

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2016.13.10>

Anna SŁONIMSKA

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Filozofia jako demaskatorka zła w poglądach Terry’ego Eagletona

Streszczenie

Celem artykułu było wskazanie jednej z ról, jaką filozofia ma do spełnienia we współczesności, a mianowicie demaskowanie zła, którego doświadczamy, a także poszukiwanie metod i sposobów jego przezwycięzania. Chciałam też pokazać, jak ujmuje ten problem jeden ze współczesnych filozofów – Terry Eagleton.

Dorobek literacko-filozoficzny Eagletona jest bogaty, a prawie w każdej pozycji temat zła jest przez autora poruszany. Brytyjski filozof odważnie obnaża źródła zła i jego przejawy. Wskazuje na konsekwencje wynikające z postmodernizmu i jego założeń. Ukazuje skutki sekularyzacji społeczeństw, i choć deklaruje ateizm, nie obawia się bronić religii, pokazując jej niezastąpioną rolę, której nie spełnią ani kultura, ani inne ideologie. Szczególnym tematem jego rozważań jest także terroryzm, budzący w obecnych czasach powszechną grozę. Eagleton wykazuje, że towarzyszy on ludzkości od zarania dziejów. Nie poprzestaje tylko na obnażaniu przejawów zła, lecz przedstawia metody jego przezwycięzania. Postuluje miłość społeczną nazywaną przez niego miłością polityczną, wedle Arystotelesowskiego pojmowania *polis*. Konieczny jest również, jego zdaniem, powrót Europy do fundamentów, jako przeciwwagi wobec islamskiego fundamentalizmu.

Choć brytyjski filozof nie daje stuprocentowo pewnej „recepty” (bo takiej prawdopodobnie nie ma) na opanowanie i pokonanie zła, to jego poglądy powinny być jednak rozważane. Twórczość Eagletona jest przykładem nieodzowności filozofii we współczesnym świecie, wbrew tym, którzy – zapatrzeni w pragmatykę – głoszą jej zbędność.

Słowa kluczowe: demaskacja, zło, Eagleton, terroryzm, postmodernizm, sekularyzacja.

W dzisiejszym świecie, stechnicyzowanym i zeświecczonym, w którym najwyżej cenione jest prawidłowe funkcjonowanie i skuteczność, związane z wszechobecnym wymogiem kreatywności, zachodzące zmiany, choć same w sobie nie wydają się czymś złym, prowadzą do zagubienia, a nawet zwyrodnienia moralnego. Rodzą także niebezpieczeństwo przyzwyczajania się lub na-

wet zubożenia na przejawy zła, zwłaszcza przez przyjęcie postawy „jak gdyby nigdy nic”. Jak twierdzi Gabriel Marcel, dwudziestowieczny francuski filozof, współtwórca egzystencjalizmu chrześcijańskiego, „[...] filozof zobowiązany jest zająć stanowisko wobec nędzy tego świata, którego integralna degradacja nie jest już niewyobrażalna” (Mukoid 1999, 73). W rzeczywistości społecznej, zdegradowanej do wydajności i konsumpcji, pozbawionej *sacrum*, gdy pożądany model życia związany jest z użytecznością, człowiek jako jednostka zaczyna tracić znaczenie. Oderwany od korzeni ontologicznych (według Marcela, człowiek to istota stworzona na obraz Boga), „człowiek znikąd” staje się łatwo „wymienialny”. Jest podatny na manipulację i wykorzystywanie, gdyż zostaje zdegradowany do elementu masy, tłumu. Zrywając więzi, które łączyły go z transcendencją, z żywym Bytem, człowiek ma skłonność do przyjmowania takiego niezwykłego *ethosu*, w którym relacje międzyludzkie oparte są na resentymencie i zawiści (Mukoid 1999).

Takie społeczeństwo, opierające się na fałszywie rozumianej racjonalności, rodzi jako reakcję irracjonalne bestialstwo i sadyzm. Emancypacja człowieka, jego roszczenia do nieograniczonej wolności – przyczyniają się do stałej degeneracji, prawie już niezauważalnej, a w konsekwencji do obojętności wobec przejawów zła, potworności i zbrodni. Wyjątki stanowią spektakularne tragedie obejmujące duże grupy społeczne, w tym ludobójstwo, wielkie katastrofy, czy szeroko zakrojony terrorizm. Jednocześnie propagowane są zakłamane teorie, w których zniewolenie przedstawiane jest jako wolność. „Jest rolą filozofa wydobywać na światło dzienne to fundamentalne kłamstwo, na którym się zasadzają” – pisze Ewa Mukoid (1999).

Taką rolę spełnia niewątpliwie Terry Eagleton, gdy obnaża ogólne zakłamanie i idące za tym zło. Eagleton jest współczesnym brytyjskim filozofem (choć sam nie chce określać siebie mianem filozofa), krytykiem literackim i teoretykiem literatury. Jak twierdzi Bogdan Baran, Eagleton jest „intelektualnie dość nieokreślony”. Sam nazywa siebie „hierarchicznym, esencjalistycznym, metahistorycznym, uniwersalistycznym humanistą” (Eagleton 1998, 131). Zdaniem niektórych uchodzi za katolika (czego sam nie dementuje), a jednocześnie za marksistę. Wierzący marksista lub bogobojny ateista-socjalista to w przypadku Eagletona wcale nie oksymorony. „Mówią o nim, że nie wstałby rano, gdyby nie podparł się Bogiem i Marksem, choć pochodzi z katolickiej rodziny i zażarcie zwalcza «prymitywny» ateizm” (Baran, w: Eagleton 2012c, 7). W czasach studenckich, gdy zainteresował się ruchami lewicowymi, był ceniony za umiejętność powiązania ruchu studenckiego z walką klasową w fabrykach. Największą sławę zyskał Eagleton w dziedzinie teorii literatury, w latach 80. ubiegłego wieku. Wywołał również kilka „skandali”, między innymi atakiem na uproszczone, jego zdaniem, poglądy ateistów Richarda Dawkinsa i Christophera Hitchensa, których nazwiska połączył, w charakterystyczny dla jego języka sarkastyczny sposób, w „Ditchkinsa”. Jak pisze Cezary Domarus w artykule *Footballdelic*, Eagleton zaryzykował również infamię ze strony kibiców sportowych, domaga-

jąc się, w opublikowanym felietonie podczas mistrzostw świata w 2010 roku, zakazu piłki nożnej i nazywając ją nowoczesnym „opium dla mas» i dostarczycielem pokarmu dla naszych najsilniejszych ewolucyjnych instynktów [...], skompresowaniem ślepej lojalności i wyniszczającej rywalizacji, [...] parodią ludzkiej solidarności” (cyt. za: Domarus, *Footballdelic*).

Eagleton nie jest ortodoksyjnym marksistą. Nie udowadnia, że marksizm jest wciąż żywotną siłą polityczną, ani że „szanse na socjalistyczną transformację są [...] czymś więcej niż mglistą perspektywą”. Socjalizmowi, według Eagletona, chodzi raczej o przywrócenie nam człowieczeństwa i o ochronę słabych niż o alternatywne sposoby zapewnienia nam dobrobytu. Lewicowe poglądy Eagletona, i „obrona” Marksa nie wykluczają religii. Choć sam stwierdza, że karierę intelektualną rozpoczął jako teolog amator, to jednak dostrzega oksymoroniczność określenia „humanizm ateistyczny”, ponieważ „nie może być w pełni człowieczeństwa bez Boga”. Jego zdaniem, marksizm narodził się wskutek zniechęcenia do chrześcijaństwa, które – zdradzając swoje pierwotne założenia – przeszło ze strony ubogich i pozbawionych własności na stronę bogatych i agresywnych (Eagleton 2010).

Metafizyczny charakter zła według T. Eagletona

Doświadczając na co dzień zła (i dobra), nie umiemy go ani zdefiniować, ani uzasadnić. Nazwanie kogoś „złym człowiekiem” trąci dziś archaizmem, brzmi niewiarygodnie. Tym bardziej że według moralności chrześcijańskiej mamy piętnować zły czyn, a nie człowieka. Zło, któremu człowiek ulega, postrzegane jako następstwo grzechu pierworodnego – upadku pierwszych rodziców – jest jakby wpisane w ludzką naturę. Człowiek „obciążony” wolnością sam wybrał sprzeciw wobec boskiego zakazu. Nie jest to jednak determinizm, gdyż według twierdzenia św. Augustyna człowiek obdarowany został suwerennością wyboru, a zatem „niegrzeszenie z własnej woli jest doskonalsze niż brak grzechu z braku wolnej woli” (Baran 2012c, 11). Terry Eagleton nie podpisuje się pod ideą grzechu pierworodnego, dla niego niemowlęta są niewinne „w taki sposób, jak żółwie”, choć nie jest to ich szczególną zasługą. Z drugiej strony przyznaje, że rodzimy się egoistami, a tymczasem dobroć wymaga zespołu złożonych sprawności, których musimy się nauczyć. Odrzucenie koncepcji grzechu pierworodnego uzasadnia tym, że w przypadku jego przyjęcia zupełna autonomia człowieka byłaby fikcją. Jednocześnie Eagleton zauważa pewne „negatywne rysy” przynależne ludzkiemu gatunkowi, które nie ulegają transformacji. Nic nie zmieni cierpienia spowodowanego śmiercią ludzi, których darzymy miłością. Nie możemy jednak traktować tego faktu w kategoriach zła. Innym trwałym elementem jest choroba, lecz nie należy ulegać sugestii, iż nic nie da się z tym zrobić, gdyż wtedy, przytaczając słowa Richarda J. Bernsteina, poddajemy się tentacji postrzegania zła jako ustalonego ontologicznego atrybutu kondycji ludzkiej (Eagleton 2012c).

