

Wiosna ateizmu. Na marginesie książki Jowity Guji, zatytułowa- nej *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia*

Szymon Wróbel

TEKSTY DRUGIE 2019, NR 4, S. 152–169

DOI: 10.18318/td.2019..4.9 | ORCID: 0000-0002-2764-5648

Ateistyczna wiosna

Czy ateizm może doświadczyć swojej wiosny, a zatem swojego nowego początku? Czy są powody, aby zwiastować reaktywację ateizmu i mówić dzisiaj o „nowym ateizmie”? Czy w ogóle mogłaby być *nowość* w „nowym ateizmie”? Czy ateizm może żywić nadzieję na nadejście dnia swoich narodzin? Wszystkie te pytania należy stawiać ze świadomością tego, że wiosna ateizmu jest ściśle spokrewniona z wiosną religii i im silniejszy powrót religii w świecie współczesnym, tym większa pokusa mówienia o ateistycznej wiosnie. Wiosna ateizmu nie implikuje jesieni religii. Religia nie znika. Podtrzymuje swoje istnienie z uporem dorównującym ateistycznemu pragnieniu doświadczenia swego dnia narodzin. Śmierć Boga i narodziny ateistycznego Człowieka to tematy tak silnie ze sobą splecione, że aż nierozzerwalne.

Taką ateistyczną wiosną, taką nową antropologią zba-
wienia zwiastuje książka, z wielu powodów zasługująca
na uznanie, napisana przez Jowitę Guję, zatytułowana

Szymon Wróbel

– profesor filozofii
w Instytucie Filozofii
i Socjologii Polskiej
Akademii Nauk oraz
na Wydziale Artes
Liberales Uniwer-
sytetu Warszaw-
skiego. Jego główne
dziedziny zaintereso-
wań naukowych to:
teoria władzy, teoria
literatury, współczes-
ne językoznawstwo
i kognitywistyka
oraz zastosowania
idei psychoanali-
tycznych w teoriach
politycznych. Jest
autorem licznych
książek i artykułów
rozszaniach w różnych
czasopismach nauko-
wych. Ostatnia książ-
ka *Filozofii terytorium*.
Polityka idei w myśli
Leszka Kołakowskie-
go, *Bronisława Baczki*,
Krzysztofa Pomiana
i Marka J. Siemka
została opublikowa-
na w 2016 roku przez
wydawnictwo IFIS
PAN.

niewiarygodnie: *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia*¹. Piszę o „niewiarygodnym” tytule, albowiem mogłoby się wydawać, że ateizm zmierza raczej do jesieni i zmierzchu soteriologii. Mogłoby się wydawać, że ateizm szuka unieważnienia wszelkiej idei zbawienia i zakazuje poszukiwania jakiegokolwiek soteriologii lub choćby obrazu zbawienia. Jowita Guja dostrzega obraz zbawienia w ateizmie. Wyłaniają się dwa pytania: jaki to obraz i jaki to ateizm?

Zacznijmy od architektury książki. Książka Jowity Guji składa się z dwóch rozbudowanych części – pierwszej poświęconej idei śmierci Boga u Hegla oraz drugiej omawiającej zagadnienie „przegnania bogów” przez Darwina. Konstrukcyjnie książka zatem rozkłada się przezjrzyście na dwie osobne części – *Po Heglu* oraz *Po Darwinie*. Dodajmy, że rozdział *Po Heglu* w istocie nosi nazwę bardziej dwuznaczną – *Dziedzictwo Hegla*. Żyjemy zatem „po Darwinie”, pozostajemy jednak stale pod wpływem Hegla. Napiszę od razu, zdradzając swoje emocje, że mimo tej oddzielności Hegla i Darwina, zderzenie tych dwóch osobnych i prominentnych dyskursów na temat ateizmu jest brawurowe i poznawczo obiecujące, albowiem rzadko gdziekolwiek te dwa głosy są dyskutowane razem lub choćby obok siebie. Hegel to przecież imię własne filozofii spekulatywnej, która próbuje zareagować na dziedzictwo chrześcijaństwa. Darwin natomiast to imię własnej filozofii zorientowanej dowodowo, scjentyście, empirycznie, która usiłuje zareagować na „powrót religii” we współczesnym świecie społecznym i politycznym. Dziedzictwo Hegla do dziedzictwo wszelkiej filozofii pojęciowej, do której przynależą tak różne nazwiska jak – Karol Marks, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Jacques Lacan, Slavoj Žižek, Alain Badiou czy nawet Quentin Meillassoux. Dziedzictwo Darwina jest zupełnie odmienną serią imion własnych i odrębną metodologią. Tu znajdujemy nazwiska – Richarda Dawkinsa, Sama Harriisa, Daniela Dennetta, nieżyjącego już Christophera Hitchensa czy Stevena Pinkera. Warsztatem „oświeceniowych ateistów” nie są pojęcia, ale raczej myślenie o życiu i umyśle w kategoriach inżynierii i ślepego zegarmistrza, tj. Boga urojonego, a nie Boga wcielonego w pojęcie.

Tym większą ciekawość w czytelniku wzbudza od początku pytanie, czy te dwa typy dyskursu filozoficznego się gdzieś przecinają i, jeśli tak, to w jakim miejscu? Czy one się w ogóle komunikują? Przeczujemy, od początku, że tym miejscem spotkania dziedzictwa Hegla i Darwina będzie właśnie „ateizm”. Jak jednak rozumiany ateizm? Ateizm jako puste miejsce

1 J. Guja *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia*, Libron, Kraków 2018.

po Bogu lub bogach? Z ateizmem, jak wie każdy wtajemniczony w teksty czytelnik, jest problem. Spójrzmy na postać pojęciową ateizmu spekulatywnego. Alain Badiou, jako żywy przykład tego dziedzictwa, bezwzględnie zawierając teorii mnogości Georga Cantora, zamierza wytworzyć rygoryzm dedukcyjny. W tym terrorze dedukcji dochodzi do wniosku, że odkrycie mnogich nieskończoności stawia umysł ludzki wobec alternatywy: albo nie może istnieć zbiór wszystkich liczb porządkowych, co oznaczałoby, że natura nie istnieje, albo nie może istnieć zbiór wszystkich liczb kardynalnych, a zatem nieskończoność absolutna, tj. nieskończoność wszystkich nieskończoności. Brak tej ostatniej nieskończoności oznaczałoby właśnie, że Bóg nie istnieje. Ateizm byłby zatem reakcją na nieistnienie całości.

