

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: drozd@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9409-9029

DOI: 10.34813/ptr1.2020.1

Ateizm współczesnych filozofów – wybrane postacie

The atheism of modern philosophers – selected forms

Abstract. In these remarks once again (this problem had occurred already in ancient times) I take on the issue of atheism of philosophers. In this case I'm interested in those modern philosophers who combined their own philosophical thought with doing one of particular scientific disciplines. Some of them (like Victor J. Stenger for example) are more recognized as distinguished scholars, however some (like Daniel Dennett for example) as scholars and atheists, and others as atheists (like Michel Onfray and Michael Ruse). From the point of view of contemporary debates on atheism it is important to show how they joined their own atheism with the theses of the sciences they recall in their works.

Keywords: radical atheism, moderate atheism, scientific argumentation on atheism

Wrozważaniach tych przywołam kilku takich współczesnych filozofów, którzy są zdeklarowanymi ateistami lub „nowymi ateistami”. Problem nie polega na tym, że któryś z nich w gruncie rzeczy nie jest ateistą lub „nowym ateistą”, lecz na tym, że reprezentują oni istotnie różniące się formy ateizmu, przy czym niektóre z tradycyjnych sposobów ich różnicowania utraciły już swoją przydatność. Dotyczy to nie tylko jego różnicowania na ateizm jawny i niejawny (wszyscy wymienieni tutaj filozofowie są jawnymi ateistami,

a ujawnienie swojego ateizmu nie stwarza już dzisiaj takich problemów jak w przeszłości), ale także pozytywny (wyrażający się w twierdzeniu, że Bóg lub bogowie nie istnieją) oraz negatywny (wyrażający się w twierdzeniu, że nie można dowieść ich istnienia). Ten drugi zalicza się obecnie do którejś z form tego agnostycyzmu, który jest krytykowany przez współczesnych ateistów (Martin, 2006). Istotne znaczenie ma jednak nie tylko rozpoznanie właściwej formy ateizmu, ale także związanego z nią uzasadnienia. W przypadku tych filozofów ateistów, którzy bazują na ustaleniach nauk szczegółowych, ich oponenci zmuszeni są zająć krytyczne stanowisko również wobec nauk. Wprawdzie w przeszłości ateizm niejednokrotnie również odwoływał się do różnych nauk, ale pozostawały one w mniej lub bardziej ścisłych związkach z wierzeniami religijnymi. Utrudniało to i utrudnia nadal odpowiedź na pytanie: kto w przeszłości faktycznie był, a kto nie był ateistą?

Kto był ateistą?

Kłopoty z odpowiedzią na to pytanie sięgają tych odległych czasów starożytnych, w których pojawiło się pojęcie *ateista* (gr. *atheoi*). Oznaczało ono wprawdzie tyle, co: *ten, kto przeczy bogom*, jednak mogła to być zarówno taka osoba, która przeczy ich istnieniu, jak i taka, która kwestionuje jedynie wiarę w ich wpływanie na losy świata i człowieka. Jednym z najgłośniejszych ateistów ostatniego rodzaju był Sokrates (469–399 p.n.e.). Do historii przeszedł on nie tylko za sprawą swoich głębokich przemyśleń i wyrażających je sformułowań (najgłośniejsze z nich to: „wiem, że nic nie wiem”), ale także postawienia go przed ateńskim trybunałem pod zarzutem ateizmu i skazania na śmierć. Wyrok ten przyjął wprawdzie z tzw. filozoficznym spokojem, jednak od początku do końca podważał on zasadność stawianego mu przez oskarżycieli zarzutu, twierdząc, że „nie jest kompletnym ateistą”, wierzy bowiem w istnienie i w opiekę nad nim takiego boga, którego nazywa Demiurgiem. Natomiast „nie uznaje za boga ani Heliosa, ani Selena, ani w żadne ich potomstwo”, ani też nie wierzy w to, że („śmiech powiedzieć”) „błąd z ręki puszczony, siada miastu na kark”. Problem w tym, że jego oskarżyciele zarzucali mu, że „zbrodnię popełnia, albowiem psuje młodzież, nie uznając bogów, których państwo uznaje, ale inne duchy nowe”, i co do tego się nie mylili (Platon, 1958, s. 101 nn.).

Ta relacja z procesu i skazania Sokratesa sporządzona została przez jego bezpośredniego ucznia Platona (ok. 428–347 p.n.e.), filozofa, którego stosunek do rozpowszechnionych wówczas wierzeń również był zdystansowany. Nie spotkał się on jednak z zarzutem ateizmu – przeciwnie, niejeden ze

znawców jego poglądów wskazuje na występowanie w nich specyficznego teizmu (Reale, 2005, s. 2015 nn.). Z zarzutem ateizmu spotykał się natomiast Epikur (342–271 p.n.e.); w *Boskiej komedii* Dantego został on za to (jako zresztą jedyny filozof) umieszczony w piekle. Jednak on również nie twierdził, że bogowie nie istnieją. Jego zdaniem oni istnieją, tyle tylko, że w tzw. międzyświatach, i nie zajmują się ludzkimi sprawami. Co więcej, odbierał on bogom możliwość powołania do istnienia zarówno tego świata, w którym żyją ludzie, jak i tego, w którym oni żyją. Nazywał go „wszechcałością” i uznawał ją za „zawsze istniejącą taką jaka jest teraz i jaka będzie w przyszłości” (Diogenes Laertios, 1984, s. 602). Z kolei Ciceron (106–43 p.n.e.) – po przeanalizowaniu różnych „za” i „przeciw” istnieniu bogów (w tym przywołaniu argumentów różnych filozofów) – doszedł do wniosku, że wprawdzie „jest wielce prawdopodobne, że bogowie istnieją”, jednak są nieprawdopodobne, a nawet fałszywe przekonania co do ich natury (np. przekonanie, że są oni nieśmiertelni), także, iż „wdają się oni w sprawy ludzkie”. W to ostatnie ludzie powinni jednak wierzyć oraz „wypełniać rzetelnie i sumiennie” swoje powinności wobec bogów, bowiem bez tego „niszczą wszelkie cnoty”, „znika ufność” i „ulega rozkładowi społeczność ludzka” (Ciceron, 1960, s. 7 nn.). Za takie instrumentalne podejście do wiary religijnej był on skrytykowany przez jednego z najważniejszych teologów czasów patrystycznych, tj. Augustyna Aureliusza (św. 354–430), autora m.in. fundamentalnego dla tradycji chrześcijańskiej dzieła pt. *O Państwie Bożym*. Poglądy Cicerona są wielokrotnie przywoływane na jego kartach i nie pod każdym względem są one oceniane negatywnie. Co więcej, Augustyn znajduje w nich pewne pozytywy, np. „występowanie przeciwko bajdom poetów” czy „sztydzenie z wróżbiarstwa i z tych ludzi, co sprawy swoje urządzają podług tego, co im kruć czy sroka wykrzyczy” (św. Augustyn, 1998, s. 175 nn.). Warto odnotować, że mimo krytycznych uwag tak znaczącego i wpływowego autorytetu, jakim był i pozostaje do dzisiaj Augustyn, w epoce Odrodzenia Ciceron cieszył się tak szerokim uznaniem, że niektórzy jej znawcy twierdzą wręcz, że „humanizm renesansowy był okresem ciceronizmu” (Kristeller, 1985, s. 27 nn.).