Należałoby zatem zastanowić się, czym jest dla Eagletona „czyste” zło, zło samo w sobie. „Zło jest niepojęte. [...] Nie ma kontekstu, który pozwoliłby to wyjaśnić” (Eagleton 2012c) – twierdzi podobnie jak Immanuel Kant, który głosił, że przy obecnym stanie naszego intelektu noumeny, czyli rzeczy same w sobie, są niepoznawalne. Eagleton podejmuje jednak próby uchwycenia, czym jest zło, w odróżnieniu od zwykłej niegodziwości, która jest jego zdaniem bardziej powszechna. Sens metafizyczny zła dostrzega w tym, że dotyczy ono bytu jako takiego, a nie tylko jakiejś jego części. Zło, według Eagletona, nie jest brakiem w bycie, nie jest, jak u św. Augustyna, nieobecnością dobra. „Zło to fikcyjna forma istnienia, która karmi się nie-bytem, ponieważ spełnia się jedynie w akcie destrukcji” (Eagleton 2008, 182). Mieści się ono w kategorii obiektów, które istnieją same przez się, bez żadnego powodu, takie jak Bóg, sztuka, ludzkość. „Żadne z nich nie ma nic wspólnego z użytecznością ani wartością wymienną”. Radykalne zło jest bezinteresowne, chce nikczemności dla niej samej. W tym miejscu Eagleton skłania się w stronę św. Augustyna, który opisując kradzież gruszek z drzewa sąsiada dokonaną w młodzieńczym wieku, przyznał: „zapraǳiałem [...] nie tej rzeczy, po którą sięgnąłem złodziejską ręką, lecz samej tylko kradzieży, grzechu. [...] Prawdziwą uciechą było czynienie czegoś, co było zabronione” (św. Augustyn 2009, 61).

Znamienną właściwością zła jest, według Eagletona, jego irracjonalność. Przywołując słowa Andrégo Greena, twierdzi, że nie możemy pytać „dlaczego”, ponieważ istotę zła „stanowi głoszenie, że nic, co istnieje, nie ma znaczenia”. Jedyną racjonalnością na swój demoniczny sposób jest to, że dokonywanie zła umożliwia tym, którzy je czynią, odczuwanie swojego istnienia. Lecz jest to karykatura prawdziwego życia. Zło odrzuca logikę przyczynowości. Powodującym zło „nie można wyperswadować ich destrukcyjnego postępowania, bo za tym, co robią, nie stoi żadna racjonalność”. Pomimo braku rozumności zło potrzebuje bytu, rzeczy materialnych, „aby [...] mogło na nich oprzeć stopę” (Eagleton 2012c). Dlatego, dążąc do nicości, nie może unicestwić wszystkiego, gdyż wtedy samo przestałoby istnieć. Wola unicestwienia nigdy nie jest absolutna. „Zło zawsze nadaje rzeczom za duże lub za małe znaczenie lub raczej robi jedno i drugie naraz” – twierdzi brytyjski myśliciel (Eagleton 2012c, 77).

Eagleton w metaforyczny sposób przywołuje porównywanie zła do szlamu lub nieczystości, gdyż tak jak one zło jest bezkształtne i bezpostaciowe, a jednocześnie budzi obrzydzenie i bruka. Jest w najwyższym stopniu pozbawione celu, jest swoją własną racją obecności. Jednocześnie „[...] nie może realnie istnieć w czasie, [...] jest nużąc nieustannie takie samo” (Eagleton 2012c, 82), jak nicłość. Między innymi dlatego Hannah Arendt mogła pisać o „banalności zła”, gdy opisywała proces nazistowskiego ludobójcy Adolfa Eichmanna¹, zmieniając tym samym tezę o „radykalnym złu” (Arendt 2010).

¹ Hannah Arendt zauważa: „każdy [podczas procesu] mógł się przekonać, że ten człowiek [Eichmann] nie jest «potworem», jednak doprawdy trudno się było oprzeć wrażeniu, że jest błaznem”.

Rozpatrując „czyste” zło i odmawiając mu teleologii, Eagleton skłania się ku poglądom Kanta, który twierdził, iż takie zło nie jest możliwe. W mniemaniu królewieckiego filozofa zło wynika ze skłonności człowieka do pogwałcania moralnego prawa, lecz „nie ma takiej zrozumiałej dla nas racji, która pozwoliłaby nam orzec, skąd [...] przychodzi do nas zło moralne” (Ricoeur 1992, 26). Tymczasem zło jest „czystą perwersją, rodzajem kosmicznej przewrotności”, i nie każde naruszenie moralności jest warte określenia go mianem „radikalnego zła”. Nie znaczy to, że zło, którego cel umiemy dostrzec – jak w przypadku Holokaustu czy zbrodni Stalina i Mao Zedonga – jest mniej potworne i mniej niegodziwe.

Terroryzm jako zło budzące powszechną grozę

Jednym z problemów znajdujących się w kręgu zainteresowań Eagletona jest terroryzm. Jak twierdzi Maria Gołaszewska, w terroryzmie występuje etap bezinteresowności w czynieniu zła. Jest on również jedną z najbardziej skrajnych i bezspornych form aktywnej apoteozy zła. Istnieje wiele teorii dotyczących istoty terroryzmu. Jedna z nich głosi, iż jego podwaliny leżą w dewiacji oraz braku równowagi, począwszy od indyferencji spowodowanej bezradnością w osiągnięciu zamierzonego celu, aż po patologię psychiczną. Inna utrzymuje, że terroryzm zalicza się do pierwowzoru rodzaju ludzkiego, a rodzi się w toku przemian pokoleniowych, gdy podświadomie dochodzi do głosu zespół składający się z nonkonformizmu, siły i zła (Gołaszewska 1994). Eagleton skłania się ku jeszcze innej koncepcji, twierdzącej, że terroryzm jest śladem pierwotnego instynktu samozachowawczego, twardej walki o przetrwanie, odzywającej się we współczesnym człowieku jako atawizm. Brytyjski filozof utrzymuje, że czyny terrorystyczne sięgają początków ludzkości, gdy rozpatrujemy je w szerokim znaczeniu. Osobliwością jest to, iż w węższym wymiarze wiąże ideę terroru z pojawieniem się *sacrum*, ponieważ pojęcie *sacer*, od którego wywodzi się poprzedni termin, oznacza zarówno „błogosławionego”, świętego, jak i „przeklętego”, napiętnowanego. Eagleton ukazuje fakt niemożności zrozumienia w pełni pojęcia terroryzmu bez dostrzeżenia tej dziwnej ambiwalencji. Dziś obserwujemy, jak terroryzm rozpoczyna się jako idea religijna². Pierwotnym protagonistą terroryzmu nazywa Eagleton Dionizosa, bóstwo wina, pieśni i rozkoszy, ale także reprezentującego wrogość i agresję podświadomości. Nawiązując do Freuda, można nazwać tego boga beztroski i zadowolenia reprezentantem „czystej kultury popędu śmierci” (Eagleton 2008).

Zadziwiające jest beneficjum płynące z odwiecznej obecności terroru w dziejach ludzkości. Eagleton dowodzi, że jest on niezbędnym składnikiem szczęśliwej egzystencji, lecz należy liczyć się z niebezpieczeństwem wymknię-

² Michael Abdalla, Syryjczyk żyjący w Polsce, twierdzi, że Koran, święta księga islamu, wyraźnie nakazuje zwalczanie tych, którzy w Koran nie wierzą.

cia się go spod kontroli. Terroryzm pozbawia nas arogancji, przypominając o efemeryzmie i niepewności naszego istnienia, i zaszczipiając w nas skromność i realizm moralny. „Nie może jednak doprowadzić do tego, aby nas kompletnie onieśmielił, upokorzył, zamiast jedynie utemperować” – twierdzi Eagleton (Eagleton 2008, 33). Ten pogląd koresponduje ze słowami Jana Pawła II, który rozważając istnienie nazizmu i komunizmu, pisał: „Można było myśleć, że i to zło było w jakimś sensie potrzebne światu i człowiekowi” (Jan Paweł II 2005, 23). Brytyjski filozof wskazuje na ograniczoność człowieczego postrzegania, krótkowzroczność, która powoduje widzenie zła jedynie jako ludzką degenerację, natomiast w perspektywie kosmicznej można by dostrzec jego konieczność.

Eagleton zwraca uwagę na następny ważny aspekt związany z pojawianiem się aktów terrorystycznych. Jest nim pełna arogancji pasywność wobec ludzi będących przedstawicielami innej kultury. Jednocześnie inność jest niepokojąca nawet nie przez to, co czyni, lecz przez samą swą obecność, inność to zagrożenie dla własnej jaźni, gdy ludzimy się, że przez unicestwienie innego pokonamy własną śmiertelność. Na tej zasadzie powstał nazizm i najstraszliwszy jego skutek – Holokaust.

Gołaszewska, przywołując słowa Jerzego Ambroziewicza z książki *Aniolo-wie śmierci*, ujawnia pokusę widzenia w terrorystach „szalonych, wariatów lub zboczeńców” (Gołaszewska 1994, 82). Tymczasem czyny terrorystyczne popełniane są z „pietyzmem”, z wielką dbałością o „postawienie kropki nad «i»”, choć często bywają wyrazem kłopotów terrorysty z sobą samym, a nie rozwiązaniem problemów społecznych – jak głoszą wykonawcy lub zleceniodawcy aktów terrorystycznych. Tymczasem Eagleton widzi w terroryzmie Tanatosa uosabiającego Freudowski popęd śmierci, który jest „przebiegły, nieprzejednany, mściwy i do szpiku kości zły” (Eagleton 2008, 36).