W tej samej lekturze jednak ten sam Cantor, który nie jest zdolny odnaleźć zbioru wszystkich zbiorów i na kresach niepoliczalnej nieskończoności odkrywa ateizm, tworzy doktrynę tego, co absolutne! Wielu mnogości dlatego nie można bez sprzeczności scalić bądź zrozumieć jako jedności, albowiem są one absolutnie nieskończone, a nie tylko trywialnie transskończone. Georg Cantor nie cofa się przed połączeniem absolutności i niespójności: tam gdzie brakuje liczenia za jedno, tam jest Bóg². Mnogość jest jedyna o tyle, o ile jest inna niż jakakolwiek inna mnogość. Tego wymaga liczenie. Matematyk staje się teologiem. Język cybernetyki przeistacza się w pismo Boga. I nie ma w tym nic dziwnego, skoro teologia apofatyczna przeczuwała od dawna, że teza *Bóg jest Jedynym*, jest całkowicie odmienna od tezy *Bóg jest jedynym*. Co to przecucie jednak oznacza? No cóż, oznacza, że próba pojęciowego ateizmu, wyprowadzonego z teorii mnogości, okazała się podminowana teologicznie.

Z drugiej strony naukowy ateizm „nowego oświecenia”, zwiastowanego przez Stevena Pinkera³, napotyka na krytykę ze strony własnego obozu, głównie ze względu na agresywny i kaznodziejki ton oraz brak filozoficznego wyrafinowania. Michael Ruse twierdzi przeciw, że podczas pisania *O powstawaniu gatunków* Darwin wciąż wierzył, że organizmy zaprojektował Bóg; tyle że uczynił to na odległość, przez niewzruszone prawo⁴. Kategorie twierdzenie Dawkinsa, że chociaż logicznie rzecz biorąc, można było być ateistą już przed Darwinem, to dopiero Darwin sprawił, że „ateizm jest

2 A. Badiou *Byt i zdarzenie*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.

3 S. Pinker *Nowe Oświecenie: argumenty za rozumem, nauką, humanizmem i postępem*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2018.

4 M. Ruse *Ateizm. Co każdy powinien wiedzieć*, przeł. T. Sieczkowski, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2016, s. 37-69.

w pełni satysfakcjonujący intelektualnie”⁵, wydaje się dzisiaj więcej niż problematyczne. Ruse sugeruje ponadto, że pytania nowych ateistów o to, czy „mitologie religijne” nie są jakąś formą szaleństwa, same nie są redukowane do barbarzyńskich form myślenia. Bóg zawężony do roli amoralnej siły zwiastującej zagładę to z pewnością Bóg urojony, ale nie Bóg realny. To chyba zbyt proste twierdzić, że religia jest po prostu niemoralna i psychotyczna. Do takiej prostoty i takiego zuchwalstwa wyводу nie posunął się, w swym zapalczywym oświeceniu i terapeutycznej trosce, nawet Freud.

Pytanie zatem brzmi, czy „nowi ateści” zasługują na odpowiedź bardziej wyważoną i przemyślaną niż ta, której sami byliby w stanie udzielić? I czy ta odpowiedź powinna reaktywować, tak jak to się dzieje, w przypadku Ruse’a, stare języki teologii, z dowodami na istnienie Boga św. Anzelma na czele? Nowy ateizm grzęźnie zatem w pytaniu: czy możliwy jest czysto „ateistyczny naturalizm” odwołujący się do wyjaśnień poprzez reedukację eliminacyjną? My pytamy: czy taka strategia wystarcza intelektowi? Co oznacza zamieszanie wokół kościoła „nowego ateizmu”? No cóż, to zamieszanie oznacza, że nowe kontroświecenie szkicuje, wątpliwościami Ruse’a, przecucie, zgodnie z którym, ateizm jest nie tylko kwestią faktów za i przeciw istnieniu Boga, ale wiąże się z tym, jak przeżywamy swoje życie. Nowy ateizm zapada się pod ciężarem starych odkryć teologicznych. Nowy ateizm szuka nie tylko swego początku, ale początku nowej etyki. Nowy ateizm szuka nowych sposobów życia.

Tak wracam do swojego pierwotnego pytania: na czym miałyby polegać wiosna ateizmu? W jakim sensie ta wiosna nie zamierałaby pod ciężarem jesieni teologii? Czego w istocie jest to wiosna? Czy jest to wiosna nowej antropologii, nowego projektu człowieczeństwa? Czy wiosna ateizmu spekulatywnego jest wiosną ateizmu scjentystycznego? Czy materializm ateistyczny, który miałyby się kierować antropologią, musiałyby poszukiwać wizji człowieka, która już sama zwróciła się w stronę materializmu? Jaka jednak antropologia zwraca się w stronę materializmu? Czy antropologia zwrócona w stronę materializmu nie byłaby zwyczajnie antropologią w procesie rozkładu? Czy mamy mówić o ateizmie w neuronauce, tj. ateistycznym mózgu, czy też raczej mamy nawoływać do ateizacji samej nauki i samego mózgu? Może się zatem okazać, że nie o wiosnę ateizmu chodzi, ale o wiosnę nowego materialistycznego człowieka.

5 R. Dawkins *Ślepy zegarmistrz*, przeł. A. Hoffman, PIW, Warszawa 1994, s. 24.

Ateistyczna soteriologia

Kluczowe pojęcie, które znajdujemy w tytule książki Jowity Guji, wymaga pewnego komentarza. Soteriologia, w klasycznym ujęciu, to dział teologii dogmatycznej, którego przedmiotem jest problem „zbawienia” oraz Jezus Chrystus jako Zbawca. Autorka jednak znacząco i intrygująco rozszerza znaczenie tego terminu.

Jowita Guja zadaje bowiem pytanie: czy w myśli ateistycznej możemy mieć do czynienia także z „wizjami” stanowiącymi świecki odpowiednik tego, co przez „zbawienie” rozumie się w religii? To oznacza, że zdaniem autorki pracy pojęcie „zbawienia” można rozumieć nie tylko religijnie, ale także świecko i docześnie. Wyznaczenie tego świeckiego znaczenia zbawienia, poza religią, będzie w zasadzie głównym celem pracy Jowity Guji. Zdaniem autorki książki w myśli ateistycznej mamy do czynienia z „soteriologią” rozumianą jako dążenie do przywrócenia jednostce „autentycznej egzystencji”. Takie pojęcie soteriologii umożliwia Jowicie Guji obronę dwuznacznego twierdzenia, że wielcy myśliciele ateistyczni, tacy jak – Ludwig Feuerbach, Karol Marks, Friedrich Nietzsche, ale także – Richard Dawkins czy Daniel Dennett, ale też Wissarion Bieliński i Michaił Bakunin – potrzebowali „świeckiej wersji zbawienia”, tzn. uczynienia ludzkiego świata „bardziej znośnym”. Świat „bardziej znośny” oznacza w istocie świat, w którym zostają zniesione i unieważnione warunki nieautentycznej egzystencji. Wyalienowany człowiek hołduje przecież fałszywym bożkom. Kluczowe wydaje się zatem dla autorki pojęcie idolatrii, które jednak w pracy w zasadzie się nie pojawia. Pytam zatem: czym jest świat bardziej znośny dla życia? Czy świat bez religii jest światem „bardziej znośnym”?