W schyłkowym okresie tej epoki – przypadającym na drugą połowę XVI i początek XVII stulecia – określenie „ateista” zaczyna się pojawiać coraz częściej na łamach różnych pism (z reguły w znaczeniu pejoratywnym) dla określenia tych, którzy albo kwestionowali zasadność wiary w istnienie chrześcijańskiego Boga, albo też separowali się od innych wierzeń tej religii. Nie oznacza to oczywiście, że w jakiś radykalny sposób wzrosła liczba ateistów lub takich osób, które otwarcie zgłaszały takie *votum separatum*. Było ich bowiem nadal niewielu, a poglądy tych z nich, którzy byli posądzeni o ateizm i sądzeni przez sądy inkwizycyjne, niejednokrotnie z ateizmem mia-

ły niewiele wspólnego. Przykładem może być włoski filozof Giordano Bruno (1548–1600). Został on skazany i „uroczyście” spalony na stosie w Rzymie na placu Kwiatowym (w XIX wieku włoscy antyklerykałowie postawili mu tam pomnik). Jednak ani sam Bruno nie uważał się za ateistę, ani też sędziowie inkwizycyjnego trybunału nie sądzili go za ateizm (sądzili go oni „jedynie” za „błuznierstwa przeciwko religii chrześcijańskiej”, takie np. jak sugerowanie, że Jezus z Nazaretu był zręcznym „magiem”). Za ateistę nie uznają go również współcześni znawcy jego filozofii; przykładem może być Eugenio Garin – jego zdaniem „religijne tchnienie przenika i rozpromienia wszystkie dzieła Bruna, chociaż później skłoni go do błuznierstwa przeciwko chrześcijaństwu” (Garin, 1969, s. 268 nn.). W swojej filozofii Bruno opowiadał się za panteizmem, a między panteistą i ateistą jest jednak zasadnicza różnica; mniej więcej taka, jaka występuje między kimś, kto Boga widzi wszędzie, i kimś, kto albo go nie widzi nigdzie, albo widzi go tam, gdzie nie sięga zwykła ludzka wyobraźnia. Panteistą (jednak innego rodzaju) był również kolejny wielki oskarżony i wykluczony wówczas z grona filozofów godnych szacunku, Benedykt Spinoza (1632–1677), autor m.in. *Traktatu krótkiego o Bogu, człowieku i jego szczęśliwościach* – głosił w nim nie tylko pochwałę Boga (za to, że jest, istnieje, za to „czym jest”, za jego dzieła itd.), ale i pochwałę „człowieka tak doskonałego, iż jest w jego mocy z Bogiem się zjednoczyć” i dzięki temu zyskać wszystko to, co jest mu potrzebne do szczęścia (Spinoza, 1969, s. 252 nn.). Nie można powiedzieć, że nie dostrzegali tego ci jego krytycy, którzy – tak jak np. protestanccy teolodzy – nazywali go „błuzniącym arcy-Żydem” i „zupełnym ateistą” (Weischedel, 1973, s. 132 nn.). W ten sposób wyrażali oni swój sprzeciw wobec tego rodzaju teizmu, który kultywował i proponował osobom posługującym się własnym intelektem Spinoza.

W tym samym czasie pojawił się filozof, o którym z przekonaniem można powiedzieć, że był ateistą; jednak nie „zawodowym”, bowiem z kościelnego powołania i wykonywanego zawodu był katolickim księdzem, proboszczem w wiejskiej parafii w Etrepigny w Szampanii. Nazywał się Jean Meslier (1664–1729), a jego dziełem życia był liczący niemal 1000 stron *Testament*. W obiegu publicznym jego fragmenty pojawiły się dopiero w 1762 roku za sprawą Voltaire’a (1694–1778). Zawarte w tym pisanym przez co najmniej kilkanaście lat dokumencie braku wiary jej autora określenia były tak drastyczne, że nawet Voltaire (znany przecież z surowej oceny chrześcijaństwa) nie odważył się opublikować go w całości (Meslier, 1955). Bardziej odważny okazał się Paul T. Holbach (1723–1789), bowiem w 1772 roku opublikował on bardziej drastyczne fragmenty *Testamentu* (jednak nie całość, ta ukazała się drukiem dopiero w 1864 roku). Między tymi dwoma popularyzatorami tego oskarżycielskiego dokumentu występowały jednak spore różnice świato-

poglądowe. Voltaire był bowiem oświeceniowym deistą, natomiast Holbach zdeklarowanym ateistą, i to tak radykalnym, że już jego współcześni nadali mu miano „kapucyna ateistów” (Hazard, 1972, s. 122 nn.). Do historii przeszedł paryski salon Holbacha, w którym spotykali się zarówno ówcześni ateści, jak i deści – tacy m.in. jak David Hume i Thomas Jefferson (Kors, 1976).

Wspólnym mianownikiem dla ateisty Mesliera i ateisty Holbacha był podziw dla tej Natury, która jest wieczna, kreatywna, opiekuńcza i na tyle wystarczająca samej sobie, że pojawienie się jakiegoś dodatkowego kreatora byłoby jedynie przeszkodą w realizacji jej planów. W traktacie pt. *System przyrody* Holbach przedstawia ją jako znajdujący się w ruchu system, który funkcjonuje zgodnie z prawami mechaniki. Jego naturalnym „produktem” ma być człowiek. Na początku przyroda „wysyła go nagim i bezbronnym” i potrzeba czasu oraz wysiłków z jego strony, aby najpierw „odział się w skórę zwierząt”, później „zaczął prząść złotą i jedwabną nić”, aż w końcu „pogrążył się w przepychu i wynajdowaniu codziennie tysięcy nowych potrzeb i odkrywaniu tysięcy nowych sposobów ich zaspakajania. [...] Wszystko, co przedsięwzięmy dla zmiany naszego bytu, stanowi ogromny łańcuch przyczyn i skutków będących jedynie rozwinięciem pierwotnych impulsów, które nadała nam przyroda” (Holbach, 1957, s. 55 nn.). Nieco bardziej finezyjny naturalizm (nazywany w XIX stuleciu materializmem) głosili Ludwik Feuerbach (1804–1872) oraz Karol Marks (1818–1883) i Fryderyk Engels (1820–1895). Ich poglądy są na tyle dobrze znane, że nie ma potrzeby ich tutaj przypominać.

Warto natomiast przywołać te w miarę aktualne badania sondażowe, które pokazują, jak wyglądają wskaźniki zdeklarowanych ateistów zarówno w skali globalnej, jak i lokalnej. W skali globalnej badania takie były prowadzone przez British Broadcasting Corporation w 2004 roku – w ich świetle zdeklarowanych ateistów było 8%. W 2012 roku podobne badania zostały przeprowadzone przez Win-Gallup International – w świetle tych ustaleń 13% respondentów stwierdziło, że są „przekonanymi ateistami” (Keysar i Navarro-Rivera, 2017). Natomiast w 2009 roku Pew Research Center for the People przeprowadził badania wiary amerykańskich uczonych – 17% respondentów deklaroowało w nich ateizm, natomiast 11% agnostycyzm (Masci, 2009). Nie są mi znane badania, które wskazywałyby, jaki procent stanowią wśród nich filozofowie. Jednak żadne statystyczne wskaźniki nie są w stanie pokazać ani zróżnicowania ateizmu, ani też związanych z nim motywacji i argumentacji. Dopiero odwołanie się do wypowiedzi poszczególnych filozofów ateistów pozwala się zorientować w tym zróżnicowaniu. Odwołam się tutaj do zaledwie kilku przykładów takich ateistów. Przywołanie kolejnych zapewne pozwoliłoby lepiej zrozumieć ich motywacje i argumentacje.

