

**Przegląd Religioznawczy 2(276)/2020**

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

PIOTR GUTOWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

e-mail: gutowski@kul.pl

ORCID: 0000-0002-9105-4973

DOI: 10.34813/ptr2.2020.2

## **Teizm – ateizm – religia. Mapa współczesnych sporów w filozofii religii**

Theism – Atheism – Religion.  
The Map of Contemporary Disputes

---

**Abstract.** In the article *Theism – Atheism – Religion. The Map of Contemporary Disputes* the following theses are defended: 1) The contemporary philosophy of religion in the English-speaking world is dominated by philosophers who represent the analytical tradition understood broadly as ensuring clarity and precision of discourse, focusing on arguments controlled by logic but at the same time sensitive to the history of the discipline and to the developments in continental philosophy. 2) While in the last decades of the 20<sup>th</sup> century the problem of religious pluralism has become a key problem for the philosophy of religion, in the first two decades of the present century this position was taken over by world-view pluralism in which the basic differences are related to the theism-atheism debate. 3) Contrary to scholars representing the empirical sciences on religion, those who practice the philosophy of religion are usually not neutral towards the subject of their research: they are defenders or critics of theism and religion. This attitude is in line with the commonly accepted hypothetico-deductive methodology, which emphasizes the key role of preliminary hypotheses in explaining any phenomena. Such hypotheses should be further modified or abandoned if they are falsified by empirical data. The “empirical” data that could falsify theism or atheism are not clearly defined, so it is difficult to completely refute the initial hypothesis adopted by the philosopher of religion. However, modifications of their initial content are quite common. 4) The traditional problem of proofs for the existence of God has acquired a ritual character in contemporary discussions in

the philosophy of religion: the argument of the supporters and critics of these proofs are not difficult to predict. On the map of the current debate between theism and atheism, the issue of the nature of God is in the foreground, with less attention being paid to the attributes of the “God of philosophers” defined solely by highly abstract features than to the attributes of “God of religion”, that is, God to whom people pray and in whose name they undertake various actions. The questions that are asked concern, inter alia, the legitimacy of treating certain commands written in the Bible (or other books recognized as sacred) as divine. According to atheists they are exclusive product of historical and cultural conditions, and they often contradict today’s scientific and moral knowledge. 5) The debate also concerns the problem of proper understanding of what should be morally allowed and forbidden. Conservative religious believers see moral changes as a source of evil, and liberal atheists and theists regard them as significant progress. Another problem concerns alleged support given by contemporary sciences to atheism. This support is connected mainly with the assumptions of naturalism and randomness of the evolutionary process, the acceptance of which seems to constitute not only Darwinian theory of evolution but also the evolutionary paradigm that is dominant in majority of sciences. While one can try to reconcile this assumption with deism, pantheism and the concept of a God completely transcendent to human knowledge, it cannot be reconciled with theism that recognizes the existence of God as at least partially knowable designer of the universe. For this reason, defenders of theism question these assumptions as illegitimate or even as inconsistent with the belief that theory of evolution is true.

**Keywords:** Word-view pluralism, theism, atheism, nature of God, God of philosophers, God of believers, theism-atheism debate and: science, changes in the moral landscape, the notion of truth, hypothetico-deductive methodology

**M**oim celem jest naszkicowanie mapy sporów zasygnalizowanych trzema tytułowymi terminami, jakie toczą się współcześnie w analitycznej filozofii religii, która – m.in. dzięki stopniowemu poszerzaniu swojej perspektywy i coraz bardziej życzliwemu podejściu do nieanalitycznych filozofii religii – zdominowała filozoficzną refleksję nad religią w świecie anglosaskim. Świadczą o tym liczne i popularne podręczniki do filozofii religii przygotowywane zwykle przez filozofów analitycznych, które prezentują w sposób usystematyzowany pełne spektrum filozoficznych stanowisk i podejść do religii – dotyczy to też polskiej filozofii religii (obszerną bibliografię zawiera zaktualizowane w 2019 r. hasło „philosophy of religion” autorstwa Charlesa Taliaferro w świetnej internetowej *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, z której można korzystać na zasadzie *open access*. Z nowszych anglojęzycznych pozycji warto wymienić: Taliaferro, Draper, Quinn 2010; Cottingham 2014; Draper, Schellenberg 2017. Nowsze pozycje książkowe w języku polskim to m.in. Salamon 2016; Janeczek, Starościc 2017; Hołówka, Dziobkowski 2018; Stefańczyk 2018; Gutowski, Iwanicki 2019). Słowo „analityczna” umieszczone przed „filozofią religii” oznaczało dawniej koncentrację na szczegółowych zagadnieniach i detaliczne – a dla

czytelników nudne – roztrząsanie argumentów „za” daną tezą i „przeciw” niej, ale obecnie ma ono zwykle nieco luźniejszy sens: odnosi się do ideału myślenia jasnego, precyzyjnego, uporządkowanego, które jest po prostu znakiem firmowym każdej rzetelnie uprawianej filozofii. Zwolennicy takiej filozofii religii dbają o jasność własnych wypowiedzi, o rzetelne parafrazowanie poglądów oponentów lub historycznych postaci, do których nawiązują, o to, aby swoje twierdzenia i niekiedy subtelne różnice znaczeniowe, jakie starają się wydobyć z różnych pojęć, obrazować konkretnymi przykładami, aby nie uogólniać pochopnie z kilku przypadków, ale dostrzegać ich zróżnicowanie, aby kontrolować własny wywód poprzez formułowanie jak najmocniejszych kontrargumentów wobec bronionych przekonań. Nawet o tym, co wymyka się naszemu zwykłemu poznaniu – a w odniesieniu do przedmiotu czci religijnej jest to dość naturalne – można mówić klarownie i precyzyjnie. Podobnie można bronić tezy o ograniczeniach ludzkiego rozumu oraz o racjonalności wiary religijnej.

