we wczesnych pismach. W odróżnieniu od heglistów nie mówi on o alienacji jako o czymś koniecznym dla duchowej ewolucji człowieka. Dla Nietzschego człowiek nie jest bytem „ustalonym”, posiadającym z założenia jakąś teleologiczną ścieżkę. Przeciwnie, jest on jedynie wiązką sprzecznych popędów i tylko sam sobie może nadać spójność, charakter i cel.

Tłem, na którym Nietzsche rozwija krytykę religii, jest pesymistyczna antropologia i przeciwstawne względem oświeceniowego optymizmu przekonanie o regresie kultury. Takie cechy kultury, jak trywialność czy upadek wiary we wszelkie wartości (nihilizm pasywny), szczególnie dobitnie są zarysowane w *Tako rzecze Zaratustra* i osadzone w kontekście idei śmierci Boga. „Bóg umarł” – głosi Nietzsche – ale „cofająca się” ludzkość nie jest już w stanie wyciągnąć z tego faktu konsekwencji. Chociaż wiara zniknęła, paradygmat stworzony przez religię chrześcijańską ciągle funkcjonuje w oderwaniu od bytu, który wcześniej podtrzymywał sferę jej wartości. Na skutek tego kultura przybiera formę zdegenerowaną. W klasycznym schemacie alienacyjnym, prezentowanym na przykład przez Feuerbacha, zniknięcie Boga ma się wiązać z wchłonięciem przez człowieka wyprojektowanej uprzednio boskości i przywróceniem mu utraconej pełni. Nietzsche nie przewiduje takiego finału. Wyprojektowane cechy zostają na zawsze utracone przez ludzkość: śmierć Boga jest zarazem końcem człowieka. Do tego stadium doprowadził jednak długi proces, w którym centralną rolę odgrywa tak zwany bunt niewolników na polu moralności.

Właśnie jego genezie poświęcona jest książka *Z genealogii moralności*. Nietzsche dokonuje w niej słynnego podziału na ludzi dostojnych i lichych. Podział ten, który należy rozpatrywać nie tyle w kategoriach rasy, ile raczej stosunku do życia, po jednej stronie sytuuje osoby aktywne, samosterowne, dostrzegające wartość życia

⁵¹ Tenze, *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums*, Berlin 1969, s. 54.

i samych siebie, po drugiej – osoby reaktywne, działające z mocy resentymetu. Przewrót na polu moralności, głoszony przez Nietzschego, jest efektem buntu tych ostatnich, a jego celem jest podporządkowanie sobie dostojnych, metodą zaś wprowadzenie religii. Jezus Chrystus, którego postać Nietzsche analizuje w *Antychryście*, wykorzystany zostaje jako narzędzie „uwiedzenia” dostojnych.

Najsłynniejszy aspekt nietzscheańskiej krytyki religii tkwi w powiązaniu jej genezy z psychologicznym mechanizmem resentymetu odpowiedzialnego za przewrót na polu wartości. Kategoria ta wpisana jest w szerszą wizję antropologiczną, która w dojrzałych pismach Nietzschego antycypuje ustalenia freudowskiej psychoanalizy. Podobnie jak później u Freuda, w antropologii nietzscheańskiej kluczową rolę odgrywają nieświadomość podmiotu oraz mechanizm represji i sublimacji popędu. W pismach Nietzschego znajdziemy nawet, znane z *Totemu i tabu* Freuda, porównanie religii do nerwicy:

Wszędzie, gdzie jeno religijna występowała dotychczas newroza, znajdziemy ją w połączeniu z trzema niebezpiecznymi przepisami dyetycznymi: samotnością, postami oraz wstrzemięźliwością płciową, jednakże na pewno rozstrzygnąć niepodobna, co tu jest przyczyną, co zaś skutkiem, i czy w ogóle mamy do czynienia ze stosunkiem przyczyny i skutku. Do ostatniej wątpliwości upoważnia ta okoliczność, iż właśnie do najregularniejszych jej objawów u dzikich, jak oswojonych ludów, należy także najgwałtowniejsza, najwyuzdańcza lubieżność, która z kolei przedzierna się równie nagle w drgawki pokutne oraz zaprzeczenie świata i woli⁵².

