

Tomasz Sieczkowski

NOWY ATEIZM

REKONSTRUKCJA ŚWIATOPOGLĄDU

**NOWY
ATEIZM**



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Tomasz Sieczkowski

NOWY ATEIZM

REKONSTRUKCJA ŚWIATOPOGLĄDU



**WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO**
Łódź 2018

Tomasz Sieczkowski – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Filozofii, Katedra Filozofii Współczesnej, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENT

Adam Grzebiński

REDAKTOR INICJUJĄCY

Beata Koźniewska

REDAKCJA

Aurelia Hołubowska

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

KOREKTA TECHNICZNA

Leonora Gralka

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/t30gallery

© Copyright by Tomasz Sieczkowski, Łódź 2018

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2018

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie
niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.08549.18.0.M

Ark. wyd. 21,1; ark. druk. 22,875

ISBN 978-83-8142-088-4

e-ISBN 978-83-8142-089-1

<https://doi.org/10.18778/8142-088-4>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

SPIS TREŚCI

OD AUTORA	9
1. ŚWIATOPOGLĄD	21
1.1. Mała narracja o wiedzy	21
1.2. Pojęcie światopoglądu	28
1.3. Porównywanie światopoglądów	37
1.4. Zanikanie światopoglądów	38
1.5. Podobieństwa rodzinne	39
1.6. Zakończenie	41
2. ATEIZM I NOWY ATEIZM	43
2.1. Czym jest ateizm	43
2.1.1. Ateizm jako naturalizm	43
2.1.2. Dychotomie ateizmu	44
2.1.3. Nowi ateści a ateizm	46
2.2. Grecja i Rzym	49
2.3. Średniowiecze	52
2.4. Epoka nowożytna	53
2.5. Wiek XX	67
2.6. Nowy ateizm	69
2.6.1. Intro	69
2.6.2. Powstanie neoateizmu	70
2.6.3. Cel i autocharakterystyka nowego ateizmu	74
2.6.4. Cechy wyróżniające nowego ateizmu	75
2.6.5. Nowy ateizm jako światopogląd negatywny	77
2.7. Nowi ateści	78
2.7.1. Czterej jeźdźcy	79
2.7.2. Ważniejsi pozostali autorzy kojarzeni z nowym ateizmem ..	83
3. NOWY ATEIZM I NAUKA	89
3.1. Intro	89
3.2. NOMA i możliwe modele relacji nauki i religii	91
3.3. Neoateizm a nauki przyrodnicze	96
3.4. Konflikt religii i nauki	108

3.4.1.	Intro	108
3.4.2.	Płaszczyzny konfliktu	109
3.4.3.	Metodologiczna przewaga przyrodoznawstwa	112
3.4.4.	Religia pod lupą nauki	114
3.4.5.	Ciemne strony nauki	116
3.4.6.	Nauka pod kuratelą religii	119
3.4.7.	Zakończenie	120
3.5.	Memetyka	121
3.6.	Zakończenie: poszerzanie pola walki	128
4.	NOWY ATEIZM A RELIGIA	129
4.1.	Intro	129
4.2.	Wiara i religia	130
4.3.	Propozycjonalna teoria Boga	137
4.3.1.	Jeszcze o przekonaniach religijnych	137
4.3.2.	Pojęcie Boga	139
4.4.	Dowody na istnienie Boga	143
4.4.1.	Intro	143
4.4.2.	Możliwość dowodu	144
4.4.3.	Dowody logiczne	147
4.4.4.	Dowody empiryczne	151
4.4.5.	Dowody historyczne	161
4.4.6.	Dowody z moralności	166
4.4.7.	Zakład Pascala	168
4.4.8.	Zakończenie	170
4.5.	Dlaczego Bóg (raczej) nie istnieje	171
4.5.1.	Intro	171
4.5.2.	Falsyfikacja hipotezy Boga	171
4.5.3.	Boeing 747 i ewolucja drogą doboru naturalnego	175
4.5.4.	Zakończenie	179
4.6.	Narodziny religii	180
4.6.1.	Intro	180
4.6.2.	Genealogia	181
4.6.3.	Na własne oczy	190
4.7.	Ewolucja religii	193
4.7.1.	Intro	193
4.7.2.	<i>Cui bono?</i>	195
4.7.3.	Etapy rozwoju religii według Dennetta	197
4.7.4.	Religie jako wirusy	200
4.8.	Wiara w wiarę i instytucjonalizacja religii	202
4.9.	Dobra i zła religia	207
4.10.	Przyszłość religii	211

5. POLITYKA NOWEGO ATEIZMU	217
5.1. Intro	217
5.2. Wpływ instytucji religijnych na społeczeństwo, politykę i kulturę	221
5.2.1. Intro	221
5.2.2. Promocja nietolerancji	222
5.2.3. Podsycanie konfliktów	223
5.2.4. Tłumienie wolności słowa	224
5.2.5. Szkodliwość dla zdrowia i życia	225
5.2.6. Źródło terroryzmu i niewolnictwa	227
5.2.7. Holocaust	230
5.2.8. Stosunek do kobiet	232
5.2.9. Wpływ religii na współczesną politykę	234
5.2.10. Zakończenie	237
5.3. <i>Through a glass, darkly</i>	237
5.4. Przeciw edukacji religijnej	243
5.5. Ideał sekularny	246
5.6. Realizacja: działalność publiczna	250
5.7. Komplikacje: różnice polityczne w obrębie neoateizmu	256
5.8. Zakończenie: droga do podstawy antropologicznej	259
6. NORMATYWNE PODSTAWY ŚWIATOPOGLĄDU NEOATEISTYCZNEGO	265
6.1. Intro	265
6.2. Religia a moralność	267
6.3. O szkodliwości religii dla moralności	271
6.4. Czy istnieje „wschodnie rozwiązanie”?	280
6.5. Religia jako siła na rzecz dobra	284
6.6. Wokół projektu etyki jako nauki	288
6.6.1. Intro	288
6.6.2. Biologiczne źródła moralności	290
6.6.3. Projekt unaukowania etyki w <i>The Moral Landscape</i> Harrisa	294
6.6.3.1. Definicja dobrostanu	295
6.6.3.2. Krytyka fundamentalizmu i relatywizmu	296
6.6.3.3. Podział na fakty i wartości: zamazywanie granic	297
6.6.3.4. Realizm (naturalizm) i konsekwencjonalizm	298
6.6.4. Niepełny projekt etyki naturalistycznej	300
6.7. Utylitaryzm, hedonizm, relatywizm	302
6.8. (Post)humanistyczna protopia	305
6.8.1. Intro	305
6.8.2. Neoateistyczny humanizm	306
6.8.3. Humanistyczne przykazania	311
6.8.4. optymizm moralny	313
6.8.5. W stronę posthumanizmu: etyka nie tylko dla ludzi	316
6.9. Zakończenie	318

ZAKOŃCZENIE: NOWY ATEIZM JAKO REAKCJA	321
BIBLIOGRAFIA.....	331
Nowi ateści	331
Pozostała literatura	335
BIBLIOGRAFIA POLSKICH PRZEKŁADÓW	
AUTORÓW I AUTOREK NEOATEISTYCZNYCH	349
INDEKS.....	351

OD AUTORA

Głównym impulsem do podjęcia badań nad światopoglądem neoateistycznym była dla mnie oczywiście niezwykła w ostatnich dekadach popularność ateizmu jako fenomenu zarazem filozoficznego i kulturowego, wyrażająca się w liczbie i poczytności publikacji, które uznać możemy za ateistyczne, a także wzbudzająca zdecydowany sprzeciw autorów opowiadających się za koniecznością konsolidacji i promocji światopoglądu religijnego. Popularność ta wydaje się jednak być zjawiskiem specyficznym dla kultury Zachodu. Do Polski dotarły jedynie słabe echa głośnych dyskusji zwolenników i przeciwników tej nowej formy ateizmu. Szkoda, ponieważ pośród wielu fascynujących zagadnień tworzących barwną mozaikę zachodniej rzeczywistości kulturowej zjawisko nowego ateizmu i odpowiadający mu światopogląd wydają się szczególnie interesujące, gdyż jak w soczewce skupiają się w nich najważniejsze kwestie współczesności: kult nauki, technicyzacja i instrumentalizacja życia, poszukiwanie podstaw dla przekonań o świecie, konflikt świeckiego państwa i religii, dysonans między tym, co prywatne, a tym, co publiczne, próby teoretycznego ugruntowania powszechnie, a przynajmniej lokalnie wiążącej moralności, ograniczenia zasady pluralizmu światopoglądowego itd. Wszystkie te zagadnienia mają fundamentalne znaczenie dla filozofii, szczególnie dla filozofii zaangażowanej w swoją współczesność.

Tymczasem w zachodniej Europie i w Ameryce Północnej przynajmniej od trzech dekad trwa ożywiona dyskusja, którą rok po roku podsycają kolejne głośne publikacje myślicieli i autorów z kręgów ateistycznych oraz repliki, mniej spektakularne, ale równie godne uwagi. Co ciekawe, dyskusja nie tylko często wychodzi poza obszar akademii, ale czasami w ogóle się w nim nie zaczyna. Świadczyć to może o coraz większej konwergencji tego, co akademickie, i tego, co kulturowe w szerszym sensie¹, w późnej

1 Mówiąc o tym, co akademickie, mam na myśli spekulację filozoficzną i dowolną naukową refleksję nad brakiem religijności bądź bezprzedmiotowością teologii, podczas gdy przez szerszy plan kulturowy rozumiem obecność ateizmu jako zjawiska społecznego

nowoczesności, konwergencji, dodajmy, która zjawisku ateizmu nie towarzyszyła nigdy wcześniej w tak wyraźny sposób.

Relatywny brak poważnej debaty filozoficznej – i kulturowej – w Polsce po części tłumaczyć można specyfiką przekonań religijnych Polaków², a po części hipokryzją naukowców i silną pozycją uczelni katolickich. Powstaje w ten sposób paradoks: mimo że w Polsce ateizm właściwie nie funkcjonuje jako nurt intelektualny (ateistą jest się „przy okazji” posiadania innych lewicowych i liberalnych przekonań natury normatywnej i społecznej), intelektualna i teologiczna reakcja na ateizm jest bardziej donośna i słyszalna niż w krajach zachodnich (znajduje to odzwierciedlenie w proporcjach literatury akademickiej krytycznej wobec ateizmu, o czym za chwilę), gdzie czyta się i dyskutuje przede wszystkim teksty jawnie antyklerykalnych autorów, skądinąd ze szkodą dla ich nierzadko równie wyrafinowanych adwersarzy. Wiąże się z tym kolejny paradoks: popularność, w dużej mierze dzięki naukowej aktywności Agaty Bielik-Robson, już jakiś czas temu zdobyły w Polsce badania prowadzone w duchu postsekularyzmu, mimo że nie doszło tu jeszcze nie tylko do czasów sekularnych, ale nawet do poważnej i merytorycznej (to jest wolnej od ideologicznego zaślepienia obu stron sporu) debaty nad tym, czym sekularyzm w naszych specyficznych warunkach w ogóle mógłby/miałby być.

Książkę tę pisałem cztery lata. W tym czasie wiele się zmieniło. Kiedy zaczynałem pracę nad rekonstrukcją światopoglądu neoateistycznego, wydawało się, że trudno będzie zatrzymać sekularną narrację w polityce i progresywne zmiany społeczne. Miałem wtedy wątpliwości wynikające z przekonania, że jakiegokolwiek uznanie pozytywnej (bądź negatywnej, względnie neutralnej) siły społecznej ateizmu, agnostycyzmu czy sekularyzmu winno być poprzedzone rzeczową debatą intelektualną, przede wszystkim filozoficzną (teologia nie może być sędzią w swojej własnej sprawie, a ta dotyczy przecież także przedmiotowości teologii jako nauki). Tymczasem takiej debaty w Polsce nie było, natomiast coraz licz-

i kulturowego, realną możliwość przyjęcia światopoglądu ateistycznego we współczesnym świecie etc.

- 2 Z badania CBOS przeprowadzonego w 2015 roku wynika, że jedynie 3% Polaków deklaruje niewiarę w Boga, a 4% agnostycyzm, ale z drugiej strony tylko 56% ankietowanych deklaruje „niezachwianą” wiarę w Boga. Źródło: *Kanon wiary Polaków*, „Komunikat z badań CBOS” 2015, nr 29, [online:] http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_029_15.PDF (dostęp: 8 marca 2017).

niejsze środowiska zgłaszały postulaty zmian prawnych zmierzających w kierunku zeświecczenia sfery publicznej. Niezależnie od indywidualnego stosunku do tego typu inicjatyw ich zgłaszanie i promocja w kulturze powinny wynikać z pogłębionej refleksji i „przepracowania” tematu przez akademików i ludzi kultury w możliwie jak najbardziej interdyscyplinarny sposób. Oczekiwałem tego typu debaty, wciąż mając nadzieję, że będzie ona choćby równoległa wobec postulowanych przekształceń prawa i zmian w świadomości obywateli. Współczesna rzeczywistość polityczna dopisała jednak do tej książki ironiczne postscriptum w postaci silnego upolitycznienia religijności i odpowiadającego mu ureligijnienia polityki. Ów postępujący wciąż proces – czy będziemy odczytywać go jako reakcję na zmiany demograficzne w Europie, czy jako standardowe w gruncie rzeczy wychylenie się wahadła w drugą stronę – podkreśla tylko konieczność podjęcia racjonalnej dyskusji nad ideologiczną neutralnością sfery politycznej i publicznej oraz nad samą religią. W momencie gdy religia zaczęła ponownie konstytuować ramy tego, co polityczne, a zagadnienia religijne znalazły się w centrum debaty publicznej, zarówno akademicy, jak i wierzący powinni zacząć poruszać kwestie normatywnych i prawnych podstaw świeckiego państwa i jego związków z różnymi formami demokracji.

Dotychczasowa polska literatura podejmująca temat nowych postaci ateizmu jest stosunkowo uboga³. Ukazały się wprawdzie cztery najważniejsze książki nowego ateizmu (*Bóg urojony* Richarda Dawkinsa w przekładzie Piotra Szwajcera, *Odczarowanie* Daniela Dennetta w przekładzie Barbary Stanosz, *Koniec wiary* Sama Harrisa w przekładzie Dariusza Jamrozowicza i *bóg nie jest wielki* Christophera Hitchensa w przekładzie Cezarego Murawskiego), a piąta, *God. The Failed Hypothesis* Victora Stengera, ma się ukazać w moim przekładzie mniej więcej równocześnie

- ³ Istnieje wszakże ważna polska literatura filozoficzna dotycząca samego ateizmu i agnostycyzmu. Szczególnie cenne są prezentujące perspektywę epistemologiczną książki Bohdana Chwedeńczuka [2000] i Jana Woleńskiego [2004]. Ten drugi, zasadnie preferując termin *agnostyk*, przedstawia w gruncie rzeczy neoateistyczną, choć dużo bardziej uporządkowaną pojęciowo krytykę religii jako faktu społecznego i wiąże agnostycyzm z postawą naturalistyczną w filozofii: „Konsekwentny agnostyk nie ma innego wyboru niż opowiedzenie się za naturalizmem jako filozofią czy teorią religii. Jest to, by tak rzec, konieczność na mocy definicji. Stanowisko owo zakładać musi koncepcję, wedle której religia wraz ze wszystkim, co do niej przynależy, jest od początku do końca z tego świata” [Woleński 2004: 15].

z premierą tej książki. Pozostałe pozycje neoateistyczne, z wyjątkiem książek Richarda Dawkinsa oraz niektórych pozycji Christophera Hitchensa i Sama Harrisa, pozostają dla większości polskich czytelników niedostępne. Jeśli chodzi o literaturę na temat nowego ateizmu, to ukazała się niedawno [2015] monografia autorstwa Mikołaja Starzyńskiego *Nowy Ateizm. Analiza krytyczna*. Przy wszystkich jej zaletach ma ona raczej charakter antropologiczny niż filozoficzny. Epistemologiczną krytykę stanowiska Dawkinsa z *Boga urojonego* przedstawia z kolei Marek Pepliński [2012, 2014]. Ukazały się też dwie monografie wieloautorskie, obie pod auspicjami akademickich instytucji religijnych: *Wobec nowego ateizmu* pod redakcją Ignacego Bokwy i Marka Jagodzińskiego [2011] i *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm* pod redakcją Marka Słomki [2012]; z oczywistych powodów odnoszą się one do nowego ateizmu, jako do światopoglądowego przeciwnika, przynajmniej z neufornością. Podobnie czyni w swojej niewielkiej książce Gerhard Lohfink [2009]. Książka Tadeusza Pabjana [2016] poświęcona teologii nauki w kontekście popularności scjentyistycznych tez nowego ateizmu, niezwykle interesująca z teologicznego punktu widzenia, cierpi na podobny mankament. Jeszcze bardziej apologetyczny charakter mają artykuły Janusza Kucharczyka [2013] i Piotra Roszaka [Roszak, Conesa 2014]: ich zaletą jest podjęcie aktualnego tematu, za wadę natomiast należałoby uznać jednoznaczne ideologiczne zaangażowanie autorów. Nieco lepiej jest, jeśli chodzi o samo zagadnienie ateizmu i agnostycyzmu, w abstrakcji od specyficznej perspektywy nowego ateizmu. Kilka wartościowych publikacji, między innymi numer *Więzi* (2009, nr 5–6) poświęcony zagadnieniu ateizmu, wylicza w swojej książce Mikołaj Starzyński [2015: 13–15], nie będę więc już ich tu wymieniał. Z kolei w 2016 roku ukazała się nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego i w moim przekładzie praca znanego filozofa biologii, Michaela Ruse’a, zatytułowana *Ateizm. Co każdy wiedzieć powinien*. Może ona posłużyć, podobnie jak bardziej historyczna publikacja Konrada Szocika [2014], którego rekonstrukcja właściwie kończy się na wieku XIX, jako wprowadzenie do filozoficznego problemu ateizmu i relacji nauki i religii. Mam nadzieję, że niniejsza książka ożywi dyskusję na temat formacji kulturowej nowego ateizmu. Zwłaszcza że w gruncie rzeczy spór dotyczy czegoś więcej niż tylko światopoglądu (neo)ateistycznego, to znaczy rozmaitych wpływów światopoglądów na kształt sfery publicznej i politycznej.

Winien jestem Czytelnikom drobne wyjaśnienia natury językowej. Mimo dość dużej dowolności w polskim piśmiennictwie zdecydowałem się na pisanie nazwy własnej „nowy ateizm” małą literą. Nie ma to, oczywiście, żadnego związku z regułą nakazującą pisać w ten sposób nazwy wierzeń religijnych. Zamiennie używam rzeczownika „neoateizm”. Kontrowersje dotyczące pisowni terminu „bóg” rozstrzygnąłem w jedyny możliwy sposób: tam, gdzie w wyraźny sposób mowa o Bogu judeo-chrześcijańskim (i muzułmańskim), zgodnie z uzusem zachowuję pisownię wielką literą. W innych przypadkach, gdy mowa o abstrakcyjnych bytach filozoficznych bądź innych wierzeniach, konsekwentnie używam małej litery. Po raz kolejny: pisownia ta nie jest wyrazem moich preferencji religijnych. Podjąłem taką decyzję mimo tego, że jestem świadomy argumentacji (co więcej, podzielam ją) niektórych filozofów, którzy twierdzą, że słowo „Bóg” pisane wielką literą ma inne, apologetyczne znaczenie i że zapis taki jest nie tyle wyrazem szacunku dla wierzących bądź regułą językowych, ile raczej próbą przemycenia będącego najczęściej przedmiotem dysputy istnienia Boga. Jak pisze A.C. Grayling, religie istnieją w rzeczywistości jako zjawiska socjologiczne, a zatem kapitalizując ich nazwy, potwierdzamy ich istnienie. Skutkiem kapitalizowania nazwy „Bóg” jest sugestia istnienia przedmiotu tego pojęcia [zob. np. Grayling 2013: 23]. Ponieważ jednak argument ten „nie działa” w języku polskim, gdzie nazwy poszczególnych kultów religijnych i ich wyznawców obligatoryjnie piszemy małą literą, nie ma, jak sądzę, powodu, aby nie odróżniać konkretnego Boga trzech monoteizmów od abstrakcyjnego pojęcia bóstwa bądź bóstw, zwłaszcza że w kontekście tych religii słowo „Bóg” funkcjonuje jako nazwa własna.

Pisząc tę książkę, korzystałem wyłącznie z oryginalnych wydań tekstów neoateistycznych i wszelkie odniesienia bibliograficzne odsyłają właśnie do nich. Czytelnik zainteresowany polskimi wydaniem najważniejszych pozycji tego nurtu znajdzie ich adresy bibliograficzne na końcu niniejszej publikacji.

Książka ta nie powstałaby, gdyby nie liczne dyskusje na temat filozofii religii prowadzone w gronie współpracowników z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego. Szczególny dług wdzięczności mam wobec prof. Barbary Tuchańskiej, zwłaszcza za pomoc na najwcześniejszym – i najważniejszym – etapie powstawania tej książki, czyli obmyślaniu jej struktury i perspektywy, w jakiej najlepiej przedstawić nowy ateizm. Za dyskusje w ramach katedralnego seminarium, jak również za prywatne rozmowy, dziękuję prof. Aldonie Pobjewskiej, dr. Pawłowi Grabarczykowi,

dr. Dawidowi Misztalowi, dr. Marcinowi Marii Bogusławskiemu, prof. Bogdanowi Banasiakowi, prof. Krzysztofowi Matuszewskiemu, prof. Pawłowi Pieniążkowi, dr. Katarzynie de Lazari-Radek i dr. Iwonowi Ustyniakowi. Chciałbym także podziękować wszystkim tym, którzy pomogli mi skompletować materiał bibliograficzny niezbędny do ukończenia tej książki, a więc, w kolejności alfabetycznej, Dariuszowi Jamrozowiczowi, Joannie Klimczyk, Michaelowi Shermerowi, ks. prof. Markowi Słomce, Mikołajowi Starzyńskiemu, zmarłemu w trakcie pisania mojej książki Victorowi Stengerowi, Konradowi Szocikowi, Sebastianowi Szymańskiemu oraz Konradowi Talmontowi-Kamińskiemu. Jestem wdzięczny byłym i obecnym kompetentnym pracowniczkom i pracownikom Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego, dzięki którym opublikowanie książki w takiej formie było możliwe. Podziękowania kieruję zwłaszcza do Beaty Koźniewskiej, Agnieszki Kałowskiej, Damiana Ruska, Magdy Skonecznej, Katarzyny Turkowskiej i Lilianny Świątek, a przede wszystkim do skrupulatnej redaktorki niniejszej książki, Aurelii Hołubowskiej. Chciałbym też wyrazić wdzięczność wszystkim, których przyjaźń, a często także długie z nimi rozmowy na różnych rowerowych szlakach, pomogły mi przy pisaniu tej książki: Marcinowi Powalskiemu, Kacprowi Kaczmarkowi, Mariuszowi Niepsujowi, Bartkowi Zalepińskiemu i Łukaszowi Sieczkowskiemu, Marcinowi Leszczyńskiemu i Annie Wiśniewskiej-Grabarczyk, a przede wszystkim mojej partnerce, Ewie Modrakowskiej, bez której cierpliwości i wsparcia ukończenie tej książki nie byłoby możliwe. *Last but not least*, dziękuję wszystkim – zbyt liczny, by wymieniać ich tu z imienia i nazwiska – uczestnikom zajęć, które w ostatnich latach prowadziłem w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego na temat historii ateizmu filozoficznego i kwestii związanych z nowym ateizmem i jego krytyką. Ich komentarze i pytania zwróciły moją uwagę na wiele problemów, które w analizie światopoglądu neoateistycznego należało uwzględnić.