Daniel Dennett

Daniel Dennett (ur. 1942) należy do bardziej znanych i znaczących dzisiaj ateistów. Nawet ci, którzy niespecjalnie interesują się ich sporami ze zwolennikami różnych wersji teizmu, mogli o nim słyszeć – chociażby przy okazji ukazania się książki pod intrygującym tytułem: *Czterej Jeźdźcy Apokalipsy* i nie mniej intrygującym podtytułem: *Jak się zaczęła ateistyczna rewolucja*. Jednym z tych „Jeźdźców” jest Dennett; trzech pozostali to Richard Dawkins, Sam Harris i Christopher Hitchens. Na język polski przełożonych zostało kilka jego monografii, w tym te, w których przedstawiał swoje poglądy na naturę umysłu oraz wyobraźni (Dennett, 2015). Od 2017 roku jest on dyrektorem Centrum Studiów Kognitywistycznych w Tufts University, a jednym z jego bardziej oryginalnych, ale i dyskusyjnych osiągnięć jest taki model podejmowania przez człowieka decyzji, w którym podstawową rolę przypisuje się wolnej woli (Dennett, 1981). Koncepcja ta spotykała się z zastrzeżeniami ze strony filozofów libertariańskich (takich m.in. jak Robert Kane), którzy zarzucali jej m.in., że eliminuje ona rolę przypadku oraz uczuć. Spore dyskusje wywołały również jego poglądy na możliwość stworzenia sztucznej inteligencji (przedstawił je w książce *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów* (Dennett, 2017).

Ze strony uczonych opowiadających się za teizmem zasadnicze zastrzeżenia wywołują jego poglądy na religijną wiarę, w tym wiarę chrześcijańską. Do konfrontacji z nimi dochodziło m.in. w trakcie prowadzonych w latach 90. minionego stulecia debat w Amerykańskim Towarzystwie Filozoficznym. Jedną z nich prezentowaną jest w książce *Nauka i religia*. Adwersarzem Dennetta jest w niej Alvin Plantinga, profesor filozofii analitycznej na University Calvin oraz University Notre Dame, autor koncepcji *inteligentnego projektu*, tj. takiego, który został zaprojektowany przez Boga i jest realizowany (za wolą i wiedzą Boga) w doczesnym świecie (Plantinga, 1993). W dyskusji tej obaj jej uczestnicy starali się odpowiedzieć na pytanie: „czy nauka i religia są kompatybilne?” Plantinga odpowiadał na nie twierdząco, przy czym, jego zdaniem, zgodność ta dotyczy również chrześcijańskiej teologii oraz współczesnej teorii ewolucji. Jednym z warunków tej zgodności jest przyjęcie założenia, że Bóg istnieje, natomiast drugim przyjęcie założenia, że zaplanował ewolucję i „steruje” nią; a „ci, którzy twierdzą, że ewolucja pokazuje, iż ludzkość ani inne żyjące istoty nie zostały zaprojektowane, najwyraźniej myślą naturalistyczny połysek teorii naukowej z samą teorią” (Dennett i Plantinga, 2014, s. 40 nn.).

Odpowiedź Dennetta na propozycję przyjęcia tych założeń można sprowadzić do krótkiego stwierdzenia, że zarówno istnienie Boga, jak i istnienie inteligentnego projektu stanowią „zupełnie nieuzasadnione fantazje” lub

też – co w gruncie rzeczy oznacza to samo – mają taką samą wartość jak „jakaś fantazja popularnonaukowa o Supermanie”. Pozostałe jego argumenty (w rodzaju: „to na Plantindze spoczywa ciężar wykazania, że jego teistyczna opowieść zasługuje na większy szacunek niż powyższa”) stanowią jedynie jego uzupełnienie (Dennett i Plantinga, 2014, s. 72 nn.). Podobnie zresztą można skrócić replikę Plantingi na postawienie znaku równości między koncepcją inteligentnego projektu i opowieścią o Supermanie i sprowadzić ją do stwierdzenia, że porównanie Dennetta jest „niemądre i złośliwe”.

Różnego rodzaju uszczypliwości nie brakuje również w *Czterech Jeźdźcach Apokalipsy*. Jest to zresztą w jakieś mierze zrozumiałe, bowiem w tej dyskusji o teizmie spotkało się „dobre towarzystwo”. Określenie to biorę w cudzysłów nie tyle dlatego, że mam wątpliwości co do tego, że towarzystwo samych ateistów jest faktycznie dobre, co przede wszystkim dlatego, że tak je określił Sam Harris – jeden z czterech uczestników tej dyskusji. Należy on do bardziej radykalnych filozofów ateistów niż Dennett. Potwierdzeniem tego może być m.in. tytuł jego książki: *Koniec wiary* oraz jej podtytuł: *Religia, terror i przyszłość rozumu* (Harris, 2012). Radykalizm ten pojawia się m.in. w jego ocenie współczesnej kultury (określa ją jako „epokę jakże niebezpiecznej banalizacji kłamstwa i chamstwa w sferze publicznej”) oraz określeniu tych, którzy „z lewa i z prawa” atakowali takich ateistów jak owi „czterej Jeźdźcy Apokalipsy” – jego zdaniem to nie tylko „brutale i chamy, ale także tacy durnie, którzy nie potrafią dostrzec bardzo istotnych dzielących ich różnic” (Dawkins, Dennett, Harris i Hitchens, 2019, s. 61 nn.). Przy takim „jastrzębiu” jak Harris Daniel Dennett może nie wygląda na jakiegoś „gołąbka pokoju”, jednak sprawia wrażenie osoby, która serio uważa, że, po pierwsze, „nie należy przesadzać w żadną stronę. Nawet jeśli wpisaliśmy się w istniejący już trend” (nowego teizmu), po drugie, że dzisiaj „niemal każdy ma wśród swoich przyjaciół i kumpli (oraz kumpeli) ateistów”, po trzecie, że „każdy i każda z nas może zostać *anodą protekcyjną* lub też – co na to samo wychodzi – taką *anodą ofiarną*, której głowa może być podana Salome (tak jak głowa Jana Chrzciciela) „na tacy”, a po czwarte w końcu, że „reputacja «ekstremisty» (obojętnie, w którą stronę) może ci czasem zaszkodzić, a przynajmniej nie pomoże (chyba że chcesz, by głosowali na ciebie wyłącznie ekstremiści)”. Warto również zwrócić uwagę na jego odpowiedź na pytanie: „czy religia rzeczywiście zatruwa wszystko, jak konsekwentnie twierdził nasz najdroższy nieżyjący już niestety przyjaciel Hitch” (tj. Christopher Hitchens, który zmarł w 2011 roku)? „Otóż moim przynajmniej zdaniem tylko w dość szczególnym sensie. Jest po prostu wiele rzeczy, które są całkiem nieszkodliwe, gdy stosuje się je z umiarem, a toksyczne stają się tylko w nadmiarze” (Dawkins, Dennett, Harris i Hitchens, 2019, s. 59 nn.).