„Święty” terror, w starożytności reprezentowany przez Dionizosa, w średniowieczu najpełniej personifikowany jest przez Boga. Największy lęk budzi jego bezwarunkowa miłość i przyjaźń. Nie można jednak miłości Boga odbierać jako jego słabości, jak postrzegają miłość ludzie hołdujący tylko sile i władzy. Transcendencja Boga, przejawiająca się w tym, iż nic mu nie brak i niczego nie potrzebuje, uzmysławia, że istnienie świata i nas samych jest wynikiem „niczym nieumotywowanej wspaniałości”. Eagleton uświadamia, że u podłoża religijnego fundamentalizmu stoi fakt, że nie może się on pogodzić z prawdą, iż „absolutnie nic nie musi istnieć, a już najmniej my sami”. Przywołując starotestamentalne prawo Mojżeszowe, ukazuje ambiwalencję prawa, zarówno tego boskiego, jak i ludzkiego. Prawo musi posługiwać się siłą w ochronie ludzi słabych, zatem jest pozytywne i negatywne zarazem. Prawo Mojżeszowe miało charakter przygotowawczy, propedeutyczny, nie było celem samym w sobie, a tak właśnie traktowali je faryzeusze³. Eagleton wskazuje na odległe podobieństwo faryzeuszy do współczesnych islamskich ekstremistów, szczególnie w dą-

³ Eagleton porównuje to prawo z nakazami stosowanymi wobec dzieci, dla których są one rozumiane jako cel sam w sobie, a nie jako przygotowanie do „cnotliwego życia”.

zeniu do zastąpienia władzy świeckiej państwem religijnym. Określa fundamentalistów jako fetyszystów, fetyszem zaś jest wszystko, co zapełnia brak, pustkę, a jest nią „rozmyta, chropowata, zmienna natura ludzkiego życia”. Fundamentalizm obawia się niebytu, nihilizmu, choć istnieje między nimi parantela. Niebyt jako wróg niestabilności i wieloznaczności jest bardzo pociągający dla fundamentalizmu. „Fundamentalista to asceta chcący uwolnić świat od nadmiaru materii” – twierdzi Eagleton (Eagleton 2012a, 202). Religijny fundamentalizm, podobnie jak zło, jest między innymi tęsknotą za cywilizacją dawną i prostsza, gdy istniały aksjomaty takie jak zbawienie i potępienie.

Zadaniem każdego prawa jest przygotowanie człowieka do niezależności. Jednocześnie przez sam fakt swojego istnienia przypomina ono o słabości ludzkiej natury. „Bez prawa nie istniałoby pojęcie grzechu” – pisze Eagleton. Powołując się na św. Pawła, twierdzi, że „[...] prawo jest tak naprawdę potrzebne dla dzieci i złotodziobów. Potrzebują go ci, którzy nie uzyskali jeszcze moralnej niezależności, i dlatego muszą zdać się na przewodnictwo kodeksów i przepisów” (Eagleton 2012a, 141). Prawo moralne jest potrzebne, lecz gdyby wszyscy postępowali zgodnie z jego nakazami, jego istnienie byłoby zbędne.

Dla faryzeuszy (każdych czasów – jak zauważa brytyjski filozof) Bóg jest naprawdę terrorystą, którego można przekupić poprawnością zachowania i ezoterycznymi rytuałami, sankcjonowanymi przez prawo. Dlatego niepojęta jest dla nich Kalwaria i pogodzenie jej z miłością i sprawiedliwością Boga. Ponieważ Bóg jest Innym, któremu niczego nie brak, nie potrzebuje niczego i nie nakazuje nic ponad to, by móc kochać swoich wyznawców, a świat został przez niego stworzony nie z potrzeby, lecz z miłości.

Św. Augustyn dostrzegł, że prawdziwym terrorem w samym centrum rzeczywistości jest ludzki podmiot, który widział jako odmianę nicości. Bojąc się tej nicości wykluwającej się z bytu, fundamentalista zmierza do wypełnienia jej wartościami absolutnymi, które stwarzają ryzyko wywołania innego typu terrorku. „Fundamentalizm – jak głosi Eagleton – oznacza strach przed nieokreślonym, zaimprovizowanym i nieujęty w scenariuszu oraz przerażenie na myśl o nadmiarze i niejasności. Zarówno muzułmańska, jak i chrześcijańska odmiana fundamentalizmu odrzuca idolatrię, czyniąc sobie jednak idola ze świętego tekstu” (Eagleton 2012a, 191).

Terror rodzi się również w opozycji do skompromitowanego prawa. „Strach przed prawem rodzi raczej buntowników niż potulnych obywateli” (Eagleton 2008, 81). Takim buntem była rewolucja francuska, której głównym problemem nie były despotyzm i krwawe hekatomb, lecz obnażenie dotychczasowego prawa i terrorystycznej natury władzy. Nie znaczy to, że prawo jest odmianą terrorkizmu. Władza może być bronią zarówno dla bezsilnych, jak i dla elit. Hasło Jakobinów: *Liberté, Égalité, Fraternité, ou la Mort* ukazuje wolność jako jedyną zasadę absolutną, na której opiera się wszystko – według słów Friedricha Schellinga (Schelling 1979). Absolutna wolność jest na tyle cenna, że dopuszcza de-

spotyzm, co jest unaocznieniem konglomeratu idealizmu i cynizmu, anielskości i demoniczności. Absolutna wolność jest prawem sama dla siebie, a także kreatorem istoty tożsamości ludzkiej, dlatego jak wszystko, co nieskończone, jest potencjalnym źródłem terroru, gdyż dla tej wolności człowiek jest gotów ginąć lub zabić. Z tego względu „w wolności zawsze zawiera się pewna doza anarchii, której nie da się ani wykorzystać, ani zaaprobować” (Eagleton 2008).

Przykładem tego, że wolność może posłużyć zarówno do tworzenia, jak i do niszczenia są ci, którzy podejmują strajk głodowy lub zamachowcy samobójcy. Oba te czyny upodabnia do siebie mieszcząc się w nich sprzeczność. Jednocześnie są objawem desperacji i słabości, jak i odmową podległości, „[...] zamachowiec samobójca przekracza swój los, dobrowolnie mu się poddając, a tym samym staje się jednocześnie zwycięzcą i ofiarą. Zamach bombowy to skrajna forma biernej agresji” (Eagleton 2008, 140). Różnica pomiędzy tymi dwoma formami terroru leży w tym, iż większość podejmujących strajk głodowy spodziewa się, że przeżyje, co jest mało prawdopodobne w przypadku zamachu samobójczego. Ponadto strajk głodowy jest zagrożeniem śmiercią tylko dla decydującego się na ten czyn. Natomiast zamachowiec samobójca liczy na spektakularność, unicestwiając nie tylko siebie samego. Eagleton przywołuje słowa Josepha Conrada z powieści *Tajny agent*: „Żeby zamach bombowy wywarł jakiś wpływ na opinię publiczną w obecnej chwili, musi wykroczyć poza intencję zemsty czy terroru. Musi być czysto niszczycielski. Musi być taki i tylko taki; nie dawać powodu do najmniejszych przypuszczeń, że mógł mieć jakiś inny cel”⁴ (Conrad 1992, 46).

Dla Eagletona zamachowiec samobójca nie jest męczennikiem, gdyż męczeństwo polega na wyzbyciu się wszystkiego, nawet nadziei na zbawienie⁵. Tymczasem zamachowcy najczęściej liczą na nagrodę w raju, w zaświatach, „[...] śmierć męczennika zaświadcza o wartości życia, a nie jego miałkości. Nie mieszczą się w tym pojęciu wyznawcy islamu dokonujący samobójczych zamachów bombowych” (Eagleton 2010, 37). Samobójstwo zamachowca jest, według brytyjskiego filozofa, karykaturą Kantowskiego czysto etycznego aktu, do którego inspiracją jest wyższy ponad osobiste interesy cel. Lecz Kant ukazywał, że w tym akcie duch ulega przekształceniu i odradza się. W przypadku samobójcy to odrodzenie jest już niemożliwe. Różnica między męczeństwem a samobójczym zamachem polega jeszcze na tym, iż męczennik swoją śmierć traktuje jak deklarację, świadectwo, podczas gdy islamski radykał wierzy, że jego śmierć, jako bunt, przyczyni się do zmiany.

Z metafizycznego punktu widzenia śmierć zamachowca jako wyrzeczenie się ciała, które jest najbardziej skończonym przejawem człowieka, musi prowa-

⁴ Warto zauważyć, że Conrad napisał te słowa na początku ubiegłego wieku (pierwsze wydanie – 1907 r.), a można odnieść wrażenie, że dla współczesnych zamachowców są jakby instrukcją.

⁵ Zadziwiające jest stanowisko Eagletona, gdyż męczennicy umierali zawsze z nadzieją zbawienia i zjednoczenia z Bogiem. Por. *Męczeństwo św. Szczepana* (DzA 55–59).

dzić wprost do wieczności. „A jeżeli ciało wydaje się błahostką w porównaniu ze wspaniałością duszy, ograbienie innych ludzi z ich ciał nie wydaje się aż tak wielką zbrodnią” – ironizuje Eagleton (Eagleton 2010). Zamach samobójczy jawi się jako maksymalny przejaw woli, która we współczesnym świecie ma newralgiczne znaczenie. Brytyjski filozof przychyliła się do stanowiska św. Tomasza z Akwinu, głoszącego, że akt woli jest wpisany w ludzką cielesność, która narzuca określony typ wyborów. Absolutna wolność jest niemożliwa. Zdeterminowani ciałem urzeczywistniamy pragnienia i nawet wybierając zło, czynimy tak, bo nam się ono podoba, co nie znaczy, że nie dostrzegamy jego natury. Akwinata utrzymywał, że nie może istnieć stworzenie absolutnie złe, ponieważ samo istnienie jest potencjałem dobra. „Stworzenie ma tyle dobra, ile ma istnienia” – przekonywał (Eagleton 2010, 158). Nie zgodziłby się ze współczesnym nadawaniem woli siły mogącej naginać świat do naszych zamiarów lub potrzeb. Atak terrorystyczny gwałtownie uświadamia ludziom ich faktyczną bezbronność, boleśnie odsłaniając mit głoszący absolutną wolność i wszechmoc (Eagleton 2010).