Jak już wspomniałem, książka ta nie jest krytyką nowego ateizmu jako światopoglądu ani poszczególnych opinii kojarzonych z nim autorów⁴. Tym bardziej nie jest próbą ich obrony przed licznymi zarzutami kierowa-

⁴ Nie oznacza to, że rekonstrukcja będzie czysto wewnętrzna wobec tekstów neoateistycznych. W wielu miejscach, w których poglądy neoateistów szczególnie narażają się na zasadną krytykę filozoficzną bądź teologiczną, odnotuję najważniejsze zastrzeżenia.

nymi z różnych pozycji światopoglądowych (religijnych, marksistowskich, feministycznych). Elementy zarówno krytyki, jak i obrony światopoglądu nowoateistycznego zawarłem w kilku wcześniejszych artykułach⁵. Tutaj chcę jedynie w możliwie kompletny sposób przedstawić strukturę neoateistycznego światopoglądu w takiej postaci rozwojowej, w jakiej znajduje się on w tym momencie, i wskazać specyficzne miejsce, które zajmuje na mapie światopoglądowego kontinuum możliwego w ramach liberalnych demokracji.

A.C. Grayling, komentując trwające od ponad dekady głośnie debaty między obrońcami religii i jej krytykami, zwraca uwagę na fakt, że w rzeczywistości toczą się trzy odrębne i równie ważne dyskusje. Pierwsza ma charakter metafizyczny (ontologiczny) i dotyczy tego, co istnieje. Jest to dyskusja między teistami a ateistami. Druga ma charakter polityczny i dotyczy obecności religii w życiu publicznym liberalnych demokracji. Jest to dyskusja między sekularystami a zwolennikami teokracji czy też religii politycznej. Trzecia ma charakter etyczny i koncentruje się na kwestii pochodzenia moralności. Jest to przede wszystkim dyskusja między humanistami a zwolennikami różnych, często religijnie motywowanych, doktryn prawnonaturalnych [zob. Grayling 2013: 101]. Zasadnicza część niniejszej pracy dotyczy owych trzech płaszczyzn sporu, a raczej stanowiska i argumentacji nowych ateistów w każdej z tych konkretnych kwestii.

Zanim jednak przejdę do krótkiego omówienia głównych części tej książki, które w pewnej mierze pokrywają się z mapą naszkicowaną przez Graylinga, przedstawię wstępne treści, bez których części kolejne, a przede wszystkim moja perspektywa patrzenia na nowy ateizm, byłyby niezrozumiałe.

Pierwszą część książki rozpoczynam od analizy pojęcia światopoglądu, ponieważ nowy ateizm przedstawiam jako światopogląd właśnie, w pewnym jego specyficznym, wrażliwym na historię i zmiany kulturowe rozumieniu. Wypracowana przeze mnie definicja światopoglądu jako zestawu przekonań, będącego podstawą twórczego, zmiennego, ale względnie stabilnego sposobu poznawczego i praktycznego odnoszenia się do świata, stanowi narzędzie rekonstrukcji poglądów nowoateistycznych – przynajmniej w teorii pozwala spojrzeć na nie z zewnętrznej, filozoficznej perspektywy odkrywania zmian kulturowych, zamiast oceniać je z jakiejś wrożej wobec nich perspektywy aksjologicznej bądź, co gorsza, z wnętrza ich samych.

⁵ Zob. [Sieczkowski 2012, 2014b, 2017b, 2017c].

Ponieważ, przynajmniej w kontekście pewnego skrótu myślowego, możliwe jest mówienie o światopoglądzie ateistycznym w ogóle, to jest o światopoglądzie obejmującym wszystkie poglądy ateistyczne na przestrzeni dziejów, w części drugiej naszkicuję historię owych poglądów, wskazując na ich dynamiczny, zmienny charakter i wrażliwość na kontekst kulturowy i historyczny. Celem tej części nie będzie wykazanie jakiejś ewolucyjnej wyższości neoateizmu nad standardowymi odmianami ateizmu, a jedynie unaocznienie, że światopoglądy, często zbyt pochopnie oznaczane jedną etykietą, ulegają przekształceniom i rekonfiguracjom w zależności od warunków politycznych i kulturowych, osiągając dojrzałość tylko w relacji do konkretnych postaci kultury (zwłaszcza politycznej, ale także na przykład naukowej czy ekonomicznej), by następnie szukać nowej formy wyrazu w odmienionych warunkach zewnętrznych. Nowy ateizm, powstały na początku XXI wieku antyreligijny ruch intelektualny, którego historię i okoliczności powstania także przedstawię w części drugiej, jest w tej perspektywie kolejną mutacją światopoglądu, który na przestrzeni dziejów przybierał już różne postacie. Jest też, jak sądzę, zupełnie nowym światopoglądem.

O światopoglądzie neoateistycznym mówi się często, że jest *scjencystyczny* – że w nauce upatruje metod radzenia sobie ze wszystkimi wątpliwościami i problemami natury ontologicznej i epistemologicznej. Dlatego trzecia część książki dotyczy właśnie nauki w rozumieniu neoateistów. Ważne miejsce w tej części zajmuje rekonstrukcja neoateistycznego modelu stosunku religii i nauki, który z punktu widzenia tego światopoglądu jest zawsze modelem konfliktu. Zasadniczo chodzić więc będzie o rozstrzeżenie ontologiczne i fundamentalne w tym kontekście pytanie: kto i na jakich zasadach ma prawo postulować i weryfikować istnienie bytów w naszym uniwersum ontologicznym?

Zarówno w publicznej percepcji, jak i w bardziej wyrafinowanych analizach, światopogląd neoateistyczny identyfikowany jest z wrogością wobec (wszelkich przejawów) indywidualnej i zinstytucjonalizowanej religijności. Dlatego w czwartej, najobszerniejszej części tej pracy przedstawię zapatrywania nowych ateistów na religię. Omówię zarówno ich specyficzne rozumienie wiary jako postawy propozycjonalnej, jak i religii jako instytucjonalnej praktyki społecznej. Przedstawię też neoateistyczną krytykę dowodów na istnienie Boga, formułowaną z perspektywy scjencystycznej, to jest z zamiarem objęcia zachowań i przekonań religijnych paradygmatem naukowym, a w konsekwencji próbami stworzenia naukowej (naturalistycznej) teorii powstania, rozwoju i trwania religii.

W piątej części książki zajmę się roszczeniem społeczno-politycznym, czyli kwestią obecności zideologizowanych światopoglądów w przestrzeni politycznej, publicznej i społecznej. Obecność instytucji religijnych w sferze społecznej jest czymś danym, natomiast udział wskazań i sankcji religijnych w zasadach organizacji i funkcjonowania przestrzeni publicznej oraz politycznej jest kwestią dużo bardziej wątpliwą. Udział ten jest oczywistym przedmiotem ataku neoateistów, zgłaszających postulat totalnej świeckości sfery politycznej i edukacji państwowej.

Roszczenie społeczno-polityczne nie jest aksjologicznie samodzielne. Jak wykażę, jest bezpośrednio zależne od bardziej pierwotnego roszczenia moralnego. Krytykę tego roszczenia – zgłaszanego przez instytucje promujące światopoglądy religijne i nowoateistyczną propozycję świeckiej, znaturalizowanej moralności – przedstawię w ostatniej, szóstej części tej książki.

Światopoglądy powstają i krystalizują się wskutek konkretnych wydarzeń historycznych lub specyficznych okoliczności kulturowych, które umożliwiają ich formowanie i publiczną ekspresję. Jednocześnie same światopoglądy wyczerpują się i zużywają w interakcjach z innymi, konkurencyjnymi opcjami doktrynalnymi i ideologicznymi. Być może za wcześnie, by mówić o stagnacji/zaniku/kresie/upadku światopoglądu neoateistycznego⁶. (Jak zobaczymy niebawem [2.3], znany teista Alister McGrath ogłosił kres ateizmu niemal w przeddzień tego, jak publiczne postrzeganie ateizmu uległo redefinicji w wyniku eksplozji popularności książek autorów neoateistycznych. Ryzyko niewczesnych diagnoz zawsze towarzyszy próbom określania przyszłości szerszych prądów kulturowych). Sami autorzy zaliczani do przedstawicieli neoateizmu widzą konieczność intensyfikacji swoich działań zwłaszcza na płaszczyźnie etycznej i politycznej, trudno bowiem przypuszczać, aby w warstwie teoretycznej (programowej) dało się powiedzieć wiele więcej. Ale słowa krytyki, które spadają na neoateistów mogą przynieść skutki dwojakiego rodzaju. Nastąpić może konsolidacja, usztywnienie światopoglądu, jego zamknięcie na dialog. Ale może też on ewoluować w kierunku propozycji bardziej otwartej na porozumienie i komunikację z innymi opcjami kulturowymi,

⁶ Przykładowo Graham Oppy twierdzi, że światopogląd neoateistyczny nie zaniknie i będzie zdobywał kolejnych użytkowników [Oppy 2017].

przy równoczesnym zachowaniu najważniejszych cech, takich jak przekonanie o nieistnieniu bóstw(a) czy konieczność sekularyzacji przynajmniej na poziomie politycznym. Ten pierwszy scenariusz nie wniesie nic nowego do rozważań przedstawionych w tej książce, jako że może skutkować co najwyżej radykalizacją tez w niej przedstawionych. Bardziej interesujący jest scenariusz drugi, który zakłada mutację światopoglądu neoateistycznego w formę bardziej łagodną, ale przez to być może łatwiejszą do zaakceptowania dla opinii publicznej. Kilka możliwych wersji tego scenariusza zarysuję w *Zakończeniu* tej książki.

Resignation as to knowledge of the world is for me not an irretrievable plunge into a scepticism which leaves us to drift about in life like a derelict vessel. I see in it that effort of honesty which we must venture to make in order to arrive at the serviceable world-view which hovers within sight. Every world-view which fails to start from resignation in regard to knowledge is artificial and a mere fabrication, for it rests upon an inadmissible interpretation of the universe.

Albert Schweitzer

Is this Tree of Life a God one could worship? Pray to? Fear? Probably not. But it did make the ivy twine and the sky so blue, so perhaps the song I love tells a truth after all. The Tree of Life is neither perfect nor infinite in space or time, but it is actual, and if it is not Anselm's "Being greater than which nothing can be conceived," it is surely a being that is greater than anything any of us will ever conceive of in detail worthy of its detail. Is something sacred? Yes, say I with Nietzsche. I could not pray to it, but I can stand in affirmation of its magnificence. This world is sacred.

Daniel Dennett

During the 1980s and early 1990s, satanic cults popped up all over the United States, and their gruesome rites were all soberly reported in the newspapers. Countless arrests, trials, imprisonments, and wrecked lives resulted from that hysterical contagion. Social workers, psychotherapists, law enforcement officials, and the courts were all swept up in the panic. In the end, there was no evidence of a single accusation having been true. One conviction after another has been overturned. Caught in an epidemic of traveling thoughts, hundreds of people were eager to believe that the woman or man at the day-care center, the sheriff, the coach, the neighbor down the street were monsters who raped and mutilated children, who drank their blood and ate their feces for breakfast. Gruesome memories sprouted from the minds of grown-ups and children, accounts of Black Sabbath masses, of sodomy and untold numbers of murders, but no one ever found a dead body or any marks of torture on a single person. And yet people believed. There are those who still believe.

Think of the stories that bloomed and circulated after 9/11, that no Jews were killed at the World Trade Center and that the U.S. government had manufactured the atrocity. This nonsense had adamant followers, as, of course, did the Bush administration's big lie about the same carnage and Iraq. It is easy to claim that those who are swept up in these beliefs are ignorant,

but belief is a complex mixture of suggestion, mimicry, desire, and projection. We all like to believe we are resistant to the words and actions of others. We believe that their imaginings do not become ours, but we are wrong. Some beliefs are so patently wrong—the proclamations of the Flat Earth Society, for example—that dismissing them is simple for most of us. But many others reside in ambiguous territory, where the personal and the interpersonal are not easily separated.

Siri Hustvedt

1.1. MAŁA NARRACJA O WIEDZY

Filozofia, tak jak religia, ma swoje mity założycielskie. W podręcznikach antycznej myśli czytamy, że na początku filozofii było słowo, λόγος, rozumność świata, izomorficzna z ludzką możliwością zrozumienia, opowiedzenia, opisania. Rozumna i sensowna struktura świata gwarantowana była boskim istnieniem, bo logos był także i przede wszystkim rozumem boskim, rozumem usensowniającym. Intelktualny konstrukt, w którym porządek boski i ludzki zostają splecione i zakładają sobie nawzajem, przejęło od Greków chrześcijaństwo (θεὸς ἦν ὁ λόγος, *Bogiem było słowo*, czytamy u Jana [1:1]¹). Przekonanie o możliwości uchwycenia struktury immanentnej i transcendentnej rzeczywistości przez dwa tysiąclecia determinowało poznawcze wysiłki podejmowane w imieniu filozofii, teologii i nauki. Na początku była pewność.

Na to, że żyjemy dziś w świecie zapomnienia o ostatecznej pewności, świecie narracji o końcu metafizycznych metanarracji, złożyło się wiele przyczyn. Jedną z nich była zapewne destrukcyjna działalność mistrzów podejrzeń w obszarze filozofii i nauk społecznych. Inną – diagnozowana wielokrotnie immanentna, kapryśna logika nadbudowy systemów ekonomicznych. Jeszcze inną rewolucja naukowa i wynikające z niej rewolucje przemysłowa i technologiczna. Jakby nie było, w optyce postmodernistycznej żyjemy w świecie pozbawionym absolutnych punktów odniesienia, w rzeczywistości zmiany, w której stałe *logoi* nie istnieją. Koniec narracji metafizycznej jest zarazem kresem wielkiej narracji ontologiczno-teologiczno-epistemologicznej – narracji opowiadającej o absolutnych podstawach, wiecznych bytach, niewzruszonych zasadach rzeczywistości i powszechnej obowiązywalności wiedzy o nich. I o ile świat ontoteologii był, jak u René Descartes’a, zapośredniczony w Bogu jako gwarancie

¹ Przekład, podobnie jak wszystkie następne cytaty biblijne, wg Biblii Tysiąclecia.

wartości epistemicznych², o tyle świat cząstkowych lokalnych narracji współczesności jest chaotyczny, rozedrgany, płynny. Chwilowe punkty zaczepienia zastąpiły trwałe poczucie pewności. Paradoksalnie źródła tej dramatycznej zmiany biją właśnie w filozofii Descartes'a. I aczkolwiek jego myśli nie da się, chcąc pozostać wiernym jego intencjom, wypreparować z mnogich i uzasadniających treści teologicznych, to w dziejach myślenia o świecie nie o intencje przecież chodzi. Zauważył to Blaise Pascal, wskazując na niebezpieczeństwo, jakie dla religii (a raczej dla religijnie sankcjonowanego obrazu rzeczywistości jako wiedzy i poznania) wpływa z autonomizacji matematycznego, mechanistycznego obrazu przyrody. Niebezpieczeństwo to zrealizowało się potem wobec samej nauki, gdy zmatematyzowany obraz człowieka i przyrody, uważany za konieczny, został podważony przez lokalne opisy wyrwane spod kurateli nauki i jej pretensji do wyłączności, do uprzywilejowania.

Czy oznacza to, że znacząco zmienił się *sposób* posiadania przekonań i poznawczego *odnoszenia się* do świata? Czy współczesny podmiot, obcujały z rzeczami, ale oderwany od ich esencji, wie *inaczej* niż podmioty jego kulturowych protoplastów? Byłoby to nader wątpliwe. Struktura ludzkiej świadomości pozostaje niezmienna, stale poszukując kolejnych jedności w świecie, który rzeczywiście zdaje się coraz bardziej rozproszony, ale zarazem, dzięki nowym technologiom, jest na powrót *sklejany* w całość (czy raczej – całości) na niespotykaną wcześniej skalę. Istniejącej wielości przekonań (indywidualnych i publicznych) zawsze chyba towarzyszą skalające ją schematy, takie jak mity, wierzenia, światopoglądy czy ideologie, które odsłaniają sens transcendentalny albo lokalne usprawiedliwienie, fundują, wyznaczają granice między nami i innymi itd.

Trudno oczywiście poddać badaniom epistemologicznym świadomość potoczną i jej percepcję. Rozstrzygnięcia w tym względzie należy pozostawić psychologii i socjologii wiedzy. Istnieje jednak także filozoficzna refleksja nad kulturą³. Nie redukuje się już ona do wyliczenia szeregu prostych i bardziej skomplikowanych przedempirycznych warunków po-

² To do Boga odwoływał się Descartes, aby uprawomocnić przejście od subiektywnej pewności do obiektywnej i intersubiektywnej wiedzy. Nie był w tym odosobniony: podobny schemat, który nazwałem episteologią, w olbrzymiej mierze stanowił o specyfice nowożytnej teorii poznania [zob. Sieczkowski 2017a].

³ Przez kulturę rozumiem tu po prostu całokształt materialnych i symbolicznych wytworów ludzkości i relacji między nimi. Kultury lokalne (pisałem będą głównie o tak zwanej kulturze zachodniej) będą segmentami tak rozumianej kultury w ogóle.

znawczych rzutowanych na świat ani tym bardziej do odsłaniania metafizycznej duszy czy substancji niezależnej w swojej bytowości od świata zewnętrznego. Być może jakąś część roszczeń starej filozofii dałoby się jeszcze utrzymać (dokonując terminologicznych i semantycznych manipulacji, przekładając na przykład duszę czy substancję na umysł), ale jej teza o niezależności ego od świata bądź o metafizycznym pierwszeństwie wobec rzeczywistości zewnętrznej nie da się już w przyjętej przeze mnie perspektywie obronić. Jesteśmy, w różnych narracjach filozoficznych, w świat uwikłani, „rzuceni”, „radikalnie w nim osadzeni”, neurologicznie z nim powiązani, całość naszych przekonań powstaje w interakcji ze światem. Z drugiej strony cały świat nie jest już niezależnym ontologicznym rezerwuarem, ale konstruowany i rekonstruowany jest w naszych interakcjach z nim. Jesteśmy więc częścią procesu ciągłej interakcji, dynamicznego obustronnego warunkowania, ciągłego poszukiwania nowych punktów zaczepienia. Świat z jednej strony jest zawsze dany, ale z drugiej nigdy nie jest gotowy. Nasze przekonania, poglądy, wiedza – są koniecznym korelatem tego procesu.

Filozofia drobiazgowo i skrupulatnie relacjonuje przebieg procesu odchodzenia od wizji magicznego kontaktu ze światem (określenie Hilary’ego Putnama) od stu kilkudziesięciu lat. Ruch filozofii przez ostatnie 200 lat był radykalnym, choć nieciągłym, odwrotem od jednoznacznego powiązania wiedzy i świata, przekonań i wartości, kategorii myśli i struktury rzeczywistości w kierunku schematów akcentujących przemoc, perswazję, pozbawione hierarchii usieciwienie itp. Mrówcza praca nowożytnych sceptyków umożliwiła w wieku XIX i XX stopniowe osłabianie owej magicznej więzi, opierającej się na przekonaniu, że ludzka wiedza stanowi mistyczny *nexus* świata i duszy. Antymetafizyczny program pozytywizmu i neopozytywizmu oderwał podmiot poznający (a raczej mówiący, żywiący przekonania i działający) od świata takiego, jakim on jest sam w sobie, a, mimo wysiłków fenomenologów, strukturalizm, poststrukturalizm i postmodernizm ostatecznie przekreśliły możliwość jakiegokolwiek powrotu do rzeczy samych w sobie, tak jakby usunięcie metafizyki musiało oznaczać z konieczności osłabienie epistemologii. Podmiot roztopiał się, aż w końcu zniknął w relacjach z innymi, komunikacyjna funkcja rozumu przedłożona została nad funkcję poznawczą, tak jakby doszło do cichej, nigdzie nie spisanej umowy, że pojęcie wiedzy zostawić należy szaleńczo progresywnej i ekspansywnej nauce, a samemu szukać dla filozofii miejsca w etycznym namyśle nad postępem naukowym, rozważaniu skuteczności i przeciwności strategii politycznych oraz demaskowaniu

nieskończonych obszarów symbolicznej i realnej przemocy w świecie na pierwszy rzut oka przyjaznym i demokratycznym. Rezygnacja z pojęcia wiedzy miała dwojakie przyczyny:

- milczącą zgodę na utożsamienie terminów *wiedza* i *wiedza naukowa* w filozofii XIX wieku i potocznej zachodniej świadomości kulturowej XX i XXI wieku. Potencjalnie destrukcyjne skutki technologicznych aplikacji wiedzy naukowej, jak również filozoficzne problemy z uzasadnieniem epistemicznego statusu teorii naukowej nie zmieniają istoty postrzegania nauki w kulturowym pejzażu. Jest ona dla nas wiedzą w mocnym sensie, w przeciwieństwie do naszych przekonań, które wiedzą stają się dopiero przed trybunałem zgodności z aktualnym naukowym obrazem świata;
- logicyzację i unaukowienie epistemologii w analitycznej szkole myślenia, najpierw przez zredukowanie wymiaru lub usunięcie metafizycznej spekulacji (jak Rudolf Carnap⁴ czy Ludwig Wittgenstein), a później przez coraz mocniejsze wiązanie filozofii umysłu z naukami szczegółowymi i przenoszenie dociekań filozoficznych na poziom eksperymentalny, jak dzieje się to obecnie w kognitywistyce (John Searle, David Chalmers, Jerry Fodor, Daniel Dennett)⁵.

Można oczywiście utrzymywać – jak neoateiści – że właśnie nauka jest metanarracją, ogólnym i uniwersalnym opisem rzeczywistości takiej, jaką ona jest, a praktyka naukowa – ostatecznym schronieniem dla upragnionej pewności. Ale nie powinniśmy dać się zwieść potocznym intuicjom. Z jednej bowiem strony pojęcie wiedzy wciąż prosperuje w wąskim, choć płodnym wymiarze badań eksperymentalnych i ich społecznej percepcji, ale z drugiej także i tam postmodernistyczna nieufność odcisnęła swoje piętno, wskazując na lokalność, historyczność, a nawet aporyczność badań i metod nauk szczegółowych. Antymetafizyczny zwrot w filozofii doprowadził do dewaluacji pojęć prawdy i wiedzy, odrywając wiedzę od świata: teraz, jako wiedza naukowa, ma dotyczyć wyłącznie mierzalnych regularności i postulowanych bytów teoretycznych, czego konsekwencją okazała się radykalna subiektywizacja przeświadczeń epistemicznych.

⁴ Jak pisał Carnap w *The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language* [1959: 77], „tym, co pozostaje [filozofii], nie są ani twierdzenia, ani teoria, ani system, ale jedynie metoda: metoda logicznej analizy”.

⁵ Przemieszczenie to widać wyraźnie w angielskim terminie *cognitive science*.

Tym istotnym zmianom w rozumieniu przestrzeni filozoficznej towarzyszyły przekształcenia społeczne i ekonomiczne, które zaszły w świecie zachodnim w konsekwencji drugiej wojny światowej. Kulturowy konsensus dotyczący wartości indywidualnych sposobów życia i sekularyzacji przestrzeni publicznej dokonał innego, równie dramatycznego spustoszenia: osłabił religie jako instytucje i zakwestionował utrzymywaną od wieków przez chrześcijan (zwłaszcza katolików) możliwość przekładu *wierzę na wiem*. Oświeceniowa sekularyzacja, rzeczywiste zarzewie dzisiejszego postmodernizmu, najpierw jako zjawisko ekonomiczne, ale chwilę później już polityczne, a wreszcie społeczne, zaatakowała drugi fundament prawdy – prawdę wiary, a także możliwość jej publicznej ekspresji we wspólnym horyzoncie rozumienia. Chrześcijańskie *wierzyć*, synonimiczne z pozaepistemicznym rozumieniem prawdy, zawsze leżało u podstaw teologicznego *wiem* i wspólnie tworzyło pejzaż zrozumiały i przejrzysty dla uczestników kultury zachodniej. Sekularyzacyjne wysiłki przesunięcia religijnego światobrazu w sferę prywatną przyniosły dwie konsekwencje. Po pierwsze, oczyszczenie sfery publicznej z jawnych⁶ odniesień teologicznych. Po drugie, osłabienie instytucji religijnych, które do tej pory nie tylko współtworzyły to, co nazywamy przestrzenią polityczną, ale tworzyły wspólny, ponadjednostkowy horyzont rozumienia wartości i uczestniczenia w nich.