W istocie już dla Marksa krytyka religii jest wstępem do wszelkiej krytyki ideologii. To Marks także uznaje religię za ideologię *par excellence*, tj. za wzorcową formę wszelkiej ideologii i mechanizmu fetyszyzacji świata. Wreszcie Marks formułuje pytania o możliwość ukonstytuowania się społeczeństwa ateistów jako społeczeństwa bez złudzenia ideologicznego, bez mistyfikacji, bez odwoływania się do kategorii pozoru. Pytanie jednak brzmi: czy podzielimy dzisiaj to przeświadczenie Marksa, a samo żądanie wyzwolenia się z religii rozpoznajemy jako żądanie wyzwolenia się z wszelkiego złudzenia i warunków ukonstytuowania się społeczeństwa niedotkniętego chorobą pozoru i mistyfikacji? Należałoby także zastanowić się, w jakim sensie współczesny ateista „po Heglu”, „po Marksie”, „po Darwinie” pozostaje stale po stronie myśli starożytnego Voltaire’a, dla którego chrześcijanin to „najbardziej nietolerancyjny ze

wszystkich ludzi”⁶, oraz myśli liberała Johna Rawlsa, twierdzącego, że religie objawione stanowią zawsze zarzewie rozkładu w obrębie wspólnot zjednoczonych wokół rozumnej idei sprawiedliwości⁷.

Jeśli Jowita Guja zgodziłaby się z sugestią, że skoro religia nigdy nie była dla Marksa jedną z wielu form ideologii, to kluczowe staje się pytanie: czym zatem była w ogóle religia dla Marksa? Czym mógłby być ateizm dla Marksa, piszącego w obrębie dziedzictwa Hegła? Czy, idąc tropem Derridy, Guja zgodziłaby się z twierdzeniem, że idolatria stawiała się dla Marksa „widmem”, „widmowym Bogiem”, „fuzją religii i ideologii”, „teologizującą fetyszycacją”, która wiąże i zespała ideologię z idolem lub fetyszem⁸? Dla materialisty, a nie spirytualisty, Marksa historia ma tylko jedną zasadę. Ktokolwiek chce zacząć od ziemi życia, a nie z nieba idei, musi pamiętać prostą prawdę: historia jest historią walk klasowych, a panujące idee, w tym idee postsekularne, są ideami klas panujących. Życie zatem wyprzedza historię i życie zwiera się w skandalu banalności, obejmuje bowiem konieczność jedzenia i picia, mieszkania i ubierania się, płodzenia i umierania, epizody wiosny i jesieni. Pierwszym aktem historycznym jest zatem produkcja środków do zaspokojenia potrzeb, tj. produkcja samego materialnego życia. Dla materialisty życie jest milczącym warunkiem historii. Dla materialisty historycznego ważniejszy jest „materializm” niż „historyzm”.

Istota słynnego przewrotu Marksa wobec Hegła, nie polega jedynie na odwróceniu relacji między niebem a ziemią. Przewrócenie porządku ziemi i nieba u Marksa polega na twierdzeniu, że esencją ziemskiej lub niebiańskiej działalności ludzi jest zawsze proces produkcji. Ludzie odróżniają się od zwierząt w ten oto sposób, że wytwarzają nie tylko obiekty konsumpcji, ale nade wszystko środki do życia. Produkując środki produkcji, ludzie produkują swoje materialne życie. Ludzie są po prostu producentami swoich wyobrażeń, tj. swoich idei. Jeśli jednak wszystko jest produkcją i jeśli ludzie są twórcami swoich idei w takim samym zakresie, co producentami materialnego życia, tautologiczne staje się zapewnienie, że fantasmagorie ludzkiego mózgu są rezultatami materialnego procesu życia. Ludzie, którzy postrzegają proces

6 Voltaire *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, przeł. i oprac. Z. Ryłko, A. Sowiński, PIW, Warszawa 1988.

7 J. Rawls *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 2012.

8 J. Derrida *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, PWN, Warszawa 2016.

życia, są tymi samymi ludźmi, którzy sami sobie wydają się niematerialni, są tymi samymi osobami wytworzonymi w zbiorowej fantasmagorii życia. Jeśli „widzenie” rzeczy nie jest produkcją iluzji dodaną do innego rodzaju produkcji, np. butów lub prasy, to „konieczne kłamstwo” mitu, o którym mówił Platon, stało się zbyteczne. W świecie, w którym zadaniem myślenia nie jest kontemplacja, ale zmiana warunków działania, ideologia zmienia funkcję.

Słynne wyznanie Marksa, że „wszystko jest burżuazyjne”, oznacza, że nie ma żadnej zewnętrzności dla kapitalizmu. Jedyny realizm jest realizmem wewnątrz kapitału⁹. Nie ma innego miejsca, na którym mogłyby powstać kolejne armie, szkoły, fabryki, telewizje, monastyny lub kościoły zapewniające ateistyczne szkolenie. Wszystko odbywa się we wzniosłej i groteskowej tragicomedii burżuazyjnej sceny kapitalizmu. A rewolucyjna sprawiedliwość może powstać tylko jako rezultat unieważnienia i ciągłego odwracania pozornej „normalności” historii w kierunku patologii jej rozkładu. Ludzie tworzą historię, ale nie wiedzą, że to robią. Świat jest zaludniony przez ludzi, którzy pracują lub wyrażają to, czym są, za pomocą tego, co robią, i komunikują o tym, co robią, za pomocą tego, czym są. Ci sami ludzie jednak, stale przed-ateistyczni, albowiem pracują bez świadomości nieobecności mowy i piszą bez świadomości koniecznej obecności pracy. Wiedza dla nie-ateisty zawsze jest nie-wiedzą, wiedzą fałszywą, ale nigdy samowiedzą. W teatrze historii, przed nastaniem ateizmu, każdy efekt pracy i mowy nawiązuje do idolatrii.