Eagleton, będąc bardziej socjalistą niż marksistą, głosi pogląd, że akty terrorystyczne jako narzędzie działania były zawsze odrzucane przez socjalistów, choć dostrzega fakt braku potępienia podejrzanych teokracji islamskich przez część lewicy. Jednocześnie Brytyjczyk otwarcie artykułuje, że to Zachód wspomógł rozkwit radykalnego islamu, rekrutując go jako siłę do walki z tak zwanym komunizmem (Eagleton 2010), co nie jest jednoznaczne z sugestią, że odpowiedzialność za samobójcze zamachy bombowe spada wyłącznie na państwa zachodnie, lecz jedynie wskazaniem, że znacząco przyczyniły się do stworzenia warunków, w których takie zbrodnie wydają się warte popełnienia. Ogłoszenie „końca historii”, a tym samym niezmiennego triumfu kapitalizmu, doprowadziło do kontestacji w świecie muzułmańskim, dając początek zupełnie nowej epoce historycznej.

Złudzenia postmodernizmu i wynikające stąd zło

Przeświadczenie o końcu historii i wielkich narracji jest charakterystyczne dla postmodernizmu, zwanego inaczej ponowoczesnością. Narodził się on pod koniec XIX wieku w wyniku krytycznego nurtu wobec modernizmu, na początku jako krytyka artystyczna, przyjmując postać forpocztwy w sztuce i będąc prekursorem zmian obyczajowych. Według Jeana-François Lyotarda, który jako jeden z niewielu nie odżegnuje się od nazywania go postmodernistą, nurt ten nie jest kresem modernizmu, kojarzonego zazwyczaj z ideologią Oświecenia, wyrażaną racjonalizmem, pozytywizmem (scjentyzmem) i utopizmem, lecz jego częścią, kontynuacją. Trudno jednak nie zauważyć, że postmodernizm odchodzi od tych idei, a także od wiary w postęp czy emancypację ludzkości, poszukiwania

uniwersalnego konsensusu, trwałych i powszechnie przyjmowanych wartości itp. Zostaje usankcjonowany relatywizm destrukcyjny we wszystkich dziedzinach nauki, sztuki, etyki, literatury, filozofii. Postmoderniści odrzucają klasyczne rozumienie filozofii, nazywając ją wprost zarażoną „totalitarną mentalnością ateńską”, „logocentryzmem” – czyli wciąż dla prawdy obiektywnej, a także przeświadczeniem, że „filozofie wyrokujące” posiadają zbawczą moc. Postmodernizm jest doktrynalno-filozoficznym eklektyzmem. Ponieważ filozofia jest uprawiana w sposób asystemowy, postmoderniści filozofowie są uważani przeważnie za fenomenologów.

Aksjologia postmodernistów wyklucza uznanie jakichkolwiek transcendencji, tj. Boga, sakralności, duchowej osobowości człowieka czy pozaziemskiego sensu ludzkiego życia. Liberalizm, jako jedno ze źródeł filozoficzno-ideologicznych postmodernizmu, proponuje naturalizm, absolutyzację wolności, usuwanie etyki z form życia publicznego oraz traktowanie społeczności jako rezultatu konwencji. W etyce normatywnej, podważając jej ontologiczno-antropologiczne fundamenty, wyjaśnia charakter norm jako zwyczajowy i pragmatyczny. O powinnościach według imperatywu kategorycznego Kanta (zasada użyteczności) można mówić tylko w odniesieniu do grupy, do wspólnoty. Postmodernizm, rezygnując z uniwersalnych norm etycznych, traktuje moralność jako doświadczenie wewnątrzemocjonalne, nieracjonalne i aporetyczne (Kowalczyk 2004).

Do narodzin zachodniego postmodernizmu przyczyniły się, według Eagletona, między innymi i przede wszystkim niepowodzenia polityki rewolucyjnej, chociaż wymienia również inne okoliczności, takie jak: „«postindustrialne» społeczeństwo, ostateczna kompromitacja nowoczesności, powrót awangardy, utowarowienie kultury, pojawienie się nowych żywotnych sił politycznych czy załamanie się pewnych klasycznych ideologii społeczeństwa [...]” (Eagleton 1998, 36). Zauważa, że pod wieloma względami ponowoczesność wykazuje podobieństwo do rozwiniętego modernizmu, choć większość postmodernistów temu przeczy. Jako przykłady Eagleton podaje: rozwój kapitalizmu, który, wedle przewidywań Marksa, osiągnął w postmodernizmie szczytową kondycję, a także rozkwit takiej tematyki jak seksualność, nieświadomość, ruch feministyczny, gender, etniczność, które wcześniej już były podejmowane, ale w postmodernizmie nabrały charakteru spraw zasadniczych. Brytyjczyk zauważa, że wymienione wyżej problemy są tematami zastępczymi, inicjowanymi po to, aby ukryć polityczny obskurantyzm i historyczną niepamięć wzmacnianą przez znaczną część postmodernistów, a tym samym odwrócić uwagę od tak zasadniczych problemów, jak choćby niedożywienie, czy wręcz umieranie z głodu dużej części ludzi na naszym globie (Eagleton 1998).

Charakterystyczną cechą postmodernizmu jest jego niespójność. Eagleton wskazuje na posługiwanie się przez postmodernizm zasadniczo twardymi binarnymi opozycjami. Jako pożądane postmodernizm plasuje takie pojęcia jak różnica, wielorakość, pluralizm, relatywizm, stawiając po drugiej stronie ich przeci-

wieństwa: jedność, identyczność, uniwersalność, totalność, tym samym dając im z góry słabszą pozycję. I chociaż w filozoficznych wersjach teoria postmodernistyczna dopuszcza współzależność terminów po dwóch stronach barykady, to jednak Eagleton nazywa ją „drobiazgowo ortodoksyjną heterodoksją, która jak każda imaginacyjna forma tożsamości potrzebuje [...] słomianych wrogów, żeby nie wypaść z gry” (Eagleton 1998, 43). Przeciwwstawiając się wszelkim dogmatom, postmodernizm ustanowił dogmat relatywizmu, który skutkuje tym, że nie wiemy już, co jest prawdą, że „[...] uniwersalizm nie jest już obowiązkowym przekazywaniem dobra przeznaczonego dla wszystkich [...]” – jak pisze Joseph Ratzinger (Ratzinger 2005, 60).

Innym przykładem sprzeczności tkwiącej w teoriach postmodernistycznych są dogmaty głoszące liberalne zasady wolności i tolerancji. Jak utrzymuje Eagleton liberalizm nie może być nadmiernie liberalny w odniesieniu do własnych postaw i między innymi dlatego Zachód nie wie, czy traktować swoich nieliberalnych przeciwników uczciwie, czy też postąpić wobec nich okrutnie. Podobnie rzecz się ma z tolerancją. Postmoderniści postulują podporządkowanie się zasadom tolerancji, tym samym wykazując jej brak w nich samych (Eagleton 2010).

Kolejnym zarzutem wobec postmodernizmu jest jego „alergiczna reakcja” – jak pisze Eagleton – na ideę pewności. Wszelka pewność jest absolutystyczna, silne przekonania traktowane są jak dogmat, któremu postmodernizm, jak wcześniej było nadmienione, przeciwstawia się. A przecież jedną z najbardziej propagowanych postaci postmodernistycznego dogmatu jest odwoływanie się do doświadczenia, które przybiera formę czegoś absolutnego, ponieważ nie można go zakwestionować. Postmodernizm, nie uznając żadnych absolutów, „nie byłby skłonny zaakceptować poglądu, iż istnieją twierdzenia prawdziwe w odniesieniu do wszystkich czasów i miejsc, a mimo to niepuste i niebanalne” (Eagleton 1998, 155). Przykładowym takim twierdzeniem jest, według Eagletona, zdanie: „zawsze i wszędzie większość kobiet i mężczyzn spędza swe życie na całkiem bezsensownej harówce służącej zwykle interesowi nielicznych” (Eagleton 1998, 155). Na podstawie tej supozycji filozofa dziwi „zanik” proletariatu. Tym mianem w społeczeństwie antycznym określano ludzi zbyt biednych, by służyć państwu inaczej niż tylko jako siła robocza oraz przez „produkcję” dzieci jako przyszłych rąk do pracy: „Ostateczna postać biedy lub utraty podstaw bytu pojawia się wówczas, gdy nie ma się nic oprócz siebie samego. Oznacza to pracę przy użyciu własnego ciała [...]. A ponieważ tak wygląda w dalszym ciągu los milionów mężczyzn i kobiet na świecie, jest rzeczą osobliwą słyszeć, że proletariatu już nie ma” (Eagleton 2012a, 46). Eagleton wysnuwa tezę, iż jest to spowodowane „błędem nowomodnych postmodernistów”, którzy podmiot społecznej metamorfozy (klasy pracującej) zastąpili mianem „nowych ruchów politycznych”. Ten problem wiąże się nierozdzielnie z poddaniem krytyce systemu kapitalistycznego, który ze swej natury zawiera sprzeczności. Z jednej strony jest to system, który „usuwa bariery, dekonstruuje przeciwieństwa, [...] czyni realnym

marzenie o porządku społecznym wolnym od niedostatku i znoju. [...] Jego ideały polityczne – wolność, sprawiedliwość, prawo do samookreślenia, równość szans – przyćmiewają, przynajmniej w teorii, niemal wszystkie wcześniejsze ideologie pod względem głębi humanizmu i uniwersalizmu zasięgu” (Eagleton 1998, 88). Jednak Eagleton pokazuje infernalne koszty dynamicznego wyzwolenia ludzkich potencjałów, rodzące wiele ludzkich osobistych dramatów: „ludzkie zdolności są okaleczane i marnotrawione, ludzkie istnienia miażdżone i niszczone, a ogromna większość mężczyzn i kobiet skazana jest na nie przynoszącą im owoców pracę, w której zyski czerpią nieliczni” (Eagleton 1998, 89). Z tego względu kapitalizm jest oceniony przez Eagletona jako jednocześnie postępowy i w równej mierze anachroniczny. I choć apologetci kapitalizmu chcą wierzyć w jego stabilność, to jednak sprzeczności w nim zawarte, jak choćby potrzeba autorytetów, które nieustannie się wyszydza, potrzeba fundamentów, które sam gotów jest usunąć spod stóp, nieustanne transgresje, które rodzą przeciwników, są niezbitym dowodem, że system należy do samounicestwiających (Eagleton 1998).