W konsekwencji tych dwóch procesów, jak również wielu innych, bardziej lokalnych czynników, doszło do ostatecznej erozji prawdy i wiedzy. Pierwsza kona w objęciach słabnących instytucji religijnych zaciekle strzegących anachronicznego *credo*, druga – aplikowalna w stechnologizowanym świecie nauki utknęła w służbie pragmatycznie pojmowanego postępu technologicznego. Nie mówimy już dziś o wiedzy w ogóle, wiedzy absolutnej, powszechnej i uniwersalnej. Wiedzy zawsze i wszędzie prawdziwej. Nie mówimy o systemie wiedzy, zresztą słowa *system* używamy już raczej albo metaforycznie (światowy system gospodarki), albo wąsko i technicznie (system operacyjny).

I aczkolwiek wiara i wiedza ulegają stopniowej, ale wyraźnej dewaluacji, to ich spór o pojęcie prawdy wciąż w dużej mierze wyznacza najważniejsze punkty kulturowego terytorium. Nauka ma świat fizyczny. Religie zawładnęły rzeczywistością metafizyczną. Stawia to filozofię w trudnej sytuacji, w której musi ona albo szukać sojuszu z naukami szczegółowymi (jak

⁶ Z jawnych, bowiem, jak utrzymują postsekularyści, te niejawne leżą u podłoża zachodniej kultury, wciąż, w mniejszym lub większym stopniu, wyznaczając jej kształt.

dzieje się to w kognitywistyce), albo odnajdywać powinowactwa z teologią i myśleniem religijnym (jak dzieje się to w metafizyce). Wyodrębnienie osobnej przestrzeni filozoficznej staje się zadaniem trudnym, a być może niewykonalnym, zapewne dlatego w lokalnych, interdyscyplinarnych sojuszach, filozofia staje się dziś na powrót – i tak jest pojmowana w tej książce – refleksją nad kulturą. Pytania, które najżywiej mnie interesują, brzmią zatem: *jak nasze rozumienie świata wyraża się w naszych własnych dziełach kulturowych?*; *jak tworzyć możliwość komunikacji w świecie skonfliktowanych narracji?*; *jak ponowoczesne podmioty konstruują/rekonstruują strategie poznawcze (strategie zdobywania i uzasadniania przekonań) przy założeniu wielosektorowości i policentryczności współczesnej kultury?*; *jak owa wielosektorowość ma się do epistemologicznego imperializmu niektórych przynajmniej światopoglądów?*; *jak przy założeniu owego imperializmu uzgadniamy nasze przekonania dotyczące tych segmentów?*; *czy istnieją (i jakie) przejścia między różnymi sektorami przekonań?*; *czy skazani jesteśmy na model konfliktu?* itp. Innymi słowy, filozofia z nauki ugruntowującej, szukającej podstaw wszelkich kulturowych aktywności zmienia się na naszych oczach w refleksję *post factum*, refleksję badającą przeobrażenia kulturowe i ich skutki dla naszego postrzegania świata. Filozofia – tak jak ją w tej książce rozumiem – jest zatem dzisiaj syntetyczną rekonstrukcją kultury. Mówiąc w pewnym uproszczeniu, nie zajmuje się odpowiedzią na pytanie *dlaczego coś musi być takie, jakie jest?*, nie jest więc nauką fundującą. Nie zajmuje się też pytaniami *po co?*, *w jakim celu?*, nie jest zatem żadną teleologią. Na te dwa pytania odpowiedzi padają z wnętrza światopoglądów, a może nawet z wnętrza poszczególnych segmentów światopoglądów. Filozofii pozostaje, jak sądzę, wcale nie mniej istotna, odpowiedź na pytanie *jak?*, przecina ona zatem kulturowe dyskursy, przypatruje się ich działaniu i zestawia je ze sobą. Jest już horyzontalna, nie wertykalna.

Powstaje więc pytanie: *jak określić to, co myślimy o świecie i o nas samych jako aktywnych uczestnikach tego świata?* Nasi kulturowi protoplaści mieli na nie jedną odpowiedź – to jest wiedza. Odpowiedź ta nas już nie satysfakcjonuje. Wydaje się, że my musimy mówić raczej o przekonaniach niż o wiedzy. Ale mało który epistemolog przystaje dziś na postlocke'owski obraz izolowanych przekonań zamieszkujących „izbę umysłu” ani zresztą na samą „izolowaną izbę umysłu”. Trudno też zgodzić się na koncepcję systemu przekonań jako trwałej, niezmiennej struktury poznawczej. Nasze przekonania tworzą raczej swego rodzaju sieć, którą, w pewnym sensie, obrazuje Willarda van Ormana Quine'a me-

tafora pola wiedzy. Centrum tego pola zajmują przekonania wprowadzające wywrotne, ale bardziej trwale i trudniejsze do zastąpienia niż te, które znajdują się bliżej brzegu pola. Ta metafora zmusza nas do porzucenia kolejnego metafizycznego mitu: kartezjańskiego, leibnizjańskiego czy kantowskiego mitu o izolowanym podmiocie, bliźniaczym względem innych myślących substancji, wyposażonym w niezawodne, przedempiryczne zasady myślenia i prawdy fundamentalne, których zanegowanie wymagałoby odwrócenia całego schematu stworzenia i rewizji podstawowych prawd teologii. Jeśli jesteśmy podmiotami (pojęcie podmiotowości, wciąż płodne w refleksji humanistycznej, wymaga odrębnej analizy, na którą brak tu miejsca), to raczej podmiotami zindywidualizowanymi, posiadającymi własną sieć postrzeżeń, znaczeń i przekonań. Co więcej, ta niepowtarzalność nie wynika z jakiejś twórczej wszechmocy natury, ale raczej z miriadów przygodnych kontaktów ze światem i z innymi, kontaktów tak licznych, że zrekonstruowanie procesu nabywania takich a nie innych przekonań jest w rzeczywistości niemożliwe. Rozwijając zapożyczoną od Quine'a metaforę, można spytać, co spaja nasze przekonania. Czy warunkiem powierzchownej choćby samotożsamości podmiotu jest ich koherencja stwierdzalna na jakimś wyższym, metaepistemicznym poziomie? Czy przekonania brzegowe muszą dać się wywieść z tych bardziej centralnych? Na każde z tych pytań trzeba odpowiedzieć negatywnie. Nasze przekonania nie muszą tworzyć koherentnej całości, mogą wierzyć w katolickiego Boga i być zwolennikiem związków partnerskich. Mogą być przekonany o słuszności idei tolerancji i podzielać nieuprawnione stereotypy mniejszości. Co więcej, najczęściej tak właśnie jest. Jedynym spoiwem wszystkich naszych przekonań jest nasze fizyczne ciało i nasza pamięć. Spójność nie jest warunkiem posiadania przekonań. Jest ona już w zasadzie kwestią etyczną, a nie epistemologiczną. Mogę się wprowadzić wstydić przekonań, których niespójność zostanie mi uprzymiślona, ale dalej je posiadam, dopóki nie zamienię ich na nowy zestaw, potencjalnie również niespójny. I wreszcie przekonania brzegowe (u Quine'a te najbardziej empiryczne, a w rzeczywistości te najświeższe) nie muszą być wywodliwe z przekonań centralnych. Gdyby tak było, mielibyśmy do czynienia z formą fundamentalizmu, który zarazem rozstrzygałby kwestię spójności przekonań. W rzeczywistości jednak przekonania brzegowe mogą nie mieć żadnego związku z przekonaniami leżącymi bliżej centrum. Mogą dotyczyć innych aspektów rzeczywistości, mogą częściowo bądź całkowicie wykluczać się (logicznie) z innymi przekonaniami, a my wcale nie musimy być tego świadomi.

1.2. POJĘCIE ŚWIATOPOGŁĄDU

Wydaje się zatem, że spójność poglądów jest raczej wymogiem etycznym niż epistemologicznym, bardziej świadectwem dobrego wychowania niż rygoru poznawczego. Jeśli w procesie autoanalizy bądź podczas rozmowy diagnozujemy u siebie sprzeczne przekonania, to próbujemy rozmyć sprzeczność albo wyrugować przekonania słabsze. Dzieje się tak nie dlatego, że nasz umysł nie toleruje sprzeczności, ale raczej dlatego, że wymaga tego od nas intelektualna przyzwoitość, dziedzictwo naszej kultury. Ci, którzy się do niej nie poczuwają, nie mają problemów z żywieniem przekonań sprzecznych (wiary w świętość życia i przekonania o konieczności kary śmierci, by sięgnąć po najbardziej eksploatowany przykład). Dzieje się tak przypuszczalnie dlatego, że podstawą naszego odnoszenia się do świata nie są zasady logiki, ale wartości (jako subiektywnie przeżywane miary ważności działania), które bywają nienegocjowalne, a także dlatego, że rzeczywistość kulturowa jest wieloaspektowa i angażuje różne segmenty naszego światopoglądu. Kiedy obowiązywała jeszcze wielka epistemologiczna narracja o prawdzie bytu i prawdzie wiedzy, mogliśmy odnosić przekonania do bytów, testując epistemiczny status tych pierwszych (zawsze 1 lub 0) i kierując się logiką jako niezawodnym narzędziem oceny i weryfikacji twierdzeń o świecie. Kiedy natomiast fakty i twierdzenia zastąpiliśmy wartościami i przekonaniem, zmieniliśmy zarazem całość naszego poznawczego odnoszenia się do świata. Manipulując zestawami wartości, tworzymy sieci przekonań, dla których logika jest tylko wtórnym i niekoniecznym narzędziem organizacji. Te sieci przekonań najlepiej będzie nazwać *światopoglądami*, które stanowią podstawę poznawczego i praktycznego odnoszenia się do świata, nadbudowanymi na wartościach nabywanych w procesach socjalizacyjnych i wpajanych w procesach edukacyjnych. Quine'owską metaforę pola wiedzy należy zatem nieco zmodyfikować – nasze przekonania nie stanowią pola posiadającego jedno centrum, czyli miejsce zajmowane przez najbardziej żywe przekonania, lecz raczej są siecią o wielu centrach, pulsujących raz mocniej, a raz słabiej. Sieć ta tworzy coś, co z braku lepszego słowa trzeba nazwać, na poziomie jednostki, *zapatrywaniem* bądź, na poziomie intersubiektywnym, *światopoglądem*. Uczestnicząc w tej grze wartości, przekonań i postaw – a uczestniczymy w niej wszyscy bez wyjątku – wyznaczamy sposoby i granice naszego odnoszenia się do świata, a raczej różnych aspektów świata. Mam nadzieję, że konstruując pojęcie światopoglądu w tej ponowoczesnej optyce, dostrzeżemy mechanizmy formowania się przekonań i relacji między nimi wyraźniej niż użytkownicy poruszający się wyłącznie we wnętrzu danego światopoglądu.

Próbując pojęciowo dookreślić treść pojęcia *światopogląd*, którego będę dalej używał na określenie stanowiska nowych ateistów, należałoby wymienić następujące jego cechy:

- Po pierwsze, światopoglądu *nie powinno się pojmować w kategoriach etnolingwistycznych*, czyli tak, jak termin ten – *Weltansicht* – rozumiał Wilhelm von Humboldt⁷. W XIX wieku, stuleciu narodzin państw narodowych, utożsamianie światopoglądu z zestawem przekonań konkretnej grupy językowej było zrozumiałe. Transnarodowa współczesność założenie o uwspólnotowionym (językowo i etnicznie) światopoglądzie czyni zbędnym, co oczywiście nie oznacza, że próby przywrócenia takiego rozumienia światopoglądu nie są i nie będą podejmowane.
- Po drugie, *nie ujmuję światopoglądów w sformalizowanych kategoriach*, jakie zaproponował na przykład Leo Apostel [Aerts 1994], a rozwinął Clément Vidal [2012], u których są one indywidualnymi bądź zbiorowymi deskryptywnymi modelami świata, odpowiadającymi na nurtujące pytania egzystencjalne (*co istnieje?, dokąd zmierzamy?, co powinienem czynić?*), na które wciąż nowych odpowiedzi udzielają dyscypliny filozoficzne (wg Apostela futurologia, aksjologia, epistemologia, prakseologia czy etiologia). Interesują mnie raczej światopoglądy w szerszym rozumieniu (których filozoficzną analizę dopiero można przeprowadzić, ale nie redukując ich do filozofii), a mniej ich związek z klasycznymi dziedzinami filozofii. Zbyt surowe są też wymogi stawiane przez Apostela i Vidala światopoglądom⁸.
- *Tożsamość światopoglądu* gwarantowana jest na dwa sposoby. Po pierwsze, w sensie ścisłym światopogląd, nawet bardzo zróżnicowany wewnętrznie, pozostaje *jednym* światopoglądem, jeśli jego użytkownikiem jest w danym momencie określona jednostka. Po drugie, za jeden światopogląd możemy uznać zestaw podzielanych przez wiele podmiotów wartości i zbudowanych na nich przekonań, o ile są one wystarczająco obszerne i tworzą względnie spójną wizję świata. Tym pierwszym rozumieniem światopoglądu zajmować się winna psychologia i inne nauki szczegółowe. Aby uniknąć nieścisłości pojęciowych, nazywać je będę

⁷ Specyfikę etnolingwistycznego rozumienia terminu *Weltansicht* u Humboldta omawia Underhill [2009].

⁸ Widać to już w definicji: „Światopogląd to spójny zbiór pojęć i teorematów, który musi pozwolić nam na skonstruowanie globalnego obrazu świata i w ten sposób na zrozumienie tak wielu elementów naszego doświadczenia, jak to możliwe” [Aerts 1994: 8].

zapatrywaniem. Zapatrywania są zawsze pierwotne w sensie genetycznym, ponieważ ich użytkownikiem jest indywidualny, biologiczny podmiot. Ale światopoglądem jako właściwym przedmiotem filozofii kultury stają się dopiero wtedy, kiedy podzielane są przez pewną grupę ludzi i wyrażane w sferze publicznej. W tych znaczeniach używał będę terminów *zapatrywania* i *światopogląd* dalej.

- *Zapatrywania są więc indywidualne* (w naukach idiograficznych ich opis pozwala wnioskować o sposobie odnoszenia się danych jednostek do świata), ale mogą być, w mniejszym lub większym stopniu, podzielane. Szeroko rozumiane pojęcie światopoglądu łączy bowiem wspólne dla danej grupy zestawy przekonań na temat tego, co intymne (zestaw niewerbalizowanych przeświadczeń), prywatne (na przykład stosunek do partnera bądź partnerki) i publiczne (na przykład stosunek do estetyki przestrzeni miejskiej czy obecności religii w sferze publicznej). W tym ostatnim sensie możemy mówić o światopoglądzie grupy społecznej, wspólnoty religijnej czy szkoły filozoficznej. W takim też znaczeniu piszę o światopoglądzie neoateistycznym.
- *Relacja między zapatrywaniem a światopoglądem* jest dialektyczna. Indywidualne zapatrywania wynikają z wpajanych (w rodzinie, edukacji, grupie rówieśniczej itp.) wartości światopoglądowych, ale też same światopoglądy są plastyczne w tym sensie, że ulegają modyfikacjom wtedy, kiedy nagromadzenie zmian w zapatrywaniach indywidualnych użytkowników światopoglądu przekroczy masę krytyczną. Dobrą ilustracją tego procesu jest zmiana nastawienia brytyjskich konserwatywnych elit politycznych do kwestii małżeństw jedнопłciowych, której odbiciem było umieszczenie uzasadnienia legalizacji związków jedнопłciowych w obrębie narracji konserwatywnej⁹.
- *Subiektywistyczny charakter* zapatrywań oznacza, że w wielu przypadkach etykiety „światopogląd lewicowy” czy „światopogląd katolicki” mogą się okazać mylące. We współczesnej rzeczywistości poziomych częściej niż pionowych powiązań światopoglądy mają najczęściej charakter patchworku utkanego z dogodnych „opcji światopoglądowych”. Pozornie homogeniczna konstrukcja w rodzaju „światopogląd katolicki” jest wewnętrznie zróżnicowana na poziomie indywidualnych

⁹ Trzeba jednak pamiętać, że owe zmiany w zapatrywaniach nie biorą się z próżni, ale z interakcji z innymi światopoglądami, bardziej w danej chwili żywotnymi kulturowo, jak to ma miejsce w przywoływanym przykładzie brytyjskim.

użytkowników tego światopoglądu, ale posiada wystarczająco dużo elementów wspólnych, by sensownie używać tego terminu ogólnego.

- Światopogląd zawiera *elementy naukowe, ideologiczne czy filozoficzne*. Rzeczywiście, jak pokażę, światopogląd neoateistyczny zawiera ich bardzo wiele. Jednak światopoglądy tworzą zupełnie inne pola teoretyczne, które czasami nakładają się na szczegółowe pola nauki czy (jakiejś) filozofii, ale są czymś odrębnym, zarazem pierwotniejszym, jak i bardziej powierzchownym. Dlatego należy odróżnić światopogląd od:

- a) *nauki*: światopogląd może mieć podstawy naukowe, ale nauką nie jest. Nauka w wersji *hard science* to stawianie hipotez i weryfikacja empiryczna, natomiast w wersji *soft science* to teoretycznie uporządkowane rozumienie kultury bądź jej poszczególnych wytworów. W tym sensie światopogląd, zwłaszcza w interesującej mnie wersji publicznej, może mieć wiele wspólnych obszarów z nauką – jak jest w wypadku nowego ateizmu – ale nie należy go z nauką mylić;
- b) *ideologii*: bo ideologia to w zamierzeniu spójny projekt realizowany (często) w praktyce społecznej i (zawsze) w praktyce politycznej. Ponadto ideologia jest narzędziem kształtowania rzeczywistości społecznej poprzez przymus, a nawet przemoc. Jest to jednak tylko jedno z wielu znaczeń tego niezwykle rozpowszechnionego dzisiaj, a zatem nieostrego i mało przydatnego pojęcia¹⁰. Nawet jeśli zgodzimy się co do pewnych elementów wspólnych różnych rozumień tego terminu, czyli na praktyczny (społeczny i polityczny) kontekst jego użycia w większości znaczeń, to okaże się, że ideologia jest czymś innym niż światopogląd, który może, ale nie musi oznaczać gotowości praktycznego zaangażowania politycznego, a tym bardziej wykorzystywania form przymusu. Jeśli światopogląd zgłasza liczne roszczenia do kształtu i sposobu funkcjonowania instytucji państwowych, jak jest w wypadku neoateizmu, to możemy zasadnie mówić o światopoglądzie silnie zideologizowanym. Istnieje wreszcie rozumienie ideologii mi najbliższe: jako doktryny, która w imię konkretnie lub abstrakcyjnie zdefiniowanego *telosu* jest w stanie poświęcić niemal dowolną

¹⁰ Terry Eagleton już na wstępie swojego historycznego szkicu na temat ideologii przedstawia aż szesnaście współczesnych użyć tego terminu (między innymi proces produkcji znaczeń, znaków i wartości w życiu społecznym; idee pomagające legitymizować dominującą władzę polityczną; systematycznie zakłócana komunikacja; połączenie dyskursu i władzy; medium, za pomocą którego aktorzy społeczni usensowniają swój świat), podkreślając, że część z nich jest ze sobą zupełnie niekompatybilna [Eagleton 1991: 1–2].

liczbę jednostek ludzkich: ich dobrostan, a nawet ich życie. W tym sensie każda ideologia nadbudowana jest na jakimś światopoglądzie, a światopoglądy mogą być ideologiami, ale rekonstruowany przeze mnie światopogląd neoateistyczny nie zalicza się do tego grona;

- c) *filozofii*: bo filozofia to tworzenie niesprzecznych, całościowych wizji rzeczywistości o wysokim stopniu ogólności bądź przeprowadzanie równie ogólnych krytyk. Światopoglądy muszą być intersubiektywnie podzielane, ale nie zawsze aspirują do wyłączności. Ponadto filozofia jest dyscypliną akademicką i instytucje akademickie wyznaczają reguły jej funkcjonowania. Filozofią może być zatem teoria światopoglądów, ale nie one same;
- d) *wiedzy*: *last but not least*, światopoglądy nie są tożsame z wiedzą – mogą nią być tylko przypadkiem (i oczywiście relatywnie) w sytuacji, gdy akurat pokrywają się z tym, co w danym czasie i miejscu historycznym przez wiedzę jest rozumiane. Nie oznacza to oczywiście, że światopoglądy nie posługują się pojęciem wiedzy. Robią to bardzo często, zwłaszcza w kontekście perswazyjnym.
- Ponieważ światopogląd jest podstawą odnoszenia się do świata, *nie musi spełniać kartezjańskiego warunku samoświadomości* w tym sensie, że jego użytkownicy nie muszą znać uzasadnień dla swoich opinii i zapatrywań, a także rozumieć istoty filozoficznych i logicznych związków między przekonaniami składającymi się na dany światopogląd. Nadal jednak pozostaje on światopoglądem i jest możliwy do rekonstrukcji – przynajmniej częściowej – przez zewnętrznego obserwatora. Nie zmienia to faktu, że artykułowany w takiej postaci jest światopoglądem niedojrzałym.
- Światopogląd *nie jest stanem kontemplatywnym*, ale, podobnie jak u Heideggera, jest „stanowiskiem człowieka wobec bytu” [Heidegger 1997: 80], wiąże się z jego przeżywaniem, aktywnym tworzeniem i przetwarzaniem. Jest zatem rozumiany zarazem aktywistycznie i hermeneutycznie: aktywistycznie, bo jego celem jest zawsze przekształcanie i zawłaszczanie rzeczywistości (tego, co Heidegger nazwał „światobrazem”), a hermeneutycznie, bowiem działanie to jest zwrotne, czyli przekształcana rzeczywistość określa twórczy podmiot, wyznaczając mu zakres nowych możliwości działania.
- Światopoglądy mogą być zatem interpretowane, w przeciwieństwie do niektórych przynajmniej wyizolowanych pojedynczych przekonań, jako *predyktory określonego działania*. Jeśli światopoglądy będą mocno zideologizowane (jak, w rzeczy samej, jest w wypadku nowego ateizmu), to będą wykazywać silną tendencję do normatywnego wyznaczania

granic dopuszczalności poszczególnych praktyk społecznych w sferze publicznej. Jak widzieliśmy, zideologizowane światopoglądy bywają trudne do odróżnienia od ideologii, bowiem podobnie jak ona stają się narzędziami działania w sferze publicznej. Odróżnia je wszakże od niej to, że nie muszą mieć na celu działania politycznego (instytucjonalnego) i nie odwołują się do przemocy.

- Światopoglądy *wymagają pewnej podstawy instytucjonalnej*. Ponieważ światopoglądy można interpretować jako przesłanki do działania, a nie tylko wewnętrzną organizację myślenia, realizują się one poza obszarem refleksji i w obszarze praktyki społecznej, a czasami także politycznej. Z tego względu ich artykulacja wymaga pewnej – optymalnie silnej – infrastruktury społecznej i politycznej. Celem światopoglądu jest bowiem zawsze osiągnięcie pewnego zamierzonego stanu przestrzeni kulturowej.
- Światopoglądy *zbudowane są na wartościach bądź habitusach*, które są przyjmowane (najczęściej w procesie wychowawczym bądź edukacyjnym), ale nie zawsze uzasadnialne, nawet w obrębie danego światopoglądu. Jako motywacje i sprężyny przekonań mają one charakter bardziej emocjonalny niż poznawczy, mimo że stanowią genetyczne źródło przekonań o świecie. Wartości te funkcjonują jako podstawy przesądów wyznaczających ostateczny kształt obrazów świata. Przesady religijne (mistyczne) będą filtrować dane empirycznie zweryfikowane i na odwrót. Z tego powodu w szczególnych przypadkach światopogląd może być „monochromatyczny”, jeśli zasada (wartość) organizująca będzie wystarczająco silna – w tym sensie mówimy czasem o światopoglądzie naturalistycznym, religijnym etc. Trzeba jednak pamiętać, że ich składowe moduły czy segmenty, a także poszczególne zestawy przekonań je tworzące nie muszą być ustrukturuowane hierarchicznie, mimo że rudymentalne wartości światopoglądu są często wartościami dotyczącymi pojęć ostatecznych: celu i sensu życia, istoty nauki, ostatecznej natury rzeczywistości etc.
- Aczkolwiek światopoglądy często zgłaszają roszczenia uniwersalistyczne (jak *ex definitione* światopogląd katolicki), są *zawsze relatywne względem miejsca i czasu historycznego*. Światopogląd naukowy może oznaczać diametralnie różne rzeczy w zależności od koncepcji nauki, do której będzie się odnosił.
- Światopoglądy *formują się na przecięciu wartości, dotychczasowych opcji światopoglądowych i zdarzeń*. Te trzy elementy wydają się niezbędne, by powstał nowy światopogląd. Po pierwsze, muszą istnieć preferowane przez nas silne wartości organizujące nasze życie. Po drugie, wartości

te muszą wyznaczać zakres naszych możliwych zapatrywań. Po trzecie wreszcie, muszą nastąpić zdarzenia odciskające piętno w sferze publicznej i rekonfigurujące zestawy wartości organizujących ludzkie przekonania (wojny, kataklizmy, ataki terrorystyczne, procesy demograficzne, odkrycia naukowe).