Termin „filozofia religii” wydaje się intuicyjnie zrozumiały, warto jednak zwrócić uwagę, że odnosi się on do innej dyscypliny niż empiryczne nauki o religii. Pomijając debatę na temat tego, czy i w jakim sensie filozofia jest nauką i czy filozofowie powinni zabiegać o status naukowości dla uprawianej przez siebie dyscypliny, powiedzieć trzeba przynajmniej tyle, że nie jest ona nauką w takim rozumieniu, jak jest nią fizyka, biologia, psychologia czy socjologia. Choć w różnych nurtach filozofii pojmuje się ją nieco inaczej i niekiedy bywa uprawiana w trybie deskryptywno-historycznym, a czasem wręcz – zwłaszcza w odmianie filozofii bliskiej pozytywizmowi – sprowadza się ją do którejś z nauk, to głównym celem tej dyscypliny nie jest stwierdzenie tego, co ludzie myślą, mówią o Bogu, jakie spełniają praktyki religijne lub jakie są mózgowo korelaty ich wierzeń, ale odpowiedź na pytanie, jak *powinno się* rozumieć słowo „Bóg” (jaka jest jego natura); czy *istnieje* Bóg lub inny przedmiot czci religijnej, czy wiara religijna o określonej treści jest *racjonalna*; czy przekonania religijne *należy* pojmować w sposób kognitywny czy też wyłącznie pragmatyczny; czy przekonania i praktyki religijne *są spójne* z dobrze potwierdzonymi twierdzeniami nauki, z istnieniem pluralizmu religijnego, ateizmu, agnostycyzmu, indferentyzmu religijnego lub z obecnością zła w świecie. To są oczywiście tylko przykłady zasadniczych problemów analitycznej filozofii religii. Dokładniej rzecz ujmując, każda z dyscyplin filozoficznych może uczynić przedmiotem swoich badań stosowne dla jej przedmiotu aspekty religii: mamy więc logikę religii, ontologię religii, epistemologię religii, aksjologię religii, historię filozofii religii, filozofię języka religijnego itd. Na rozwiązania podejmowanych kwestii wpływa rozstrzygnięcie bardziej szczegółowych sporów filozoficznych sygnalizowanych takimi opozycjami, jak realizm – antyrealizm, relatywizm –

absolutyzm, ewidencjalizm – antyewidencjalizm, racjonalizm – irracjonalizm, racjonalizm – empiryzm, holizm – atomizm, a przede wszystkim naturalizm – antynaturalizm.

Choć filozofia religii zapoczątkowana została przez takich myślicieli jak David Hume, którzy zakwestionowali lub przynajmniej sproblematyzowali tezę o istnieniu Boga, to w większości była i do dziś jest uprawiana przez osoby wykorzystujące dyskurs filozoficzny do obrony teizmu i innych bardziej szczegółowych przekonań religijnych. Niekiedy taką filozofię religii określano mianem konfesyjnej lub apologetycznej, przeciwstawiając ją rzekomo obiektywnej filozofii religii proponowanej przez zwolenników ateizmu, powołujących się często na ustalenia nauk empirycznych. Ustalenia tych nauk nie przesądzają jednak odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga czy o spójność teizmu ze współczesną wiedzą: można więc powiedzieć, że są one neutralne światopoglądowo. Do zagadnień filozofii religii, tak jak zostały one wyżej scharakteryzowane, trudno jest jednak podchodzić z całkowicie neutralnego punktu widzenia i wbrew pozorom nie ma w tym nic, co wykraczałoby poza powszechnie akceptowaną metodologię, zgodnie z którą w wyjaśnianiu różnych zjawisk ważną rolę odgrywają wstępne hipotezy, które później poddawane są próbom empirycznej falsyfikacji.

Filozofowie religii zwykle żywią takie wstępne hipotezy istotne dla rozstrzygnięcia podejmowanych zagadnień: są teistami, ateistami, a jeśli określają się jako teoretyczni agnostycy, wówczas na poziomie praktycznym najczęściej skłaniają się ku ateizmowi bądź fideizmowi. Nie podważa to ich racjonalności, o ile skłonni są dokonywać modyfikacji wstępnie przyjmowanych hipotez pod wpływem nowych danych i argumentów strony przeciwnej. Rzecz w tym, że „empiryczny” charakter owych danych i skuteczność argumentów w odniesieniu do kwestii podejmowanych w filozofii religii zawsze można kwestionować, a więc nawet stanowiska najbardziej dogmatyczne (zarówno po stronie teizmu, jak i ateizmu) spełniają minimalny wymóg racjonalności, o ile ich zwolennicy są w stanie wykazać, że żadne modyfikacje wstępnych hipotez nie są konieczne dla zachowania ich spójności. Tak czy inaczej wśród filozofów religii zajęcie postawy nieneutralnej (zaangażowanej po którejś ze stron sporu) jest czymś faktycznym i bynajmniej nieukrywanym. Mniej racjonalne wydaje się udawanie, że do sporu teizmu z ateizmem – jeśli nie traktuje się go wyłącznie w sposób historyczno-deskryptywny – można podejść w sposób całkowicie neutralny teoretycznie. Przykład takiego nieneutralnego, ale jednak w pełni racjonalnego podejścia do sporu „teizm – ateizm” można znaleźć w: Hołówka, Dziobkowski [2018] i Gutowski, Iwanicki [(2019)]. Rezultatem podejścia neutralnego może być co najwyżej opis sporu, który jest raczej częścią historii filozofii religii niż właściwej filozofii religii.