Postmodernizm jest nieufny wobec wszelkiej władzy, postrzegając ją jako opresyjną. Fakt ten sprzyja rozwojowi idei liberalizmu, którego błąd polega na przekonaniu, iż dobre życie można osiągnąć tylko w pojedynkę, a „wnętrze człowieka jest samotną i niemożliwą do sforsowania twierdzą” (Kuźniarz 2011, 284). Tymczasem, zdaniem Eagletona, już od czasu powstania społeczeństwa burżuazyjnego władza ma polegać nie na stosowaniu przymusu, lecz na „uwodzeniu” przy pomocy środków kulturowych, odwołujących się do naszych uczuć i poczucia smaku. Liberalowie nie pamiętają o tym, że ludzki podmiot jest kształtowany przez społeczeństwo, a jedynie wybór należy tylko do nas.

Jeszcze jednym błędem liberalizmu jest oddzielenie polityki od etyki. Liberalizm postuluje autentyzm i rozwój wrażliwości, które wydają się „przykazaniami” etycznymi, w rzeczywistości pozbawione są pozytywnej treści, są substytutami cnót etycznych. Eagleton za Arystotelesem twierdzi, że „droga do polityki wiedzie (zwłaszcza w naszych czasach) przez dezyderaty o charakterze etycznym. Prawdziwa polityka nie stanie się możliwa, czy choćby potrzebna, dopóki nie wejdziemy w posiadanie środków pozwalających «udowodnić pomyłkę tym, którzy upierają się, że wszystko jest dobrze, o ile tylko świetnie się czujemy»” (Eagleton, za: Kuźniarz 2011, 287). Liberalna idea państwa twierdzi, że państwo powinno być neutralne w stosunku do moralności, lecz to twierdzenie oznacza przecież opowiedzenie się za konkretnym poglądem na moralne dobro, zatem wcale neutralne nie jest (Eagleton 1998).

Zło wynikające z sekularyzacji społeczeństw

Terry Eagleton, jako lewicowiec agnostyk dostrzega wiele zła, jakie spowodowała religia, historię bigoterii, przesądów i opresyjnej polityki zinstytucjona-

lizowanego Kościoła. Ale twierdzi także, że „jednym z najważniejszych powodów bycia chrześcijaninem – podobnie jak bycia socjalistą – jest niechęć do przymusowej pracy i sprzeciw wobec opartego na lęku czynienia z niej idola” (Eagleton 2010, 22).

Proces sekularyzacji, którego wyraźne początki datują się od czasów Oświecenia, powodowany był, według Eagletona, raczej sprawami politycznymi niż teologicznymi. Rodząca się klasa średnia, kierując się partykularnymi interesami, potrzebowała oddzielenia „tronu i ołtarza”. Bardziej przydatna wydawała się koncepcja Bacona koneksji wiedzy z władzą przez oddanie odkryć rozumu naukowego w służbę reformy społecznej i ludzkiej emancypacji. Teoria Johna Locke’a mówiąca o tym, że umysł ludzki jest początkowo *tabula rasa* pozwoliła wyzbyć się „widma” grzechu pierworodnego. Lecz Eagleton zaprzecza pogładowi, że całe Oświecenie zwalczało religię. „Większość myślicieli Oświecenia [...] nie zerwała definitywnie z religijnym światopoglądem, choć go krytykowała” (Eagleton 2014b, 24). Odrzucali oni autorytet Kościoła, w zamian przyjmując bezkrytyczną wiarę w autorytet rozumu i natury, umiłowanie Boga zastąpili oddaniem sprawie ludzkości. Charakterystyczne jest także traktowanie religii w wymiarach użyteczności. Była ona użytecznym narzędziem w egzekwowaniu moralności, a tym samym porządku społecznego, chociaż Hume uważał, że religia zepsuła moralność, redukując ją do interesów własnych (lęk przed karą, pragnienie nieśmiertelności), jak również burząc naturalne podłoże upodobania do sprawiedliwości i dobra. Z drugiej strony zdawał się sądzić, że umiarkowana, niezabobonna religia służy politycznej stabilności. Eagleton zauważa, że „chrześcijańskie doktryny są po prostu wersją pewnych nieprzemijalnych ludzkich praw, dostępnych światłu rozumu” (Eagleton 2014b, 20). Lecz jednocześnie twierdzi, iż odseparowanie religii od rozumu sprawia, że nie podlega ona racjonalnej krytyce. Oświeceniowi filozofowie, będący apologetami postępu ludzkości, zdawali się nie dostrzegać, że racjonalistyczne mity istnieją tak samo jak religijne. Eagleton stwierdza, że „postęp istnieje naprawdę – dopóki jednak pamiętamy, że cywilizacja, która go dokonuje, wydaje się zarazem zdecydowana niszczyć naszą planetę, mordować niewinnych i produkować nierówności między ludźmi na niewyobrażalną skalę” (Eagleton 2010, 95).

Jednym z głównych haseł Oświecenia była idea wolności, również wolności przekonań religijnych. Eagleton wskazuje, że „liberalna doktryna wolności wywodzi się między innymi z chrześcijańskiego pojęcia wolnej woli, podobnie jak wiara liberalistów w postęp pobrzmiewa odległymi echemi chrześcijańskiej koncepcji Opatrzności” (Eagleton 2014b). Gdy stwierdzamy, że Bóg stworzył nas na swój obraz i podobieństwo, chodzi właśnie o obdarzenie człowieka wolną wolą, gdyż „On jest czystą wolnością”. Oddając sprawiedliwość epoce Oświecenia, Eagleton zauważa, że celem nie była likwidacja religii, lecz jej transcendentne uzasadnienie i pogłębienie, w większości ruch był raczej skierowany przeciwko duchowieństwu niż przeciw Wszechmogącemu. Przywołuje pogląd

Nietzschego, iż to społeczeństwo klasy średniej pozbawiło religię reputacji przez myśl i praktykę ekonomiczną – co jest z gruntu niereligijne.

Oświecenie, chcąc zbudować moralność na podłożu racjonalności, zdaje się nie zauważać, podobnie jak przy okazji hasła wolności, że fundacyjny uniwersalny charakter dla moralności ma doktryna chrześcijańska. Najwybitniejszy „oświeceniowiec” w tej materii, Immanuel Kant, pisał o skłonności do zła jako naturalnej dla człowieka. Chcąc oprzeć moralność na obowiązku, fundamentu musiał szukać w wierze, gdyż – jak pisze Eagleton – „racjonalne formuły są słabymi środkami skłaniania ludzi do cnoty” (Eagleton 2014b, 43). Przywołuje myśl Hume’a, który wykluczał rozum jako źródło motywacji. „Jeśli porządek moralny jest Bożym dziełem wbudowanym w potężny projekt samego kosmosu, to prawdopodobnie okaże się równie deterministyczny jak prawa grawitacji, a tym samym równie indyferentny wobec jednostkowej woli” – twierdzi Eagleton (Eagleton 2014b, 49).

Religia jest ze swej istoty potrzebna do nadania rzeczywistości jakiegoś stopnia znaczenia. Gdy zaczyna tracić na reputacji, jej funkcję przejmują okresowo inne substytuty: rozum, przyroda, kultura, sztuka, wzniosłość, naród, państwo, ludzkość, społeczeństwo – „jako formy wypartej boskości”. Eagleton zauważa, że system, który dyskredytuje religię antykościelną działalnością, potrzebuje symbolicznej jedności. „Skoro tradycyjna wiara nie gwarantuje już takiej spójności, trzeba wprowadzić nowe jej formy [...]” (Eagleton 2014b, 69). Siłą religii jest również to, że łączy doświadczenie życia codziennego z zagadnieniami o znaczeniu ostatecznym, z pytaniami o naturę bytu. Brytyjski filozof reprezentuje pogląd, że każda próba ożywienia religii jest paraliżowana przez kapitalistyczną sekularyzację. „Religię – pisze Eagleton – należy cierpliwie odcyfrowywać, a nie arogancko odtrącać” (Eagleton 2010, 101). Jednocześnie twierdzi, że do roli, jaką pełni religia, „najodpowiedniejszą kandydatką” była zawsze kultura, ponieważ „implikuje fundamentalne wartości, transcendentne prawdy, autorytatywne tradycje, praktyki obrzędowe, zmysłową symbolikę, duchową głębię, rozwój moralny, wspólnotową tożsamość i misję społeczną”, lecz zauważa również, że kultura „staje się rozpaczliwie słaba, gdy tylko oderwie się od swych religijnych korzeni” (Eagleton 2012b).