Wracam do książki Jowity Guji. W największym skrócie, jej część dotycząca Hegla i Marksa podejmuje problem alienacji i alienacyjnego charakteru religii i stanowi swoistą „archeologię” świadomości wyobcowanej ze świata. Nieoczekiwanie jednak i wręcz brawurowo autorka kończy ten rozdział fragmentami dotyczącymi pojęcia autentyczności. Tak jakby autentyczność była drugą stroną alienacji, tj. świadomością niewyalienowaną. Kluczowe dla autorki są zatem dwa problemy. Po pierwsze, kim jest człowiek zbawiony, tj. wyzwolony z religii, wyzwolony z idei zbawienia? Tu odpowiedź autorki jest stanowcza, choć ryzykowana. Mianowicie twierdzi ona, że przy całym zróżnicowaniu nurtu ateistycznego można mówić o „pewnym ideale, który alienacyjna krytyka religii zarysowuje – ideale autentyczności”. Ten ideał pojawia się jeszcze na długo przed Martinem Heideggerem i Karolem Marksem i ich opisami istnienia zdegradowanego. Ten ideał pojawia się w pismach Nietzschego i znajduje dopełnienie w idei wolności przeciwstawionej fałszywym obrazom samego siebie.

9 M. Fisher *Capitalist Realism: Is there no alternative?*, Zero Books, Winchester 2009.

Ateista to zatem człowiek autentyczny, człowiek który ma odwagę znieść zasłonę pozorów. Piszę, że odpowiedź Jowity Guji jest stanowcza i ryzykowna, albowiem samo pojęcie „autentyczności” jest obarczone ryzykiem. Cytowany wielokrotnie przez autorkę Theodor W. Adorno twierdził przecieź, że na autentyczność może sobie pozwolić tylko podmiot, który o tym ideale zapomnia¹⁰. W *Ideologii niemieckiej* Marksa ideologiem pustych snów, producentem wszelkich iluzji, groteskowych fraz i wymaginowanych bitew, tj. fantazmatycznej autentyczności, nie jest Don Kichot, lecz Sancho Pansa, syn oracza, który myśli tylko o swoim żołądku i mówi przysłowiami. Sancho stał się mistrzem swego mistrza¹¹. Jest egzystencją autentyczną podniesioną do kwadratu. Ideolog Sancho Pansa nie jest chimerycznym marzycielem, ale silnym duchem, który „demystyfikuje” złudzenia fantazmatycznego rycerza Don Kichota. Być może dlatego Sancho Pansa nie rozumie nic z historii. Nie rozumie opowieści o tragicznych zmaganiach swoich ojców i panów, opowieści o postępowych dziełach starych rzemieślników i inżynierów nowoczesnego przemysłu czy wreszcie opowieści o głupocie robotników rozpoczynających rewolucję od napaści na niebo idei.

Nietzsche, który domagał się przez całe życie ustanowienia kultury „koniecznej prawdy”, przeciwstawionej kulturze „koniecznego kłamstwa”, twierdził, że w jego własnej kulturze jednostka nie przypomina już nawet Don Kichota. Jednostka ma bowiem coś lepszego do roboty niż walkę z wiatrakami, tj. musi weryfikować każdego dnia tożsamość-maskę nadchodzącego „bliźniego”¹². Niemiec zwraca się do nadchodzącego Niemca z rozkazem: *Halt! Kto idzie? Ściągnij maskę!*. Ten sam Nietzsche, stając po stronie Don Kichota, wychwala jednak „wołę iluzji” i twierdzi, że kłamstwo jest konieczne do życia. Prawdopodobność może poważnie zaszkodzić kulturze i życiu samemu; może pomóc w całkowitej zagładzie kultury dekoracyjnej, kultury, która oddała się we władanie historii przeciwko życiu. W sumie wydaje się zatem, że ateista Marks twierdzi, że ludzie są tak przejęci reprodukcją życia, że nie starcza im czasu na robienie historii; a ateista Nietzsche przepowiada,

10 T.W. Adorno *Filozofia nowej muzyki*, przeł. F. Wayda, PIW, Warszawa 1974.

11 K. Marks, F. Engels *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli – Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera, tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków. Przedmowa*, w: K. Marks, F. Engels *Wybrane pisma filozoficzne 1844-1846*, KiW, Warszawa 1949.

12 F. Nietzsche *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, przeł. M. Łukasiewicz, w: tegoż *Nieczesne rozważania*, Kraków 1996, s. 122.

że ludzie są tak przygnieceni historią, że rodzą się siwi i nie starcza im czasu na robienie życia.

Czy w książce Jowity Guji proces alienacji polega zatem na alienacji życia od historii i historii od życia? Autorka z wielką wirtuozerią opowiada tu o „złożoności” i „niejednorodności” teorii alienacji. Słusznie przypomina, że sama idea „alienacji” postrzegana jest w bardzo niejednorodny sposób – „od projekcji najlepszych ludzkich cech w iluzoryczne pojęcie Boga, poprzez wyalienowanie wierzącego człowieka od bliźnich, aż po alienującą rolę samego, pustego rytuału”. Przypominają się w tym miejscu prace Bronisława Baczki, w szczególności jego esej zatytułowany *Wokół problemów alienacji*¹³.

Wydaje się jednak, że Jowita Guja, pisząc o „dziedzictwie Hegla”, zapomina o tym dziedzictwie. Autorka raczej pisze „po Heglu”, tj. zapomina „dobroczynną” i pamięta zaledwie „demoniczną” siłę alienacji. Wyobcowanie – przypominał Marek Siemek – czy też alienacja (*Entfremdung*), nie jest dla Hegłowskiego „ducha” czymś ubocznym ani przygodnym, lecz przeciwnie, należy do samej jego istoty¹⁴. Przywołajmy słowa Hegla z *Wykładów z filozofii dziejów*: „Tym, czego chce duch, jest osiągnięcie własnego pojęcia, ale on sam zasłania je przed sobą, dumny i rad z tej alienacji”¹⁵. Wyobcowanie (*Entfremdung*) tkwi zatem u podstaw całej nowoczesnej kultury z jej „wykształceniem” i od początku wszędzie ją przenika. „Wyobcowanie” i „alienacja” od samego siebie nie jest dla Hegłowskiego „ducha” czymś obcym i zewnętrznym. Przeciwnie, raczej nieodłącznie doń należy, stanowiąc wręcz jego najgłębszą istotę. Narodziny podmiotowości bez alienacji są iluzoryczne. Autentyczność bez wyobcowania jest nie-autentycznością. Życie autentyczne w środowisku pozbawionym wyobcowania jest życiem w świecie „mniej znośnym”, a nie „bardziej znośnym”.