Victor J. Stenger

Victor J. Stenger (1935–2014) był profesorem fizyki na University of Hawaii (specjalizującym się w badaniach cząstek elementarnych) oraz profesorem filozofii na University of Colorado. Wykładał również na University of Oxford oraz Uniwersytecie w Heidelbergu. Zaangażowany był m.in. w debaty bostońskie (występował w nich przeciwko teorii inteligentnego projektu) oraz w działalność organizacji skupiających amerykańskich sceptyków – takich m.in. jak Committee for Skeptical Inquiry (w 2008 roku wziął udział w zorganizowanej przez ten komitet w Instytucie Technologicznym Kalifornii dyskusji o teizmie i ateizmie). Jest autorem wielu publikacji, w których występował przeciw próbom godzenia wiedzy naukowej z wiarą religijną. Jedną z nich jest opublikowana w 2007 roku książka *Bóg: błędna hipoteza* (*God: The Failed Hypothesis*). Zawiera ona zestawienia zarówno tych argumentów, które mają przemawiać za istnieniem Boga, jak i tych, które uzasadniają uznanie jego istnienia za „błędną hipotezę”.

W *Przedmowie* do niej przywołuje on m.in. wyniki badań ankietowych przeprowadzonych w 1998 roku wśród członków amerykańskiej Narodowej Akademii Nauk, z których wynika, że jedynie 7% z nich deklaruowało swoją „wiarę w osobowego Boga”, a „większość zdaje się przyjmować praktyczne stanowisko, wedle którego nauka powinna trzymać się z daleka od zagadnień religijnych”. Jego zdaniem jest to wprawdzie „dobra strategia dla tych, którzy pragną uniknąć konfliktu między nauką i religią”, ale niedobra dla nauki, bowiem legitymizuje lub przynajmniej toleruje istnienie takich pseudonauk, jakimi są – według niego – „judeo-chrześcijańsko-islamskie” teologie (Stenger, 2018, s. 10 nn.). Przypomina tam również, że już „w opublikowanej w 2003 roku książce *Has Science Found God?* zajął krytyczne stanowisko wobec naukowych dowodów na istnienie Boga i uznał je za nieadekwatne”. W tej rozprawie postawił on sobie dalej idące cele, bowiem stanowi je nie tylko krytyczna analiza owych dowodów na istnienie Boga, ale także zadanie sformułowania dowodów na jego nieistnienie, jak również wykazanie, że „hipoteza Boga implikuje takie naturalne, materialne zjawiska”, których istnienie „podważyłoby wszystkie racjonalne naturalne czy materialne opisy”.

Rozdział drugi tej książki – zatytułowany *Złudzenie projektu* – stanowi polemikę nie tylko z teorią inteligentnego projektu, ale także, a nawet przede wszystkim, z tymi zwolennikami owej teorii, którzy w jej uzasadnianiu bazują na różnego rodzaju „lukach” występujących w różnych teoriach naukowych – jego zdaniem „niektórzy teologowie i teistyczni uczeni” próbowali i próbują wypełnić te luki „poprzez uznanie istnienia bytu najwyższego, działającego poza obszarem tego, co naturalne”. W polemice z nimi V.J. Stenger wychodzi

od przywołania *Teologii naturalnej* „anglikańskiego arcydiakona Williama Paleya (zm. 1805), a następnie przechodzi do teorii ewolucji Karola Darwina, stwierdzając, że ta ostatnia jest (wbrew temu, co twierdzą współcześni zwolennicy boskiego kreacjonizmu) „wysoce predykcyjna i falsyfikowalna”, a „odkrycia przodków człowieka, DNA i anatomicznych związków między ludźmi i innymi zwierzętami [...], jak również wykorzystywanie zwierząt w badaniach medycznych [...] falsyfikuje hipotezę Boga, który stworzył ludzi jako odrębną formę życia”. Tego najwyraźniej nie chcą przyjąć do wiadomości różnego rodzaju kreacjoniści i znajdują nie tylko kolejnych zwolenników, ale także bogate organizacje, które finansują ich działalność i wspólnie z nimi dążą do „obalenia naukowego materializmu” oraz „odnowy” nauki i kultury „zgodnej ze wskazaniami ewangelicznego chrześcijaństwa”. W dalszej części tego rozdziału Stenger pokazuje, w jaki sposób szkodzą oni nauce i naukowym badaniom. W konkluzji stwierdza, że współczesne odkrycia i teorie naukowe pokazują, iż „Ziemia i życie wyglądają dokładnie tak, jak powinny wyglądać, gdyby nie było Boga-projektanta” (Stenger, 2018, s. 81).

W kilku kolejnych rozdziałach książki analizuje on szczegółowo te odkrycia i pokazuje, w jaki sposób wykluczają one obecność takiego projektanta. W rozdziale 6 – zatytułowanym *Porażki objawienia* – interesująca jest nie tylko sporządzona przez V.J. Stengera lista tych porażek, ale także ich typologia – „pierwszy typ polega na tym, że nigdy nie potwierdzono żadnej informacji zdobytej rzekomo podczas doświadczenia mistycznego czy religijnego”, drugi na tym, że „święte księgi zawierają jaskrawe sprzeczności dotyczące faktów naukowych”, natomiast trzeci na tym, że „nie da się w sposób obiektywny pokazać, że jakakolwiek ryzykowna przepowiednia biblijna kiedykolwiek się spełniła”. Można natomiast wykazać, że „ważne zdarzenia biblijne, takie jak te opisywane w Księdze Wyjścia czy też związane z narodzinami i śmiercią Jezusa, nie mogły przebiegać w takiej skali i w taki sposób, jak opisuje Biblia” (Stenger, 2018, s. 190). W następnym rozdziale kwestionuje on nie tyle te ideały moralne, które były i są głoszone przez chrześcijaństwo (nazywa je nawet „szlachetnymi ideałami” i uważa, iż „dobrze się stało, że ludzkość przyjęła je jako normy zachowania i jako normy prawa”), co uznaje je za takie „powszechne standardy”, które są zależne nie od chrześcijańskiego Boga, lecz od ludzi i ich kultury. Przypomina on przy tej okazji o „świętych potwornościach”, które, tak jak biblijne rzezie i późniejsze przypadki chrześcijańskiej przemocy, do dzisiaj wywołują sprzeciw zarówno wierzących, jak niewierzących; a to z kolei stanowi potwierdzenie, że „między wierzącymi i niewierzącymi nie ma zasadniczych różnic, jeśli chodzi o moralność”. Warto jeszcze odnotować, że w rozdziale 9 rozpatruje on „hipotetyczne scenariusze, które gdyby się ziściły, to działałyby na korzyść hipotezy Boga” (jest ich 9 i w żadnym z nich owa hipoteza nie tyl-

ko nie znajduje potwierdzenia w danych, ale w gruncie rzeczy jest sprzeczna z nimi). Natomiast w rozdziale 10 (i ostatnim) stawia on pytanie: „czy religia jest pożyteczna?” W odpowiedzi wskazuje przede wszystkim negatywne wpływy religii na społeczeństwo – takie jak np. wspieranie antyaborcyjnych organizacji czy podtrzymywanie złudnej nadziei na lepsze życie po śmierci („racjonalnie rzecz ujmując, szansa na życie po śmierci wynosi niemal zero”). Dostrzega jednak również takie obszary kultury, w których religia odegrała pozytywną rolę – stanowi ją sztuka, w szczególności te wspaniałe dzieła plastyczne, muzyczne i teatralne, dla których była ona inspiracją; jednak „ich wartość nie ma nic wspólnego z tym, co nadnaturalne, ani z tym, czy są prawdziwe”.