Tytułowe terminy: „teizm”, „ateizm”, „religia” odnoszą się do pewnego fragmentu współczesnej filozofii religii. Spór teizmu z ateizmem toczy się od dawna, a sama filozofia religii jako osobna dyscyplina ma w nim jedno ze swoich nowożytnych źródeł. Jednak dopóki społeczne zaplecze ateizmu było wątle, dominująca liczebnie grupa teistycznych filozofów religii mogła traktować argumenty ateistów z pobłażaniem, koncentrując się na wewnętrznych problemach religii, którą sami wyznawali lub co najwyżej na kłopotliwym zagadnieniu pluralizmu religijnego. W drugiej połowie wieku XX w większości krajów zachodnich poszerzyła się społeczna baza ateizmu, a w pierwszych dwóch dekadach XXI stulecia pewne jego postaci zyskały dużą popularność, np. wyrastający z tradycji scjentyistycznej tzw. nowy ateizm, którego przedstawiciele – zdumieni sukcesami wyborczymi republikanów w USA, wspieranych przez fundamentalistyczne organizacje chrześcijańskie oraz przerażeni zamachami radykalnych muzułmanów na World Trade Center z 2001 r. – zdecydowanie dążyli do osłabienia społecznych i politycznych wpływów religii. Najważniejsi z nich to tzw. czterej jeźdźcy: Richard Dawkins, Daniell Dennett, Christopher Hitchens i Sam Harris. Ich książki stały się bestsellerami, które przełożono na wiele języków i wydano w ogromnych nakładach (najważniejsze z nich to: Dawkins 2006; Dennett 2006; Hitchens 2007; Harris 2004). Istnieje ogromna i łatwa do znalezienia literatura na temat nowego ateizmu. Zwięźłą jego charakterystykę można znaleźć w moim artykule (Gutowski 2012, 7–45).

Niezależnie od tego religie na Zachodzie znalazły się w kryzysie z powodu ujawnienia licznych i systemowo ugruntowanych, niemoralnych lub moralnie wątpliwych, działań i zaniechań przywódców religijnych (sprawa nie dotyczy bynajmniej kościoła rzymskokatolickiego) przedkładających dobro instytucji nad dobro wiernych. Filozofowie religii broniący teizmu muszą się więc obecnie koncentrować na odpieraniu znanego już wprawdzie od dawna, ale obecnie szczególnie mocno podnoszonego zarzutu niespójności tezy o istnieniu Boga (i bardziej szczegółowych przekonań religijnych) z etyką. Ta ostatnia kwestia stała się szczególnie ważna także ze względu na zmieniającą się wrażliwość moralną współczesnych społeczeństw Zachodu, coraz bardziej skłonnych do akceptacji dla zachowań uznawanych dotąd za zagrożenie moralności publicznej (np. homoseksualnych), coraz gwałtowniej reagujących na hipokryzję obrońców restryktywnych norm moralności seksualnej i coraz mniej – zwłaszcza w młodym pokoleniu – przekonanych o centralnej pozycji człowieka na Ziemi.

Te i wcześniejsze zmiany mentalnościowe, które w minionym wieku doprowadziły m.in. do stopniowego zastępowania w chrześcijaństwie boskiego atrybutu (karzącej) sprawiedliwości atrybutem miłosierdzia, spowodowały, że na mapie współczesnego sporu teizmu z ateizmem na plan pierwszy wysuwa

się *zagadnienie natury Boga*, spychając na dalszy plan kwestię dowodów na jego istnienie. Dodatkowy powód tej zmiany jest taki, że aby dowieść istnienia czegokolwiek, trzeba wprawdzie dysponować w miarę klarownym pojęciem przedmiotu dowodzenia. Jeśli atrybuty przypisywane temu przedmiotowi są logicznie sprzeczne, wówczas jego istnienie jest niemożliwe. Charakterystycznym rysem analitycznej filozofii religii (podobnie jak całej filozofii analitycznej) jest przekonanie, że logika wyznacza granice racjonalności, a jej minimalnym warunkiem jest spójność rozumiana jako wewnętrzna niesprzeczność danego stanowiska. Wśród cech przypisywanych zwykle Bogu jedne mają charakter bardziej formalny (np. „byt konieczny”, „absolut”), a inne bardziej treściowy, przy czym treści te mogą być wysoce abstrakcyjne (np. „wszechmocny”, „wszechwiedzący”, „doskonale dobry”, „stwórca świata *ex nihilo*”) lub w różnym stopniu ukonkretnione (np. „miłosierny”, „objawiający się pewnym osobom w konkretnych warunkach historycznych”, „wymagający przestrzegania takich, a nie innych praw i zaleceń” itd.). Bóg widziany wyłącznie z perspektywy cech formalnych lub formalnych i treściowych o wysokim stopniu abstrakcji określany jest jako „Bóg filozofów” i w tradycji odróżnia się go od „Boga religii” czy „Boga ludzi wierzących”. Dla osób religijnych najważniejsze są bowiem jego przymioty najbardziej ukonkretnione i odnoszące się do ich własnego życia („zbawiciel”, „bezstronny sędzia”, „miłosierny ojciec”).