W ponowoczesności, gdy historia jest zredukowana do „skomercjalizowanego dziedzictwa kultury”, sama kultura jest antyuniwersalistyczna, podejrzliwa wobec absolutów, pozbawiona głębi, gdyż postmodernizm, notorycznie obawiając się uniwersalnych tez, wyrzeka się zarówno Boga, jak i człowieka. A przecież, jak pisze Eagleton, „kultura wysoka gra tak jak religia podwójną rolę, oferując krytykę nowoczesnej cywilizacji, a zarazem schronienie przed jej degeneracją” (Eagleton 2014b, 185–186). Ponieważ najważniejszym postulatem jest pluralizm, teoretycy postmodernizmu bardziej doceniają fakt wielości kultur niż właściwe im założenia. Kultura przestaje być wykładnikiem tożsamości wspólnotowej, a tylko jako konkretna, przypisana danej grupie społecznej, choćby tak

wielkiej jak naród – może przetrwać. Jest to jednocześnie sprzężenie zwrotne, gdyż „każda określona kultura narodowa czy etniczna osiąga niezależność jedynie poprzez jednoczącą rolę państwa [...]. Państwo zawierające więcej niż jedną kulturę niewątpliwie nie jest w stanie zapewnić równych praw im wszystkim” (Eagleton 2012b, 87).

Eagleton dostrzega, jakie szkody wyrządziła komercjalizacja kultury, oddzielenie tak zwanej Kultury wysokiej, pisanej wielką literą, od kultury rozumianej jako „zespół wartości, obyczajów, przekonań i praktyk tworzących styl życia konkretnej grupy” (Eagleton 2012b, 53). Stwierdza również, iż postmodernistyczne podejście do rozumienia kultury sprawia, że jest ona rudymenem konfliktów, a nie miejscem jedności i konsensusu. Rozrost kultur spowodowany poczuciem represjonowania doznawanym przez niektóre grupy społeczne⁶ przyczynił się do rozpadu kultury wysokiej. „Idealnie jednorodna Kultura ma coraz mniej do powiedzenia w konflikcie z kulturami, nie jest też w stanie zaprowadzić wśród nich porządku. Stąd właśnie wziął się ów głośny dziś kryzys Kultury” (Eagleton 2012b, 97).

Nieodłącznym skutkiem sekularyzacji jest rozwijający się ateizm. Brytyjski myśliciel dostrzega fakt, iż wielu ateistów „przedstawia taką wersję religii, której nikt przy zdrowych zmysłach nie miałby ochoty bronić, a potem ze słusznym oburzeniem ją odrzuca. Akceptują oni te same prymitywne stereotypy, które bez wątpienia zgorszyłyby ich w jakiegokolwiek innej dziedzinie badań naukowych” (Eagleton 2012a, 167). Jednym z powodów ateizmu myśli postmodernistycznej jest jej programowa nieufność wobec wiary, nie tylko wobec wiary religijnej lecz także wiary samej w siebie. Postmoderniści zdają się nie zauważać, że „nauka wykorzystuje [...] pewne prawdy wiary tak samo, jak inne formy wiedzy”. Przywołując słowa kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora, Eagleton stwierdza: „utrzymywanie, że w pracy badacza nie ma założeń, które nie są oparte na wcześniej przeprowadzonych dowodach, z pewnością odzwierciedla ślepą wiarę, taką, która nie może nawet z rzadka doznać drżenia wątpliwości”. Dlatego zdaniem Brytyjczyka nie można nauki traktować jako oponenta religii. Gdy dostrzegamy zło, jakie wyrządziła w historii religia, nie można zapominać „o koszmarach, które nauka i technika sprowadziły na ludzkość [...]” (Eagleton 2010, 140–142).

Sens obecności zła w świecie i szansa jego przezwyciężenia

W opublikowanym w internecie wykładzie poświęconym przejawom zła we współczesnym świecie Terry Eagleton zadał pytanie, dlaczego zło jest tak ciągnące, a dobro – nie. Przyczyn takiego stanu jest kilka. Przede wszystkim

⁶ Eagleton ma tutaj na myśli m.in. bojowników o prawa gejów, neofaszystów itp.

niemodne, nudne stało się pojęcie cnoty. Według Arystotelesa, człowiek cnotliwy żyje pełniej, niż ten, który jest cnót pozbawiony. Cnota nie jest dana z góry, nie jest naturalna, nie jest czymś, co człowiek ma przez sam fakt zaistnienia. Cnotliwym trzeba się stać. Św. Tomasz traktuje ludzi złych jako „wybrakowanych, upośledzonych”, niedojrzałych, nierozumiejących na czym polega człowieczeństwo. Cnotliwi są jak dobrzy artyści, mają siłę i energię – w pełni. W rozumieniu chrześcijan święci są „wirtuozami” moralności. Eagleton dowodzi, że cnota ma związek z wyobrażeniem Boga, który jest dobry – co nie jest równoznaczne z tym, że jest moralny – „jest nieskończenie dobry w samozadowoleniu bycia” (Eagleton, *On Evil*). Natomiast Bóg karzący to szatański wymysł, gdyż szatan, w języku hebrajskim oznacza oskarżyciela, przeciwnika, kogoś nikczemnego, niegodziwego.

Brytyjski filozof zastanawia się nad tym, co stało się z klasyczną definicją dobra. Konstatuje, że czas szybkich zmian i powstanie klasy średniej spowodowały przededefiniowanie pojęcia cnoty, która już nie jest Arystotelesowskim doskonaleniem się, samorealizacją w człowieczeństwie, lecz zaczęła oznaczać roztropność, oszczędność, zapobiegliwość, skrzętność, rozsądek. W społeczeństwie drapieżnym cnota stała się raczej ograniczająca niż umożliwiająca, zło wydaje się bardziej atrakcyjne. Ponieważ nie wiemy, co to jest żyć pełnią życia, cieszyć się życiem, cnota jawi się jako perwersja myśli moralnej, kojarzy się najwyżej z Kantowskim obowiązkiem, odpowiedzialnością. Czyste zło, czyli takie, które jest czynione dla samego zła, jest, zdaniem Eagletona, na szczęście rzadko doświadczane. Ponieważ jest ono nie-bytem, nicością, samo w sobie – niczym, dlatego nie mógłby go stworzyć nawet wszechmogący Bóg. Na przekór tym, którzy obwiniają Najwyższego o zło świata, brytyjski filozof przedstawia twierdzenie niektórych teologów mówiące o tym, że Bóg nie mógł stworzyć materialnego świata, który nie obejmowałby bólu i cierpienia. „Zgodnie z tą teorią, jeśli chcemy zaznać przyjemności zmysłowej lub po prostu mieć ciała, musimy się znaleźć w miejscu udręki”. Ten pogląd potwierdza również, przywołana przez Eagletona, myśl Fryderyka Nietzschego: „akceptacja jednego radosnego doświadczenia oznacza zgodę na cały smutek i całe zło świata, bo wszystkie rzeczy są powiązane” (Eagleton 2012c, 128). Jednocześnie, powołując się na zbyt wąską perspektywę i ograniczenia ludzkiego spojrzenia, dowodzi, że często nie umiemy ocenić oczywistego, zdawać by się mogło, zła, które jest w rzeczywistości dobrem. Podobnie rzecz ma się ze złem historycznym, które jako skutek rodzi dobro. Jednak fakt, iż dobro czasem może pochodzić od zła, zdaniem Eagletona, nie wystarczy do usprawiedliwienia tego ostatniego.

Pomimo obrony religii i wiary przed „prymitywnym” ateizmem, brytyjski myśliciel dostrzega, że chrześcijaństwo, które w swych początkach za przykładem Jezusa stało po stronie ubogich, wykluczonych i zmarginalizowanych, przeszło „na stronę bogatych i agresywnych, [...] stało się obłudnym żargonem kłamliwych polityków, przekupnych bankierów i fanatycznych neokonserwaty-

stów”. Przyczyny takiego stanu religii upatruje w nierzetelnym odczytywaniu Ewangelii i postuluje: „religię należy cierpliwie odcyfrowywać, a nie arogancko odtrącać”. W charakterystyczny dla siebie ironizujący sposób szydzi: „Po co komu gniewny Bóg, niszczący planetę ogniem, skoro jako dojrzała i samodzielna ludzkość doskonale potrafimy się wywiązać z tego zadania sami” (Eagleton 2010, 143). Ateistom zarzucającym chrześcijaństwu fundamentalizm Eagleton odpowiada, iż w dobie hedonistycznej, relatywistycznej kultury „stara się [ono] przywrócić ład, czystość, skromność, ciężką pracę, samodyscyplinę i odpowiedzialność, czyli wszystkie te wartości, którym zagraża pogrom ze strony bezbożnego konsumeryzmu” (Eagleton 2010).

Wspomniana już została Kultura wysoka, skłócona i niemogąca sobie poradzić z wszelkimi innymi rodzajami kultury. Brytyjski myśliciel zauważa, że „jeśli Kultura musi zjednoczyć nader odmienne, kłopotliwe państwa Zachodu przeciw temu, co jawi się jej jako kultura we wszystkich niewłaściwych sensach tego słowa, to odrodzenie wspólnego, klasycznego, chrześcijańskiego [...] dziedzictwa może się faktycznie okazać dobrym sposobem na odepchnięcie przybywających z odległych ziem barbarzyńców” (Eagleton 2012b, 98).

Spojrzenie Eagletona na problem zła wydaje się tyle samo zdroworozsądkowe, co pesymistyczne. Jakby na swe usprawiedliwienie przytacza teorię Theodora Adorno, który „zauważył swego czasu, że myśliciele pesymistyczni [...] oddają większe przysługi ludzkiej wolności niż ufnie patrzący na świat optymiści. Dają oni bowiem świadectwo rażącej niesprawiedliwości [...]. Przypominając o tym, jak zła jest kondycja świata, zachęcają nas do jego naprawy” (Eagleton 2014a, 85).