Człowiek Nietzschego jest istotą rozdzieraną popędami. Początkowo autor *Tako rzecze Zaratustra* mówi o ich wielości: potrzebie przyjemności, władzy, pędzie ku śmierci, instynkcie stadnym, pędzie poznania itd. Później sprowadza je wszystkie do woli mocy, która manifestuje się w wielu, często ze sobą sprzecznych, przejawach. Kategoria resentymetu zostaje wprowadzona do tej wizji w pismach z lat osiemdziesiątych dotyczących *stricte* religii. Nietzsche wypowiada się na jej temat w sposób dość nieprecyzyjny, często ograniczając się do określeń metaforycznych, takich jak

⁵² Tenże, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Kraków 2010, s. 53.

„samozatrucie”. Późniejsi interpretatorzy próbują dokładniej wyeksplikować intencję Nietzschego. Max Scheler wiąże kategorię resentymetu z takimi mechanizmami, jak zaspokojenie tym, co nierealne (kompensacja w świecie marzeń), rozładowanie napięć w nieodpowiedni sposób (destrukcyjna kondensacja napięcia, które powstaje na skutek niemożliwości wyładowania popędu), sublimacja (wysubtelnienie popędu i wyładowanie go w formie zastępczej). Warto zwrócić tu szczególną uwagę na jasne wpisanie resentymetu w obręb logiki popędu oraz powiązanie jej z kategoriami eksploatowanymi później przez psychoanalizę: represję (rozładowanie napięć w nieodpowiedni sposób) oraz sublimację (działania zastępcze). Gilles Deleuze i Walter Kaufmann łączą resentment z pojęciem psychicznej „choroby”. Deleuze pisze: „Znajdujemy definicję resentymetu: resentment jest reakcją, która zarazem staje się podatna i przestaje podlegać działaniu. Formuła ta definiuje chorobę w ogóle; Nietzsche nie poprzestaje na stwierdzeniu, że resentment jest chorobą, choroba jako taka jest postacią resentmentu”⁵³.

Z pewnością resentment związany jest z niemożnością zaspokojenia własnego popędu (woli mocy) w sposób adekwatny, ukierunkowany bezpośrednio na cel. Jest on wyrazem słabości, która jednakże przekształca się w działanie reaktywne, realizację popędu drogą okrężną. Mamy do czynienia z procesem, w którym siły reaktywne przeważają nad aktywnymi, czemu towarzyszy mistyfikacja i odwrócenie „zdrowego” układu sił reaktywnych i aktywnych: „reakcja przestaje podlegać działaniu, by stać się czymś odczuwanym. Siły reaktywne biorą górę nad siłami aktywnymi, gdyż przebijają się w ich akcję”⁵⁴. Deleuze pisze o nietzscheańskim podmiocie, zawładniętym przez resentment, w sposób następujący:

Najbardziej uderzająca w człowieku resentmentu nie jest jego mierzalność, lecz jego odpychająca zła wola, jego zdolność poniżania. Nic mu się nie oprze. Nie szanuje on przyjaciół ani nawet wrogów. Ani nawet nieszczęścia lub przyczyn nieszczęścia. Ponadto cechuje go bierność, która jednocześnie wiąże się z pewnego typu utylitarystycznym punktem widzenia: „Bierny” nie oznacza u Nietzschego

⁵³ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 120.

⁵⁴ *Tamże*, s. 106.

„nie-aktywny”; „bierny” oznacza nie podlegający wpływom [...] Człowiek resentymetu nie potrafi i nie chce kochać, ale chce być kochany. Chce być kochany, żywiony, pojony, pieszczony, usypiany [...] Moralność sama w sobie skrywa utylitarny punkt widzenia: ale utylitaryzm kryje punkt widzenia biernego obserwatora, tryumfujący punkt widzenia niewolnika, który staje między panami⁵⁵.