- Światopoglądy mają swoje *własne zasady weryfikacji i reguły formowania*: wiara pokładana przez część scjentyistów w empirycznej metodologii będzie się przekładać na określanie horyzontu poznawczego ich percepcji świata. Tezy potwierdzane przez nowoczesne metodologie naukowe stanowić będą część większości światopoglądów naukowych; elementy światopoglądów religijnych bądź newage'owych takiego potwierdzenia potrzebować nie będą.
- Światopoglądy *nie są jednorodne*. Składają się z segmentów, modułów, obszarów, regionów czy też części. Można tu użyć zastosowanego przez Welscha określenia „sektory racjonalności”, ale, jak się zdaje, określenie „racjonalność” w tradycyjnym rozumieniu jest w wypadku światopoglądów wymogiem na wyrost, bowiem ich segmenty, związane z ponowoczesnym rozumieniem kultury i jej przekształceń, nie ograniczają się do racjonalności poznawczej, etycznej i estetycznej [Mikołajczyk 2009: 32], nie powielają zatem unowocześnionego kantowskiego podziału władz i nie odpowiadają jedynie normom instytucjonalnym współczesnego państwa (sądowniczym, edukacyjnym itp.), ale wiążą się przede wszystkim ze stosunkiem jednostek i grup do tego, co pojmują jako świat i wartości.
- Między segmentami światopoglądu *możliwe są przejścia czy też mosty*. Ich status opisuje Wolfgang Welsch w koncepcji rozumu transwersalnego [Welsch 1998]. Mosty takie są intuicyjnie łatwe do uchwycenia, gdy mówimy o segmentach w pewnej przynajmniej mierze pokrewnych czy kompatybilnych (dajmy na to, o przekonaniach religijnych i etyce uniwersalistycznej); trudniejsze natomiast, gdy modułów światopoglądowych nie można ze sobą uzgodnić. Niemniej jednak światopoglądy traktują rzeczywistość jako pewną całość: jeden światopogląd może być z powodzeniem światopoglądem politycznym, religijnym i filozoficznym, a poszczególne aspekty światopoglądu nie muszą być ze sobą zgodne ani w sensie podążania za utartymi podziałami kategorialnymi¹¹, ani za logicznym wymogiem spójności.

¹¹ Warto tu przytoczyć autoidentyfikację Daniela Bella jako „socjalisty w ekonomii, liberała w polityce i konserwatysty, jeśli chodzi o kulturę” [Bell 1996: 11]. Postrzegana przez

- Światopoglądy są *płynne*. Nie funkcjonują jako sztywny schemat kategoryjny postrzegania rzeczywistości, ale jako zestaw przekonań, które są negocjowane w dyskusji społecznej: te oparte na słabiej przeżywanym wartościach mogą łatwiej ustąpić miejsca innym, zwłaszcza takim, które będą miały za sobą lepsze empiryczne świadectwa bądź poważniejsze autorytety. Światopogląd tworzy więc całość, ale tylko w postfaktycznej rekonstrukcji, sam ulega bowiem ciągłym zmianom. O osobach podzielających światopogląd należałoby więc raczej mówić jako o osobach (re)konstruuujących swoje zapatrywania. Posiadanie sugeruje stan końcowy i zamknięty podmiot, tymczasem proces jest ciągły i potencjalnie nieskończony (ogranicza go jedynie trwanie biologicznego ciała), a podmiot otwarty na interakcje.
- W tym sensie pojęcie światopoglądu *jest uosobieniem żywiołu demokratycznego*, albowiem podobnie jak demokracja (w sensie liberalnym) jest on zawsze *in actu*. Otwartym pytaniem pozostaje, czy tak rozumiany światopogląd mógłby się narodzić w kulturze niedemokratycznej i niezglobalizowanej. Moim zdaniem, nie. Dynamika i rozczłonkowanie światopoglądów są bowiem odbiciem rozproszenia i policentryczności współczesnej kultury.
- Światopoglądy *kierowane są przez psychologiczne mechanizmy wypierania*, aby zachować spójność i jedność. Z tego powodu użytkownicy światopoglądów fundamentalistycznych często ignorują fakty, których nie da się wkomponować w ich religijny bądź ideologiczny światopogląd [zob. Barker 2008: 57]. Jak widać, tak rozumiane przeze mnie światopoglądy są zarazem objawem płynnej nowoczesności, jak i próbą reaktywnej odpowiedzi na nią.
- Światopogląd *może być częściowo negatywny* („nie wierzę w Boga”, „nie wierzę w równość ludzi”, „nie wierzę w działanie szczepionek”), ale *ni-gdy nie jest nihilistyczny*, to znaczy zawsze zawiera możliwość przekładu tych przekonań na pozytywne (w tym wypadku: „wierzę w istnienie świata naturalnego”, „wierzę w istnienie naturalnych nierówności”, „wierzę w spisek koncernów farmaceutycznych i rządów”).
- Jak sugeruje Vidal, światopoglądy niekiedy *da się porównać podług określonych kryteriów*. Kryteria te mogą być obiektywne (obiektywna spójność, naukowość, zakres), subiektywne (subiektywna spójność, osobista użyteczność, emocjonalność) i intersubiektywne (intersubiektywna

wielu jako niespójna – i zapewne faktycznie niespójna, jeśli się jej bliżej przyjrzeć – jest właśnie wyrazem światopoglądu.

spójność, zbiorowa użyteczność, narracyjność). Spełnienie tych kryteriów, jak zaznacza ten autor, oznacza tylko to, że dany światopogląd jest „lepszy” niż ten, który spełnia je w mniejszym stopniu, ale nie to, że ten drugi światopoglądem nie jest [Vidal 2012]. Owa analiza kryterialna zawsze dokonuje się *post factum* i dotyczy uformowanych już opcji kulturowych. Wróć do tego zagadnienia w *Zakończeniu*.

- Światopoglądy są *ekspansywne*. Ich celem jest zawsze zawłaszczenie możliwie jak największej przestrzeni kulturowej. W naturalny sposób ustawia je to na kursie kolizyjnym z innymi opcjami kulturowymi, których celem także jest podporządkowanie sobie sposobów organizacji życia społeczności. Oznacza to realną możliwość konfliktu światopoglądowego, jako że z założenia liczba użytkowników poszczególnych światopoglądów jest ograniczona. Jak wspomniałem wcześniej, demokracja liberalna jest jedynym warunkiem możliwości autentycznego pluralizmu światopoglądowego, ale ów stan pluralizmu jest z definicji równowagą bardzo kruchą, albowiem światopoglądy z samej swojej natury dążą do zawłaszczenia i dominacji, zatem ryzyko porażki projektu demokratycznego w wersji liberalnej i jego kruchość wpisane są w same warunki możliwości pluralizmu światopoglądowego. Światopoglądy nie tylko przenikają się i wpływają na siebie, ale także, jak widzieliśmy, manifestując się jako roszczenia w sferze publicznej, znajdują się często w konflikcie. Konflikt ten nie dotyczy wszystkich światopoglądów ani nawet wszystkich światopoglądów manifestujących się jako roszczenia polityczne, ale tylko tych, których operacyjne wartości są niemożliwe do uzgodnienia. Warunki współczesnej zachodniej demokracji pozwalają interpretować ten konflikt nie jako walkę na śmierć i życie, ale jako ciągle przesuwanie granic wyznaczających to, co akceptowalne w przestrzeni publicznej. Jak widać, liberalna demokracja stanowi nie tylko warunek pluralizmu światopoglądowego, ale także jedyny możliwy opór wobec niebezpiecznej ideologizacji światopoglądów.
- Odwołanie do demokracji liberalnej jako warunku możliwości pluralizmu światopoglądowego pozwala wreszcie *odróżnić światopoglądy od doktryn*. Przez doktrynę rozumiem fundamentalistyczny program, który (a) zawiera całościową koncepcję metafizyczno-antropologiczno-epistemologiczno-aksjologiczną, (b) odwołuje się do transcendencji (choćby w postaci idealnego społeczeństwa czy ustroju politycznego) i (3) ma charakter totalizujący (czyli zawiera roszczenie wyłączności). W tym modelu przeciwieństwem doktryny byłby światopogląd „czysty”, a wszystkie pozostałe – w rzeczywistości wszystkie światopoglądy

– znajdowałyby się między granicznymi punktami owego modelu. Innymi słowy, na jednym krańcu spektrum znajdowałaby się rzeczywistość społeczna zdominowana przez jedną jedyną doktrynę (religijną, polityczną), której podporządkowane są wszystkie sfery życia prywatnego i publicznego, a na drugim krańcu – wielość w pełni równorzędnych światopoglądów, których zwolennicy dochodzą do kompromisu w negocjacjach. Pomiedzy tymi krańcami znajdują się różne (realne) kombinacje doktrynalno-światopoglądowe, czyli sytuacje, w których żadna doktryna nie ma takiego wsparcia instytucjonalnego, by mogła samodzielnie panować, i musi (a) walczyć z innymi doktrynami oraz (b) dzielić się wpływami, a światopoglądy albo upodobniają się do doktryn, kiedy ich twórcy podejmują walkę z innymi doktrynami, albo mają charakter niszowy. Jak mam nadzieję pokazać, światopogląd nowego ateizmu ma wiele cech doktrynalnych, ale (podobnie jak w kontekście jego podobieństwa do ideologii) zawiera elementy, które czynią go możliwym tylko we względnym pluralizmie światopoglądowym.

1.3. PORÓWNYWANIE ŚWIATOPOGLĄDÓW

Poruszone wyżej kwestie porównywania światopoglądów i ich doktrynalnej ekspansywności mają fundamentalne znaczenie praktyczne. Ponieważ światopoglądy są z definicji normatywne, będą wchodzić w nieuniknione konflikty, jak to się zresztą dzieje. Ich porównywanie od „wewnątrz” nie ma sensu z punktu widzenia obiektywnej oceny – zawsze będzie relatywne względem danego światopoglądu, z obrębu którego przedstawia się krytykę. Powstaje więc konieczność opracowania „obiektywnych” kryteriów oceny i porównywania światopoglądów, jakie zaproponował na przykład Vidal [2012]. Mają one sens o tyle tylko, o ile same nie zostaną „uświatopoglądowane”, w przeciwnym razie bowiem popadniemy w klasyczny paradoks samoodniesienia. Mimo prób obiektywizacji humanistyki wydaje się, że niemożliwe jest stworzenie nauki, która sama nie byłaby światopoglądem (to jest nie uwzględniała pewnych wartościujących przesądów na temat swojej *subject matter*). Vidal na przykład preferuje racjonalność i spójność jako mocne kryteria, dyskwalifikując tym samym całą masę światopoglądów religijnych i niezachodnich. Sądzę więc – wróć do tego w *Zakończeniu* – że w duchu światopoglądowego etnocentryzmu należy porzucić marzenie o obiektywnej ocenie światopoglądów i przystać na obraz permanentnego sporu aksjologicznego, w którym nie ma władcy sporu – trzeciego, obiektywnego oka, w niezakłócony sposób rejestrującego konflikt doktryn, wydającego niestronniczy werdykt i wskazującego zwycięzcę.

Światopoglądy są neutralne w kwestii uzasadnienia pluralizmu, dlatego nie da się ich utożsamić z Wolfganga Welscha koncepcją rozumu transwersalnego. Głównym celem Welscha było stworzenie koncepcji rozumu odpowiadającej wielowątkowej i multinormatywnej pluralności współczesnej kultury. Koncepcja światopoglądu jest zbieżna z rozstrzygnięciami Welscha w tym sensie, że da się na jej podstawie zrekonstruować pluralizm jako podmiotowy sposób odnoszenia się do rzeczy poprzez wartości, ale nie jest z nim tożsama dlatego, że umożliwia opis przekonań spójnych i opartych na zaprzeczeniu tezy pluralistycznej. W ramach koncepcji światopoglądu możemy odwoływać się do idei rozumu transwersalnego, wyjaśniając wielość normatywnych odniesień do rzeczywistości kulturowej, ale możemy też to pojęcie całkowicie zarzucić, wyjaśniając proste, dwuwartościowe i oparte na zasadzie sprzeczności odniesienie poznawczo-moralne. Co więcej, nie musimy wcale przywoływać koncepcji racjonalności, gdyż funkcjonujące w różnych sektorach modele uzasadnień przekonań niekoniecznie mieszczą się w obszarze racjonalności (autorytet, widzimi się, odczucie). Dodatkowo: Welsch kieruje się Habermasowską intencją, chodzi mu głównie o pogodzenie modernizmu z postmodernizmem oraz o taką konstrukcję teoretyczną, która lepiej niż Habermasowska idealna sytuacja komunikacyjna umożliwi dialog kulturowy w policentrycznej i pluralistycznej rzeczywistości. Jest więc to, choć w słabym sensie, konstrukcja normatywna.

1.4. ZANIKANIE ŚWIATOPOGŁADÓW

Otwierająca na negocjacje płynność oraz uruchamiająca możliwość konfliktu ekspansywność światopoglądów sugerują, że wcześniej czy później światopoglądy zanikają. Puls światopoglądu bije w często habitualnym przywiązaniu do fundamentalnych wartości. Przywiązanie to musi jednak być *żywotne* na planie zarówno teoretycznym, jak i praktycznym. Mówiąc inaczej, światopoglądami musi dać się myśleć i musi dać się żyć. Pisałem już, że stany wiedzy dobrze opisuje metafora sieci. Oznacza to, że kryterium spójności wewnętrznej (żeby światopoglądem można było myśleć), a tym bardziej kryterium praktycznej aplikowalności (żeby według światopoglądu dało się żyć) nie są kryteriami wewnętrznymi względem światopoglądów, ale ich granice powstają w wyniku tarć i napięć między różnymi zestawami przekonań i publicznymi praktykami, które tworzą epistemiczną i społeczną sieć. Światopogląd zatem narażony jest na liczne ataki ze strony nie tylko innych światopoglądów – w istocie, jak wi dzieliśmy, rywalizacja z nimi jest jego cechą charakterystyczną – ale także

ze strony całej skomplikowanej sieci socjopolitycznej praktyki zbudowanej na alternatywnych światopoglądach (przekładających się na różne formy kulturowego szowinizmu). Ostrze światopoglądów stępia też każda próba tymczasowego ich pogodzenia (demokracja liberalna). W momencie przesilenia, kiedy na przykład nowe odkrycia naukowe zmieniają potoczne rozumienie świata, kiedy zmiana polityczna redefiniuje kanon pożądanych wartości etycznych, kiedy nowa formacja artystyczna zmienia naszą percepcję rzeczywistości, kiedy, jak w ostatnich latach, procesy demograficzne rozszczelniają albo konsolidują nabyte zestawy przekonań, światopoglądy mogą albo ulegać plastycznym przekształceniom, żeby nadążyć za zmianami (w ostatnich czterdziestu latach dzieje się tak, jak się zdaje, ze światopoglądem katolickim) – wtedy albo światopogląd osiąga jakąś nową formę i postać, albo konsoliduje się w konserwatywnym odruchu obronnym, tracąc stopniowo publiczne znaczenie i odchodząc w niepamięć. W ten sposób umierały (albo marginalizowały się) światopoglądy obejmujące błędne koncepcje astronomiczne (płaska Ziemia), radykalne doktryny polityczne, restrykcyjne koncepcje etyczne itp. Światopoglądy jednak nigdy nie umierają na zawsze. Przykład płaskiej Ziemi, etycznego konserwatyzmu i politycznego nacjonalizmu pokazuje, że po oficjalnej śmierci światopoglądy trwają w jakimś derridowskim, duchologicznym wymiarze. Nie ma ich, ale ich obecność jest wyczuwalna, jak gdyby oczekiwały na swój wielki powrót. Jeśli są, jak chcieliby Richard Dawkins i Daniel Dennett, *mempleksami*, to możliwość ich powrotu do głównego nurtu zależy od przetrwania ich fizycznych nośników, a wraz z nimi ludzkiej pamięci.

1.5. PODOBIEŃSTWA RODZINNE

To zaproponowane przeze mnie rozumienie światopoglądu ma oczywiście wielu protoplastów i powinowatych z epoki modernizmu i wczesnego postmodernizmu – grupy koncepcji, którym za Wittgensteinem moglibyśmy przypisać *podobieństwo rodzinne*. Są to koncepcje, które wskazują na trzy istotne wyznaczniki współczesnego rozumienia światopoglądu: (a) podkreślenie niemożliwości jednoznacznego przyporządkowania rzeczywistości wiedzy (pojęciom, myślom), (b) aktywność podmiotów w przetwarzaniu świata i (c) pluralizm faktów, wartości i porządków poznawczych. W oczywisty sposób na myśl przychodzą gry językowe Wittgensteina, światopogląd (i światoo obraz) Heideggera, hipotezy świata (*world hypotheses*) Peppera czy wspomniany już – dwa pokolenia późniejszy – rozum transwersalny Welscha. Wszystkie te koncepcje łamały

istotowo modernistyczny, tak wyraźny jeszcze choćby w filozofii Husserla, paradygmat jedności i ostatecznego ugruntowania, postulując w zdecydowanie jeszcze prepostmodernistyczny sposób różne praformy myślenia pluralistycznego. Jednak żadna z tych form nie jest tym, o co mi tutaj chodzi. Akcent kładziony przez Wittgensteina na język utrudnia postrzeganie praktyk społecznych, politycznych czy religijnych w kategoriach pozajęzykowych, utrudnia też mówienie o grach społecznych i politycznych jako o pozbawionych reguł, ma wszakże tę zaletę, że uwrażliwia analizy kulturowe na kontekst determinujący sensy wypowiedzi w przestrzeni publicznej. Heidegger z kolei postrzega nowożytność (nowoczesność) jako epokę długotrwałą, zainaugurowaną kartezjańskim zwrotem ku subiektywności i mającą przed sobą długą przyszłość zdominowaną przez walki światopoglądów [Heidegger 2007: 81]. Że o światopoglądach, których walkę przepowiada, można myśleć inaczej niż w kategoriach próby zawłaszczenia światobrazu nowożytnego, nie przyszło mu do głowy. Stephen Pepper [1942] z kolei prezentuje wprawdzie koncepcję hipotez świata zbliżoną do mojej, podkreślając, że światopoglądy są zróżnicowanymi modelami interpretacji zdarzeń, ale akcentuje zarazem ich spójność i najważniejsze z nich opatruje stałymi etykietami mechanicyzmu, formizmu, organicyzmu i kontekstualizmu, zwracając też uwagę na pewną nieprzystawalność światopoglądów (siła jednego nie świadczy o słabości innego itd. [S. Hayes, L. Hayes, Reese 1988: 98]). Wreszcie, podmiot transwersalny Welscha tkwi jeszcze jedną nogą w tradycji modernistycznej, usiłując wnieść wyższą jedność w opis umysłu i jego odnoszenia się do świata, przy czym sam ten umysł postrzegany jest jeszcze, by tak rzec, klasycznie, po kantowsku, z wyraźnie wydzielonymi sektorami teoretycznym, praktycznym i estetycznym.

Tymczasem współczesna kultura to kultura rozproszenia, a nie jedności; to kultura rozumienia, a nie wiedzy; kultura działania, a nie kontemplowania; kultura zdecentralizowana, a nie zogniskowana wobec jakiegokolwiek centrum władzy czy wiedzy. Jest to też kultura, w której bodaj po raz pierwszy zerwana została ciągłość wertykalnego następstwa pokoleń. Wreszcie, w coraz większym stopniu jest to kultura interakcji. Jeśli jest obszarem spierania się światopoglądów / sektorów racjonalności / gier językowych, to jest zarazem także miejscem ich ciągłego przenikania i komunikowania się. Najlepszym obrazem współczesności zdaje się nie pole walki różnych frakcji, ale sieć z ruchomymi i pulsującymi punktami mocy wywierającymi mniejszy bądź większy, ale nigdy absolutny i stały, wpływ na przekonania grup i wspólnot. Miał rację Heidegger, przewi-

dując dziesięciolecia, a może nawet stulecia światopoglądowych sporów. Mieli rację Habermas, Rawls, Welsch czy Rorty, wskazując na konieczność konsensusu, porozumienia, komunikacji. Ale ich projekty posiadają jedną wadę: (szlachetna) normatywność opiera się na myśleniu projektującym przyszły konsensus czy nową umowę społeczną. Współczesna kultura, o ile da się jej rozwój przewidzieć, znajduje się jednak na innej trajektorii, na trajektorii coraz większego rozproszenia i coraz bardziej przygodnej, ale i dobrowolnej podmiotowości. Faktem jest, że szeroko rozumiana kultura ponowoczesna stała się kulturą głównego nurtu w takim stopniu, że opór środowisk konserwatywnych (pod względem religijnym, politycznym i filozoficznym) interpretowany może być wyłącznie w kategoriach wojny kulturowej, choć jest jeszcze zdecydowanie zbyt wcześnie, by próbować przewidzieć jej losy. Jeśli chodzi o rozumienie kultury (zachodniej) przez samych jej aktywnych uczestników, to wydaje mi się, że powrót do jej modernistycznego pojmowania nie jest możliwy. Policentryczność kultury umożliwiałyby tworzenie na jej temat uogólniających teorii tylko wtedy, gdyby dało się wskazać względnie stałe położenie centrów siły. To pozostaje jednak w obszarze myślenia życzeniowego, bowiem centra te nieustannie zmieniają położenie i moc oddziaływania. W sensie ścisłym coraz częściej chcemy mówić o indywidualnych zapatrywaniach, a mniej o wspólnych (podzielanych) poglądach. Oznaczałoby to niezasłużoną śmierć filozofii. Twierdzę jednak, że o rzeczywistości kulturowej da się myśleć i mówić filozoficznie i niefundamentalistycznie, czyli nieidiograficznie, bez angażowania prostych empirycznych uogólnień i ponadczasowych prawd. Trzeba mianowicie przyglądać się rzeczywistości kulturowej, w całym jej rozwarstwieniu i rozproszeniu, w całej jej płynności, jako ciągłej arenie *ścierania się i przenikania* indywidualnych i grupowych opcji kulturowych, preferencji, działań i celów i identyfikować procesy prowadzące do formowania się opcji światopoglądowych, analizować ich treści i pojęcia, powiązania między tymi treściami, budowane argumentacje, podstawy uprawomocniające, zabiegi perswazyjne, konstruowany w ramach tych opcji świat czy wreszcie wartości, z którymi dany światopogląd jest powiązany.