Michel Onfray

Michel Onfray (ur. 1959) jest z wykształcenia filozofem (absolwentem Uniwersytetu w Caen) i w swojej argumentacji mającej przemawiać za ateizmem odwołuje się do tradycji filozoficznej, w szczególności epikurejskiej, ale również m.in. libertyńskiej; w latach 2006–2009 opublikował serię książek, w których wyróżnił m.in. libertynizm starożytny, renesansowy i oświeceniowy. W książce *La puissance d'exister: Manifeste hédoniste* formułuje tezę, że hedonizm – rozumiany jako „introspektywne podejście do życia oparte na czerpaniu przyjemności z siebie i zadawaniu siebie, bez wyrządzania krzywdy sobie i innym” – zapoczątkowany został przez Epikura i kontynuowany był przez Claude’a Adriena Helvetiusa, Jeremy’ego Bentham’a i Johna Stuarta Mill’a (Onfray, 2006). Rozgłos zyskał za sprawą opublikowanej w 2005 roku książki *Traktat ateologiczny (Traité d'athéologie: Physique de la métaphysique)*. W języku angielskim ukazała się ona pt. *Atheist Manifesto: The Case Against Christianity, Judaism and Islam*. Tytuł ten dobrze oddaje zarówno jej główne przesłanie ideowe (stanowi go manifestacja ateizmu), jak i jego najważniejszych oponentów (są nimi te trzy religie monoteistyczne). Ze środowiskiem uniwersyteckim M. Onfray związany jest nie tylko poprzez swoje studia filozoficzne, ale także założony w 2004 roku Université populaire de Caen; w manifestie założycielskim napisał, że ma to być uniwersytet „otwarty dla tych wszystkich, którzy nie mają dostępu do państwowego systemu uniwersyteckiego i z zasady nie przyjmujący żadnych pieniędzy od państwa” (Onfray, 2004). Na długiej liście jego publikacji można znaleźć jeszcze inne manifesty. Łączy je swoisty radykalizm w stawianiu, ocenianiu i rozwiązywaniu podejmowanych przez niego problemów, a radykalizm wojującego ateisty wysuwa się w nich na pierwszy plan. Rzecz jasna, nie jest on w tym względzie jakimś nowatorem. Ma zresztą

tego świadomość. Potwierdzeniem może być chociażby jego przywoływanie i promowanie wspomnianego w pierwszej części tych rozważań Jeana Mesliera (Onfray, 2006). Mogłoby się wydawać, że kogoś, kto zapoznał się z *Testamentem* tego ostatniego, nie może już zaskoczyć żaden ateistyczny radykalizm. Michel Onfray jednak potrafi tego dokonać, i to wielokrotnie. Dla zilustrowania tego radykalizmu przywołam niektóre fragmenty jego *Traktatu ateologicznego* (Onfray, 2008).

Na początek kwestia ateistów i ateizmu. Zdaniem autora tej książki „niewiara w Boga i zaświaty zapewne nawiedzała pierwszego człowieka, który uwierzył w Boga. Rebelia, bunt, zaprzeczenie temu, co uchodzi za oczywiste, niezgoda na wyroki losu – rodowód ateizmu musi do złudzenia przypominać genezę wiary”. Jednak, „jeśli ateizm to stanowisko zaprzeczające istnieniu Boga lub uznające go za fikcję, którą człowiek tworzy, aby żyć mimo nieuchronności śmierci, to ateizm pojawił się w kulturze Zachodu stosunkowo późno”, bowiem „pojawia się po raz pierwszy w 1532 roku”; i nie bardzo wiadomo, dlaczego właśnie w tym, a nie w innym roku (Onfray, 2008, s. 36 nn.). Dalej Onfray pisze nie tyle o ateistach, co o tych, których nazywano ateistami (np. „za ateistę Garasse uważał nawet Lutra, a Ronsard ateistami nazywał hugenotów”). W drugiej połowie XVII i w pierwszych dziesięcioleciach następnego stulecia pojawia się jednak „nasz bohater, patron i święty męczennik ateistycznej sprawy, nazywa się Jean Meslier”. Nieco dalej przedstawia on liczniejszą jego reprezentację, bowiem mamy w niej – „La Mettrie’go („wściekłego piewę przyjemności”), Dom Deschamps’a (wynałazcę «heglizmu»), Holbacha (osobistego wroga pana Boga), Helwecjusza (materialistę rozmiłowanego w rozkoszach), Sylvain Maréchala (autora *Słownika ateistów*)”. Problem nie tyle w tym, że w XVIII stuleciu (nazywanym nie bez pewnej racji „wiekiem filozofów”) tych ateistów było w gruncie rzeczy niewiele (najbardziej znaczący oświeceniowi filozofowie opowiadali się za deizmem), co w tym, że świat akademicki bagatelizuje ich znaczenie. Przykładowo: dla tego świata „baron Holbach po prostu nie istnieje”, natomiast „do znudzenia wałkuje się Russowską umowę społeczną, Wolteriańską tolerancję, Kantowski krytycyzm” i temu podobne „tematy samograje”. Podobnie zresztą świat akademicki ma się obchodzić z takimi ateistami-dekonstruktorami jak Ludwik Feuerbach czy Fryderyk Nietzsche; jego zdaniem „Nietzscheański monizm dionizejski, logika siły, genealogiczna metoda i ateistyczna etyka stanowiły prawdziwą alternatywę dla chrześcijaństwa” (Onfray, 2008, s. 52). Generalny wniosek jest taki, że należy dokonać radykalnej rewizji programów nauczania filozofii, historii i literatury, a nawet plastyki i języków obcych, oraz wprowadzić do nich takie nauczanie ateizmu, które będzie „powiązane z archeologią takich uczuć religijnych, jak strach, lęk przed spojrzeniem śmierci prosto w oczy”.

Zanim jednak przedstawił on części składowe tego programu, dokonał swoistej rozprawy intelektualnej z takimi jej schorzeniami cywilizacyjnymi, jak nihilizm, dewocja, „prastare przesady” (jednym z nich jest przekonanie, że „ateusz to niemoralne zwierzę”), a także z „judeochrześcijańską *episteme*”, w świetle której „świat to widowisko absurdałne, irracjonalne, alogiczne, potworne i bezsensowne”, stanowiącej uzasadnienie i dla konieczności odwołania się do Boga. Przy tej okazji wspomina o takim „pożalowania godnym chrześcijańskim ateizmie”, który „nie podziela Pawłowej nienawiści do ciała, pragnień, rozkoszy, namiętności i popędów”, a przez to lepiej współbrzmi z nowoczesnością. Onfray nie opowiada się jednak ani za tym ateizmem, ani też za tą nowoczesnością, lecz za „ateizmem ateistycznym” („oznaczającym nie tylko negację Boga i pewnych wartości, które zakładają jego istnienie, ale także zmianę *episteme*”) oraz taką ponowoczesnością, która „zrywa z teologicznym punktem odniesienia, oraz z paradygmatem naukowym i chce tworzyć nową etykę. Ani Bóg, ani nauka, ani inteligentne niebo, ani zbiór równań matematycznych, ani Tomasz z Akwinu, ani Auguste Comte, ani Marks. Ale filozofia, rozum, użyteczność, pragmatyzm, jednostkowy i społeczny hedonizm oraz inne zachęty do poruszania się po terenie czystej immanencji w trosce o ludzi, z nimi, dla nich, a nie z Bogiem, czy dla Boga” (Onfray, 2008, s. 74 nn.).