Zgodnie z tradycją charakterystyczną dla religii rzymskokatolickiej z formalnych i najbardziej abstrakcyjnych treściowych cech Boga („doskonały”, „stwórca wszystkiego”, „samoistny”) można wnioskować o bardziej konkretnych własnościach, które są głównym przedmiotem zainteresowania religii: nie o wszystkich – religia zachowuje autonomię względem filozofii – lecz o wielu, np. o możliwości, albo nawet konieczności objawienia się Boga człowiekowi. Gdyby tak było, mocne przeciwstawianie Boga religii Bogu filozofów nie miałoby podstaw. Obecność tej opozycji w dziejach kultury zachodniej jest jednak historycznym faktem i nawet jeśli zmniejszy się napięcie między jej kresami, to Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba różni się od Boga z dowodów św. Tomasza, św. Anzelmą czy Leibniza, pytanie „Ateny czy Jerozolima?” nie wydaje się pozbawione sensu, a wnioskowanie z cech wysoce abstrakcyjnych (nawet takich jak doskonałość) o cechach bardziej konkretnych jest obciążone uzasadnionym podejrzeniem o arbitralność.

W takiej sytuacji z perspektywy ateistów spór z teizmem rozumianym jako filozoficzna teza o istnieniu Boga określanego wyłącznie przez cechy wysoce abstrakcyjne ma mniejsze znaczenie niż spór z koncepcją Boga, w którego ludzie wierzą, do którego się modlą i w imię którego podejmują różne działania. Owszem, pytanie, czy żyjemy w świecie, którym rządzi wyłącznie przypadek, jest filozoficznie interesujące, ale od negatywnej odpowiedzi na nie do uznania

istnienia Boga religii jest bardzo daleka droga, a ateistyczni filozofowie religii mają wprawę w eksponowaniu wybojów i przepaści, jakie ją przecinają. W takiej sytuacji także z punktu widzenia filozofów religii życzliwych dla przedmiotu ich badań głównym celem staje się nie tyle uzasadnienie racjonalności wiary w filozoficzny Absolut (nawet jeśli nazywa się go Bogiem), ale racjonalności wiary w Boga, jakiego czczą ludzie religijni, a najlepiej racjonalności wiary w Boga pewnej konkretnej religii.

W mojej ocenie tradycyjne zagadnienie dowodów na istnienie Boga, choć ciągle podejmowane, nabrało we współczesnych dyskusjach nieco rytualnego charakteru. Ruchy argumentacyjne zwolenników i krytyków tych dowodów są nietrudne do przewidzenia – wykładając filozofię religii i pisząc podręczniki do tej dyscypliny, trzeba ten dział znać, a uprawiając ją, dobrze jest zaproponować nową wersję któregoś z klasycznych dowodów lub jego krytykę. Prawdziwie interesujące i ważne tematy dotyczą jednak *natury Boga religii* i jego relacji do współczesnej wiedzy społeczno-historycznej oraz zwłaszcza do zmieniającej się wrażliwości moralnej. Paradoksalnie filozoficzne dowody na istnienie Absolutu przyczyniły się do powstania koncepcji, które z tradycyjnymi religiami miały niewiele wspólnego, ale ich zwolennicy chętnie zachowywali słowo „Bóg” na określenie swojego Absolutu. Dobrym przykładem jest koncepcja Spinozy. Niektórzy współcześni ateistyczni filozofowie o nastawieniu życzliwym dla religii poszukują czasem terminów bardziej neutralnych, np. „To, co ostateczne” (the Ultimate), ale również nie stronią od użycia nazwy „Bóg”. Postulują jednak jego reinterpretację nie tylko w odniesieniu do atrybutu dobroci, który generował problem zła, ale bardziej radykalnie – w odniesieniu do kwestii osobowości Boga (por. Schellenberg 2019). Inni starają się zachować wymiar religijny przez mianowanie do rangi doświadczenia religijnego poczucia wspaniałości wszechświata, który wzbudza coś w rodzaju religijnej czci. (por. Dworkin 2013).

Dodajmy, że zagadnienie natury Boga uwikłane jest w kwestie epistemologiczne i logiczne. Obejmuje ono sprawę poznawalności Boga i tutaj spektrum rozwiązań rozciąga się tradycyjnie od tzw. teologii negatywnej, której radykalne wersje odmawiają przypisywania Bogu jakichkolwiek pozytywnych określeń i czynią z niego przedmiot całkowicie transcendentny względem naszego poznania, do koncepcji, które godzą się na daleko posuniętą antropomorfizację Boga. Wszelkie stanowiska przypisujące Bogu jakieś pozytywne własności (np. bycie osobą, wszechmoc, wszechwiedzę, doskonałą dobroć, bycie stwórcą) stają przed koniecznością wykazania, że są one spójne między sobą i że są spójne z faktycznymi cechami świata, w którym żyjemy.

Jeżeli spójność rozumie się jako logiczną niesprzeczność, to na ogół nie jest trudno taką spójność wykazać. Filozoficznie wykształceni obrońcy teizmu mają dobre przygotowanie do spełnienia tego zadania. I tak np. tradycyjny