Wybuch resentymetu ma potężne konsekwencje dla całego procesu historycznego. Swój wyraz znajduje w wytworzeniu chrześcijaństwa, a finalnie współczesnej, nihilistycznej kultury. Ostatecznie zwycięża w niej punkt widzenia niewolnika. Dzięki „geniuszowi kapłana” resentymet kreuje fikcyjny świat ponadzmysłowy, wytwarza pojęcie nieczystego sumienia i grzechu, poprzez które kieruje moc poddanego manipulacji podmiotu przeciw niemu samemu. W ten sposób dochodzi do „rozbrojenia” pana i przekształcenia go w niewolnika. Ostatecznie zatem religia okazuje się pokreślonym tworem popędu, który u kapłanów nie może zaznać bezpośredniego zaspokojenia. Z niemocy – pisze Nietzsche – „wyrasta w nich zawiść do potworności niepokojącej, do najwyższej duchowości i jadowitości [...] Bunt niewolników na polu moralności zaczyna się tym, że *ressentiment* samo twórczym się staje i płodzi wartości: *ressentiment* takich istot, którym właściwa reakcja czynu jest wzbroniona – które wynagradzają sobie zemstą w imaginacji”⁵⁶. Efektem jest świat kulturowy strukturyzowany przez wartości zdenaturalizowane, odwrócone: moc zostaje zastąpiona przez słabość, aktywność przez bierność, odwaga przez pokorę, piękno przez marność itd. Przede wszystkim jednak nowy świat wartości sprzeciwia się temu, co dla Nietzschego zawsze było najważniejsze – życiu i ziemi.

Charakterystyczne dla rozwiniętej fazy nietzscheańskiej krytyki religii jest powiązanie jej źródeł z procesami, niemającymi nic wspólnego z błędem poznawczym, myśleniem życzeniowym czy strachem przed śmiercią, które tak często w potocznej refleksji nad religią łączy się z jej genezą. Religia – głosi Nietzsche – powstała jako narzędzie potężnej manipulacji, której motywacją była walka

⁵⁵ *Tamże*, s. 124–125.

⁵⁶ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 22–24.

o władzę. Przewrót na polu wartości, który dokonał się za jej sprawą, zasadniczo jest nieodwracalny. Chociaż w pismach Nietzschego obecna jest rzecz jasna słynna idea nadczłowieka, proklamowany pewien ideał egzystencjalny związany z kategorią *Überwindung* (samoprzezwyciężenie), nie wyklucza on także, że w jakichś momentach dostojność na chwilę zyska znowu głos, dominuje jednak pesymizm, który odróżnia jego myśl od ateizmu poheglowskiego. Jeżeli nadczłowiek nadejdzie, to nie jako wybawca człowieka i jego kultury, tylko jako ten, który nastąpi już po nich.

Zakończenie

Filozofia ateistyczna XIX wieku konstituowana jest przez dwie kategorie: samowiedzę i czyn bądź przemianę świadomości oraz emancypację. Ujawniając w ten sposób swoje poheglowskie pochodzenie, bardzo mocno wpisuje się ona w tę epokę, a zarazem wyznacza nowe drogi myślenia na temat religii. Zasadniczą innowacją, którą wnosi, jest przemiana perspektywy mówienia o religii. Eksponując rolę podmiotu i przysługującej mu ontologicznie wolności, dziewiętnastowieczna krytyka sytuuje się na biegunie przeciwnym względem kartezjańskiego ujęcia podmiotu jako przejrzystego dla samego siebie i odnajdującego w sobie to, co najpewniejsze i godne zaufania. Feuerbach, Marks i Nietzsche nie bez powodu zwani są mistrzami podejrzeń. Na optymistycznej heglowskiej dialektyce podmiotu, który oddziela się od siebie, by finalnie osiągnąć pełnię samowiedzy, budują oni antropologię człowieka nieprzeniknionego dla samego siebie, nieznającego własnych pobudek oraz motywacji. Bardzo dobrze wyrażają to słowa Nietzschego, od których rozpoczyna analizę resentymetu jako źródła wartości: „Pozostajemy sobie z konieczności obcy, nie rozumiemy siebie, musimy brać siebie za kogoś innego, dla nas pewnikiem jest po wszystkie wieki: »Każdy jest samemu sobie najdalszy«”⁵⁷.