1.6. ZAKOŃCZENIE

Na koniec chciałbym zwrócić uwagę na to, że być może pojęcie światopoglądu pozwala wyrazić nam to, co w nas zachowawcze. Nie ulega wątpliwości, że w wyniku działania doboru naturalnego posiadamy uwarunkowania, które charakteryzują nas jako istoty biologiczne. Ale w tej

samej, a być może nawet w większej mierze, warunkuje nas kultura, to, co społeczne. Światopoglądy to nasze punkty oparcia, autoidentyfikacje pozwalające zachować poczucie stałości, sposoby naszego uczestnictwa w kulturze, ale zarazem narzędzia rekonstruowania samej kultury pod kątem naszych oczekiwań i preferencji. Owo pragnienie poczucia stałości – które wcale nie musi być tym samym, co rzeczywista stałość – jest być może kluczem do zrozumienia światopoglądu neoateistycznego, ale też sprawia, że bardziej przychylnie spojrzeć można na światopoglądy wobec nowego ateizmu konkurencyjne. Są one w pewnym sensie źródłowo filozoficznymi pamiątkami po dawnym świecie metafizycznej stabilności, ale pamiątkami żywymi, ewoluującymi już według nowych reguł ponowoczesnych narracji, w świecie globalnego rozproszenia, wymuszonej mobilności, epistemologicznej rywalizacji. Dlatego o światopoglądach trudno pisać jako o teoretycznej abstrakcji, stają się nią bowiem dopiero wtórnie, w naszym zawsze o krok spóźnionym wobec nich opisie. Z istoty tego, co napisałem powyżej, wynika, że dużo lepiej przyjrzeć się im w ich działaniu: formowaniu i osiągnięciu dojrzałości. O tym traktuje ta książka.

2.1. CZYM JEST ATEIZM

2.1.1. ATEIZM JAKO NATURALIZM

Rekonstrukcję światopoglądu neoateistycznego zacząć musimy od próby zdefiniowania samego ateizmu. Najogólniej mówiąc, *ateizm* to światopogląd, wedle którego nie istnieją żadni bogowie. W potocznym rozumieniu ateizm jest więc zawsze uważany ledwie za rewers teizmu, przekonania, że istnieje Bóg (*resp.* istnieją bogowie), i w konsekwencji za uznanie za bezprzedmiotowe wynikających z tego twierdzeń w rodzaju „Bóg jest miłośnierny”, „Bóg sankcjonuje moralność”, „Bóg osądzi nas po śmierci” itd. Jest zatem ateizm *prima facie* cieniem, odbiciem i antytezą teizmu, zaprzeczeniem tezy pozytywnej, reakcją i odpowiedzią. Moglibyśmy tak myśleć o tyle, o ile przystalibyśmy na tezę, że przekonania religijne są niejako fundamentalnym sposobem poznawczego i interpretującego odnoszenia się do świata, oraz o ile założylibyśmy, że negacja tezy o istnieniu Boga może istnieć odizolowana w jakiejś przekonaniowej próżni. Nie sądzę, by taka próżnia istniała. Możemy za Bagginim stwierdzić, że ateizm jest nie tylko negacją centralnej tezy teizmu, ale że u jego sedna leży „przekonanie, że istnieje świat naturalny i nie istnieje żaden świat nadnaturalny” [Baggini 2003: 4]. W tym jest on wyrazem postawy naturalistycznej, innym określeniem dla przeświadczenia, że istnieje wyłącznie świat naturalny. O ile zatem w tym pierwszym znaczeniu pojęcie ateizmu zawsze zawierać będzie w sobie negatywną reaktywność, o tyle w drugim wypadku będzie wyrażać przekonanie pierwotne i pozytywne, nawet jeśli pierwsi ateści przedstawiając je, nie mogli jeszcze formułować go w antyreligijnych kategoriach, bo te być może jeszcze nie istniały.

Czy wynikałoby z tego, że ateizm jest formą *wiary* w określony status porządku ontologicznego, jak często twierdzą jego przeciwnicy? Zdaniem samych ateistów, naturalizm tego rodzaju nie jest *wiarą* w luźny nawet sposób analogiczną do wiary religijnej. Polega on na uznawaniu prawdziwości twierdzenia w obliczu dowodów i gotowości odrzucenia jej w wypadku

nowych i niezgodnych świadectw [Grayling 2010: 22]. Zarzucanie naturalistom i ateistom, że ich światopogląd uprawomocnia akt *wiary* analogicznej do wiary religijnej (tak definiuje ateizm choćby McGrath), jest odmianą argumentu *ad hominem* nazywaną *tu quoque* [Grayling 2010: 24].

Jakby nie było, antytetyczny wobec teizmu charakter ateizmu jest oczywisty i rozpatrywanie go poza kontekstem tego, czego jest bezpośrednią krytyką, nie wydaje się możliwe. Baggini zauważa korelację między pojawieniem się ateizmu w kulturze hellenistycznej a narodzinami racjonalizmu w starożytnej Grecji i jego tryumfem w okresie Oświecenia [Baggini 2003: 89–90]. Owo skojarzenie anty- i areligijności z racjonalnością w pewnym sensie podkreśla reaktywny charakter ateizmu i wzmacnia dychotomię, która będzie strukturalnym elementem myśli neoateistycznej: ateizm jest progresywną, racjonalną odpowiedzią na archaiczne, irracjonalne uzurpacje poznawcze. Przekonania potwierdzone przez dane doświadczenia zmysłowego wyrażają wyższą, racjonalną część ludzkiej natury. Od kiedy sensownie możemy mówić o ateizmie, a nie o innowierstwie czy heterodoksji, ateści identyfikują się z siłami racjonalnego postępu i humanizmu.

Oprócz tego powiązanego z nowym ateizmem rozumienia ateizmu jako naturalizmu wyróżnić można przynajmniej kilka innych pojęciowych specyfikacji ateizmu, które dla porządku należy tutaj wymienić.

2.1.2. DYCHOTOMIE ATEIZMU

W drugiej połowie XX wieku ateizm – dopuszczalny już w większości krajów europejskich jako postawa praktyczna – stał się przedmiotem taksonomicznego zainteresowania filozofów. Co ciekawe, większość pojęciowych specyfikacji ateizmu przybierała postać dychotomiczną. Przyjrzyjmy się najważniejszym z nich.

Niektórzy autorzy wyróżniają ateizm *negatywny* i *pozytywny*. Przez ten pierwszy rozumie się po prostu indyferencję religijną, „nieobecność wiary w Boga lub bogów”, natomiast przez drugi (pozytywny) przekonanie, że nie istnieje Bóg (lub bogowie) [Martin 2007: 1–2]. Oba te rozumienia mieszczą się jednak w klasycznym, negatywnym rozumieniu ateizmu.

Często przyjmuje się też podział ateizmu na *teoretyczny* i *praktyczny* [zob. Szocik 2014: 29–31]. Ateizm teoretyczny może posiadać kilka postaci: metafizyczną, epistemologiczną czy aksjologiczną, natomiast ateizm praktyczny jest generalnie utożsamiany z realizowanym w przestrzeni praktycznej światopoglądem naturalistycznym i humanistycznym. Płaszczyzną, w której lokowany jest pierwszy, jest dyskurs, natomiast domeną drugiego jest działanie.

Inną historyczną parą pojęciową przywołaną przez Szocika jest podział na ateizm *materialistyczny* (klasyczny ateizm głównie francuskich materialistów doby Oświecenia) i ateizm *humanistyczny* (Max Stirner, Friedrich Nietzsche, Bruno Bauer, David Strauss, Karol Marks, Fryderyk Engels, Sigmund Freud, Jean-Paul Sartre). Łatwo zauważyć, że ateizm humanistyczny dokonuje istotnego semantycznego przeniesienia: nie akceptuje zamknięcia w perspektywie naturalizmu (materializmu) i domaga się głębszego namysłu nad przeobrażeniem narracji religijnej w świecką: budowy nowego porządku *stricte* ludzkich, a nie tylko naukowo-przyrodniczych wartości¹. Jak zobaczymy niebawem, zasadne byłoby twierdzenie, że nowy ateizm jest syntezą tych dwóch ateizmów.

Można także zaproponować podział na ateizm *ekskluzywny* i *inkluzywny*. Ateizm ekskluzywny opiera się na klasycznym przekonaniu ateistycznym („Bóg nie istnieje”), ale traktuje je jako formę przekonania uprzywilejowanego, dostępnego nielicznym. Ilustracją takiego stanowiska są poglądy Bolingbroke’a, który utrzymywał, że niezależnie od swojej prawdziwości religia jest niezbędnym elementem zapewniania trwałego porządku społecznego, dlatego przekonania ateistyczne mogą być podzielane wyłącznie przez klasę uprzywilejowaną. Inkluzywistami z kolei będą wszyscy ci, którzy przekonanie o nieistnieniu Boga czynią elementem świeckiej reformy moralnej, społecznej i politycznej. Zauważmy, że mimo łączącej te dwie wersje ateizmu wspólnej przesłanki epistemologicznej, jeśli przyjmiemy, że trwałą cechą konstytutywną światopoglądu jest gotowość do podejmowania działań wynikających z tworzących go przekonań, to są to dwa odrębne światopoglądy.

Mówi się też często o ateizmie *fundamentalistycznym* i *niefundamentalistycznym* (umiarkowanym). Zarzut o ateistyczny fundamentalizm formułowany jest często właśnie wobec nowych ateistów. Pojęcie to ma w negatywny sposób odróżniać ich od innych, bardziej „umiarkowanych” ateistów. A.C. Grayling wskazuje na absurdalność tego podejścia – a przez to samej proponowanej przez krytyków dychotomii – rozważając, jakie cechy musiałyby charakteryzować „niefundamentalistycznego” ateistę: przekonanie o istnieniu boga jedynie w środy i soboty?; przeświadczenie o istnieniu tylko części boga?; a może po prostu zgoda na to, że inni ludzie mają fałszywy i prymitywny obraz „wszechświata, na podstawie którego [to obrazu] przez stulecia dokonywali masowych morderstw na ludziach,

¹ Inne, bardziej szczegółowe taksonomie klasycznych form ateizmu znaleźć można w [Szocik 2014: 29–33].

którzy sami nie wyznawali owych fałszywych i prymitywnych poglądów?” [Grayling 2010: 15]. W tym sensie ateista powinien być fundamentalistą, jeśli chce zachować spójność poglądów w ramach humanistycznego sekularyzmu, ale oczywiście może nim nie być, o ile jest zwolennikiem cynicznego, nihilistycznego egocentryzmu.

Mając w pamięci powyższe pojęciowe rozstrzygnięcia², przyjmijmy jednak, że dla naszych rozważań, skoncentrowanych wokół pojęcia światopoglądu neoateistycznego, ateizm to takie stanowisko, które (1) neguje możliwość skonstruowania sensownego dyskursu na temat tego, co nadnaturalne, (2) określa naturalny (i materialny) charakter wszystkiego, co istnieje, a przynajmniej wszystkiego, co można poznać, (3) głosi konieczność sekularyzacji sfery politycznej, publicznej i społecznej oraz (4) postuluje zasady etyki humanistycznej. Pokrewne elementy, choć w różnym stopniu i nie zawsze w sposób jawny, na przestrzeni wieków konstituowały dyskurs ateistyczny.

2.1.3. NOWI ATEIŚCI A ATEIZM

Mimo że pisaniu *Boga urojonego* i podejmowaniu działalności publicznej przez Richarda Dawkinsa towarzyszyła intencja popularyzacji ateizmu i uczynienia ze słowa „ateizm” – na wzór słowa *gay* – terminu o pozytywnych konotacjach [Dawkins 2006a: 4, 338], sami nowi ateści nie są miłośnikami terminu „ateizm”. Jak pisze Grayling, „żaden ateista nie powinien nazywać siebie w ten sposób” [Grayling 2010: 20], albowiem wchodzi tym samym na grunt religijny. Osoby niewierzące powinny nazywać siebie „naturalistami” i „naturalistkami”. Żeby to zrozumieć, należy zadać sobie pytanie, czy nie wierząc w istnienie goblinów i orków, nazywamy siebie „agoblinistami” i „aorkistami”? Nie. O stworzeniach takich myślimy jako o fikcji (legendzie, baśni, micie) niemieszczącej się w naszym naturalistycznym światopoglądzie opartym na danych zmysłowych: bycie naturalistą po prostu wyklucza wiarę w istnienie orków, goblinów czy niziołków. Zatem również w kontekście fikcji religijnych, pisze Grayling, powinniśmy unikać określania siebie samych w odniesieniu do nich [Grayling 2010: 20]. Ateizm nie jest filozofią, nie jest nawet światopoglądem – sądzi w podobnym duchu Harris [2006: 51]. Jego (ateizmu) zwolennik nie powinien nawet

- ² Warto nadmienić, że inne, postteologiczne odmiany ateizmu u Badiou, Nancy’ego i Meillassoux, będące próbą wyjścia poza binarną opozycję teizm–ateizm, przedstawia Christopher Watkin w swojej książce *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux* [Watkin 2011].

być nazywany „ateistą”, nie mówimy w końcu o ahiromantach czy anty-astrologach. Grayling dodaje:

Ateizm ma się do teizmu jak niezbieranie znaczków do zbierania znaczków. Niezbieranie znaczków nie jest hobby. Nie mówi nam nic o innych hobby i zainteresowaniach osoby, która znaczków nie zbiera. Oznacza ono jedynie otwarty i negatywny stan niezbierania znaczków [Grayling 2013: 102].

Wątpliwości nowych ateistów można uznać za przejaw kokieterii albo radykalnej językowej precyzji, ale wynikają one raczej z pewnego przeobrażenia [zob. Mills 2006: 47–48]. Przez dwa tysiąclecia ateizm kojarzony był w kulturze europejskiej ze stanowiskiem czysto negatywnym. Oznaczał negację bóstwa, przy czym mogła to być po prostu negacja obojętnego zestawu bóstw, jak w pogańskim, przedchrześcijańskim Rzymie, gdzie terminu tego używało się najczęściej w znaczeniu „innowierca” i w odniesieniu do osób (między innymi chrześcijan), które wierzyły w bogów niezaliczanych do oficjalnego rzymskiego panteonu. Mimo że, jak niebawem [2.4] zobaczymy, ateizmowi najczęściej towarzyszyły konkretne – nierzadko rewolucyjne – projekty reformy społecznej, w powszechnej świadomości funkcjonował jako forma destrukcyjnego nihilizmu. Na próbę ukonstytuowania i utrwalenia światopoglądu neoateistycznego można zatem patrzeć jak na usiłowanie systematycznego przekraczania kulturowych i semantycznych ograniczeń kojarzonych z terminem „ateizm”.

Dlatego właśnie Dan Barker, jeden z bardziej płodnych autorów neoateistycznych, były kaznodzieja ewangelikalny, utrzymuje, że sam ateizm jest prostym pojęciem negatywnym, wyrażającym wyłącznie nieobecność wiary w Boga. Jest więc *wyłącznie* zaprzeczeniem teizmu. Uczynienie z niego pozytywnego światopoglądu wymagałoby uzupełnienia go o zestawy przekonań w rodzaju feminizmu, naturalizmu czy humanizmu, dlatego że żaden z tych światopoglądów nie jest, zdaniem Barkera, dedukowalny z samego pojęcia ateizmu [Barker 2008: 113–114]. Warto jednak zauważyć, że, zdaniem Barkera, negatywny przedrostek obecny w słowie „ateizm” nie oznacza od razu normatywnie negatywnego charakteru ateizmu jako towarzyszącego mu zestawu przekonań, ponieważ pozytywny bądź negatywny charakter słowa będzie zależny od wartości słowa matki. Jeśli religijność skorelujemy z zagrożeniem (a więc ujmiemy ją w kategoriach negatywnych), to jej zaprzeczenie wygeneruje ideę pozytywną, tak jak się to dzieje, zdaniem nowych ateistów, z ateizmem [Barker 2008: 115]. Barker podaje przykłady innych słów w języku angielskim, których pozytywne znaczenie wynika z kontekstu słowa matki:

independence, antibiotics, antidote, nonviolence [Barker 2008]. Jak widać, zdaniem nowych ateistów, to naukowa i społeczna pragmatyka, a nie zasady logiczne, wyznacza ostateczny kształt wartości terminów. Jest to interesujące o tyle, o ile bezwzględność logicznych kryteriów odgrywa decydującą rolę w neoateistycznej krytyce dowodów na istnienie Boga. Dlatego też na deklarację Barkera należy patrzeć raczej w kategoriach perswazyjnych, to jest oderwania terminu „ateizm” od negatywnych (nie w sensie logicznym) konotacji.

Można zgodzić się z Barkerem tylko na poziomie czysto językowej analizy. Jak zobaczymy na pozostałych stronach tej książki, jeśli ateizm utożsamiać z (szeroko rozumianym) naturalizmem – jak sugeruje Baggini – dedukcje, które Barker uznaje za niemożliwe, są jak najbardziej wykonalne. Co więcej, dedukcje te konstytuują dojrzały, pozytywny światopogląd. Jak pisał jeden z ważniejszych autorów neoateistycznych, Victor Stenger:

Technicznie rzecz ujmując, ateista to ktoś, kto nie wierzy w bogów [...] religii. Jeśli ateistów definiowano by jako ludzi, którzy nie są teistami, to należeliby do nich deści, buddyści i inni ludzie, których na ogół nazywamy „spirytualistami”. Deści wierzą w boga, który stworzył świat, ale potem zostawił go w spokoju, aby funkcjonował na podstawie praw, w które go wyposażył, i tylko bardzo rzadko, jeśli w ogóle, interweniuje, aby zmienić bieg wydarzeń, i nie zwraca specjalnej uwagi na indywidualne istnienia. Buddyści (choć nie wszyscy) nie wierzą w bogów, ale mają pewne poczucie tego, co nadnaturalne. Spirytualiści wierzą w nieznaną wyższą moc, tak zwanego powszechnego ducha, albo mają po prostu poczucie, że „poza naszym światem musi coś istnieć”. Pozostawmy przy zwyczajowym użyciu terminu „ateista” na oznaczenie kogoś, kto jest przekonany, że nie istnieją bogowie, włączając w to boga deistów, powszechnego ducha czy jakąkolwiek inną możliwość, którą agnostycy lubią pozostawiać otwartą³. [...] Istnieją więc teści, deści, buddyści, spirytualiści, agnostycy i ateści. Mówiąc jeszcze prościej, istnieją ludzie wierzący i niewierzący, nadnaturaliści i naturaliści [Stenger 2009: 20].

- ³ Warto tu zwrócić uwagę na pewną niespójność pojęciową w obrębie samego neoateizmu. Zdaniem Barkera, agnostycyzm dotyczy wiedzy („nie posiadam wiedzy na temat istnienia Boga”), natomiast ateizm dotyczy wiary („nie posiadam wiary, że Bóg istnieje”) [Barker 2008: 113]. Barker pozostaje w swoich zapatrywaniach niekompatybilny z resztą neoateistów, którzy twierdzą, że wiara ma charakter propozycjonalny. Barker uważa, że agnostycyzm może dotyczyć dowolnej ze sfer życia i sprowadza się do nieprzyjmowania żadnych twierdzeń, za którymi nie stoi wystarczający materiał dowodowy. Tym samym ateizm i agnostycyzm nie wykluczają się, dotyczą bowiem innych płaszczyzn. Dlatego Barker twierdzi, że jest agnostykiem i ateistą zarazem, ale dopuszcza możliwość bycia agnostykiem i teistą [Barker 2008: 113].

Taka autoidentyfikacja utożsamiająca ateizm z naturalizmem pomaga zrozumieć konfliktowość relacji ateizm–teizm, jej stawką nie jest bowiem tylko status sądu egzystencjalnego „Bóg istnieje”, ale przede wszystkim rozumienie człowieka i jego relacji ze światem, a w konsekwencji kształt ludzkiej rzeczywistości. Kompletność, spójność i praktyczna orientacja naturalistycznego światopoglądu jest być może najważniejszym powodem, dla którego grupę współczesnych ateistycznych myślicieli warto nazwać „nowymi ateistami”. Zanim jednak oddam im głos, poświęćmy chwilę, aby przyjrzeć się zmiennym kolejom losów ateizmu. Pomoże nam to zrozumieć światopogląd neoateistyczny w kontekście historycznych uwarunkowań ateizmu, zjawisko nowego ateizmu ma bowiem swoją filozoficzną i dziejową prehistorię.

2.2. GRECJA I RZYM

Szukanie źródeł zachodniego ateizmu w antyku nie jest zadaniem łatwym. W kwestii antycznego ateizmu zdania historyków są podzielone. Niektórzy utrzymują, że już w odniesieniu do starożytnej Grecji możemy mówić o kryształizacji pojęcia ateizmu i postawy ateistycznej. Inni twierdzą, że wobec specyfiki greckich i rzymskich wierzeń religijnych o prawdziwym ateizmie może być mowa dopiero wtedy, gdy przekonania monoteistyczne ukształtowały się jako dominujący prąd religijny i kulturowy.

Jak twierdzi James Thrower [2000], początki europejskiego ateizmu sięgają starożytnej Grecji. Zgadza się z nim Raymond Converse:

Grecy przedstawili dwie główne zasady, które wspierały argumenty ateizmu. Byli pierwszymi znanymi nam ludźmi, którzy gotowi byli publicznie dyskutować nad istnieniem lub nieistnieniem tego, co nadnaturalne. Byli także pierwszymi znanymi nam ludźmi, którzy świadomie usiłowali zastąpić teologię religijną odkryciami ludzkiego rozumu [Converse 2003: 56].

Narodziny jońskiej filozofii przyrody są najczęściej interpretowane właśnie jako narodziny naturalizmu: radykalne zerwanie z postrzeganiem rzeczywistości w kategoriach mitologicznych i rozpoczęcie namysłu nad przyrodą jako samoistną i zasadniczo racjonalną (dającą się ująć myślowo) całością rządzoną abstrakcyjną zasadą filozoficzną (*arche*) stanowią o możliwości przejścia do pola teoretycznego, w którym ateizm jawi się jako światopoglądowa możliwość. Nie znaczy to oczywiście, że Tales, Anaksymander czy Anaksymenes byli ateistami w jakimkolwiek sensie zbliżonym do naszego rozumienia ateizmu. Chodzi raczej o to, że rewolucja, która umożliwiła

pojawienie się ateizmu jako światopoglądu, polegała na zastąpieniu mitu przez racjonalny model wyjaśnienia, ograniczającego się

do racji, świadectw i argumentów, które są otwarte na badanie, ocenę, przyjęcie bądź odrzucenie na mocy zasad i faktów dostępnych dla wszystkich. Optymalnie racjonalne ujęcie to takie, które nie musi zapychać żadnych luk spekulacją, mniemaniem czy jakimikolwiek innymi nieuzasadnionymi przekonaniem [Baggini 2003: 76].

Nastawienie naturalistyczne, reprezentowane przez większość ateistów, ma swoje źródła właśnie w tak pojętej racjonalności. W tym sensie, jak zauważa Baggini, to model racjonalnego wyjaśnienia jest podstawą ateizmu, podobnie jak jest podstawą podejścia naukowego i związanego z nim naturalizmu [Baggini 2003: 77].

W opublikowanej niedawno książce *Battling the Gods* Tim Whitmarsh stawia zdecydowanie mocniejszą tezę. Jego zdaniem, takie postaci jak Tukidydes, Prodikos, Diagoras, Kritias czy Protagoras są dowodem na to, że w Grecji ateizm postrzegany był często jako żywotna opcja światopoglądowa, co więcej, rozpatrywany był on w kategoriach pozytywnych, a nie tylko jako negacja. Zmiana w rozumieniu i publicznej percepcji niewiary nastąpiła dopiero w epoce chrześcijańskiej, w dobie późnego antyku, a jej konsekwencją stało się postrzeganie ateizmu jako stanowiska zbudowanego na negacji tego, co pozytywne, wartościowe, bytowe itp. Jak pisze Whitmarsh:

dla dużej części greckiego antyku ateizm nie był stanowiskiem heretyckim, „innym” od prawdziwej wiary; postrzegano go raczej jako jedną z wielu (aczkolwiek ekstremalną) możliwych postaw, które można przyjąć w kwestii istnienia bogów. Dopiero podczas chrześcijańskiego późnego antyku zaczęto konstruować ateizm w systematycznie antytetycznych kategoriach, jako zaprzeczenie właściwej religii, jako zagrożenie dla samych podstaw ludzkiej cywilizacji. Do tego czasu ateizm był integralną częścią życia kulturalnego w Grecji [Whitmarsh 2015: 28].