W dalszej części tej książki zajmuje się on – jak to sam określa – „dekonstrukcją trzech monoteizmów”, tj. judaistycznego, chrześcijańskiego i islamskiego. Przywołam tutaj jedynie tytuły rozdziałów oraz niektórych ich paragrafów. Część druga tej książki poświęcona jest dekonstrukcji judaizmu; mamy w niej rozdział *Tyrania i poddaństwo w zaświatach* oraz paragrafy: *Czarne oko monoteizmu*, *Atak na intelekt*, *Litania zakazów*, *Obsesja czystości i Tresowanie ciał*. Znajduje się tam także rozdział *Zasada nierzeczywistości*, a w nim paragrafy: *Konstrukcja zaświatów*, *Rajskie ptaki*, *Rzeczywistość na opak*, *Zrobić porządek z kobietami*, *Pochwała kastracji*, *Hajda na napletki* i *Miłe Bogu okaleczenie*. Natomiast część trzecia tej książki poświęcona jest dekonstrukcji chrześcijaństwa, a w niej mamy rozdział *Fabrykat zwany Jezusem* oraz jej paragrafy: *Historia fałszerzy*, *Krystalizacja hysterii*, *Kataliza cudowności*, *Tworzyć poza historią* i *Kłębowisko sprzeczności*. W tej samej części zamieszczony jest rozdział *Paweł, czyli skażenie*, a w nim paragrafy: *Rojenia pewnego historyka*, *Znerwicować świat*, *Zemsta poronionego płodu*, *Pochwała niewolnictwa* i *Nienawiść rozumu*. Dalej pojawia się m.in. prezentacja „chrześcijańskiego państwa totalitarnego” oraz takiego Allaha, który jest „na bakier z logiką”.

Narracje te powtarzane są w innych książkach Onfraya i uzupełniane o wiele szczegółów, które w międzyczasie albo ich autorowi przyszły do głowy, albo też zostały przez niego znalezione w mniej lub bardziej historycznej dokumentacji i dopasowane do przyjętego przez niego sposobu dekonstrukcji

tych trzech monoteizmów. Tylko tytułem przykładu przywołam tutaj jego obszerne (liczące kilkaset stron) dzieło *Dekadencja*. W konkluzji zawartych w nim rozważań autor formułuje jednak dosyć zaskakujące jak na tak radykalnego ateistę wnioski. Stwierdza tam bowiem, że wprowadzie „judeochrześcijaństwo już nie przekonuje w krajach, gdzie panowało przez wieki. W tej liberalnej Europie jest coraz więcej idei, za nimi praw, które całkowicie wyzwoliły się z chrześcijańskiej ideologii”, jednak „nie ma materiału ani do radości, ani do potępienia, ani do śmiechu Demokryta, ani do płaczu Heraklita, tylko do nietzscheańskiego pojmowania: tradycyjna rodzina eksploatowała, zostały już tylko monady bez drzwi i okien, żeby użyć słów Leibniza z *Monadologii*. Jednostki odłączone, podmioty odpodmiotowane, osoby błędzące, subiektywności autystyczne, śmiertelnicy ontologicznie mizerni, zagubieni między dwiema nicościami” (Onfray, 2019, s. 584).

Argumentacja krytyków ateizmu

Krytyków ateizmu nadal łatwiej jest znaleźć niż jego zwolenników. Wprowadzie ich argumentacja nie zawsze sprowadza się do stwierdzenia, że ateści stanowią obrazę dla Boga i Kościoła, to jednak w wielu przypadkach tak to wygląda. Bardziej zróżnicowana i intelektualnie wyrafinowana jest argumentacja tych krytyków ateizmu, którzy są osobami nie tylko głębokiej wiary, ale także takiej wiedzy, która spełnia kryteria naukowości. Przywołam tutaj kilka przykładów takich osób.

Pierwsza z nich już się pojawiła w tych rozważaniach przy prezentowaniu ateizmu Daniela Dennetta oraz jednej z debat bostońskich. Jego głównym adwersarzem był w niej Alvin Plantinga. Jego argumentacja nie ogranicza się do stwierdzenia, że porównanie przez Dennetta wiary w Boga do wiary w Supermana jest „dość głupie” i „nie ma nic wspólnego z tym, co przedstawił”. On bowiem „przekonywał, że Bóg i ewolucja łącznie są możliwe, co jest całkiem prawdopodobne i pociąga za sobą zarówno istnienie Boga, jak i prawdziwość ewolucji. [...] Co więcej, może odgrywać swoją rolę, nawet jeśli nie jest prawdziwe, nawet jeśli nie jest wiarygodne, a nawet jeśli jest niemądre. Wystarczy tylko, by było możliwe...”. Zdaniem Plantingi nie można wykluczyć takiej możliwości i jest o tym przekonany nie tylko on, ale także „wielu takich fizyków (być może 40 procent)”, którzy „uprawiają swoją profesję. Wierzą oni, że świat został stworzony przez Boga, jednocześnie uznając, że ich celem jako fizyków jest badanie i próba zrozumienia boskiego arcydzieła” (Dennett i Plantinga, 2014, s. 93 nn.). Jest to zatem nie tylko argument „z niemożliwości wykluczenia istnienia Boga”, ale także argument ze znaczącej reprezentacji

przedstawicielei takiej dyscypliny badawczej, której naukowość uznają nawet najbardziej wymagający uczeni. W dalszej części argumentacji Plantingi pojawia się znaczne rozszerzenie drugiego z tych argumentów, zamieszczone jest bowiem stwierdzenie, że „ogromna większość światowej ludności uznaje teizm za doskonale sensowny”.

Ważnym głosem w polemice z ateistami i ateizmem jest książka brytyjskiego filozofa (wykładowcy filozofii w Central European University, a wcześniej w University of Cambridge) Tima Crane’a *Sens wiary*. W *Przedmowie* wymienia on tych „pisarzy ateistycznych”, którzy jego zdaniem „prezentowali wojownicze podejście do religii” (w gronie tych „pisarzy” jest zarówno kognitywista Dennett, jak i biolog ewolucyjny R. Dawkins). Nie zamierza on im wykazywać, że się mylą, twierdząc, iż „1. rdzeń religii stanowią pewne błędne przekonania natury kosmologicznej” oraz że „2. właściwa postawa ateistyczna wobec religii winna polegać na korzystaniu z wiedzy naukowej i racjonalnej argumentacji”. Podejmuje on natomiast próbę dowiedzenia, że „oba te poglądy są chybione. Pierwszemu przeciwstawia argument, że chociaż religia zawiera w sobie wyraźny pierwiastek kosmologiczny, to nie wyczerpuje on w pełni religijnego światopoglądu. [...] Jeśli chodzi o drugi pogląd nowych ateistów, to jest mało prawdopodobne, by argumentacja naukowa mogła doprowadzić do wyeliminowania wiary religijnej. Może się to udać do pewnego stopnia, ale taka argumentacja jest w tym przypadku mało skuteczna, a fakt ten mówi nam o religii coś bardzo ważnego” (Crane, 2019, s. 8 nn.). Przemawiają za nią przede wszystkim „poparte określonymi praktykami wysiłki, systematycznie podejmowane przez ludzi, w celu odnalezienia sensu życia i miejsca w świecie, odnoszące się do transcendencji”, a „poszukiwanie sensu życia nie jest tym samym, co dążenie do zrozumienia mechanizmów rządzących światem”. W kolejnych częściach tej książki jej autor przedstawia swoje rozumienie sensu życia. Łączy go „z impulsem religijnym” (jego wyrazem jest m.in. „szeroko rozpowszechnione przekonanie, że to nie może być wszystko, musi być coś więcej, coś ponadto”), „identyfikacją” („z grupą wewnętrzną raczej niż zewnętrzną”), świętością („jest tym, co łączy dwa poprzednie elementy wiary i „jednoczy wspólnotę religijną”) oraz z tolerancją (Crane, 2019, s. 112).