Ateistyczna antropologia

Drugi ważny dla Jowity Guji problem to pytanie o mechanizm wyzwolenia ze „złego życia”, które powoduje religia. Kim jest człowiek „po religii”? Kim/

13 B. Baczek *Wokół problemów alienacji*, w: tegoż *Człowiek i światopogląd*, PWN, Warszawa 1965, s. 419-476.

14 M.J. Siemek *O dialektyce „kultury” w Hegłowskiej „Fenomenologii ducha”*, w: tegoż *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 149.

15 G.W.F. Hegel *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. A. Landman, J. Grabowski, PWN, Warszawa 1958, s. 83.

Czym jest podmiot ateistyczny? Kluczową zatem dla autorki kwestią, wyznaczającą stawkę jej filozoficznego myślenia, jest więc powiązanie problematyki ateizmu z nową koncepcją człowieka, tj. nową antropologią. Gdzie szukać tej antropologii w świecie antyhumanizmu, posthumanizmu czy transhumanizmu? Żyjemy przecież w świecie, w którym przekonania polityczne stały się „aktami wiary”. Żyjemy „po człowieku”, a to oznacza także „po teorii”, „po uniwersytecie”, „po prawdzie” i, w pewnym sensie, „po rzeczywistości”. Być może z tego powodu polityka, na wzór religii, przeistoczyła się w zwykłą fabrykację „przedmiotów do wierzenia”. „Akt wiary” w polityce stał się tożsamy z „czynnością mowy”, tj. „aktem wypowiedzania obietnic”. W świecie współczesnym istnieje zbyt wiele przedmiotów do wierzenia i jednocześnie zbyt mało wiarygodności. Być może zatem podmiotowi współczesnemu – kandydatowi na ateistę – brakuje bardziej „wiary w rzeczywistość” niż „wiary w Boga”.

Jowita Guja szuka „innej antropologii”, a zatem innego „projektu człowieczeństwa” na miarę „nowego ateizmu”. Szczególnie atrakcyjny wydaje się autorce ateizm związany z „lewicą heglowską” i jej kontynuatorami, który nazywany jest czasem „humanistycznym”, ściśle wiążący zaangażowanie na rzecz życia spontanicznego. Nowa ateistyczna antropologia przenosi punkt ciężkości rozważań z „dowodów na istnienie Boga” na konieczność „budowania nowej podmiotowości”. Zgoda. Autorka słusznie zauważa, że dowodzenie nieistnienia Boga czy nieśmiertelnej duszy jest o wiele mniej istotne w tym projekcie od analizy sytuacji podmiotu i jego dróg samostawiania się. Zgoda. Pytanie jednak brzmi: stawania się czym? Czym jeszcze może stać się człowiek ateistyczny?

Część druga książki, dotycząca dziedzictwa Darwina, próbuje przecież domyśleć się wszystkich konsekwencji dotyczących teorii ewolucji, narodzin życia bez zegarmistrza, inżyniera, tj. pierwszego poruszyciela. Autorka bada tu, by posłużyć się pojęciem Daniela Dennetta, wszystkie konsekwencje „niebezpiecznej idei Darwina”. Jowita Guja słusznie i intrygująco, stanowczo i przenikliwie pyta o to, dla kogo idea Darwina jest niebezpieczna? Zadaje także pytanie: czy nowy ateizm może być uduchowiony? Czy samo zastąpienie „wiary w Boga” „wiarą w Siebie” jest wystarczającym zwrotem, aby przekonać nas o duchowych walorach nowego ateizmu. Nie jestem pewien. Być może należy przyjąć raczej, że idea „samolubnego genu” i socjobiologii, neuronauka i psychologia ewolucyjna unicestwiły wszystkie możliwe projekty samostawiania się.

Czy taki sam wniosek należy wyprowadzić z ateizmem w obrębie „dziedzictwa Hegla”? Tu ateistyczna antropologia zмага się z tym samym

problemem, co komunizm Marksa i utopia Étienne'a Cabet'a. W obu przypadkach pytanie brzmi: kto ma stworzyć nowy świat, skoro ci, którzy mają w nim zamieszkać, jeszcze nie istnieją? Aby zbudować nowego człowieka, potrzebujemy ludzi powszechnego braterstwa, ale tylko „nowy świat” mógłby wykształcić takich ludzi. Rewolucja ateistyczna, podobnie jak rewolucja komunistyczna, zmagają się z problemem „nadejścia” nowego człowieka. Ateści i komuniści, którzy zamierzają stworzyć „nowy świat”, powinni już być ateistami i komunistami. Jednak ich jedyny grzech polega na tym, że jeszcze nie istnieją. Istnieje tylko to, co burżuazyjne. Nawet Marks wypisuje się ze swojej partii i wpisuje się w heroiczny projekt inskrypcji, tj. napisania księgi umarłych – *Kapitału*.

Powiedzmy to tak: jeśli ateistyczny człowiek jest ściśle związany z estetyką i pedagogiką Schillera¹⁶, która stale stanowi *telos* komunizmu, to edukacja ateistyczna nie może być tylko środkiem, zaledwie techniką. Ten estetyczny *telos* nie może zostać osiągnięty na drodze teorii i transmisji wiedzy. Ten *telos* pozostaje jednak także w sprzeczności z ideą praktyki i jej współczesną gloryfikacją. Sama praktyka nie wyjaśnia niczego; to raczej ona domaga się wyjaśnienia. W krytyce edukacji, która wymyka się ateistycznym formom myślenia, to właśnie praktyka pozostaje największa enigmą. Być może zatem ateistyczna krytyka zajęta jest dwoma rzeczami na raz: redukcją idealnych postaci rzeczy do ich najlepszych odpowiedników w materialnym świecie społecznym (biegun materializmu) i ponownym otwarciem szczeliny, w której rodzi się przepaść między istotą a zjawiskiem (biegun historii). Ta szczelina jest z pewnością jakąś szansą dla historyka i jego powołania, ale czy ateista, który jest bez zawodu i powołania?