Eagleton jako zdeklarowany marksista różni się jednak od tych marksistów i lewicowych kolegów, którzy posługują się Marksem jak luźnym ekwiwalentem zbuntowanego ducha, wiążąc go choćby ze sprawiedliwością społeczną czy „postępowym klimatem”. Dla Eagletona Marks jest filozofem moralistą, nowoczesnym Arystotelesem, z czego sam Marks nie zawsze zdawał sobie sprawę. Tym, co łączy Marksa ze Stagirytą, jest przede wszystkim podobne rozumienie ludzkiego szczęścia. „Ostatecznie moralność – eksplikuje Eagleton – sprowadza się dla Marksa do kwestii przyjemności i zadowolenia z życia. A ponieważ nikt nie może przeżyć swojego życia w izolacji, w zakresie etyki musi wejść polityka” (Eagleton 2014a, 133). Dokładnie tak samo – zdaniem Eagletona – myślał Arystoteles. Nie ulega wątpliwości, że marksizm był najgłębszą, najbardziej wnikliwą i wszechstronną krytyką kapitalizmu obnażającą potworny wyzysk pracy wielu na rzecz nielicznych. „U źródeł nowoczesnych państw kapitalistycznych – pisze Eagleton – stoi historia niewolnictwa, ludobójstwa, przemocy i wyzysku [...]”. Nie oznacza to jednak, że myśliciel nie dostrzega okropności, jakie przyniosła ze sobą socjalistyczna rewolucja: „[...] maoizm i stalinizm to chybione, krwawe eksperymenty, które uczyniły ideę socjalizmu odrażającą dla wielu ludzi w tych miejscach świata, gdzie mogłaby przynieść największe korzyści” (Eagleton 2014a).

Z ekonomią nierozzerwalnie związana jest praca, która sprawia, że człowiek dorosły czuje, że robi to, co do niego należy. Eagleton stara się złamać myślowe stereotypy sprawiające, że pracą nazywamy niemal wyłącznie to, co przynosi korzyści finansowe. Praca ludzka rzadko bywa źródłem spełnienia. U jej źródeł zawsze stała jakaś forma przymusu, nawet jeśli była to chęć uwolnienia się od głodu. Powołując się na Marksa i jego mistrza Arystotelesa, Eagleton wskazuje na to, iż „dobre życie składa się z aktywności podejmowanych ze względu na nie same, [...] nie zaś ze względu na obowiązek, zwyczaj, sentyment, autorytet, materialną konieczność, społeczną użyteczność lub bojaźń Bożą” (Eagleton 2014a, 106). Te determinanty uświadamiają kruchość naszej wolności, ale wolności negatywnej, wolności „od”. Brytyjski filozof dobitnie uświadamia, iż „wolność jednostki kształtują od środka żądania tych, przez których jedynie może się ona urzeczywistnić. Moja wolność musi zakładać wolność innych, a nie tylko ją szanować – zakładać ją w taki sposób, aby stała się czynnikiem konstytuującym moją wolność. Tylko w ten sposób wolność może pozbyć się terrorystycznego potencjału” (Eagleton 2008, 126).

Nie sposób pominąć milczeniem faktu wykorzystywania terroru w służbie cywilizacji. Należy jednak traktować go z szacunkiem i lękiem, przyjmując do wiadomości jego dwoistą naturę. „W przeciwnym wypadku [...] prawdopodobnie zwróci się przeciwko nam i zmiecie nas z powierzchni ziemi” – przepowiada brytyjski filozof (Eagleton 2008, 33).

Terroryzm stał się w dzisiejszym świecie najbardziej przerażającym złem. Oczywiście wydaje się przeświadczenie, że terroryści, którzy zagrażają niewinnym ludziom, muszą zostać unieszkodliwieni wszelkimi możliwymi środkami zgodnymi z prawem. Eagleton dostrzega powstającą coraz częściej wielokulturowość w państwach zachodnich, która zagraża istniejącemu porządkowi jako potencjalna „wylęgarnia” terroryzmu. Wielokulturowość w liberalnych demokracjach utrudnia osiągnięcie pełnej jedności poglądów, która jest niezbędna w obliczu ataku z zewnątrz. Eagleton twierdzi, że terroryzm jest „niczym dzieło sztuki w ujęciu Kanta, łączy bezcelowość z celowością, funkcję ekspresywną z instrumentalną” (Eagleton 2018, 173).

We współczesnym świecie, w dobie nieuznającego żadnych pewników i uniwersaliów postmodernizmu, Zachód „mając do czynienia z nieprzejednanym wrogiem politycznym, wyznającym w dodatku fundamentalne wartości [...] bez wątpienia będzie coraz częściej zmuszony do refleksji na temat fundamentów własnej cywilizacji” (Eagleton 2012a, 73). Postmodernizm nie dostrzega, że to głównie z powodu naszej cielesności moralność można uznać za uniwersalną. „Na zdolności współodczuwania ufundowane zostały wartości moralne; to zaś wynika z kolei z naszej materialnej zależności od siebie nawzajem. [...] Ogniwem łączącym naturę i człowieczeństwo, materialność i znaczenie jest moralność” (Eagleton 2012a, 148).

Istnieje wielu zwolenników surowego prawa, które miałyby, przez bezwzględne kary, ustrzec przed złem i niemoralnością. Błąd takiego rozumowania

wynika przynajmniej z dwóch powodów. Pierwszym jest niedostrzeżenie, że prawo nie jest w stanie regulować wszelkich naszych poczynań. Eagleton, powołując się na Freudowskie superego i jego ideę popędu śmierci związaną z sumieniem moralnym, ukazuje zapętlenie „w pułapce błędnego koła winy i wykroczenia, prawa i pragnienia”. W odniesieniu do drugiego powodu niewystarczalności prawa dla chronienia nas przed złem brytyjski myśliciel odważnie formułuje tezę, iż „[...] prawo karzące nasze wykroczenia zarazem je prowokuje”. Dla potwierdzenia cytuje słowa św. Pawła z Listu do Rzymian: „jedynie przez prawo zdobyłem znajomość grzechu [...] przykazanie, które miało prowadzić do życia, zawiodło mnie ku śmierci” (Rz 7,7.10). Jedynym sposobem wyjścia z tej pułapki, przerwania błędnego koła jest, zdaniem św. Pawła (a tym samym, powołującego się na jego słowa, Eagletona), „przemiana prawa cenzury i potępienia w prawo miłości i wybaczenie” (Eagleton 2012c, 105).

Zasługą Eagletona jest podniesienie miłości do rangi problemu politycznego. „Nowoczesna myśl etyczna – twierdzi Eagleton – wyrządziła nieopisane szkody, fałszywie zakładając, że miłość jest sprawą przede wszystkim osobistą, a nie polityczną⁷ [...]. Jedną z konsekwencji tego błędu stanowi fakt, że trudniejsze [...] stało się osiągnięcie miłości nawet na poziomie interpersonalnym” (Eagleton, za: Kuźniarz 2011, 304). Wbrew powszechnemu pogładowi, że na przeciwnym biegunie miłości leży czysta racjonalność, Eagleton twierdzi, iż „kliniczny, chłodny realizm [...] wymaga wszelkiego rodzaju zalet – gotowości do przyznania się do błędu, altruizmu, pokory, szczodrości ducha, ciężkiej pracy, wytrwałości, gotowości do współpracy, rzetelnego sądu itp.”. Uzasadnieniem są dla Eagletona słowa św. Tomasza z Akwinu, mówiące o tym, że wszystkie cnoty mają swe źródło w miłości. „Miłość jest najwyższą formą trzeźwego, wolnego od złudzeń realizmu, i dlatego tworzy bliźniaczą parę z prawdą” – utrzymuje Eagleton (Eagleton 2010, 131).

Apelując o polityczną miłość, filozof jest świadomy trudności i wysiłku, jaki każdy musi podjąć. „Byłoby zdecydowanie łatwiej – pisze – [...] gdybyśmy mogli osiągnąć sprawiedliwość i braterstwo spontanicznie, bez konieczności doprowadzenia – w wymiarze prywatnym i politycznym – do śmierci naszej samolubności, przemocy, zaborczości i skłonności do dominacji” (Eagleton 2010, 35–36). Dostrzega analogię tej miłości ze śmiercią i zstąpieniem do piekieł Chrystusa. Miłość musi zawierać element cierpienia. Radykalna wizja życia społecznego, którą chrześcijaństwo nazywa „królestwem niebieskim”, może się urzeczywistnić tylko „za sprawą „rewolucji”, która dotyka samego ciała [...]. Nowe Polis możliwe jest tylko na bazie przemienionego ciała. To właśnie nazywa się

⁷ Pojęcie miłości politycznej przywołuje skojarzenie z miłością społeczną (problematyka podejmowana głównie przez Kościół katolicki, por. encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est*, Watykan 2005, s. 29. „Kościelna caritas powinna ożywiać całą egzystencję wiernych świeckich, a więc także ich aktywność polityczną, traktowaną jako miłość społeczną”), lecz Eagleton nigdzie nie używa takiego określenia.

tradycyjnie zmartwychwstaniem” (Eagleton, za: Kuźniarz 2011, 309). Bez wypełnienia społecznej przestrzeni polityczną miłością nie będziemy nigdy w pełni sobą, nie poprawimy jakości naszego współżycia z innymi, nie przyczynimy się do zmniejszenia przejawów zła. „Miłość polityczna – zdaniem Eagletona – [...] jako jedyna może sprawić, że zamieszkaną przez nas świat stanie się odrobinę lepszym i szczęśliwszym miejscem” (Kuźniarz 2011, 305).