Inaczej wygląda argumentacja przeciw radykalnym ateistom i radykalnemu ateizmowi formułowana z pozycji umiarkowanego ateisty, jakim jest Michael Ruse (ur. 1940), profesor biologii i filozofii Florida State University (i kilku innych uczelni), autor wielu publikacji, w których polemizuje z „nowymi ateistami” (takimi m.in. jak D. Dennett i R. Dawkins) – jednak nie tylko z nimi, bowiem również z nowymi teistami (zwolennikami m.in. inteligentnego projektu). Jedna z nich zatytułowana jest *Ateizm. Co każdy powinien wiedzieć?* W jej *Prologu* Ruse napisał, że „starał się w sposób wolny od emocji wyłożyć

zagadnienia związane z ateizmem, argumenty przeciwko niemu i argumenty za nim, przywołać jego krytyków i jego obrońców”. Natomiast nieco dalej dodaje, że jego „stanowisko sprowadza się do tego, że ateizm zarówno dla jego zwolenników, jak i krytyków jest przede wszystkim zagadnieniem moralnym” (Ruse, 2016, s. 15 nn.). Przy takim założeniu nowi ateści okazują się być „na-pastliwi i aroganccy; są niesprawiedliwi wobec innych i lekceważą ich racje, są ignorantami we wszystkim poza ich dziedzinami w stopniu niezwykle nawet dla dzisiejszych akademików” i – posługując się argumentacją negatywną – „przemycają negatywne implikacje pod przykrywką rzekomo obiektywnego mówienia”. W konkluzji do tej ich oceny Ruse stwierdza, że „w naturalistycznych wyjaśnieniach religii jako takiej nie ma niczego, co sugerowałoby, że wszystkie religie są fałszywe albo że z konieczności muszą być fałszywe” (Ruse, 2016, s. 253). Nie oznacza to oczywiście ani opowiedzenia się za którąś z wersji tradycyjnego teizmu, ani też za taką jego unowocześnioną wersję, jakiej bronił A. Plantinga w swojej teorii inteligentnego projektu. Według M. Ruse’a „jest mało prawdopodobne, że Bóg stworzył nas i przyznał nam szczególny status”. Problem jednak nie tylko w tym, że jest to mało prawdopodobne, ale także w tym, że nauka i religia usiłują odpowiedzieć na zasadniczo różne pytania – ta pierwsza na pytania dotyczące faktów, natomiast ta druga na pytania dotyczące „wartości lub moralności”. Jest jeszcze ta filozofia, która miała i ma nadal takie pytania, na które trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć nawet filozofom – przykładem jest pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” oraz pytanie „jaki jest sens tego wszystkiego? Pytania dotyczące przyczyn celowych zostały wypchnięte z nauki, a Bóg [...] został emerytowanym inżynierem [zapewne jest to aluzja do inteligentnego projektu – przyp. Z.D.]” (Ruse, 2016, s. 143). Ci, którzy je stawiają i szukają na nie odpowiedzi – nie korzystając ani z odpowiedzi teologów, ani uczonych-teistów, ani też nie ulegając presji bliższego i dalszego otoczenia społecznego – są filozofami ateistami i nie widzą powodu, aby tego nie deklarować publicznie.

Kilka ogólniejszych uwag i wniosków

Pierwsza z uwag związana jest z fundamentalnym pytaniem: kto i co prowadzi do ateizmu? Udzielają na nie odpowiedzi zarówno różni teiści, jak i różni ateści. Rzecz jasna różnią się oni w swoich wskazaniach. Generalizując, można jednak powiedzieć, że wiele zależy tu od środowiska, w którym było się wychowywaniem. Jednych może ono skłaniać do głębokiej wiary religijnej, natomiast innych do równie głębokiej niewiary, a nawet swoistego „uczulenia” na tę religię i religijność, która była udziałem ich rodziny. Duże znacze-

nie ma również środowisko, w jakim funkcjonuje się w życiu zawodowym. Środowiskiem, które ma szczególną inklinację do kreowania ateistów i ateizmu, jest bez wątpienia środowisko akademickie. Potwierdzają to przywołane w pierwszej części tych rozważań wysokie wskaźniki procentowe osób niewierzących wśród uczonych. Jednak nawet w nim znajduje się niemały procent osób, które albo otwarcie deklarują swoją religijną wiarę, albo też z różnych względów unikają takich deklaracji, niemniej podzielają dosyć tradycyjne wierzenia. Pokazują to m.in. badania przeprowadzone przez Elaine H. Ecklund w latach 2005–2008 na 21 czołowych amerykańskich uniwersytetach – takich m.in., jak Uniwersytet Harvarda, Duke, Princeton i Chicago (Ecklund, 2010). Można jednak stwierdzić, że jedne nauki w większym, a inne w mniejszym stopniu skłaniają do ateizmu. Podobnie zresztą jest z reprezentującymi je uczonymi, którzy stali się w nich naukowymi autorytetami oraz zdeklarowanymi ateistami; w końcu nie jest dziełem przypadku, że szczególnie wysoki procent jest ich w fizyce i biologii.

Odpowiedź na pytanie: czy do tej kategorii osób można zaliczyć filozofów ateistów? nie może być jednoznaczna – nie tylko dlatego, że jest kwestią dyskusyjną, czy filozofia jest, czy też nie jest nauką, ale także dlatego, że jest kwestią dyskusyjną, czy są oni dzisiaj, czy też już nie są takimi autorytetami, za których wskazaniem skłonni byliby podążać inni. Zapewne łatwiej jest uzyskać pozycję takiego autorytetu tym z nich, którzy łączą swoją filozofię z którąś z tzw. twardych dyscyplin naukowych (takich np. jak fizyka czy biologia). Jednak w niejednym przypadku było i jest tak, że uznawani oni byli i są za pewne autorytety w owej dyscyplinie, ale już nie w takiej filozofii, która prowadzi do ateizmu. Jeszcze trudniej jest o to tym, którzy – tak jak np. przywoływany tutaj Onfray – uważają się wprawdzie za specjalistów od ateizmu, ale nie są w gruncie rzeczy specjalistami w zakresie tych dyscyplin, do których się odwołują w swoich uzasadnieniach owego ateizmu (takich m.in. jak judaistyka czy islamistyka). Jeśli jeszcze do tego dochodzi swoisty radykalizm w formułowanych przez nich ocenach i opiniach, to można z dużym prawdopodobieństwem powiedzieć, że mogą oni wprawdzie trafić swoją argumentacją w gusta już przekonanych do ateizmu, ale raczej nie pozyskają dla niego nowych adeptów. Większe pod tym względem szanse wydają się mieć ci filozofowie ateści, którzy – tak jak przywoływany tutaj Ruse – zgłaszają swoje *votum separatum* wobec różnego rodzaju radykalizmów i opowiadają się za umiarkowaniem w formułowaniu różnorodnych ocen i opinii. Jednak i oni natrafiają na takie przeszkody, które mogą im zamykać „drzwi” do oczekiwań i przekonań osób głęboko wierzących. Tylko jedną z nich jest proponowana przez Ruse’a redukcja wierzeń religijnych do kwestii moralnych. Przypomnę tylko, że swoistym *credo* chrześcijańskiej wiary są słowa Jezusa skierowane do

Żydów: „Jeśli trwacie w nauce mojej, jesteście prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8. 31–42). Można oczywiście nie wierzyć w to wyzwolenie przez prawdę, którą głosili Jezus i ewangelisci, oraz próbować je zastępować prawdami, do których dochodzą świeccy uczeni. Nie można jednak wówczas uważać się za chrześcijanina, który pozostaje w zgodzie z Pismem Świętym i naukami Kościoła.