Nawet jeśli zgodzimy się z Throwerem, Bagginiem i Whitmarshem, że źródła europejskiego ateizmu biją w antycznej Grecji, to nie oznacza to, że ateizm w świecie antycznym przypominał nowożytny czy współczesny światopogląd ateistyczny. Jak pisze Jan Bremmer, w Grecji

ateizm nigdy nie przybrał postaci popularnej ideologii, która cieszyłaby się zauważalnym poparciem. Jedyne, z czym mamy do czynienia w antyku, to

wyjątkowe jednostki, które miały odwagę głosić swoją niewiarę, lub śmiali filozofowie, którzy proponowali intelektualne teorie dotyczące powstania bogów, jednak, zazwyczaj, bez przekładania tych teorii na praktykę czy całkowite odrzucania praktyk religijnych [Bremmer 2007: 11].

Bremmer rozpatruje trzy fazy historii antycznego ateizmu: klasyczną, hellenistyczną i rzymską, zwracając uwagę na fakt, że o ile określenie „ateista” używane było stosunkowo często, o tyle nigdy w formie autoidentyfikacji, ale zawsze w kontekście wskazania na cudze, najczęściej niestandardowe, poglądy w zakresie religii. W kontekście ateizmu pojawiają się imiona Protagorasa, Heraklita, Anaksagorasa, Prodikosa, Eurypidesa/Kritiasa⁴, Diagorasa i Sokratesa (w okresie klasycznym) i Epikura (w okresie hellenistycznym). Konrad Szocik, idąc za Sciaccą, dodaje do tej listy takie postaci, jak tyran Kritias, perypatetyk Straton z Lampsaku, cyrenaik Teodor Ateista i Euhemer [Szocik 2014: 86–87]. Jednak określenie „ateista” używane było w starożytności przede wszystkim jako epitet: przez zwolenników oficjalnych kultów wobec innowierców, przez Rzymian wobec chrześcijan i żydów, przez żydów wobec Egipcjan i przez chrześcijan wobec pogan [Bremmer 2007: 20–22]. Trudno więc mówić o antycznym ateizmie jako o światopoglądzie, jeśli uwzględnimy ten kontekst polemicznego – i politycznego – użycia terminu. Ostatecznie, konkluduje Bremmer:

po pierwsze, Grecy odkryli teoretyczny ateizm, co można postrzegać jako jedno z najważniejszych wydarzeń w historii religii. Po drugie, Grecy wymyślili termin *atheos*, przejęty później przez Rzymian jako *atheus*, z którego we wczesnej nowożytności powstały słowa „ateista” i „ateizm”. Po trzecie, Grecy i Rzymianie, poganie i chrześcijanie, szybko odkryli wartość użytkową terminu „ateista” jako narzędzia do etykietowania przeciwników [Bremmer 2007: 22].

Jak zatem sugerują historycy, to chrześcijański późny antyk, z którego wyrosło średniowiecze, uczynił z ateizmu termin służący identyfikacji światopoglądowej przeciwników. Takie użycie słów „ateizm” i „ateista” oraz określony kontekst religijno-polityczny *Christianitas* sprawiły, że w wiekach średnich stanowisko ateistyczne nie mogło nabrać pozytywnej treści, w jaką zdawał się wyposażać je grecki antyk.

⁴ Nie mamy jasności co do autorstwa koncepcji, wedle której „mąż przemysłny i mądry po raz pierwszy wynalazł dla śmiertelnych bogów po to, by istniał strach dla złych, kiedy w ukryciu czyniliby coś, mówili czy myśleli”. Zob. [Gajda 1989: 288; Bremmer 2007: 17–18; Nicholson 2008: 54].

2.3. ŚREDNIOWIECZE

W przeciwieństwie do Throwera, inni badacze utrzymują [Berman 1990; zob. Baggini 2003: 74], że zestaw przekonań, który moglibyśmy nazwać światopoglądem ateistycznym, narodził się dopiero w czasach Oświecenia w Anglii. Z kolei nieustępliwy polemista nowego ateizmu, Alister McGrath, twierdzi w *The Twilight of Atheism*, że złota era ateizmu trwała równo – i zaledwie – 200 lat: od zburzenia Bastylii w roku 1789 do upadku muru berlińskiego w 1989⁵:

Dwie brutalne struktury fizyczne, z których każda służyła jako symbol światopoglądu, zostały zniszczone ku powszechnej radości. Te dramatyczne wydarzenia przyczyniły się do krystalizacji potężnych zmian percepcyjnych w kulturze zachodniej. Obejmują one fascynujący okres w historii Zachodu, w którym ateizm przestał być nieco dziwacznym poglądem tych, którzy znajdowali się na marginesie kulturalnego społeczeństwa na Zachodzie, a zamiast tego stał się dominującym głosem kulturowym. Zburzenie Bastylii stało się symbolem żywotności i kreatywności bezbożnego świata, tak jak zburzenie muru berlińskiego symbolizowało coraz powszechniejsze rozpoznanie, że w takim miejscu nie da się żyć [McGrath 2004: 1].

Jak zauważa Gavin Hyman, odwołując się do teologa Gerharda Ebelinga i brytyjskiego filozofa Stephena Toulmina, „wiek ateizmu” przypadł na ostatnie czterdzieści lat XX stulecia [Hyman 2007: 32]. Jest to ciekawa obserwacja, ponieważ pozwala nam mówić o początku wieku XXI – czy może raczej o okresie zainaugurowanym atakami z 11 września 2001 – jako o epoce, w której ukonstytuował się nowy światopogląd, neoateizm. (Przy czym, oczywiście, nie oznacza to, że o obecnej epoce da się powiedzieć, że jest „erą nowego ateizmu”).

Nie jest też tak, że przez piętnaście stuleci trwania wieków średnich nie było w Europie ludzi niewierzących, gdyż, jak przytomnie zauważa Michael Ruse, epoki, w których w ogóle nie ma niedowiarków i osób indyferentnych religijnie, po prostu nie istnieją [Ruse 2015: 15]. Ale przy zaproponowanym przeze mnie sposobie rozumienia światopoglądu trudno oczywiście utrzymywać, że w średniowieczu ateizm kwitł jako światopogląd, bowiem ateistyczne przekonania z definicji nie miały szans na publiczną czy insty-

⁵ Jest to periodyzacja, na której czas odcisnął piętno ironii, bowiem ruch neoateistyczny osiągnął niezwykłą popularność niemal natychmiast po publikacji (2004) książki McGratha, zwiastującej zmierzchu ateizmu. Trudno jednak wykluczyć możliwość, że w dłuższej perspektywie McGrath ma rację.

tucjonalną realizację przynajmniej do wieku XVII. Niemożność realizacji postulatów ateistycznych w sferze publicznej (nie wspominając nawet o politycznej) sprawiła, że niezwykle długa epoka chrześcijańska stanowi w chronologii ateizmu białą plamę. Jak pisze Jan Bremmer (odwołując się do epokowego dzieła Luciena Febvre’a⁶ o Rabelaisie i XVI-wiecznym ateizmie):

święta chrześcijańska konstituowały rytm roku; ważne momenty przejścia w życiu jednostki – narodziny, małżeństwo i śmierć – były całkowicie zintegrowane z życiem religijnym, podobnie jak codzienne aktywności. [...] Odseparowanie chrześcijaństwa od średniowiecznego społeczeństwa było zwyczajnie niemożliwe [Bremmer 2007: 11].

W swojej monografii ateizmu filozoficznego Konrad Szocik poświęca ateizmowi średniowiecznemu niezwykle skromny fragment (a i to pisząc o średniowiecznym panteizmie Dawida z Dinant i Amalryka z Bène raczej jako o formie heterodoksji niż o właściwym ateizmie), ponieważ

w filozofii średniowiecznej ateizm nie pojawił się ani w teoretycznej, ani w praktycznej formie. Miała ona [filozofia średniowieczna – T.S.] bowiem charakter religijny wynikający z jej relacji do teologicznej i religijnej wizji świata, dlatego nie wykształciła koncepcji negujących istnienie Boga. Wiara w Boga w średniowieczu była zjawiskiem naturalnym i nie stanowiła problemu wymagającego wyjaśnienia czy obrony [Szocik 2014: 92].

Na ateizm – a wcześniej wolnomyślicielstwo – jako żywo bijący w kulturze puls, trzeba było poczekać aż do epoki nowożytnej.

2.4. EPOKA NOWOŻYTNA

Gavin Hyman przekonuje [2010]⁷, że ateizm jest nierozzerwalnie związany z nowożytnością [*modernity*], zainaugurowaną przez naukowe i filozoficzne dociekania Bacona i Descartes’a epoką, w której kolejnych rekonfiguracjach żyjemy do dziś⁸. Porzucenie obrazu świata implikowanego

⁶ Błędnie przemianowanego w tekście Bremmera na Louisa.

⁷ „Istnieje głębokie i wzajemne powiązanie między trzema kluczowymi terminami: nowożytnością, religią i ateizmem” [Hyman 2010: xiii].

⁸ Interesującą rekonstrukcję wpływu filozoficznych, politycznych i historycznych uwarunkowań ateizmu w dobie nowożytnej przeprowadza Konrad Szocik; zob. zwłaszcza [Szocik 2014: 103–107].

przez średniowieczną teologię (Bóg jako jedyny prawodawca i rzeczywisty podmiot, przyroda dana człowiekowi w swojej ostatecznej postaci, ludzki los definiowany w kategoriach zbawienia jako ostatecznego celu i sensu życia) na rzecz pokartezjańskiego przekonania o podmiotowości i indywidualności człowieka jako dawcy sensu i porządku oraz Baconowskiej tezy o kontroli przyrody przez człowieka stanowiło epistemologiczny zwrot, który implikował nie tylko zmianę egzystencjalnego postrzegania przez człowieka własnej sytuacji i otaczającego świata, ale stworzył nową perspektywę teoretyczną. W ramach tej perspektywy możliwe było nie tylko podejmowanie w nowy sposób zagadnień egzystencjalnych czy metafizycznych (substancjalne czy punktowe podmiotowości ustanawiające same siebie i konstruujące porządek moralny), ale także, a może nawet przede wszystkim, zagadnień epistemologicznych, technologicznych i społeczno-politycznych. Mówiąc inaczej, Bóg, który utracił absolutną kontrolę nad jednostką (a utracił ją dzięki Descartes'owi i to, jak się zdaje, wbrew jego woli [zob. Sieczkowski 2017a]), utracił zarazem kontrolę nad nakładanym na przyrodę porządkiem nauki i konstruowanym przez człowieka porządkiem społecznym. Tym samym tworzone w XVIII wieku teorie powstania porządku społecznego, odwołujące się do umowy społecznej i nieangażujące nadnaturalnego czynnika sprawczego, nie były już szokujące, choć zapewne nie byłyby możliwe do zaakceptowania jeszcze sto kilkadziesiąt lat wcześniej. Ośławione liberalne Humowskie uznanie cnót społecznych (jak sprawiedliwość) za artefakty było tylko zwieńczeniem drogi, na której świeckie myślenie o naturze i kulturze wypierało teologiczne konstrukcje legitymizujące konkretny rodzaj ziemskiego ładu.

Mimo że termin „ateizm” pojawił się w Europie 200 lat przed Oświeceniem (za jego pierwsze użycie w angielskim uznaje się tłumaczenie *O przesądzie* Plutarcha z 1540 roku [Hyman 2007: 39]), a Descartes – choć w kontekście krytycznym – używał go otwarcie i w bliskim nam dzisiaj znaczeniu w odpowiedziach na zarzuty do *Medytacji* [Descartes 2001: II, 138], słowo to w XVII wieku wciąż używane było tak, jak w starożytności i średniowieczu: jako określenie religijnych odszczepieńców, nonkonformistów, heretyków, w końcu libertynów [Hyman 2007: 29]. Ale historia nowożytnego wolnomyślicielstwa nie pokrywa się z historią ateizmu jako światopoglądu. Jak widzieliśmy, w zaproponowanej przeze mnie definicji światopoglądu ważną rolę odgrywa między innymi instytucjonalne i infrastrukturalne zakotwiczenie danego zestawu przekonań oraz możliwość jego przełożenia na konkretne praktyki społeczne i polityczne. W Europie do XVII, a może nawet do XVIII wieku, nie istniał taki

kontekst instytucjonalny i polityczny, który umożliwiłby uformowanie się dojrzałego światopoglądu ateistycznego opartego na naukowym racjonalizmie i naturalizmie, jak również radykalnym społeczno-politycznym antyklerykalizmie, mimo że, jak przekonują poszczególne wybitne dzieła stanowiące kamienie milowe w rozwoju krytyki religii i budowy świeckiego porządku poznawczego (twórczość Thomasa Hobbesa, lorda Bolingbroke’a, Pierre’a Bayle’a, Jeana Mesliera, Davida Hume’a), ateistyczne czy choćby sekularne przekonania nie były czymś niespotykanym.

Thomas Hobbes (1588–1679) nigdy publicznie nie potwierdził swojego ateizmu, a jednak uznaje się, że „nie chciał uznawać istnienia Boga tradycyjnego judeo-chrześcijańskiego monoteizmu – wszechmocnego, osobowego stwórcy, który jakoby nadał światu istnienie i tym światem rządzi” [Jesseph 2002: 140]. Ateizm jest jedyną logiczną konsekwencją mechanistycznego materializmu Hobbesa (podobnie jak deizm w wypadku mechanicyzmu Descartes’a), jednak polityczne i kulturowe uwarunkowania uniemożliwiły wykrystalizowanie się w jego wypadku pozytywnej ateistycznej postawy.

Hobbes w żadnej mierze nie był wyjątkiem nawet na gruncie anglosaskim. Młodszy o niemal stulecie lord Bolingbroke (1678–1751) nie wypierał się swoich antyreligijnych przekonań, a jednak popierał Kościół Anglii, kierując się nie tylko doraźnym interesem politycznym, ale przede wszystkim przekonaniem (które nazwałem ateizmem ekskluzywnym [2.1.2]), że funkcjonowanie w społeczeństwie przekonań religijnych jest doskonałym narzędziem kontroli nad zachowaniami i postępowaniem moralnym jego członków.

Inaczej wyglądała sprawa z katolickim księdzem Jeanem Meslierem (1664–1729), o którym bez zastrzeżeń możemy powiedzieć, że określał się jako ateista. Jego *Testament* jest bezprecedensowym atakiem na wszystkie postaci religii: nie tylko na judeo-chrześcijański monoteizm, ale także na teologię naturalną reprezentowaną przez deistów. To drugie rozwiązanie, często prezentowane jako logiczna konsekwencja kartezjanizmu (słynna uwaga Pascala na temat Descartes’a tylko ugruntowała to przekonanie w potocznej świadomości kulturowej), nie jest wymagane, gdy przedstawiamy radykalnie materialistyczne rozumienie przyrody i świadomości, w którym wszystko sprowadza się do ruchów i zmian materii [zob. Kochan 2015: 53]. Ale także Meslier, z jego pośmiertnie opublikowanym *Testamentem*, jest w gruncie rzeczy świadectwem przemawiającym za prawdziwością tezy, że o ateizmie w epoce przedświeceniowej mówić nie sposób. Jerzy Kochan w swojej wydanej niedawno pracy o ateizmie rekonstruuje

karierę książki Mesliera po jego śmierci, ukazując konieczność światopoglądowej i instytucjonalnej zmiany, która umożliwiła publikację i kolportaż – przy wydatnym udziale Woltera – tego niezwykle ważnego dla historii ateizmu tytułu [Kochan 2015: 49nn].

Ostatnim wartym wspomnienia w tym miejscu „przedateistycznym” ateistą, czy raczej protosekularystą, był „filozof z Rotterdamu”, Pierre Bayle (1647–1706). W swoim epokowym, zwiastującym Oświecenie *Dictionnaire historique et critique* bardzo wyraźnie przedstawił kwestię tolerancji religijnej. W pewnym sensie Bayle był przeciwieństwem Bolingbroke’a: sam wierzący, sądził, że zasada tolerancji religijnej winna obejmować także niewierzących. Jest to istotne choćby dlatego, że napisany kilka lat później niż Bayle’owskie *Commentaire philosophique* (1686–1688) *List o tolerancji* Johna Locke’a był pod tym względem bardziej ostrożny, zalecając wyłączenie spod zasady tolerancji rzymskich katolików (z oczywistego powodu: konfliktu politycznej lojalności), ale także ateistów, za czym stało przekonanie o ich moralnej niekompatybilności z resztą społeczeństwa⁹. Z tego właśnie powodu Bayle, który do końca życia uważał się za osobę wierzącą, jest tak ważny dla historii ateizmu i sekularyzmu: jego reguła tolerancji religijnej obejmowała ateistów, ponieważ Bayle był przekonany o zasadniczej odrębności religii i moralności i wywodził regułę posłuszeństwa obywatelskiego ze źródeł innych niż wiara religijna. Dlatego też, przynajmniej w teorii, społeczeństwo ateistów jest według niego możliwe [Bayle 2000: 200; Israel 2001: 336].

Jednakże, jak za Davidem Bermanem przekonuje Baggini [2003: 78], z trwającej bez mała dwa tysiące lat hibernacji ateizm obudził się dopiero w drugiej połowie XVIII wieku, wraz z twórczością barona Holbacha, którego deklaratywnie ateistyczny *System przyrody* ukazał się w 1770 roku. Wcześniej „nie było systematycznych i trwałych prób prezentowania i upowszechniania bezbożnego światopoglądu jako alternatywnego dla

⁹ W *Liście o tolerancji* Locke pisze: „W końcu tych ludzi, którzy przeczą istnieniu bóstwa, w żaden sposób tolerować nie wolno. Dla ateusza bowiem nie mogą być święte żadne porządki, żadne układy, żadne przysięgi, które więziami są społeczeństwa: do tego stopnia, że w następstwie negacji Boga, już bodaj w samej myśli, to wszystko traci swą wartość. Ponadto nie może żadnego przywileju tolerancji udzielić sobie pod przykrywką religii ktoś, kto przez ateizm burzy od podstaw wszelką religię” [Locke 1963: 55]. Powyższe słowa stają się mniej zaskakujące, jeśli uświadomimy sobie, co ostatnio przekonująco wyłożył Antoni Szwed, że celem Locke’a nie było uwolnienie polityki od religii w ogóle, lecz raczej od zasady *cuius regio, eius religio* [Szwed 2014].

światopoglądu religijnego” [Baggini 2003: 79]. David Hyman za pierwszego ateistę uznaje wprawdzie Denisa Diderota, który „twierdził, że doprowadził matematyczną fizykę Descartes’a i powszechną mechanikę Newtona do ich logicznych konkluzji” [Hyman 2007: 30], ale, jak się zdaje, ten spór o palmę pierwszeństwa jest bez znaczenia, istotne jest bowiem to, że powstanie światopoglądu ateistycznego nie byłoby możliwe bez racjonalistycznego imperatywu Oświecenia i instytucjonalnej podstawy w postaci paryskich salonów czy *Encyklopedii*, a także antyklerykalnych nastrojów w krajach, w których dokonała się oświeceniowa rewolucja kulturowa.

Znaczenia kontekstu instytucjonalnego dla uformowania się dojrzałego ateizmu nie sposób przecenić, jednak warto też zwrócić uwagę na przemiany w obrębie rzeczywistości teoretycznej, które uczyniły możliwym powstanie kontekstu instytucjonalnego. Gavin Hyman próbuje pokazać, jak nasze nowożytne rozumienie ateizmu uformowało się w kontekście subtelnych przesunięć znaczeniowych w obrębie samej teologii. Jak pisze, „rewolucja w obrębie samej teologii jest tym, co umożliwiło powstanie ateizmu” [Hyman 2007: 40]. Hyman uważa, że źródła ateizmu da się w ten sposób zlokalizować w Dunsowskim odrzuceniu nauki o analogii św. Tomasza z Akwinu. O ile dla Akwinaty ludzki język mógł odnosić się do Boga jedynie na zasadzie dalekiej analogii, to jest jego transcendentność była ontologiczna i epistemologiczna zarazem i uniemożliwiała precyzyjne zrozumienie, czym *de facto* Bóg jest, o tyle Duns Szkot, przynajmniej w interpretacji Hymana i Hansa Ursa von Balthasara, dokonał rewolucji polegającej na zniesieniu różnicy ontologicznej, co umożliwiło określanie bycia i atrybutów Boga w tym samym języku, w którym mówi się o byciu i atrybutach przyrody. Kolejni myśliciele, tacy jak Tomasz Kajetan czy Francisco Suárez, kontynuując ideę Dunsza Szkota, otworzyli w obrębie teologii przestrzeń, której eksploracja doprowadziła ostatecznie do tego, że:

Świat nie jest już postrzegany jako uczestniczący w wyższym poziomie ontologicznym, ale jest samowystarczalny i zrozumiały sam przez się. W takim świecie analogia, poezja, narracja i retoryka stają się zbyteczne (przynajmniej w kontekście epistemologii), a reprezentacja, obserwacja i metoda naukowa stają się epistemologicznie uprzywilejowane. Nietrudno zauważyć, jak w takim świecie ateizm staje się nieunikniony [Hyman 2007: 42].

Tak doniosły kulturowo skutek jak uformowanie się dojrzałej podstawy ateistycznej nie byłby jednak możliwy wyłącznie dzięki praktyce teologicznej, jakkolwiek rewolucyjna by ona nie była. Radykalnie

sekularny głos Oświecenia, zwłaszcza Hume’a i Holbacha, nie byłby możliwy, gdyby nie rozwój paradygmatu mechanistycznego (ilościowego) w XVII-wiecznej filozofii przyrody. Descartes był bez wątpienia tak daleki od niewiary, jak to tylko możliwe; twierdził nawet, że przywilej posiadania wiedzy (odnośnie do czegokolwiek!) dany jest jedynie wierzącym w dobrego i prawdomównego Boga¹⁰, lecz zapoczątkowane przez niego rozumienie przyrody jako zamkniętego materialnego systemu fizycznego, który trwa bez konieczności przyjęcia jego zewnętrznej racji istnienia, nieodwracalnie zmieniło relację filozofii i teologii. Jak słusznie zauważył Blaise Pascal, jedyną logiczną konsekwencją kartezjańskiej fizyki jest deizm i ten rzeczywiście niebawem rozpowszechnił się w europejskiej, zwłaszcza brytyjskiej, filozofii do tego stopnia, że grupę myślicieli z przełomu XVII i XVIII wieku, do której należeli między innymi Charles Blount, John Toland, Anthony Collins, Matthew Tindal i Thomas Woolston, zaczęto nazywać „angielskimi deistami” [zob. Hudson 2009].

Pozostawiając jednak z boku to niezamierzone dziedzictwo Descartes’a, Galileusza czy Newtona, zauważyć trzeba, że najważniejszą postacią w historii myśli ateistycznej jest bez wątpienia David Hume (1711–1776). Analizowany najczęściej jako twórca radykalnej odmiany empiryzmu i etyki sentymentalistyczno-utylitarnistycznej, był zarazem autorem ciekawej i skomplikowanej, wielopoziomowej krytyki religii i teologii. Sprawia to, że praktycznie wszystkie najważniejsze teksty Hume’a należy odczytywać jako przynajmniej częściowo teksty antyreligijne, począwszy od *Traktatu o naturze ludzkiej* (1739–40)¹¹, przez *Eseje* (1741–42), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* (1748) i *Naturalną historię religii* (1757) aż do *Dialogów o religii naturalnej* (wydanie pośmiertne w 1779). Ponieważ pisałem o tym obszernie gdzie indziej¹², tutaj ograniczę się tylko do przedstawienia najważniejszych wniosków.

- Krytyka Hume’a, mimo że nierzadko zakamuflowana i nosząca znamiona deizmu, ma charakter totalny: odczytywane „symultanicznie” teksty Hume’a są bezwzględnie krytyczne zarówno wobec teologii naturalnej (w obu jej postaciach: teologii naturalnej *a priori* i *a posteriori*), jak i wobec teologii opartej na objawieniu oraz wobec wszelkich roszczeń poznawczych, które mogłyby z niej wynikać.