problem niespójności boskiej dobrości i wszechmocy z istnieniem zła w świecie da się usunąć przez odwołanie się do atrybutu wszechwiedzy, która w porównaniu z ludzką ograniczoną wiedzą może dostarczać Bogu niedostępnych nam motywów do dopuszczenia zła. Uznając takie domniemanie za zasadne, usuwamy sprzeczność, ale nawet dla osób wierzących to rozwiązanie jest mało przekonujące. Jest tak zwłaszcza w kontekście rozróżnień, które już zadomowiły się w filozofii religii: między złem zwyczajnym a złem horrendalnym, złem zawinionym przez człowieka a tzw. złem naturalnym, cierpieniem ludzi a cierpieniem zwierząt. Odmiany zła wymienione jako pierwsze w każdej z tych opozycji stosunkowo łatwo jest pogodzić z tezą o Bożej opatrności, ale znacznie trudniej uczynić to z pozostałymi odmianami zła. Trudno zaakceptować także domniemany motyw, jaki Bóg mógłby mieć dla ich dopuszczania. Jeśli miałoby nim być większe dobro rodzaju ludzkiego, a nie każdej jednostki wziętej z osobna, wówczas zanegowane zostaje przekonanie obecne nie tylko w chrześcijaństwie, że Bóg jest zainteresowany dobrem każdej osoby, a nie jedynie abstrakcyjnej ludzkości. Uzupełnienie tego wyjaśnienia o myśl, że w życiu pośmiertnym wynagrodzone zostanie komuś potworne zło, jakiego doznawał w życiu ziemskim, które miało instrumentalny charakter dla ludzkości, kłóci się z naszymi intuicjami moralnymi. Szczególną trudność rodzi cierpienie zwierząt, których życie pośmiertne jest w perspektywie religijnej wątpliwe. Tego rodzaju problemy, wysuwane nie tylko przez ateistów, ale także przez samych teistów, znacznie bardziej interesują i angażują filozofów religii niż dowodzenie istnienia Boga.

Spór o istnienie Boga toczy się oczywiście dalej, ale obecnie głównie w kontekście pytania o implikacje teorii ewolucji, która wyznacza nie tylko dzisiejszy sposób rozumienia powstawania i rozwoju różnych form życia biologicznego, lecz – w uogólnieniu – sposób pojmowania ewolucji całego kosmosu. Chodzi więc nie tylko o wąsko pojętą teorię ewolucji w wersji zaproponowanej przez Darwina czy o późniejsze jej modyfikacje i poszerzenia w postaci ewolucji molekularnej i socjobiologii, ale też o cały paradygmat ewolucyjny, w ramach którego uprawia się w sposób płodny wiele innych nauk poza biologią, w tym kosmologię fizykalną, podejmującą niekiedy zagadnienia całkiem bliskie tym, jakie stawiają sobie metafizycy. Z wyjątkiem fundamentalistów biblijnych teistyczni filozofowie religii akceptują ten paradygmat, ale kwestionują zwykle jeden jego składnik, szczególnie mocno podtrzymywany w biologii, który w ich mniemaniu niesłusznie się do niej wpisuje. Chodzi oczywiście o założenie całkowitej przypadkowości procesu ewolucyjnego, które wprawdzie nie wyklucza deizmu, panteizmu i koncepcji Boga całkowicie transcendentnego względem ludzkiego poznania, ale kwestionuje teizmy uznające istnienie Boga jako przynajmniej częściowo



poznawalnego i kierującego losami wszechświata (chodzi zarówno o teizm klasyczny, jak i o większość teizmów nieklasycznych).

Filozofowie religii broniący teizmu zwracają uwagę na tendencję do nieuprawnionego wpisywania w paradygmat ewolucyjny metafizycznego naturalizmu, wprost sprzecznego z teizmem. Oznacza to, że spór sytuuje się nie tylko na gruncie filozofii religii, ale także w obrębie filozofii nauki. Warto zaznaczyć, że nawet niektórzy ateści wysuwają poważne zarzuty pod adresem Darwinowskiej teorii ewolucji (por. Fodor, Piatelli-Palmarini 2011). Z drugiej strony przynajmniej część obrońców teizmu skłonna jest uznać, że ewolucyjna interpretacja powstania wszechświata i ewolucja moralności domaga się modyfikacji teizmu klasycznego, polegającej np. na reinterpretacji natury Boga, zwłaszcza przymiotu wszechwiedzy, wszechmocy czy niezmienności (jedną z propozycji jest tzw. teizm otwarty – zob. Hasker 2019, 429–453).

Pojawiła się też bardzo pomysłowa obrona teizmu sformułowana przez Alvina Plantingę, polegająca na wykazaniu większej niezgodności teorii ewolucji z naturalizmem implikującym ateizm niż z teizmem (por. Plantinga 2019, 587–601). Argument ma charakter epistemologiczny i można go uznać za udoskonaloną wersję argumentu Kartezjusza, zgodnie z którym jasne i wyraźne idee możemy traktować jako wskaźnik tego, co owe idee reprezentują, pod warunkiem uznania istnienia Boga jako gwaranta prawdy. Gdyby świat był wytworem złośliwego ducha, nie moglibyśmy mieć żadnej gwarancji, że przekonania uzyskane na podstawie jasnych i wyraźnych idei są prawdziwe. Plantinga zauważa, że jeśli ewolucja jest ślepa i bezcelowa, czyli niekierowana przez żadną inteligentną i prawdomówną istotę, a wytworzone przez nią organizmy nie zmierzają do wytwarzania przekonań prawdziwych (w klasycznym sensie prawdziwości), lecz do przetrwania, które zapewnić mogą także przekonania fałszywe, wówczas podważone zostaje roszczenie do prawdziwości samej teorii ewolucji. Roszczenie to pozostawałoby w mocy, gdyby uznać istnienie Boga będącego projektantem i stwórcą człowieka jako istoty dążącej do poznania prawdy i do kierowania się przekonaniem prawdziwym. Gdyby Plantinga miał rację, oznaczałoby to, że niekiedy w filozofii spór teizmu z ateizmem toczy się w ukryciu i dotyczy np. pozornie niezwiązanego z nim zagadnienia prawdy: nieklasyczne koncepcje prawdy (choć nie wszystkie w jednakowym stopniu) lepiej harmonizowałyby z ateizmem, a klasyczna koncepcja prawdy z teizmem. W kontekście postępującej sekularyzacji społeczeństw zachodnich zrozumiała byłaby więc coraz większa popularność nieklasycznych koncepcji prawdy i relatywizmu.