Odkrycie tej samoskrytości podmiotu determinuje nowe spojrzenie na religię. Okazuje się, że jest ona tajemnicą silnie wczepioną w skomplikowane mechanizmy podmiotowości. Nie wystarczy więc wykazać, że religia jest fałszem bądź iluzją. Przeniknięcie jej wymaga

⁵⁷ *Tamże*, s. 5.

rozszyfrowania mechanizmów rządzących podmiotem: krytyka religii okazuje się archeologią ludzkiej świadomości. Jej celem jest wykreowanie podmiotu, który jest przejrzysty dla samego siebie, a co za tym idzie – samowładny, autonomiczny i autentyczny. Prowadzące do tego celu rozszyfrowanie religii nie jest łatwe, ponieważ jest ona zakorzeniona bardzo głęboko. Podmiot nie tylko nie może przejrzeć jej fałszu, ale też wcale nie chce wyzbywać się tego, co stanowi podporę jego obrazu samego siebie.

Równie poważny jest drugi problem, który zostaje przez nią podniesiony. Rosyjska odnoga dziewiętnastowiecznej krytyki religii skupia się na pytaniach etycznych. Eksponując problem cierpienia, osłabia wcześniejsze próby filozoficznej teodycei. Argument z „łez dziecka” każe bezwzględnie odrzucić ideę Boga i uzasadniany przez nią porządek świata. Nieudane próby wprowadzenia społecznych utopii nie unieważniają samego problemu, w XX i XXI wieku każąc ciągle od nowa zadawać pytanie o moralność z Bogiem lub bez Boga. Chociaż we współczesnej refleksji ateistycznej dominuje anglosaski nowy ateizm powiązany z neodarwinizmem, bliski raczej refleksji oświeceniowej diagnozującej religię jako dość prosty problem poznawczy, z którym można sobie poradzić za pomocą argumentów nauk empirycznych, to problemy postawione przez Feuerbacha, Nietzschego czy wyeksponowane w powieściach Dostojewskiego stanowią największe wyzwanie intelektualne w dyskusjach toczących się wokół religii. Dyskurs mający w swoim centrum problem alienacji i cierpienia w XX i XXI wieku kontynuowany jest między innymi w ramach psychoanalizy freudowskiej i lacanowskiej, egzystencjalizmu, spadkobierców myśli marksowskiej czy w obrębie filozofów związanych z nurtem postsekularnym.

BIBLIOGRAFIA

- Bakunin M., *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna*, [w:] M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. Z. Krzyżanowska i in., Warszawa 1965.
- Bakunin M., *Reakcja w Niemczech*, [w:] M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. B. Wścieklica, Z. Krzyżanowska, Warszawa 1965.
- Bieliński W., *Dumania literackie*, [w:] W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956.
- Bieliński W., *List do Bakunina (10 IX 1838)*, [w:] W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956.

- Bieliński W., *List do Bakunina (12–24 X 1838)*, [w:] W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956.
- Bieliński W., *List do Botkina (8 IX 1841)*, [w:] W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956.
- Bieliński W., *List do Botkina (13 VI 1840)*, [w:] W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956.
- Bieliński W., *List do Gogola (15 VII 1847)*, [w:] W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956.
- Bieliński W., *List do Iwanowa (7 VIII 1837)*, [w:] W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956.
- Bierdiajew M., *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2005.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków 1993.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1993.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, Warszawa 1984, *Dzieła wybrane*, t. 4.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959.
- Feuerbach L., *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981.
- Guja J., *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia*, Kraków 2018.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2010.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2009.
- Kojève A., *Hegel, Marks i chrześcijaństwo*, tłum. P. Herbich, „Kronos” 2014, nr 4.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001.
- Lucács G., *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, tłum. M. Siemek, Warszawa 1980.
- Marks K., *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] K. Marks, E. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961.
- Marks K., Engels F., *Ideologia niemiecka*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1975.
- Nietzsche F., *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums*, Berlin 1969.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Kraków 2010.
- Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studya i fragmenty)*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.