Ateistyczna teologia

Tu docieramy do zasadniczej różnicy dzielącej ateizm szkoły Hegla i szkoły Darwina. Tu docieramy do miejsca, do którego chciała jedynie dotrzeć Jowita Guja w swojej książce o dziedzictwie Hegla i szkole Darwina. Dla uczniów Darwina – Dawkinsa, Dennetta czy Harrisa, religia jest po prostu „błędem poznawczym”, który łatwo można zdemaskować, wykazując jego elementy irracjonalne i niespójne oraz naturalną genezę. Stawką jest zatem wiedza i „nowe oświecenie”. Dla oświecenia, tj. nauczania, wystarcza „głos rozumu”,

¹⁶ F. Schiller *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska, J. Proko-piuk PWN, Warszawa 1972.

który jest głosem nauki. Nurt alienacyjny, ze szkoły Hegla natomiast, wskazuje na znacznie bardziej skomplikowaną strukturę religii: za spójną fasadą doktryny religijnej kryją się motywy i struktury, które posiadają swoje racje. Samo zniesienie religii, albo sama deklaracja niewiary, wcale nie umożliwiają szybkiego i prostego ustanowienia ateizmu. Autorka słusznie dowodzi, że nie ma „prostego ateizmu” i prostego „powrotu pogaństwa”. Czy to jednak oznacza, że stoi ona „po stronie” Hegla i pisze „przeciw” Darwinowi? Jakiego ateizmu pragnie książka o enigmatycznej nazwie *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia*?

Jowita Guja, deklaratywnie, poszukuje wspólnego mianownika dla dwóch analizowanych szkół ateizmu – dziedzictwa Hegla i szkoły Darwina. Czy jednak znalezienie tego wspólnego mianownika jest w ogóle możliwe. Czy istnieje wspólny mianownik dla natury Darwina i kultury Hegla? Należałoby zatem przemyśleć kategorię „natury” u Darwina i „historii” u Hegla, a w rezultacie – „ateizm w naturze” i „ateizm w historii”. Potem należałoby się zastanowić, czy możliwy jest ateizm w naturze i historii jednocześnie? Nie mam jasności, czy Jowita Guja miałaby ochotę powiedzieć, że to historia daje się znaturalizować, a natura nie daje się uhistorycznić, czy też przeciwnie, że historia nie daje się znaturalizować, a natura daje się uhistorycznić. Mam jedynie pewność, że istnieje asymetria uniemożliwiająca jedność natury i historii.

Tu ponownie wracam do Marksa. Wbrew powszechnym przekonaniom naiwnym miłośnikiem nauki i przyrody jest bowiem Marks, a nie Engels. Marks uwielbia geologię i metafory geologiczne. Marks myśli o świecie społecznym i jego stratyfikacji jak o geologicznych warstwach skalnych. Geologiczny materializm Marksa jest pomysłem zmierzającym do przeprowadzenia rewolucyjnej komedii nieautentyczności życia, która zatrzuwa historię. Geologiczna teoria klas społecznych ma przewyciężyć darwinowską teorię wojny gatunków i przetrwania najlepiej dostosowanych. Proletariat to partia wyrastająca wprost z ziemi (nawozu) społeczeństwa klasowego. I jej jedynym zadaniem jest unicestwienie klasy robotniczej oraz ostatnich błędnych rycerzy. Proletariusze wszystkich krajów powinni się dzielić, a nie łączyć, co oznacza, że jedynym wrogiem proletariatu i prekariatu jest konsolidacja ludzi pracy w jedną partię robotniczą.

Zasadniczo działanie rewolucyjne to takie działanie, które powstaje z samej walki klasowej. Jednak tym działaniem rządzi inna racjonalność. Rewolucja, z definicji, nie jest posłuszna prawom socjologicznym ani też nie przestrzega prostych zasad strategii militarnej. Racjonalność rewolucji należy raczej do dziedziny fizyki, do spektakularnej fizyki wirów. Rewolucja

jest zjawiskiem czysto naturalnym, podlegającym prawom fizycznym, a nie regułom, które determinują rozwój społeczeństwa w zwykłych czasach¹⁷. To sama ziemia zatem, a nie historia, rodzi ateistów. Ateisty nie da się zbudować na drodze inżynierii, należy czekać na jego wyłonienie się z geologicznych odmetów ziemi.

Pytam ponownie: czym jest ateistyczne człowieczeństwo na ateistycznej planecie, na planecie Ziemia? Czy na tej planecie Bóg jest już nicością? I co znaczy zwrócenie znaczenia słowa „nic” w stronę Boga? Czy Bóg powinien zostać określony jako rodzaj „samozaprzeczącej się nicości”? Co to jednak mogłoby znaczyć dla ateisty-materialisty? I w jakim sensie ta „samozaprzecząca się nicość” komunikuje się z Bogiem rozumianym jako „nieskończone Tak” wyrażone wobec świata? Czy ateista jest po stronie nicości, czy po stronie afirmacji życia?

Moja prowizoryczna odpowiedź na te pytania podąża tropem Derridy. Dla Derridy separacja to inne imię ateizmu. Separacja i ateizm to pojęcia negatywne, urzeczywistniające się poprzez wydarzenia pozytywne. „Być sobą” to właśnie „być ateistą”. „Być ateistą” znaczy „być u siebie”. „Być oddzielnym”, „podlegać separacji”, „być szczęśliwym”, „być nie-stworzonym”, „być ateistą” – oto synonimy generowane przez dekonstrukcję. Separacja ateizmu jest zatem wydarzeniem w ekonomii bytu warunkującym możliwość „rozkoszowania się sobą”, która warunkuje wyłonienie się wszelkiego podmiotu. To absolutne odosobnienie, ten naturalny ateizm, ta swoboda bajania, w której zakorzenia się prawda, staje się innym imieniem dekonstrukcji¹⁸.

To dlatego dekonstrukcja nie jest poszukiwaniem tylko absolutnego ateizmu, ale także absolutnego pacyfizmu. Dla Hegla w nieskończoności jest tylko negatywność, poróżnienie, niepokój, wojna. Derrida mówi: wojna mowy i wojna widzenia jest pierwszą „najmniejszą przemocą”, jest „najmniejszą z możliwych form przemocy”, jest jedynym sposobem powściągnięcia „gorszej przemocy”, „przemocy pierwotnego i przed-logicznego milczenia”, „niewyobrażalnej nocy niewidzenia”, „przemocy bezsensu i nicości”, przemocy samej dekonstrukcji. Przemoc nocy, jako alternatywa wobec przemocy światła, to przemoc ateizmu, który staje się mutyzmem, apoteozą samotności, być może pochwałą nicości. To Gilles Deleuze i Félix Guattari napiszą: Edyp

17 K. Marks *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.

18 J. Derrida *Przemoc i metafizyka*, w: tegoż *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004.

zwany *atheos* wynajduje coś gorszego od śmierci i wygnania, wybiera linię oddzielenia i deterytorializacji¹⁹.