Spór o relację teizmu do nauki dotyczy też historii i nauk społecznych. Jest rzeczą naturalną, że w tym kontekście reprezentanci obu stanowisk nie interesują się teizmem filozoficznym, lecz religijnym, obejmującym szczegółowe

wierzenia i praktyki konkretnych religii, np. te, które wynikają z pism uznanych za objawione. Przedmiotem sporu jest również wiarygodność doświadczeń religijnych i społeczna oraz moralna wartość praktyk i działań motywowanych religijnie. Zwolennicy ateizmu wskazują zwykle na brak racjonalnych podstaw do uznania objawionego charakteru jakichkolwiek pism lub pozanaturalnego źródła doświadczeń religijnych, mających rzekomo wspierać teizm. Obrońcy teizmu uznają takie stanowisko za nieuprawnione: z faktu, że w Biblii znajdują się zdania fałszywe nie wynika, że cała Biblia jest fałszywa i że jej przesłanie należy odczytywać literalnie. Z tego, że pewne doświadczenia uznane za religijne są nieautentyczne i niewiarygodne, nie wynika również, że wszystkie one są takie. Nawet jeśli ateści zgodzą się na tę konkluzję (zwykle się godzą), nie zamyka to dyskusji, której dalszy bieg wyznacza pytanie o podstawy uznania za właściwe tego a nie innego Nieliteralnego odczytania Biblii, o kryteria wyodrębnienia autentycznych od nieautentycznych doświadczeń religijnych czy też o ocenę postaw i działań motywowanych religijnie, np. jako boskich nakazów, których treść dziś uznajemy za niemoralną (por. Curley 2019, 241–264 i 271–275 oraz van Inwagen 2019, 265–270).

Zwracałem już uwagę na to, że wszelkie próby zrozumienia otaczającej nas rzeczywistości nie zaczynają się od neutralnych teoretycznie danych, na podstawie których budujemy teorie wyjaśniające, ale od przyjęcia pewnych założeń, uznawanych wstępnie za prawdziwe, służących do konstruowania teorii, którą później konfrontujemy z faktami. W obrębie nauk empirycznych procedura falsyfikowania teorii nie budzi większych wątpliwości, ale już w naukach społecznych i tym bardziej w filozofii staje się mało przejrzysta. Jakie dane empiryczne zdolne są sfalsyfikować psychoanalizę, liberalizm ekonomiczny czy filozofię późnego Wittgensteina, zwłaszcza jeśli te koncepcje – podobnie jak teoria ewolucji – ulegają z biegiem czasu modyfikacjom zabezpieczającym je przed posądzeniem o niezgodność z faktami? Pluralizm opozycyjnych koncepcji w obrębie psychologii, socjologii, ekonomii czy filozofii nikogo nie dziwi, więc zarówno teizm, jak i ateizm można uznać za stanowiska przynajmniej racjonalne. W tym kontekście fakt wielości religii nie może świadczyć na korzyść ateizmu (jak twierdzili choćby nowi ateści), tym bardziej, że – wbrew pozorom – ateizm jest także wewnętrznie zróżnicowany. Wielość stanowisk i trudność rozstrzygnięcia sporów wydaje się w tym wypadku konsekwencją złożonego przedmiotu tych sporów.

Pluralizm światopoglądowy i religijny bywa rozumiany na dwa sposoby: niekognitywny lub kognitywny. Jeśli uzna się, że we wspomnianych sporach, w tym teizmu z ateizmem, nie chodzi o kwestie poznawcze, wówczas dotyczy on wyłącznie sfery pozapoznawczej, np. emocjonalnej. Argument niekognitywności bywa jednak stosowany nie tylko do całego sporu, ale do koncepcji jednej

ze stron sporu, najczęściej do teizmu. I tak, niektórzy ateści gotowi byliby zaakceptować wierzenia religijne jako mity wyrażające wyłącznie ludzkie emocje, postawy czy pragnienia. Prawdziwy i uzasadniony jest ateizm, natomiast teizm trzeba traktować jako stanowisko znajdujące się poza rozróżnieniem prawdy i fałszu. Taką emotywistyczną koncepcję wierzeń religijnych proponuje znany oksfordzki filozof Simon Blackburn. Choć docenia on architektoniczne, malarskie i muzyczne wytwory inspirowane wierzeniami religijnymi, wysnuwa zaskakujący wniosek na temat stosunku ateisty do osób religijnych: odmawia im prawa do szanowania i tolerowania ich wierzeń i praktyk – nawet w sytuacjach prywatnych. (por. Blackburn 2019, 773–790). Istnieje też podobny sposób interpretacji ateizmu przez teistów, jako wyłącznego wyrazu pewnych emocji, postaw lub okoliczności życiowych, powodujących ślepotę na prawdę, którą wyraża wiara w Boga. W obu przypadkach traktuje się adwersarzy nie tyle jako równorzędnych partnerów do dyskusji, ile jako osoby zaburzone, nadające się raczej do leczenia, a ich poglądy i postawy do zwalczania.

Jeśli natomiast spór traktowany jest jako kognitywny – tak jest najczęściej – wówczas uznaje się możliwość racjonalnej dyskusji na temat istnienia Boga, jego natury i bardziej szczegółowych poglądów religijnych. Wprawdzie sekularyzacja współczesnych społeczeństw Zachodu doprowadziła do znacznego osłabienia przeświadczenia o wartości racjonalnych uzasadnień teizmu i o szkodliwych społecznie skutkach ateizmu (jest to fakt socjologiczny i historyczny), lecz epistemologia dostarcza teistom narzędzi do obrony ich stanowiska. Jednym z takich narzędzi jest ugruntowane rozróżnienie między prawdą a uzasadnieniem. Chociaż racjonalność naukowa domaga się uznawania tylko takich przekonań, które są uzasadnione (i to z asercją odpowiadającą stopniowi ich uzasadnienia), historia nauki uświadamia nam, że to, co w danym czasie uznawano za uzasadnione w najwyższym stopniu i w związku z tym za prawdziwe okazywało się niekiedy fałszywe. Może więc zachodzić rozbieżność między dążeniem do uznawania wyłącznie przekonań uzasadnionych i dążeniem do prawdy. Teista jest więc uprawniony do twierdzenia, że nawet jeśli aktualne dowody wskazują na fałszywość teizmu, może on być prawdziwy.