Podsumowanie

Przypatrując się złej kondycji świata, wynikającej z mizernego stanu rozumności *homo sapiens* (nieco parafrazując poglądy Platona, równoznacznej z moralnością), który Eagleton nazywa „opłakanym stanem ludzkości”, wymieniając „rozpowszechnienie chciwości, bałwochwalstwa i złudzeń, głębię naszych instynktów dominacji i posiadania, ponurą uporczywość niesprawiedliwości i wyzysku, chroniczny stan niepokoju, prowadzący nas do nienawiści, destrukcji i wykorzystywania innych, a także do chorób, cierpienia i rozpacz” (Eagleton 2010, 35), z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć hipotezę, że filozofia nigdy nie pozbędzie się funkcji wymienionej w tytule artykułu. Terry Eagleton bardzo trafnie i odważnie wskazuje na te przejawy zła, oraz na źródła ich pochodzenia, które są jak tajemnica poliszynela – wszyscy o nich wiedzą, lecz nikt otwarcie o nich nie mówi. Czasami usta zamyka tak zwana poprawność polityczna, zabraniająca nazywać rzeczy po imieniu. Przykładem takiej otwartości jest stosunek Eagletona do własnego ciała, do „przebudowy samych siebie”. Nie możemy czuć się właścicielami naszych ciał tak, jak rzeczy martwych, nie możemy tkwić w przekonaniu, że z naszym ciałem mamy prawo zrobić, co nam się żywnie podoba. „Mogę nazywać moje ciało «moim» – twierdzi Eagleton – ale służy to odróżnieniu mojego ciała od twojego, a nie wskazaniu, że jestem jego właścicielem” (Eagleton 2012, 157). Przekłada się to choćby na walki o liberalizację aborcji. Słusznie zatem Bartosz Kuźniarz, tłumacz wielu książek Eagletona, zauważa, że „[...] dzisiejsza nauka dostrzega w życiu płodowym raczej wierzgające kończyny walczącego o *Lebensraum* egoisty niż błędzącą w poszukiwaniu ciepła i kontaktu hipostazę towarzyskiego ducha [...]” (Kuźniarz, w: Eagleton 2012a, 212).

Krytykując liberalizm i związany z nim egoistyczny indywidualizm, brytyjski filozof konstatuje, iż mieć ciało to być zależnym. „Możemy uzyskać zdolność do samostanowienia, jednak na bazie głębszej zależności” – stwierdza w *Końcu teorii* (Eagleton 2012a, 179). Gdy ukazuje wszelakie złe skutki postmodernizmu, nie odrzuca jego dobrych haseł, na przykład tego, że „człowiek ma prawo do wolności, niezależności, sprawiedliwości, szczęścia, politycznej wolności itp. [...] po prostu na mocy swego człowieczeństwa” (Eagleton 1998, 156). Eagleton nie waha się przed sformulowaniem tezy, które dla współczesnego

kapitalizmu są wysoce niewygodne, jak chociażby: „położenie biednych jest nie do zaakceptowania częściowo dlatego, że zasoby pozwalające na jego naprawę znajdują się pod ręką. Głód jest przerażający po części dlatego, że nie jest konieczny” (Eagleton 2012a, 170).

Eagleton jako obrońca religii, choć deklaruje, że jest ateistą, dostrzega kryzys wywołany sekularyzacją. Żadna z prób zastąpienia religii: rozumem, sztuką, kulturą, nie umiała sprostać zadaniom i roli, jaka jest jej udziałem. „Wszechmocny okazał się nader trudny do usunięcia [...]. Cokolwiek wygląda jak autentyczny ateizm, dowodzi na koniec, że nim nie jest” – pisze we wstępie do książki *Kultura a śmierć Boga* (Eagleton 2014b, 10). Gdzie indziej dostrzega siłę religii w tym, „że łączyła ona ze sobą fakty i wartości, rutynowy bieg życia codziennego ze sprawami o znaczeniu ostatecznym” (Eagleton 2012a, 97). Filozof konstatuje wzrost zainteresowania religią. Dzieje się to „nie dlatego, że potrzeba wiary rośnie wraz z pogłębiającym się duchowym bankructwem ustroju kapitalistycznego, lecz także z tego powodu, że bankructwo to uwypukliło duch radykalnego islamu i w konsekwencji trzeba je opanować, jeśli tak zwana wojna z terroryzmem ma zostać wygrana” (Eagleton 2014b, 201–202).

Niewątpliwą zasługą Eagletona jest spojrzenie na miłość z innej perspektywy, niż proponuje nam dzisiejsza kultura. Dostrzega, że to właśnie dlatego, jakby naturalnym pędem, postrzegamy religię jako coś cennego, że stawia ona miłość w centralnym punkcie swojej wizji świata. Filozof nie jest tak naiwny, by nie widzieć, że choć miłość pełni ważną rolę w historii, w dzisiejszym konsumpcyjnym i pragmatycznym świecie jest sprowadzona prawie wyłącznie do kategorii osobistej i do *erosa*, a nie *agape*. Zagadnienie miłości politycznej, którą traktuje jako jeden ze sposobów przezwyciężania zła, nie do końca precyzuje. Taką próbą wyjaśnienia jest zdanie: „miłość oznacza tworzenie dla innego przestrzeni, w której może rozkwiąć, robiąc w tym samym czasie to samo dla nas” (Eagleton 2012, 160). Jego spojrzenie na miłość jest wprost ewangelicznie. Eagleton przekonuje, że miłość do przyjaciół (w domyśle – ludzi bardzo podobnych do mnie) nie jest żadną sztuką i zasługą. Twierdzi że „[...] paradygmatem miłości [jest] [...] miłość do obcych” (Eagleton 2012, 159). Należy kochać innego, bardzo różniącego się ode mnie, z którym wspólnym mianownikiem może być niekiedy tylko człowieczeństwo.

Eagleton przekonuje, że pojęcie zła nie jest przestarzałym pojęciem, a żeby móc się mu przeciwstawić, należy najpierw wydobyć je na światło dzienne i nazwać „po imieniu”. Dlatego tacy myśliciele jak on, moim zdaniem, będą zawsze potrzebni.

Bibliografia

- Arendt H. (2010), *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przekład A. Szotkiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Baran B. (2012c), *Bóg, socjalizm i zło*, [w:] T. Eagleton, *Zło*, przekład B. Baran, Czytelnik, Warszawa.
- Biblia dla każdego* (2007), Tekst Pisma Świętego: według piątego wydania Biblii Tysiąclecia, Pallottinum, Poznań, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Conrad J. (1992), *Tajny agent*, przekład A. Glinczanka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Eagleton T. (1998), *Iluzje postmodernizmu*, przekład P. Rymarczyk, Wydawnictwo Spacja, Warszawa.
- Eagleton T. (2008), *Święty terror*, przekład J. Konieczny, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Eagleton T. (2010), *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, przekład W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego EIDOS, Kraków.
- Eagleton T. (2012a), *Koniec teorii*, przekład B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Eagleton T. (2012b), *Po co nam kultura*, przekład A. Górny, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa.
- Eagleton T. (2012c), *Zło*, przekład B. Baran, Czytelnik, Warszawa.
- Eagleton T. (2014a), *Dlaczego Marks miał rację*, przekład B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Eagleton T. (2014b), *Kultura a śmierć Boga*, przekład B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Gołaszewska M. (1994), *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Kraków.
- Jan Paweł II (2005), *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Kowalczyk S. (2004), *Idee filozofii postmodernizmu*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom.
- Kuźniarz B. (2011), *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Mukoid E. (1999), *Filozofia zła: Naber, Marcel, Ricoeur*, TAIWPN Universitas, Kraków.
- Ratzinger J. (2005), *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przekład R. Zajączkowski, Wydawnictwo „Jedność”, Kielce.
- Ricoeur P. (1992), *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, przekład S. Cichowicz i M. Ochab, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

- Schelling F. (1979), *System idealizmu transcendentального*, przekład K. Krzymieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Św. Augustyn (2009), *Wyznania*, tłumaczył oraz wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków.

Źródła internetowe

- Abdalla M., *Kiedys religia nie była barierą dla rodaków*, <http://www.gloswielpolski.pl/artukul/8111555,kiedys-religia-nie-byla-bariera-dla-rodakow,1,id,t,sa.html> [dostęp: 10.05.2016].
- Domarus C., *Footballdelic*, <http://fundacja-karpowicz.org/cezary-domarus-footballdelic/> [dostęp: 23.01.2016].
- Eagleton T., *On Evil*, <https://www.youtube.com/watch?v=d2nhvTG4-kQ> [dostęp: 30.04.2016].
- Fac W.M., *Miłość społeczna*, <http://www.it.siedlce.pl/index.php?a=gl&s=353&szczeg=233> [dostęp: 9.06.2016].

Philosophy as a Debunker of Evil in the Views of Terry Eagleton

Summary

The aim of the article is to highlight one of the roles in which philosophy has to operate in present times, namely the exposing of the evil that we experience, while additionally searching for methods and ways of overcoming it. It is also my intention to show how one contemporary philosopher, Terry Eagleton, expresses this problem.

The philosophic/literary work of Eagleton is vast and topics of evil are raised in almost each of his titles. The British philosopher boldly reveals roots of evil and their particular aspects, pointing out the consequences resulting from the postmodern era along with its principles.

Eagleton presents results relating to the secularisation of societies, and although is a declared atheist, is not afraid to defend religion, revealing its irreplaceable role, which does not necessarily have to meet or be in sympathy with either culture or other ideology. The topic of terrorism, contemporarily inspiring widespread dread, is of particular interest to Eagleton, writing that it has accompanied humanity since the dawn of time. He does not stop merely at exposing indications of evil, but presents methods for overcoming it. He calls for 'social love' called by him 'political love', according to the Aristotelian conception. It is also necessary, in his opinion to foster the return of Europe to its foundations as a counterweight to Islamic fundamentalism. Although the British philosopher does not give a one hundred percent certain 'recipe' (because such probably does not exist) to control and overcome evil, his views ought to be considered. The work of Eagleton is an example of the necessity for philosophy in the modern world – against those gazing at Pragmatics – proclaiming that it is superfluous.

Keywords: exposure, evil, Eagleton, terrorism, postmodernism, secularization.