Jednak to nie Edyp jest protoateistą, nie jest nim także otyły materialista Falstaff; staje się nim dopiero nihilista Faust. Tym razem ateista mówi szorstko: wszystko, co powstaje, warte jest zniszczenia, i byłoby lepiej, gdyby nic nigdy nie powstało. Ponieważ jesteśmy tylko produktami wcześniejszych pokoleń, jesteśmy także produktem ich aberracji, błędów, zbrodni. Nie można nagle zerwać się z tego łańcucha niesprawiedliwości pokoleniowej. Kiedy zatem potępiamy zamęt historii w imię sprawiedliwości i myślimy, że uwolniliśmy się od czasu przeszłego dokonanego, to nie wyzwalamy się tym samym z czasu w ogóle, nadal jesteśmy tylko efektem procesu historycznego.

Ateistyczny witalizm

Być może zatem stawką ateizmu nie jest człowieczeństwo i reaktywacja humanizmu, ale życie i reaktywacja ateistycznego witalizmu. Życie jest mocą, a wiedza siłą, która usiłuje regulować tę moc. Wiedza zawsze zakłada życie i ma swój interes w zachowywaniu życia, które każda istota pragnie przechować w swoim własnym istnieniu. Ateizm, który byłby oczekiwanym ateizmem, jest ateizmem czasu biowładzy i biopolityki, jest ateizmem, który musiałby być znaczącą reakcją na doktrynę życia służącą jak maszyna do jego nieustannej kontroli i przemiany w nie-życie, tj. formy urządzania śmierci za życia. Być może ten ateizm przyjąłby formę biokomunizmu, który nie byłby już komunizmem intelektu (wspólnego zbiorowego rozumu), ani słabym komunizmem hermeneutycznym, ani mocnym komunizmem woli, ani abstrakcyjnym komunizmem pustej równości, ani nawet komunizmem tego, co wspólne, tj. komunizmem wspólnego świata, ale raczej komunizmem wspólnego życia. Wbrew przewidywaniom Platona komunizm nie jest bowiem systemem wymyślonym tylko dla elitarnych strażników miasta. Praca i życie we wspólnocie komunistycznej nie pozostają w relacjach antagonistycznych. Komunizm nie jest wspólnotą i braterstwem w obrębie społeczeństwa bezklasowego, ale nie jest też dyscypliną klasowej dominacji, idealnym zespoleniem pracy i własności. Sprawiedliwość w mieście nie wyczerpuje się w roszczeniu, aby autorytet dominujących nad zdominowanym był autorytetem komunistów nad kapitalistami.

19 G. Deleuze, F. Guattari *Tysiąc plateau*, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2016, s. 150.

Ateizm biologiczny to próba przeciwstawienia się pozornej tautologii utożsamiającej religię i życie. Dla ateisty prawo ocalenia nie jest prawem religijnym. Wracając do Derridy, powiedziałbym, że biokomunizm zakłada, że wspólnota to wspólnota samo-nie-od-porności. Derrida pisze: nie ma wspólnoty, która nie podtrzymywałaby swej samo-odporności, choć zasada ofiarniczej autodestrukcji niszczy zasadę ochrony samego siebie w nadziei na jakieś prze-życie niewidzialne i widmowe²⁰. Biokomunizm dopisuje do Derridy: nie ma wspólnoty, która nie podtrzymywałaby swej samo-nie-odporności, autodestrukcji, samoalienacji i wyobcowania. Być może, dla komunistycznego ateisty, wszelkie drogi samostawania są drogami przeciwstawiania się.

Czym jest zatem życie ateisty na nieateistycznej planecie? Czym jest ateizm, jeśli nie przeciwstawiamy naiwnie rozumu i religii, krytyki i nauki, wiary i oświecenia, technonaukowej nowoczesności i konserwatywnej religijności, natury i historii, dziedzictwa Hegla i szkoły Darwina? Jak się ma na tej ziemi pojęcie „objawienia” (*Offenbarung*) do pojęcia oświecenia (*Aufklärung*)? Jak to możliwe w ogóle, że rozwój rozumu krytycznego i technonaukowego nie tylko nie przeciwstawia się religii, ale wspiera ją? Co może dziś oznaczać Kantowski gest usytuowania religii w obrębie samego rozumu? Co może jednak także oznaczać gest Derridy usytuowania rozumu w obrębie religii samej? Dziś, czyli w chwili, gdy samo pojęcie rozumu i samo pojęcie życia stało się bardziej niepewne od pojęcia natury i historii.

W jakim sensie dyskursu o religii nie można oddzielić od dyskursu na temat ocalenia, odporności, immunizacji, przetrwania? I w jakim także sensie dyskursu o ateizmie nie można oddzielić od dyskursu na temat unicestwienia, destrukcji, rozpadu, anihilacji, zagłady? Czy sugerując powiązanie tych dwóch dyskursów nie wracamy do intuicji Bergsona, zgodnie z którą – „Religia jest reakcją obronną natury przeciwko wywrotowej sile inteligencji”²¹? Czy społeczeństwo ateistyczne byłoby zatem społeczeństwem na krawędzi załamania nerwowego, tj. społeczeństwem pozbawionym ochrony immunologicznej.

Nowy ateizm jest już na innej scenie, na której znajdują się także produktywnie ciała wyzwolone z więzienia duszy. Nowy ateizm jest otoczony nowymi maszynami i nowymi obwodami – sztuką robienia, a nie pracą, aparatami dominacji, a nie przemocy władzy, ekonomią znaczeń, a nie zwykłych dóbr,

20 J. Derrida *Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu*, przeł. P. Mrówczyński, w: J. Derrida, G. Vattimo i in. *Religia*, KR, Warszawa 1999, s. 20.

21 H. Bergson *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. K. Skorulski, P. Kostyło, Znak, Kraków 1993, s. 124.

maszynami tekstualnymi, a nie pisarzami, produkcją pragnień, a nie trywialnym procesem zaspokajania potrzeb. Nowy ateizm próbuje się odnaleźć w świecie uogólnionej produkcji, świecie uwolnionym z obowiązku. Kapłan nie musi już stać na straży, ponieważ teraz scenę okupuje nowy demagog, producent przekonań medialnych. Nowy ateizm może cieszyć się nowymi formami spędzania czasu wolnego. Kapłan nie znajduje już dusz do wychowania. Nowy kapłan śpiewa demokrację ciał produkcyjnych. W nowym świecie hierarchia przyjmuje nową formę: istnieją mniej lub bardziej produktywne ciała, produkcje mniej lub bardziej wyzwolone od duszy, to znaczy od anty-produkcji.