W tym kontekście lepiej widać, dlaczego pozornie odległy od opozycji teizm – ateizm spór o relację pojęcia prawdy do uzasadnienia (kryterium, racji lub dowodu) ma znaczenie dla filozofii religii, a może nawet jest w tę opozycję uwikłany. Zastępowanie klasycznie pojętej prawdy pojęciem racji czy uzasadniania sprzyja ateizmowi, a utrzymywanie jej pozwala obrońcom teizmu twierdzić, że nawet brak dowodów nie sprawia, iż ich wierzenia obejmujące przekonanie o istnieniu Boga, są nieuprawnione. Można je bowiem traktować jako „skok” w stronę prawdy, na którą aktualnie uznawane uzasadnienia (błęd-

nie) nie wskazują. Podobny „skok” wykonuje ateista, który uznaje rozróżnienie między klasycznie rozumiana prawdą a jej kryteriami (uzasadnieniem) i godzi się na uznanie niemożliwej albo niezwykle trudnej do wypełnienia luki między nimi (por. Woleński 2014).

O ile w filozofii religii schyłku wieku XX centralnym zagadnieniem, które miało wpływ na całą tę dyscyplinę, była kwestia pluralizmu religijnego, o tyle nad filozofią religii w XXI w. rozpościera się cień pluralizmu światopoglądowego. Po jednej stronie stoi ateizm, zjednoczony w negacji istnienia osobowego Boga, po drugiej stronie mamy religie teistyczne akceptujące jego istnienie, pośrodku wydaje się być agnostycyzm uznający spór ateizmu z teizmem za nierozstrzygalny. Jest jednak rzeczą interesującą, że do tych stanowisk teoretycznych można dołączyć spójnie bardzo różne poglądy w sprawach praktycznych, np. moralnych, które w ciągu ostatnich dekad uległy znacznym przemianom w porównaniu z poglądami dawniejszymi. Teiści uznający te zmiany za pożądane odczuwają często bliższe pokrewieństwo z podobnie myślącymi ateistami niż z konserwatywnymi członkami własnej religii. Bywa też tak, że ateiści świadomie akceptują sposób życia bliski temu, które zaleca religia – są np. kulturowymi chrześcijanami.

Słowo „ateista” nie oznacza już dziś – jak było to w czasach dawniejszych – osoby niewierzącej, która jest moralnie niegodziwa i stanowi zagrożenie dla porządku społecznego. Co więcej, w wielu krajach, zwłaszcza w środowiskach akademickich, to ludzie wierzący w Boga zaczęli być traktowani jak obywatele drugiej kategorii, którzy nie chcą uczynić właściwego użytku z rozumu i nie potrafią przyznać, że minął już czas mitologicznych wyjaśnień, etyki opartej na Bożych przykazaniach i ignorowania wielości wzajemnie niespójnych wierzeń religijnych. Część tych zarzutów było znanych teistom, ale masowe upodmiotowienie ateistów – bo tak można by określić jeden ze skutków sekularyzacji – znacznie wzmocniło siłę tych zarzutów. Nic więc dziwnego, że teistyczni filozofowie religii, którzy w tej dyscyplinie ciągle stanowią większość, czują się dziś w obowiązku uwzględniać i poważnie traktować argumenty ateistów.

Reakcja teistycznych filozofów religii, zwłaszcza tych reprezentujących tradycję analityczną, na zarzuty kierowane w odniesieniu do żywnych przez nich wierzeń religijnych jest zwykle następująca: najpierw wykazują ich wewnętrzną spójność (logiczną niesprzeczność), następnie spójność z innymi dobrze uzasadnionymi przekonaniem, np. naukowymi czy moralnymi, a na końcu starają się przekonać oponentów, że prawdziwość tych wierzeń jest równie – lub bardziej – prawdopodobna niż prawdziwość przekonań z nimi sprzecznych. W pierwszej i do pewnego stopnia w drugiej kwestii uzyskuje się zwykle duży poziom zgody. Tak więc ateiści godzą się, że istnienie Boga

jest logicznie możliwe, że nie ma sprzeczności między ideą Boga (nawet rozumianego klasycznie, a więc wszechmocnego, wszechwiedzącego i doskonale dobrego) a ludzką wolnością, że przynajmniej niektóre koncepcje Boga da się pogodzić ze współczesną nauką itd. Oznacza to, że tego rodzaju wierzenia spełniają minimalny warunek racjonalności.

Z tego nie wynika jednak, że ateści uznają zdanie „Bóg istnieje” za *prawdziwe*. Powiedzą raczej, że w świetle dostępnego nam materiału dowodowego prawdopodobieństwo prawdziwości tego zdania jest minimalne lub przynajmniej znacznie mniejsze niż prawdopodobieństwo zdania „Bóg nie istnieje”. W ten sposób przedmiotem dyskusji staje się oszacowanie tego prawdopodobieństwa, a ponieważ – przynajmniej na razie – nie mamy zobiektywizowanych sposobów jego ustalania w odniesieniu do tego rodzaju zdań, w tym obszarze rozbieżności są ogromne. Tak czy inaczej ważnym rezultatem debat, jakie toczą się w obrębie filozofii religii, jest ustalenie różnych poziomów bądź obszarów niezgody, które – ze względu na obowiązujące w nich reguły racjonalności – należy wyraźnie odróżnić. Interesujące i obiecujące jest postawienie sporu teizmu z ateizmem w kontekście współczesnej epistemologii niezgody (por. Oppy 2019, 279–301).