¹⁰ Pisałem o tym obszerniej w [Sieczkowski 2017a: 108–110].

¹¹ Zob. [Russell 2008].

¹² [Sieczkowski 2017a: 128–134].

- Hume przedstawia też bardzo ostrą krytykę postulowanego nawet w bardziej umiarkowanych kręgach wolnomyślicielskich związku religii z moralnością, wedle którego założenie o istnieniu bóstwa jako moralnego prawodawcy jest niezbędne w kontekście prób usankcjonowania ziemskiego porządku moralnego (przy czym nasza percepcja tego porządku jest zarazem argumentem na rzecz istnienia bóstwa, więc cała ta teologiczna argumentacja ma strukturę kołową).
- Konsekwencją epistemologicznych przekonań Hume’a była też bodaj pierwsza w historii (a przynajmniej pierwsza metodycznie przeprowadzona na taką skalę) próba naturalizacji religii¹³. Ten Humowski eksperyment, jak zobaczymy, został z powodzeniem podjęty na nowo pod koniec wieku XX.

Oddziaływanie Hume’a było bardzo szerokie. Jego filozofia silnie wpłynęła na oświeceniową filozofię francuską, tak przez związki osobiste (Hume był w Paryżu częstym gościem), jak i przez fakt, że baron Holbach, którego – jak widzieliśmy – niektórzy uznają za pierwszego ateistę *par excellence*, był admiratorem jego twórczości, a także tłumaczem *Dialogów o religii naturalnej* na język francuski. Z kolei pisma z zakresu filozofii religii, podobnie jak poglądy epistemologiczne, miały duży udział w ukształtowaniu teorii filozoficznej Immanuela Kanta. Zapomnienie antyreligijnych tekstów Hume’a w wieku XIX – pozorne, bo echa jego poglądów odnajdziemy choćby w Nietzscheańskiej krytyce religii – wynagrodzone zostało pod koniec wieku XX, gdy projekt naturalistycznego podejścia do religii zyskiwał grono coraz bardziej żarliwych badaczy: biologów, filozofów i kognitywistów.

Sekularna filozofia Hume’a jako radykalizacja myśli angielskich deistów mogła powstać i wpłynąć na francuskie Oświecenie tylko dlatego, że od połowy wieku XVII klimat kulturowy Europy zmieniał się wskutek działania prądu, który Jonathan Israel w swojej znakomitej i monumentalnej rozprawie *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity* [2001] nazwał „radykalnym oświeceniem”. Kulminacją tego prądu była twórczość encyklopedystów, którzy podskórny wątek radykalnego i sekularnego oświecenia wprowadzili do kulturowego głównego nurtu. Ale żeby było to możliwe, najpierw musiały zajść procesy kulturowej i instytucjonalnej transformacji, których znaczącymi uczestnikami byli przede wszystkim filozofowie: Pierre Bayle, angielscy deści, Frederik van

¹³ Por. [Sieczkowski 2015].

Leenhof, Giambattista Vico czy często niedoceniany pod tym względem Spinoza:

Po roku 1650 rozpoczął się ogólny proces racjonalizacji i sekularyzacji, który odrzucił wielowiekową hegemonię teologii w świecie nauki, powoli, ale skutecznie usunął magię i wiarę w to, co nadnaturalne, z europejskiej kultury intelektualnej i doprowadził kilku autorów do otwartego zakwestionowania wszystkiego, co odziedziczone po przeszłości – nie tylko powszechnie uznawanych przekonań na temat ludzkości, społeczeństwa, polityki i kosmosu, lecz także prawdziwości Biblii i wiary chrześcijańskiej, a w gruncie rzeczy każdej religii [Israel 2001: 4].

Żaden światopogląd nie może osiągnąć dojrzałości bez podstawy instytucjonalnej. Jeszcze dyskurs Hume’a opierał się na często subtelnym kamuflażu: antyreligijne poglądy nie były po prostu *wykładane*, trzeba je raczej było *zaszyfrować*¹⁴. Oświecenie jako pierwsze dostarczyło instytucjonalnej infrastruktury ateizmowi i sekularyzmowi. Wzrastało znaczenie i popularność bibliotek, zmieniał się kształt uniwersytetów, powstawały czasopisma kulturalne i naukowe, krzewiły się towarzystwa naukowe, a komunikacja między uczonymi zaczęła tworzyć nieformalną epistolograficzną sieć wymiany intelektualnej. Instytucja paryskiego oświeceniowego salonu i podjęty w jej ramach projekt *Encyclopédie* d’Alemberta i Diderota są z tej perspektywy efektywnym zwieńczeniem zmian zachodzących wcześniej w kulturze europejskiej przez ponad sto lat.

Kilkukrotne już wzmianki sugerują, że w historii ateizmu Paul-Henri Thiry d’Holbach (1723–1789) jest postacią wyjątkową. Z pewnością nie był jedynym ateistą odwiedzającym i organizującym francuskie salony w czasach Ludwika XVI, bo przecież za ateistów zasadnie uznaje się także Diderota, de La Mettriego i oczywiście de Sade’a, ale to *System przyrody* Holbacha uznaje się za rodzaj ateistycznego manifestu epoki. Warto pamiętać, że *System przyrody*, który ukazał się drukiem w Londynie w roku 1770, poprzedzała cała seria mniejszych prac o tematyce antyreligijnej, między innymi *Le christianisme dévoilé* (Chrześcijaństwo odsłonięte, 1761), *La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition* (Święta zaraza, 1768), *Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne* (Przenośna teologia, 1768), *Essai sur les préjugés, ou De l’influence des opinions sur les mœurs & sur le bonheur des hommes* (Esej o przesądach, 1770) i *Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Évangiles* (Historia krytyczna

¹⁴ [Sieczkowski 2017a: 141–145].

Jezusa Chrystusa, 1770). Krótko mówiąc, siódma dekada wieku XVIII to dla Holbacha czas intensywnej pracy promującej światopogląd ateistyczny. Zwieńczeniem tej pracy był *System przyrody*. Ten obszerny traktat, którego autorstwo przypisał Holbach panu Mirabaud, zmarłemu w 1760 roku sekretarzowi Akademii Francuskiej, tworzy „klarowny i spójny, całościowy system filozoficzny”. Jak pisze Jerzy Kochan, system ten nie był:

wolny od historycznych ograniczeń [...], ale w swych zasadniczych momentach stanowił całościowy obraz świata, alternatywną perspektywę cywilizacyjną uwolnioną od Bogów i mistyki, opartą mocno na fundamencie konsekwentnego ateizmu, na filozoficznym monizmie materialistycznym i determinizmie [Kochan 2015: 72].

Holbach nie tylko atakował teoretyczne podstawy religii, dopatrując się w nich nieuprawnionej antropomorfizacji, ale także poddawał miazdzącej krytyce polityczno-ekonomiczny wymiar instytucji religijnych, o których pisał, że zostały wymyslane tylko po to, aby „wynosić władców ponad ich narody i zdać ludy na ich łaskę i niełaskę” [Holbach 1955: 219].

Ateizm Holbacha był spójnym zestawem przekonań, w którym opiniom o fałszywości i szkodliwości religii towarzyszyło przeświadczenie o prawdziwości poznania naturalnego (naukowego). Nie będzie więc przesadą twierdzić, że radykalnie ateistyczny światopogląd Holbacha jest najbardziej pokrewny światopoglądowi neoateistycznemu, choć z racji odmiennych uwarunkowań historycznych, demograficznych i kulturowych tych dwóch światopoglądów nie da się ze sobą utożsamić.

Oświecenie przygotowało grunt dla wieku XIX nie tylko poprzez – niejednorodną przecież w kontekście ideologicznym i politycznym zróżnicowanej Europy – popularyzację ateizmu i deizmu, ale przede wszystkim poprzez sprzężenie krytycznego racjonalizmu z promocją myślenia naukowego. Konsekwencją tego były rewolucja przemysłowa i towarzysząca jej zmiany demograficzne (migracje ze wsi do miast), polityczne (powstanie narodów w nowoczesnym rozumieniu tego słowa), ekonomiczne (transformacja feudalizmu w kapitalizm) czy społeczne (umasowienie edukacji, nowe sposoby spędzania czasu i style życia). Wskutek migracji za pracą rozluźniły się więzi tworzące dotychczas wspólnoty lokalne, zorganizowane najczęściej wokół parafii. Ateizm – a przynajmniej indyferencja religijna – stawał się powoli opcją dostępną nie tylko dla elit intelektualnych, jak w wieku XVIII, ale także dla coraz większej liczby zwykłych ludzi. Nic dziwnego, że wszystkie te przemiany znalazły odzwierciedlenie

w filozofii. W wieku XIX żyło i tworzyło wielu przełomowych dla rozwoju i transformacji światopoglądu ateistycznego myślicieli i naukowców, jednak szczególnie trwałe znaczenie okazało się mieć kilku, wśród nich bez wątpienia Ludwik Feuerbach, Karol Marks i Friedrich Nietzsche, jak również grupa brytyjskich sekularystów.

Opisana w książce *O istocie chrześcijaństwa* (*Das Wesen des Christentums*, 1841) antropologia filozoficzna Ludwika Feuerbacha (1804–1872) jest zarazem wyjaśnieniem tajemnic uważanych wcześniej za teologiczne. Za słynną tezę Feuerbacha, że istotą teologii jest antropologia, kryje się przekonanie, iż pojęcie Boga to w istocie projekcja pożądanych i pozytywnie waloryzowanych cech człowieka. Jak pisze Kochan, „figura antropomorfizacji sprawia, że człowiek w religii wyraża w istocie stosunek do samego siebie, jego Bóg jest tylko jego własną istotą nieświadomie utrwaloną jako odrębny, uprzywilejowany, panujący nad człowiekiem i przyrodą świat” [Kochan 2015: 143]. Religia pojmowana jest przez Feuerbacha nie tyle nawet jako przyczyna, ile raczej jako istota alienacji człowieka. Jeśli dezalienacja, czyli powrót człowieka do niego samego, ma się kiedykolwiek dokonać, to tylko poprzez odrzucenie religii i powrót do ateistycznego humanizmu.

Wątki antyreligijne w twórczości Karola Marksa (1818–1883) i Fryderyka Engelsa (1820–1895) stanowią zarazem kontynuację i krytykę pisarstwa Feuerbacha. Problematyką religijną Marks zainteresowany był od młodości i od razu przyjmował postawę radykalnie ateistyczną, czego wyrazem był choćby zamiar wydawania czasopisma pod tytułem „Archiv des Atheismus” wraz z Brunonem Bauerem [Clarkson, Hawkin 1978: 537; Stromberg 1979: 209]. Wojowniczy ateizm z lat młodości ustąpił wszakże wraz z upływem czasu bardziej wyrafinowanej krytyce religii. W czwartej tezie o Feuerbachu Marks pisze:

Feuerbach bierze za punkt wyjścia fakt religijnej samoalienacji – podwojenia świata na świat religijny, wyobrażony, i na świat rzeczywisty. To, co on robi, polega na sprowadzaniu świata religijnego do jego ziemskiej podstawy. Przecza on, że po dokonaniu tej pracy pozostaje jeszcze do zrobienia rzecz najważniejsza. Mianowicie fakt, że owa ziemska podstawa odrywa się sama od siebie i utrwała w obłokach niczym samodzielne państwo, da się wytłumaczyć jedynie samorozdarcie i samozaprzeczeniem tej ziemskiej podstawy. Musi więc ona sama być najpierw zrozumiana w swojej sprzeczności, następnie zaś, przez usunięcie tej sprzeczności, praktycznie zrewolucjonizowana. A więc np. po odkryciu, że ziemska rodzina jest tajemnicą świętej rodziny, musi ona sama być poddana krytyce w teorii i ulec rewolucyjnemu przekształceniu w praktyce [Marks 1975: 6].

Marksowi chodziło o to, że istota człowieka jest „w rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych” [Marks 1975: 6] i bez dokładnej analizy społecznych i ekonomicznych uwarunkowań religii jej abstrakcyjne teorie nie pozwalają zrozumieć, czym ona w rzeczywistości jest. Analiza ekonomiczna i społeczna każe Marksowi spojrzeć na religię ze zdecydowanie innej perspektywy, która znalazła wyraz w przytaczanym tysiące razy fragmencie *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*: „religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest opium ludu” [Marks 1949]. Jak przekonuje w swoim omówieniu ateizmu Marksa i Engelsa Jerzy Kochan, naukowy, materialistyczny światopogląd z konieczności zastępował naiwne, protonaukowe wyobrażenia religii, a tym samym uwydatniał jej ekonomiczną symbiozę z klasami posiadającymi [Kochan 2015: 170–171].

Jeśli zdefiniujemy lewicę heglowską jako gwałtowną intelektualną reakcję na konserwatywny projekt Hegla, to Marksowską krytykę religii będziemy mogli postrzegać jako kolejne działanie zmierzające do usunięcia treści teologicznych przywróconych w postświeceniowej filozofii przez Hegla. Mimo że stosunek Marksa do religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, był w pewnych kontekstach ambiwalentny – z jednej strony bowiem przynosi ona udręczonemu ludowi pocieszenie, ale z drugiej jest instrumentem kontroli klas pracujących – to nie ulega wątpliwości, że była ona dla niego wyrazem fałszywej świadomości, reakcyjną ideologią kapitalizmu. Religia jest w takim stopniu zrośnięta z ekonomiczną bazą kapitalizmu, że w perspektywie nieuchronnego kresu tego drugiego nastąpi zarazem koniec religii i jej dwuznacznego, regresywnego wpływu blokującego możliwość buntu i działania politycznego klasy robotniczej.

Nie tylko w kontekście ateizmu, ale także na tle całej filozofii europejskiej, Friedrich Nietzsche (1844–1900) jest postacią osobną. Drażniący aforystycznym stylem, nie przedstawił usystematyzowanej diagnozy XIX-wiecznej kultury, ale jego trafne intuicje dotyczące religijnego uwarunkowania życia społecznego sprawiły, że stał się dla ateizmu autorem emblematycznym. Słynny fragment z *Wiedzy radosnej* mówiący o śmierci Boga jest dzisiaj uznawany za symboliczny moment przejścia od kultury religijnej do kultury świeckiej:

Czy nie słyszeliście o owym człowieku oszalałym, który w jasne przedpołudnie latarnię zaświeceł, wybiegł na targ i wołał bezustannie: „Szukam Boga! Szukam Boga!” – Ponieważ zgromadziło się tam właśnie wielu z tych, którzy w Boga nie wierzyli, więc wzbudził wielki śmiech. Czyliż zginął? – spytał

jeden. Czyż zabłąkał się jak dziecko? – rzekł drugi. – Czy się ukrywa? Może boi się nas? Czy nie wsiadł na okręt? Wywędrował? – tak krzyczeli i śmiali się w zgiełku. Oszalały człowiek wskoczył między nich i przeszywał ich spojrzzeniami swymi. „Gdzie się Bóg podział? – zawołał. – Powiem wam! Zabiliśmy go – wy i ja! Wszyscy jesteśmy jego zabójcami! Lecz jakżeż to uczyniliśmy? Jakżeż zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, by zetrzeć cały widnokrąg? Cóż uczyniliśmy, odpętując ziemię od jej słońca? Dokąd zdąża teraz? Dokąd my zdążamy? Precz od wszystkich słońc! Nie spadamyż ustawicznie? I w tył, i w bok, i w przód, we wszystkich kierunkach? Jestże jeszcze jakieś na dole i w górze? Czyż nie błądzimy jakby w jakieś nieskończonej nicości? Czyż nie owiewa nas pusty przestwór? Czy nie pozimniało? Czy nie nadchodzi ciągle noc i coraz więcej nocy? Nie trzebaż zapalać latarni w przedpołudnie? Czy nie słysząc jeszcze zgiełku grabarzy, którzy grzebią Boga? Czy nie czuć nic jeszcze boskiego gnicia? – I bogowie gniją! Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili! Jakże się pocieszymy, mordercy nad mordercami? Najświętsze i najmłodniejsze, co świat dotąd posiadał, krwią spłynęło pod naszymi nożami – kto zetrze z nas tę krew? Jakaż woda obmyć by nas mogła? Jakież uroczystości pokutne, jakież igrzyska święte będziemy musieli wynaleźć? Nie jestże wielkość tego czynu za wielka dla nas? Czyż nie musimy sami stać się bogami, by tylko zdawać się jego godnymi? Nie było nigdy większego czynu – i ktokolwiek tylko po nas się urodzi, gwoli czynowi temu należeć będzie do historii wyższej, niż wszelka dotąd była historia! [Nietzsche 1906–1907: 167–168].

Abstrahując od tego, że wymowa tego fragmentu sytuuje Nietzschego na przeciwnym biegunie niż progresywnych i optymistycznych ateistów oświeceniowych, ta filozoficzna deklaracja szaleńca konstatuje niewystarczalność starych ideologii w nowym, mieszczańskim świecie. Miejsce po Bogu czeka teraz na wypełnienie, na wypełnienie ludzką (arcyludzką?) treścią: wartościami, sensami, znaczeniami, które nie mają już transcendentnych konotacji. Proces ten nie jest łatwy, jak sugeruje Nietzsche w aforyzmie 108 z *Wiedzy radości*¹⁵, lecz nieunikniony. W tę Nietzscheańską historię wpisują się zatem – choć z podkreśleniem dramatycznego momentu *przełamania* obowiązującego paradygmatu – rozstrzygnięcia Feuerbacha, Marksa, Engelsa i zwolenników Darwina. Nigdy wcześniej ateizm nie był światopoglądem w takim mocnym sensie: alternatywnym zestawem przekonań nadbudowanym na świeckim kościele wartości. Kuszącą ofertą dla nowych (nowoczesnych) mieszczan.

¹⁵ „Bóg umarł: lecz taki jest już rodzaj ludzki, iż będą może jeszcze przez stulecia istniały jaskinie, w których będą pokazywali cień jego. – A my – my musimy jeszcze cień jego zwyciężyć!” [Nietzsche 1906–1907: 158]

Zwieńczeniem tego procesu jest, jak się wydaje, ostateczny tryumf pozytywizmu jako metodologii naukowej, ale także pewnego rezerwuaru pojęć ontologicznych. Racjonalna, naukowa redukcja świata do tego, wobec czego zastosować można zestaw empirycznych procedur naukowych, oznaczała kres nie tylko metafizycznych narracji, ale także teologicznych uzasadnień. Losy poszczególnych kultur i społeczeństw europejskich toczyły się oczywiście według różnych scenariuszy, wynikających choćby z różnej siły politycznej kleru i różnic w świadomości kulturowej i naukowej poszczególnych narodów, niemniej jednak to, co stało się możliwe do pomyślenia wraz z Darwinem, a z Marksem możliwe do wyobrażenia jako działanie polityczne, wraz z pozytywizmem przekonało do tego, że wiedza, a więc i prawda, odnoszą się wyłącznie do świata, który dany jest naszym zmysłom.

Kiedy Nietzsche diagnozował nihilizm kultury niemieckiej (kontynentalnej), procesy aksjologicznej rekonfiguracji trwały w najlepsze w kulturze anglosaskiej. Pozytywizm przyniósł bowiem pierwsze próby – nie powinno nas dziwić, że podobne znajdziemy u neoateistów – przełożenia nowych zasad dyskursu naukowego na świat społeczny i organizujące go ramy przekonań moralnych. „Religia ludzkości” wieńcząca utopijną wizję Francuza Augusta Comte’a (1798–1857) jest oczywiście granicznym przykładem tych prób. Brytyjczyków cechowało większe wyczucie proporcji. Zdroworozsądkowy i konsekwencjonalistyczny utylitaryzm Johna Stuarta Milla (1806–1873) lepiej pokazuje, w jakim kierunku rozwijał się będzie zbudowany na ateizmie sekularyzm. Filozoficzny i polityczny program Milla obejmował między innymi nieoczywiste w połowie XIX wieku postulaty wolności społecznych, wolności słowa, równouprawnienia kobiet¹⁶, promocji spółdzielczości w miejsce bezwzględного kapitalizmu itp. Emblematyczną postacią dla brytyjskiego sekularyzmu XIX wieku stał się jednak dla wielu Charles Bradlaugh (1833–1891), aktywista, polityk i założyciel National Secular Society (1866). W roku 1880 Bradlaugh został wybrany na członka parlamentu, ale odmówił złożenia religijnej przysięgi, obligatoryjnej dla wszystkich wybranych parlamentarzystów. Wskutek działań konserwatystów i zachowawczej postawy liberałów Bradlaugh nie tylko nie mógł złożyć świeckiego odpowiednika przysięgi, ale także został uwięziony. Wieloletnia kampania zakończyła się sukcesem dopiero w roku 1886 i Bradlaugh został zaprzysiężony na parlamentarzystę. Dzięki niemu

¹⁶ Mill był bodaj pierwszym mężczyzną, który na taką skalę zabrał głos w kwestii całkowitego równouprawnienia kobiet (*The Subjugation of Women*, 1869).

wprowadzona została (1888) nowa ustawa o zaprzysiężeniach, kamień milowy na drodze rozwoju brytyjskiego sekularyzmu politycznego.

Na XIX wiek przypada również wprowadzenie do kulturowego obiegu nowych słów, które od tego momentu towarzyszyć będą dyskusjom na temat religii i jej miejsca w przestrzeni publicznej. Pierwszym jest „sekularyzm”, termin ukuty (1851) przez George’a Jacoba Holyoake’a, lewicowego myśliciela zainspirowanego Comte’owskim pozytywizmem¹⁷. Drugim – „agnostycyzm”, wprowadzony do słownika (1869) przez Thomasa Huxleya, „buldoga Darwina”, naturalistę i anatoma. To ostatnie nazwisko powraca w tym tekście kolejny raz, zwracając naszą uwagę na fundamentalne znaczenie darwinizmu i teorii ewolucji przez dobór naturalny dla popularności i rozwoju światopoglądu ateistycznego i światopoglądu naukowego w XIX i XX wieku. Jak napisał ostatnio Dennett, „świat przed Darwinem spajała nie nauka, ale tradycja” [Dennett 2017: 54]. Publikacja *O powstawaniu gatunków* w 1859 roku doprowadziła do transformacji europejskiej umysłowości w sposób porównywalny chyba tylko z ponad 300 lat starszym *De revolutionibus orbium coelestium* Mikołaja Kopernika, albowiem uzmysłowiła ludziom, że na płaszczyźnie biologicznej, podobnie jak na płaszczyźnie astronomicznej, postulowane przez religie uprzywilejowanie człowieka nie znajduje żadnego uzasadnienia. Jak pisze cytowany przez Dennetta filozof biologii Peter Godfrey-Smith, „Ewolucja drogą doboru naturalnego to zmiana w populacji wskutek (i) wariacji w charakterystykach członków populacji, która (ii) powoduje zróżnicowane współczynniki reprodukcji i (iii) jest dziedziczna” [Godfrey-Smith 2007; zob. Dennett 2017: 140]. Teza, że życie na Ziemi i powstawanie nowych gatunków da się opisać w kategoriach czysto przyrodniczego, co więcej, generalnie przypadkowego procesu¹⁸, którym „rządzi” zasada przetrwania, stoi w sprzeczności z opisem stworzenia jako obmyślnego daru dobrej istoty.

¹⁷ Warto pamiętać, że sekularyzm Holyoake’a różnił się znacząco od sekularyzmu Charlesa Bradlaugha. Jak pisze Rectenwald, „Holyoake ostatecznie rozwinął sekularyzm jako projekt moralny, aby uniknąć bycia stygmatyzowanym jako niewierzący, ale przede wszystkim po to, aby posunąć projekt wolnomyślicielski do przodu w kierunku przyjęcia pozytywnych deklaracji zasad materialistycznych, w przeciwieństwie do zwykłej negacji teologii” [Rectenwald 2016: 73]. W pewnym ważnym sensie jest więc Holyoake, podobnie jak Mill, protoplastą scjentystycznego i sekularnego humanizmu nowych ateistów.

¹⁸ „Ewolucja zależy od istnienia wysokiej jakości kopiowania, ale nie *doskonałego* kopiowania, ponieważ mutacje (*błędy* kopiowania) są ostatecznym źródłem wszelkiej nowości” [Dennett 2017: 142].