Trzy pory roku

W książce Jowity Guji soteriologia ateizmu jawi się jako przecięcie się wszystkich kluczowych problemów filozofii nowożytnej. Autorka słusznie szuka „ateizmu uduchowionego” i znakomicie argumentuje na rzecz tego, że ateizm nie eliminuje duchowości, więcej – twierdzi, że potrzebny jest nam właśnie „ateizm spirytualny”. „Uduchowienie” nie oznacza jednak kontemplacji monoteistycznej. „Uduchowienie” nie oznacza także nie-materializmu. Materializm dzisiaj jest przeciwieństwem materializmem teorii informacji, a nie rozciągłej materii upchanej w skończoną przestrzeń.

Derrida słusznie pisze: „Judaizm i islam byłyby być może dwoma ostatnimi monoteizmami, które buntują się przeciw temu wszystkiemu, co w chrystianizacji naszego świata oznacza śmierć Boga, śmierć w Bogu, dwoma niepogańskimi monoteizmami, które w takim samym stopniu nie uznają Boskiej śmierci, co wielości [...]”²². W kontekście tych słów „zakaz robienia wizerunków Boga” jest zakazem „niehumanistycznym”, w tym znaczeniu, że jest zakazem zmierzającym do wygaśnięcia „namiętności teologicznych” i jednocześnie próbą zastąpienia tych namiętności „teologicznymi pojęciami” (abstraktami). Pytam, czy w ateizmie także znajdujemy owo monoteistyczne przesłanie – brak uznania Boskiej śmierci? Czy ateizm jest niehumanistyczny? I czy w tym sensie ateizm pozostaje w otwartym pakcie z siłami antyhumanizmu? Czy też może wprost przeciwnie – ateizm jest humanistyczny, arcyhumanistyczny, albowiem głosi pochwałę wielości?

Badiou zwraca uwagę, że monoteizm chrześcijański, mimo że Bóg jest w nim nieskończony, nie wyprowadza radykalnego zerwania z greckim

22 J. Derrida *Wiara i wiedza...*, s. 20.

finityzmem²³. Nieskończoność boska oznacza w chrześcijaństwie jedynie „transcendentny obszar bytowania”, o którym już nie wiemy, w jakim sensie urzeczywistnia się skończoność bytu. Nieskończony Bóg chrześcijaństwa jest jako byt zasadniczo skończony. Nie ma zatem przepaści między nim a skończoną naturą, ponieważ to obserwacja natury daje dowód na jego istnienie. Pojęcie nieskończoności stało się rewolucyjne dla myślenia dopiero wówczas, gdy uznano, że stosuje się ono do natury. Dopiero urealnienie i znaturalizowanie nieskończoności zamknęło urządzenie ontologicznego finityzmu. Nie wystarczy twierdzić, że byt jest nieskończony, należy twierdzić, że tylko on taki jest. Co to oznacza? Oznacza to, że nieskończoność stanowi predykat, który stosuje się do bytu jako bytu. Ontologizacja nieskończoności poza tym, że znosi pojedynczą nieskończoność, znosi także jedność nieskończoności i powoduje swoisty filozoficzny „zawrót głowy” z powodu nieskończoności odróżnialnych w obrębie ich wspólnej pozycji wobec skończoności. Czy odkrycie nieskończoności w naturze jest ateistycznym wynalazkiem?

W paragrafie 125 *Wiedzy radosnej* Nietzschego szaleniec mówi: „Bóg umarł”, po czym natychmiast oznajmia skandaliczność tego wydarzenia – „Zabiliśmy go – wy i ja! Wszyscy jesteście jego zabójcami! Lecz jakże to uczyniliśmy? Jakżeż zdołaliśmy wypić morze?”²⁴. Pytam: na czym polega tu skandal? Czy na odkryciu niemożliwości tego skandalu-wydarzenia? Co/Kto umiera w zdaniu szaleńca „Bóg umarł”? Jeśli to, co nazywamy „Bogiem” umiera, tak jak to ogłasza „szaleniec” rozradowanej gawiedzi, to czy ów „Bóg”, nie okazuje się jedynie „pozorem Boga”? Czego szuka szaleniec Nietzschego „po śmierci Boga”? Czy szuka on „nowego Boga”, autentycznego boga, którego nie można zabić? Czy szuka on człowieka i nowej antropologii podobnie jak autorka książki *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia*? I czy takie poszukiwanie nie byłoby prawdziwym szaleństwem.

Czy przypadkiem szaleniec Nietzschego nie tyle poszukuje nowego ateizmu, ile nowego panteizmu? Czy jedynym szaleństwem objawionym na rynku nie byłoby szaleństwo monoteistycznego ateizmu? Być może należy się domagać nie tyle wiosny ateizmu, wiosny monoteizmu lub jesieni teologii lub lata antropologii, o ziemie kosmologii nie wspominając nawet, ile wiosny, która byłaby ściśle skorelowana z powrotem politeizmem. Jowita Guja ciągle pisze pod dyktando trójcy metafizycznej: teologia, kosmologia, antropologia. Być może jednak w świecie istnieją trzy odmienne pory roku i te pory roku

23 A. Badiou *Byt i zdarzenie*.

24 F. Nietzsche *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, J. Mortkowicz, Warszawa 1907, s. 151-220, 287-362.

następują w zaskakującej kolejności: monoteizm, ateizm, politeizm. Być może idea nieskończoności jest politeistyczna, a nie ateistyczna.

Abstract

Szymon Wróbel

UNIVERSITY OF WARSAW, INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

The Spring of Atheism: On the Margins of Jowita Guja's Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia [Soteriology of Atheism as a New Anthropology]

Reading Jowita Guja's monograph *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia* [Soteriology of Atheism as a New Anthropology], Wróbel explores two concepts of atheism. The first is related to Hegel's notion of the death of God, the second to Darwin's expulsion of the gods from nature. For Wróbel, this is a promising juxtaposition because it accommodates a synthesis of conceptual atheism and naturalised atheism. Hegel stands for speculative philosophy, which attempts to react to the heritage of Christianity, which Darwin represents his own philosophy, which has a scientific orientation and reacts against "the return of religion" in the contemporary world. The heritage of Hegel is the heritage of all conceptual philosophy. Darwin's heritage is related to the work of the "enlightenment atheists" who think about life and the mind in terms of "reverse engineering" and "the blind watchmaker". Wróbel asks if these two forms of atheism converge, conceptually and politically, or if they simply ignore or exclude one another. He also examines the vision of humanity that each of them gives rise to.

Keywords

anthropology, alienation, atheistic naturalism, speculative atheism, soteriology