Argumenty formułowane przed przedstawicielami każdej ze stron sporu skłaniają stronę opozycyjną do znalezienia bardziej wiarygodnych uzasadnień własnego stanowiska lub do jego modyfikacji – rzadziej do jego porzucenia, choć i takie przypadki się zdarzają. Część teistycznych filozofów religii akceptuje np. tzw. teizm otwarty lub skłania się w stronę teizmu procesualnego, który pozwala pozbyć się przynajmniej części problemów wskazywanych przez ateistów. Z drugiej strony przynajmniej niektórzy ateistycznie nastawieni filozofowie religii dostrzegli, że osłabienie tradycyjnych religii Zachodu wcale nie prowadzi do powszechnej akceptacji ateizmu, lecz sprzyja powstawaniu nowych, często eklektycznych, pozainstytucjonalnych form religii lub – jak to się określa – duchowości. Co więcej, w najbardziej zsekularyzowanych społeczeństwach Zachodu część młodych ludzi skłonna jest zaakceptować islam – religię większości imigrantów, znacznie bardziej restrykcyjną w kwestiach moralnych i mniej skłonną do jakiegokolwiek liberalizacji niż chwiejące się chrześcijaństwo i judaizm. Oznacza to, że potrzeby religijne są silniejsze i bardziej trwałe, niż przypuszczali entuzjaści sekularyzacji, i że spełniają one jakąś ważną, życiową funkcję. Czas pokaże, czy, i w jakiej postaci, tradycyjne religie Zachodu przetrwają tę nową sytuację i czy ateizm borykający się z zarzutem, że jest jedynie koncepcją negatywną, tzn. przeczącą istnieniu Boga, ale niemającą pozytywnej propozycji uporządkowania ludzkiego życia, będzie w stanie zaproponować coś, co skutecznie zaspokoi te potrzeby.

## Literatura

- Blackburn S. (2019), *Religia i szacunek*, przeł. E. Drozdowska. W: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wyd. KUL, s. 773–790.
- Cottingham J. (2014), *Philosophy of Religion: Towards a More Humane Approach*, New York: Cambridge University Press.
- Curley E. (2019), *Bóg Abrahama, Izaaka i Newtona oraz Odpowiedź van Inwagenowi*, przeł. S. Wilczewska. W: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wyd. KUL, s. 241–264 i 271–275.
- Dawkins R. (2006), *The God Delusion*, Boston: Houghton Mifflin (*Bóg urojony*, przeł. P.J. Szwajcer, Warszawa: Wyd. CiS 2007).
- Dennett D. (2006), *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York: Penguin (*Odczarowanie*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: PIW 2008).
- Draper P., Schellenberg J.L. (red.) (2017), *Renewing Philosophy of Religion: Exploratory Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin R. (2013), *Religion without God*, Harvard: Harvard University Press (*Religia bez Boga*, przeł. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2014).
- Fodor F., Piatelli-Palmarini M. (2011), *What Darwin Got Wrong?*, New York: Picador (*Błąd Darwina*, przeł. M. Gokieli, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN 2018).
- Gutowski P. (2012), *Czym jest nowy ateizm?* W: M. Słomka (red.), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Lublin: Wyd. KUL 2012, s. 7–45.
- Gutowski P., Iwanicki M. (red.) (2019), *Teizm ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wyd. KUL.
- Harris S. (2004), *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York: Norton (*Koniec wiary*, przeł. D. Jamrozowicz, Nysa: Wyd. Błękitna Kropka 2012).
- Hasker W. (2019), *Większy Bóg*, przeł. Z. Gutowska. W: *Teizm ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wyd. KUL, s. 429–453.
- Hitchens Ch. (2007), *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York: Twelve (*Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatrzuwa*, przeł. C. Murawski, Katowice: Sonia Draga 2007).
- Hołówka J., Dziobkowski B. (red.) (2018), *Filozofia religii. Kontrowersje*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- van Inwagen P. (2019), *Uwagi do „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba”*, przeł. S. Wilczewska. W: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wyd. KUL, s. 265–270.
- Janeczek S., Starościc A. (red.) (2017), *Filozofia Boga*, Lublin: Wyd. KUL.
- Oppy G. (2019), *Brak zgody*, przeł. P. Biłgorajski, E. Drozdowska. W: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wyd. KUL, s. 279–301.
- Plantinga A. (2019), *Ewolucyjny argument przeciw naturalizmowi*, przeł. M. Iwanicki. W: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wyd. KUL, s. 587–601.

- 
- Salamon J. (red.) (2016), *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, Kraków: WAM.
- Schellenberg J. (2019), *Progressive Atheism. How Moral Evolution Changes God Debate*, London: Bloomsbury Academic 2019.
- Stefańczyk A. (red.) (2018), *Jeżeli Bóg istnieje... Wolność a hipoteza teistyczna. Studia i eseje*, Lublin: TN KUL.
- Taliaferro Ch., Draper P., Quinn P.L. (red.) (2010), *Companion to Philosophy of Religion*, Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Woleński J. (2014), *Wierzę w to, co potrafię zrozumieć* (J. Woleński w rozmowie z S. Kołodziejczykiem, J. Prusakiem i J. Workowską), Kraków: Copernicus Center.