Panasiuk R., *Lewica heglowska*, Warszawa 1969.

Walicki A., *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa 1959.

STRESZCZENIE

Dziewiętnastowieczna filozofia wytworzyła nowy typ krytyki religii, która za punkt odniesienia przyjęła egzystencjalną sytuację podmiotu. Tekst prezentuje źródła i najbardziej charakterystyczne wątki tej refleksji, wskazując na jej osadzenie w kręgu myśli heglowskiej, zarówno zachodniej, jak i rosyjskiej. W kolejnych rozdziałach omówiony zostaje ateistyczny potencjał myśli samego Hegla, tak zwana alienacyjna krytyka religii, ateizm rosyjski ukazany na tle twórczości Fiodora Dostojewskiego oraz filozofia Friedricha Nietzschego. Szczególny nacisk położony jest na pojęcia-klucze charakterystyczne dla dziewiętnastowiecznego ateizmu: alienację, cierpienie i czyn.

SŁOWA KLUCZOWE: ateizm, alienacja, krytyka religii, cierpienie


SUMMARY

Nineteenth-century philosophical atheism

The nineteenth-century philosophy formed a new type of criticism of religion departing from the existential situation of a subject. The paper presents the sources and the most emblematic threads of that reflection, and focuses on its being rooted in the Hegelian tradition, both Western and Russian. Consecutive chapters are devoted to the elaboration of the atheistic potential within the thought of Hegel himself, the so-called alienational criticism of religion, the Russian atheism portrayed against the backdrop of Fyodor Dostoyevsky's works, and the philosophy of Friedrich Nietzsche. Particular attention is paid to the key-concepts typical for the nineteenth-century atheism: alienation, suffering, and action.

KEYWORDS: atheism, alienation, criticism of religion, suffering

O AUTORCE

Jowita Guja  – dr hab., prof. AGH, filozofka i kulturoznawczyni, badaczka ateizmu oraz filozoficznej krytyki religii, a także wyobraźni futurystycznej i rzeczywistości wirtualnej. Autorka monografii *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia* oraz *Koncepcja wiary w Römerbrief Karla Bartha*. Kieruje Laboratorium Badań Rzeczywistości Wirtualnej EduVRLab na Wydziale Humanistycznym AGH.

Piotr Mróz

Duch jest wolnością i tym, co romantyczne. Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia

Beata Szymańska

Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze

Olgierd Miedzybłocki

Goethe – jedność z chaosu

Kacper Kutrzeba

Literatura, *Bildung*, wyobraźnia. Kilka krótkich uwag o literaturze epoki nowoczesnej

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

(O)powieść romantyczna

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu

Remigiusz Król

Materialistyczna koncepcja alienacji i jej posthegłowska dialektyka

Jowita Guja

Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny

Paulina Tendera

Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych* oraz *Wykładów z filozofii dziejów*

Leszek Augustyn

Dostojewski i sprzeczności XIX wieku

Michał Bohun

Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę w myśli rosyjskiej XIX wieku

Piotr Mróz

Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem

Alicja Kowalczevska

Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta

Stanisław Łojek

Wizja kultury w *Narodziinach tragedii* Nietzschego

Krzysztof Pilarczyk, Gideon Kouts

Od emancypacji do autoemancypacji Żydów. Zarys historyczno-kulturowy

Anna Tomaszewska

Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu

Maria Flis

Kultura a tożsamość ludzkiej natury

Krzysztof Matuszewski

Guyau – witalizm w źródle etyki

Bartłomiej Dobroczyński

Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie prekursor psychologii nieświadomości

Radosław Stupak

Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej

Anna Małecka

Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a na tle tradycji i epoki

Joanna Hańderek

Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet i kobiecości w XIX wieku

Agnieszka Gralewicz

Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych Marcela Prousta

ISBN 978-83-8138-134-5



9 788381 381345



<https://akademicka.pl/>