Jeśli miałbym się pokusić o wskazanie, co odgrywa główną rolę w skłanianiu jednych osób do wiary religijnej, natomiast innych do niewiary, to powiedziałbym (za Edmundem Husserlem), że jest to określone nastawienie – tych pierwszych pozytywne, natomiast tych drugich negatywne. Można je oczywiście również inaczej nazywać; i faktycznie się różnie nazywa – np. obrońcy religii i religijności mówią o wrodzonym wszystkim ludziom „zmyśle religijnym”, natomiast ich przeciwnicy o zdrowym rozsądku, który stawia pod znakiem zapytania zarówno racjonalność religijnych wierzeń, jak i praktyk (Giussani, 2015). Przynajmniej niektórzy z nich zgadzają się z tym, że ów zmysł i owe zmysły są wprawdzie dane wszystkim ludziom, ale muszą być pielęgnowane i doskonalone nie tylko w rozwoju osobniczym, ale także gatunkowym. Nie chciałbym tutaj jednak wchodzić ani na grunt genetyki, ani nawet takiej psychologii rozwojowej, która mogłaby dostarczyć argumentów „za” lub „przeciw” takiemu postrzeganiu i przedstawianiu owego nastawienia. Skłonny byłbym natomiast sformułować kilka generalizujących uwag, które znajdują uzasadnienie w nastawieniach przywołanych w tych rozważaniach filozofów.

Wprawdzie każdy z nich w większym lub mniejszym stopniu nastawiony był i jest na dążenie do prawdy i osiąganie jej naukowymi metodami, to jednak istotnie różnią się oni zarówno w pojmowaniu prawdy, jak i w rozumieniu owych metod. Najbardziej rygorystyczny pod tym względem jest D. Dennett. Dla niego bowiem prawdą jest jedynie to, co spełnia zasady logiczne (takie m.in. jak zasada niesprzeczności) oraz daje się zweryfikować empirycznie (m.in. metodami stosowanymi w kognitywistyce). Nieco mniej rygorystyczne pojmowanie prawdy oraz naukowych metod jej ustalania przyjmuje i stosuje w praktyce V.J. Stenger. Jednak tylko „nieco”, bowiem jego kryteria prawdziwości i sposobów jej ustalania są zapożyczone z fizyki teoretycznej i takich teorii postępowania naukowego, które nakazują odróżnianie tego, co prawdopodobne, od tego, co bardzo mało prawdopodobne. Trzeba jednak zauważyć, że w swoim uzasadnianiu ateizmu posiłkuje się on również kryteriami oceny zapożyczonymi z nauk społecznych (m.in. przy okazji wskazywania na szkodliwość społeczną religii). Stosunkowo najbardziej liberalne kryteria prawdy oraz sposobów jej ustalenia przyjmuje M. Onfray. Skutkuje to wprawdzie ateistycznym radykalizmem, ale też sporą dowolnością w doborze argumentów

mających stanowić jego uzasadnienie. Można mu zasadnie postawić pytanie: skoro trzy wielkie religie monoteistyczne były aż tak głęboko nieracjonalne i przyczyniły się do tak wielkiego zniszczenia cywilizacyjnego, to dlaczego odnosiły one przez wieki i odnoszą nadal tak znaczące sukcesy w pozyskiwaniu swoich wyznawców? Pytanie to zostało zresztą postawione przez M. Ruso. Udzielona przez niego odpowiedź raczej nie może zadowolić ani takich radykalnych ateistów jak Onfray, ani też takich teistów jak chociażby zwolennicy teorii inteligentnego projektu. Jego stanowisko stanowi natomiast dobrą okazję do dyskusji, czy w nauce można stosować tak różne pojmowania prawdy i sposobów dochodzenia do niej, jakie wykorzystuje ten brytyjski uczony i filozof, oraz komu i czemu to służy.

Literatura

- Augustyn, św. (1998). *Państwo Boże*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Cyceron (1960). O naturze bogów. W: *Pisma filozoficzne*, t. I. Warszawa: PWN.
- Crane T. (2019). *Sens wiary. Religia z punktu widzenia ateisty*. Warszawa: PIW.
- Dawkins R., Dennett D., Harris S., Hitchens Ch. (2019). *Czterej jeźdźcy Apokalipsy. Jak się zaczęła ateistyczna rewolucja*. Stare Groszki: Wydawnictwo CiS.
- Dennett D. (1981). *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Cambridge: MIT Press.
- Dennett D. (2015). *Dźwięnia wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Dennett D. (2017). *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. New York: W. W. Norton & Company.
- Dennett D., Plantinga A. (2014). *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?* Kraków: Copernicus Center Press.
- Diogenes Laertios (1984). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Warszawa: PWN.
- Ecklund E.H. (2010). *Sciences vs. Religion. What Scientists Really Think?* New York: Oxford University Press.
- Garin E. (1969). *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*. Warszawa: PWN.
- Giussani L. (2015). *Zmysł religijny*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Harris S. (2012). *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość*. Nysa: Wydawnictwo Błękitna Kropka.
- Hazard P. (1972). *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa: PIW.
- Holbach P.T. (1957). *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. I–II. Warszawa: PWN.
- Keysar A., Navarro-Rivera J. (2017). 36. A World of Atheism: Global Demographics. W: S. Bullivant, M. Ruse (red.), *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford University Press.
- Kors A.C. (1976). *D'Holbach coterie*. Princeton: Princeton Press.

- Kristeller P.O. (1985). *Humanizm i filozofia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS.
- Martin M. (red.) (2006). *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Masci D. (2009). *Pew Research Center's Forum on Religion Scientists and Belief*. <https://www.pewforum.org/2009> [18.05.2020].
- Meslier J. (1955). *Testament*. Warszawa: PWN.
- Onfray M. (2004). *La Communauté philosophique. Manifeste pour l'Université Populaire*. Paris: Galilée.
- Onfray M. (2006). *La Puissance d'exister. Manifeste hédoniste*. Paris: Grasset.
- Onfray M. (2008). *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*. Warszawa: PIW.
- Onfray M. (2019). *Dekadencja. Życie i śmierć judeochrześcijaństwa*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Plantinga A. (1993). *Warrant: The Current Debate*. New York: Oxford University.
- Platon (1958). *Obrona Sokratesa*. Warszawa: PWN.
- Platon (2002). *Dialogi*. T. I. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Reale G. (2005). *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ruse M. (2016). *Ateizm. Co każdy powinien wiedzieć?* Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Spinoza B. (1969). *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*. W: *Pisma wczesne*. Warszawa: PWN.
- Stenger V.J. (2018). *Bóg. Błędna hipoteza. Jak nauka wykazuje, że Bóg nie istnieje?* Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Weischedel W. (1973). *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*. München: Neuauflage.