Jak pisze Andrzej Paszewski, analizując współczesne konflikty na linii religii i nauki, dla teologa „jest nie do przyjęcia, że człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga, w którego Bóg się wcielił i za którego umarł, powstał w drodze przypadku” [Paszewski 2012: 49]. Przynajmniej na 160 lat myśl ateistyczna znalazła w świecie naukowym sojusznika, którego nie porzuciła do dzisiaj.

2.5. WIEK XX

Nawet tak krótki rys historyczny, obejmujący kluczowe dla formowania się ateizmu 300 lat europejskiej kultury, pokazuje, sygnalizowane wcześniej, kłopoty z doprecyzowaniem znaczenia terminu „ateizm”. W zależności od tego, czy będziemy definiować ateizm negatywnie (jako pasożytnący na pojęciach teologicznych), czy pozytywnie (jako nadbudowany na przekonaniach naturalistycznych), otrzymane przez nas pojęcie „ateizmu” lokować się będzie w nieco odmiennych kontekstach teoretycznych i kulturowych i posiadać nieco inne konotacje społeczne i polityczne. Aczkolwiek światopogląd nowego ateizmu autodefiniuje się jako radykalnie pozytywny, to jest bliższy intencjom Bagginiego niż Hymana, warto pamiętać o tym, że zasadne, a przynajmniej możliwe, są takie filozoficzne rekonstrukcje, które upatrują warunków możliwości samego dyskursu ateistycznego raczej w teologii niż po prostu w świeckim dyskursie naukowym.

Kiedy rozpoczynało się naznaczone tryumfem pozytywizmu XX stulecie, flirt ateizmu z nauką przybrał już postać głębokiego i trwałego sojuszu, który przetrwał do końca wieku i umocniony wszedł w nowe stulecie. Ateizmu XX-wiecznego nie warto zatem interpretować w kontekście jego związku z nauką, ten bowiem został ustanowiony jeszcze w wieku XIX. Tym, co rzuca się w oczy, jest kontekst socjopolityczny. Wiek XX jest bowiem z punktu widzenia historii ateizmu dość paradoksalny. Z jednej strony hipertrofia politycznego autorytaryzmu i totalitaryzmu w świeckim wydaniu doprowadziła do wielu katastrof humanitarnych. Okrutne, krwawe, mroczne i oparte na *systematycznej* eliminacji rasowych i ideologicznych wrogów rządu Adolfa Hitlera w Niemczech, Józefa Stalina w Związku Radzieckim i Mao Zedonga w Chińskiej Republice Ludowej nie były systemami politycznymi motywowanymi religijnie, często były wprost antyreligijne. I aczkolwiek bezpodstawne jest obarczanie światopoglądu ateistycznego odpowiedzialnością za systemową przemoc Hitlera, Stalina i Mao – nie była ona przecież motywowana niewiarą w bóstwa, tylko wiarą innego rodzaju, mającą niewiele wspólnego ze światopoglądem ateistycznym takim, jaki

rekonstruuujemy w tej książce – niewątpliwym faktem jest, że ateizm, jako element oficjalnej doktryny hunwejbínów politycznych rewolucji i transformacji, w pewnym sensie utracił moralne dziewictwo.

Z drugiej strony w wieku XX ruch ateistyczny uzyskał instytucjonalne środki wyrazu, stał się jednym z aktorów głównego nurtu socjopolitycznego. Powstałe na Zachodzie po drugiej wojnie światowej państwa dobrobytu (*welfare states*), czerpiące inspirację tyleż z bolesnej lekcji na temat kondycji człowieka, jakiej udzieliły XX-wieczne totalitaryzmy, co z filozoficznych dokonań XIX-wiecznych filozofów i aktywistów (między innymi wspomnianych Milla, Bradlauga, Holyoake’a), stawiały się w coraz większym stopniu świeckie zarówno *de iure*, jak i *de facto*. Sprawne i sprawiedliwe funkcjonowanie społeczności oraz postępująca powoli likwidacja obszarów wykluczenia¹⁹ sprawiły, że religie, postrzegane jako generujące mimowolnie podziały z racji swojego dogmatyzmu, zaczęły albo ewoluować, aby dostosować się do zmieniających się warunków społeczno-politycznych, albo tracić na znaczeniu.

Tej zmianie trajektorii rozwoju społecznego i politycznego towarzyszyły rozważania filozoficzne – zaskakująco z nią zbieżne. Pozytywiści logiczni z Koła Wiedeńskiego wyeliminowali z filozofii możliwość sensownego mówienia o czymkolwiek, co wykracza poza ramy logiki, matematyki i doświadczenia empirycznego. Najbardziej oczywistą ofiarą tej redukcji stała się metafizyka, a wraz z nią religia. W podobnej przestrzeni teoretycznej poruszał się najbardziej znany XX-wieczny ateista, Bertrand Russell, który jako orędownik ateizmu zaistniał w publicznej świadomości dzięki nadawanej przez publiczne radio (BBC) debacie z Frederickiem Coplestonem na temat istnienia Boga²⁰ z 28 stycznia 1948. Sekularyzowała się także Ameryka: w 1963 roku powstała organizacja American Atheists, a wielką pracę u podstaw wykonywał filozof Paul Kurtz, założyciel wydawnictwa Prometheus Books, w którym publikuje dzisiaj wielu nowych ateistów.

Na tle historii ateizmu ruch neoateistyczny zdaje się być zarazem przewidywalny i zaskakujący. Przewidywalny, bo najpierw kusi nas, aby uznać go za zwykłą kontynuację ateistycznej tradycji. Nawet radykalizacja języ-

¹⁹ Powoli, albowiem na przykład depenalizacja aktów homoseksualnych nastąpiła w Anglii i Walii w 1967, w Szkocji w 1980, a w Irlandii Północnej dopiero w 1982 roku; prawo głosu przyznano kobietom w Szwajcarii (na poziomie federalnym) dopiero w 1971 roku.

²⁰ Transkrypcję debaty znaleźć można na stronie: http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm (dostęp: 28 lutego 2017).

ka nie jest czymś, czego nie odnaleźlibyśmy bez trudu u Holbacha, de La Mettriego czy de Sade'a. Coś podobnego sugerował Christopher Hitchens, nazywając ateizm „oporem rozumu” i doszukując się wspólnoty światopoglądowej wszystkich ateistów w historii [Hitchens 2007a: 253nn].

Ale twórczość nowych ateistów jest także zaskakująca: stopień ich popularności i odpowiadające mu zaangażowanie w działalność publiczną nie posiada odpowiedników w historii. Unaukowanie dyskursu o religii ma, jak widzieliśmy, swoich protoplastów, ale jako postulat metodologiczny nigdy nie było formułowane w tak otwarty sposób. Nigdy wreszcie tak wyraźnie nie artykułowano konieczności modyfikacji naszego namysłu nad moralnością. Nowy ateizm to więc zarazem po prostu ateizm współczesny, ale także ateizm inny od wcześniejszych.

2.6. NOWY ATEIZM

2.6.1. INTRO

Jak widzieliśmy, powstanie nowego ateizmu poprzedzają przynajmniej trzy stulecia rozwoju myśli naukowej, naturalistycznej i antyreligijnej, którym towarzyszyły przekształcenia na polu kultury, zwłaszcza nauki i polityki, reorganizujące modele i sposoby życia zachodnich społeczności. Przez ponad dwa tysiące lat zapatrywania ateistyczne nie mogły stać się dojrzałym światopoglądem z powodu braku sprzyjającej infrastruktury społeczno-politycznej, kulturowej dominacji światopoglądów religijnych i braku rozwiniętej publicznej świadomości naukowej. Jak pisałem powyżej [2.4], przynajmniej od Oświecenia możliwy był w Europie względnie otwarty transfer informacji naukowej, a nowo powstałe kanały komunikacji (czasopisma i towarzystwa naukowe, arystokratyczne salony itd.) umożliwiały krystalizowanie się światopoglądów opartych raczej na wiedzy niż na obowiązujących wartościach religijnych i politycznych. Dopiero wszakże powstanie i rozwój po drugiej wojnie światowej *welfare states* oraz demokracji liberalnej otworzyły możliwość publicznej artykulacji niereligijnych i antyreligijnych światopoglądów. Zgodnie z diagnozami filozofów i socjologów religii, kierunek zmian społeczno-politycznych świata zachodniego wydawał się z góry ustalony i miał przebiegać wzdłuż linii coraz bardziej radykalnej sekularyzacji sfer politycznej, publicznej i społecznej. Procesom tym miała towarzyszyć – i rzeczywiście przez dłuższy czas towarzyszyła – tendencja do traktowania przekonań religijnych jako prywatnych. Konsekwencją tych zmian miało być sprowadzenie religii i obyczajów religijnych do swego rodzaju

społecznej ornamentyki, niedecydującej o ontologicznych przekonaniach aktorów społecznych. Wydawało się, że wolnomyślicielska kruczata zbliża się do zwycięskiego końca.

Charakterystyczną cechą większości ruchów postępowych jest to, że nie dostrzegają sił reakcyjnych albo je bagatelizują. Wiele wskazuje na to, że podobnie było z orędownikami świeckiej liberalnej demokracji. Seria wydarzeń, które po części wynikły z procesów globalizacyjnych, po części z imperialistycznego nastawienia zachodniej kultury, a po części z rudymenarnego przywiązania części ludzi do konserwatywnych wartości, wymusiła nowe zainteresowanie religią i religijnością.

2.6.2. POWSTANIE NEOATEIZMU

Na fali tego odnowionego zainteresowania religiami, które ku zaskoczeniu sekularystów w skali globalnej zaczęły przyciągać coraz więcej, a nie coraz mniej zwolenników, wypłynęli autorzy, których nazwie się później „nowymi ateistami”. Rekonstrukcji ich światopoglądu poświęcona jest większa część tej książki. Tutaj zastanówmy się na razie, jakie były przyczyny powstania i konsolidacji tego radykalnie antyreligijnego ruchu²¹.

Jako główną przyczynę powstania ruchu neoateistycznego podaje się zazwyczaj religijnie motywowane ataki terrorystyczne w Stanach Zjednoczonych i Europie. Jest w tym sporo prawdy: Sam Harris zaczął pisać *The End of Faith* w reakcji na wydarzenia z 11 września 2001 roku, a późniejsze zamachy w Madrycie (11 marca 2004) i Londynie (7 lipca 2005) tylko wzmocniły w neoateistach przekonanie, że islam jest zagrożeniem dla integralności postoświeceniowej kultury Zachodu. Pokusa, by za najważniejszą przyczynę powstania nowego ateizmu uznawać terroryzm islamski, jest tym silniejsza, że pozwala to na traktowanie ich pisarstwa jako kulturowego analogonu tak zwanej wojny z terroryzmem, czyli ideologiczno-militarnej doktryny George’a W. Busha. Niezależnie od tego, że wyjaśnienie takie zaspokajałoby nasze pragnienie symetrii, byłoby ono zbyt dużym uproszczeniem. Nowi ateści upatrują zagrożenia ze strony wszystkich przejawów fundamentalistycznych religii, nie tylko islamu. Dosadnie ujął to Sam Harris we wstępie do *Letter to a Christian Nation*:

²¹ Jerry Coyne nie bez racji przekonuje, odpowiadając na krytyczny, konserwatywny artykuł w „National Review”, że neoateiści w zasadzie nie są ruchem, lecz ludźmi o określonych poglądach, „którzy zyskali uznanie (lub [...] niesławę)”; zob. [Coyne 2017]. Także z tego powodu wolę mówić o światopoglądzie neoateistycznym niż o ruchu neoateistycznym, czyli używać raczej kwalifikacji epistemologicznej niż socjologicznej.

„fakt, że niemal połowa Amerykanów najwyraźniej wierzy wyłącznie na podstawie dogmatu religijnego [w to, że powtórne nadejście Chrystusa przydarzy się w ciągu najbliższych pięćdziesięciu lat], powinien być traktowany jako moralna i intelektualna sytuacja wymagająca natychmiastowej reakcji” [Harris 2006: xii]. Jest to ważna uwaga, bowiem przypomina nam, że w projekcie neoateistycznym chodzi w gruncie rzeczy o oświecenie, o – ponownie używając metafory Kanta – wyjście człowieka z niepełnoletności, której egzemplifikacją jest nieracjonalne przywiązanie do treści i formy kultów religijnych. Dodajmy, że przywiązanie to objawia się także w zachodnim uzusie prawnym i politycznym, a nieuzasadnione uprzywilejowanie przekonań religijnych w sferze publicznej w krajach, które *de iure* są krajami świeckimi, jest także jedną z przyczyn aktywnego zaangażowania neoateistów w walkę nie tylko z religią, ale także z przekonaniami religijnymi [Dawkins 2006a: 27].

Wzmiankowałem już niejednokrotnie, że nowi ateści nie zamierzają ograniczać się do projektu wolności negatywnej (*od* religii), ale promują pewien określony, scjentystyczny światopogląd pozytywny. Pojawiają się głosy [zob. LeDrew 2016: 46], że krytyka religii wcale nie jest genetycznie pierwotną esencją projektu neoateistycznego (przynajmniej u Dawkinsa), lecz raczej poręcznym narzędziem, służącym utrwaleniu i promocji światopoglądu naukowego, którego głównym elementem jest teoria ewolucji²².

Pod koniec XX wieku popularność zdobyły stanowiska głoszące konieczność uwzględnienia założeń i postulatów teologicznych w projektach naukowych lub doszukujące się teologicznych implikacji tych projektów. Zwolennicy tych stanowisk (najpierw radykalni kreacjoniści „młodej Ziemi”, Henry Morris i John Whitcomb, a później między innymi Michael Behe i William Dembski) usiłowali zatrzeć granicę między nauką a religią, pokazując, że bez założenia o działaniu czynnika nadnaturalnego nie da się ostatecznie wytłumaczyć powstania i rozwoju życia na Ziemi. Ofiarą takiej strategii pada oczywiście teoria ewolucji jako z założenia neutralny opis procesów biologicznych. Tego właśnie nie mógł zaakceptować Dawkins i próbując skompromitować rozwiązania kreacjonistyczne, uderzył w religię jako ich ideologiczną podstawę. Warto o tym pamiętać w kontekście analizy światopoglądu neoateistów, bowiem uzmysławia to pozytywny aspekt ich projektu, ale także ukazuje ich pisarstwo w szerszym kulturowym kontekście.

²² Potwierdzeniem tego mogą być trudności z potoczną percepcją teorii ewolucji drogą doboru naturalnego, jakie diagnozuje Dawkins; zob. [Dawkins 1996: xv–xvi].

Na jeszcze inne przyczyny powstania i popularności ruchu neoateistycznego zwraca uwagę Stephen Bullivant. Zgadza się z Robertem Stewartem [2008] i większością innych komentatorów, że wpływ na powstanie i rozwój ruchu ateistycznego w XXI wieku miały zarówno terroryzm islamski, jak i popularność kreacjonizmu i teorii inteligentnego projektu, wskazuje on także na inne, socjologiczne źródła fenomenu popularności książek neoateistycznych. Bullivant zauważa, że w państwach europejskich, przede wszystkim w Wielkiej Brytanii, mimo postępów sekularyzacji rzeczywista obecność instytucji religijnych w życiu publicznym nie tylko nie zanikała, ale wręcz umacniała się. Ta „rozbieżność między pozorami a rzeczywistością” leżała u podstaw popularności nowego ateizmu w Europie. Jeśli chodzi o Amerykę, to Bullivant wskazuje na fenomen „ateistycznego patriotyzmu”, który rozwinął się w następstwie ataków z 11 września i umożliwił nowym ateistom zdobycie popularności, o jakiej nie mogliby marzyć w czasach zimnej wojny [Bullivant 2010: 117–120]. Innych przyczyn szuka William A. Stahl, który zauważa, że w dobie postmodernistycznej polimorficzności i równouprawnienia dyskursów scjentyistyczne przesłanie neoateistów jest negatywnym emocjonalnego i epistemicznego zaangażowania fundamentalistów religijnych i wynika z rozpaczliwego pragnienia pewności w dobie relatywizmu [Stahl 2010: 99–101]. Jak zobaczymy później [3.3], jednoznaczny sprzeciw nowych ateistów wobec postmodernizmu uwiarygadnia taką tezę.

Z kolei Gavin Hyman [2010: xiii–xiv] zwraca uwagę na wzmacniane przez ataki terrorystyczne zainteresowanie różnymi rodzajami fundamentalizmu religijnego. Jego konsekwencja w postaci renesansu popularności ateizmu mogłaby mieć dwie przyczyny: po pierwsze, w odruchu obronnym społeczeństwa zachodnie zwracają się w stronę ateizmu jako swego rodzaju remedium na dolegliwości wynikające z fundamentalizmu religijnego, zwłaszcza islamskiego i chrześcijańskiego. Po drugie, namysł nad ideą fundamentalizmu może sprawić, że ciekawość intelektualna popchnie nas do badania rewersu fundamentalizmu religijnego, a mianowicie fundamentalizmu ateistycznego²³. Te dwie motywacje mają zupełnie

²³ Druga z zaproponowanych przez Hymana motywacji nie przekonuje mnie, jakkolwiek w pewnych poszczególnych przypadkach może odpowiadać rzeczywistości. Jednakże jej główną wadą jest zrównanie teizmu i ateizmu w kontekście metodologicznym jako lustrzanych odmian fundamentalizmu. Jak będę próbował wykazać dalej, nawet nowy ateizm, mimo intelektualnej powierzchowności i radykalności diagnoz, nie jest fundamentalizmem areligijnym, który dałoby się zestawzić z religijnymi odmianami fundamentalizmu.

odmienny charakter, ale prowadzą do tego samego: zwiększenia rozpoznawalności i znaczenia myślenia ateistycznego w kulturze.

Ważnym – kto wie, czy nie najważniejszym – zjawiskiem wyjaśniającym relatywnie dużą popularność nowych ateistów jest fakt będący rzeczywistym tematem tej książki i dostrzegany również przez ideologicznych przeciwników nowych ateistów. Chodzi mianowicie o to, że nowy ateizm oferuje spójny i całościowy światopogląd, który może być atrakcyjny dla potencjalnych użytkowników. Jak pisze bardzo krytyczny wobec nowego ateizmu Janusz Kucharczyk,

nowy ateizm jest pewną próbą tworzenia całościowego światopoglądu, udziela odpowiedzi na pytania ze wszystkich sfer życia. Szczegółowo omawia naturę i źródła bytu jako takiego, wszechświata życia i budowy poszczególnych organizmów, natury ludzkiej, psychiki, społeczeństwa, polityki, historii. Wyowiada się na temat wartości etycznych, estetycznych, literatury, muzyki, sztuki. Jest ofertą dla ludzi poszukujących sensu życia i chcących zrozumieć swoje miejsce we wszechświecie [Kucharczyk 2013: 226].

Mimo że pisarze neoateistyczni byli aktywni na rynku naukowym i wydawniczym przynajmniej od lat siedemdziesiątych XX wieku, zaczęto o nich mówić jako o nowych ateistach dopiero po wielkim sukcesie wydawniczym książek opublikowanych w latach 2005–2006. Nowi ateści nie nazwali siebie nowymi ateistami, wystarczało im uznawanie się za ateistów i świeckich humanistów. Dopiero Gary Wolf w „Wired” (listopad 2006)²⁴ określił ich mianem „nowych ateistów”. Nazwa przyjęła się w mediach i w środowisku akademickim i w 2009 roku stała się nawet tytułem książki jednego z nowych ateistów, Victora Stengera (*The New Atheism. Taking a Stand for Science and Reason*).

Od tego momentu trwa krystalizacja ruchu, intensyfikacja działań programowych – wydawniczych i pozawydawniczych [zob. 5.6] – ale wraz z popularnością i uznaniem pojawia się też krytyka. Pochodzi ona z bardzo wielu źródeł: ze środowiska akademickich filozofów, politycznej lewicy i oczywiście od teologów i sympatyków religii. Wraz z krytyką ruch przechodzi w kolejną fazę, która z reguły następuje po fazie programowej: fazę wyjaśniania i modyfikowania własnych twierdzeń i prób działania politycznego. Wraz z krytyką zmienia się też sama konceptualizacja

²⁴ Gary Wolf, *The Church of the Non-Believers*, Wired.com, 11.01.2006, [online:] <http://archive.wired.com/wired/archive/14.11/atheism.html> (dostęp: 7 września 2015). Polski przekład: [Wolf 2017].

ruchu, jako że każdy kulturowy, quasi-instytucjonalny byt natychmiast zostaje rzucony na żer nowych conceptualnych podziałów i uszczegółowień. Mówi się zatem już nie tylko o nowym ateizmie, ale także o „post-nowym ateizmie” czy „ateizm+”, by wskazać na pewne istotne, zdaniem tych, którzy takie definicje proponują, różnice między tym, co zdążyliśmy już zaklasyfikować jako nowy ateizm (czyli w skrócie agresywny scjentystyczny ateizm), a jego bardziej filozoficznymi (Dennett, Grayling) czy bardziej nakierowanymi na przekaz moralny (Myers) odmianami.

2.6.3. CEL I AUTOCHARAKTERYSTYKA NOWEGO ATEIZMU

Wydaje się, że najlepiej sformułował cel działalności nowych ateistów Sam Harris, który napisał: „Desperacko potrzebujemy publicznego dyskursu, który będzie zachęcał do krytycznego myślenia i intelektualnej uczciwości. Nic nie stoi na przeszkodzie tego projektu bardziej niż szacunek, którym obdarzamy religię” [Harris 2006: 87].

Z tego powodu wiara religijna staje się podstawowym przedmiotem krytyki nowych ateistów. Jak pisał Victor Stenger:

Nowi ateści kwestionują tezę, że wiara, która jest przekonaniem mimo braku dowodów, a nawet przy istnieniu dowodów przeciwnych, posiada jakąkolwiek moralną czy intelektualną wartość. Nowy ateizm rozpoznaje religię jako to, czym ona jest – zbiorem bezzasadnych przesądów, które stanowią największą przeszkodę dla postępu ludzkości [Stenger 2014a: 5].

Jest więc w pewnym sensie twórczość nowych ateistów działalnością misyjną, szerzeniem dobrej – bo, w ich mniemaniu, prawdziwej – nowiny. Oddajmy głos Danielowi Dennettowi, najważniejszemu filozofowi wśród nowych ateistów.

Ja też chciałbym, aby świat był lepszy. Dlatego właśnie chcę, aby ludzie zrozumieli i zaakceptowali teorię ewolucji: wierzę, że ich zbawienie może od tego zależeć! W jaki sposób? Ponieważ [teoria ewolucji] otworzy im oczy na niebezpieczeństwa pandemii, degradacji środowiska i zanikania bioróżnorodności, a także pouczy ich na temat pewnych słabości ludzkiej natury. Czy zatem moja wiara, że wiara w ewolucję jest drogą do zbawienia, jest religią? Nie. Zachodzi tu ważna różnica. My, którzy kochamy ewolucję, nie czcimy tych, których miłość do ewolucji powstrzymuje od trzeźwego i racjonalnego namysłu nad nią! Przeciwnie, jesteśmy szczególnie krytyczni wobec tych, którzy źle rozumieją i romantycznie zniekształcają te wielkie idee, a tym samym wprowadzają w błąd siebie i innych. Naszym zdaniem,

nie istnieje żadne bezpieczne schronienie dla tajemnicy i niezrozumiałości. Owszem, pokora, podziw i czysty zachwyt towarzyszą chwale ewolucyjnego krajobrazu, ale nie wiążą się one ze świadomym (a co dopiero ekscytującym) porzuceniem rozumu ani nie mają służyć porzuceniu rozumu. Odczuwam zatem moralny imperatyw, by głosić ewolucję, ale ewolucja nie jest moją religią. Nie mam religii [Dennett 2007: 268].

Celem nowych ateistów jest zatem promocja „trzeźwego i racjonalnego namysłu” nad rzeczywistością. Namysł ten nie odwołuje się do „wiary” w ewolucję, ale towarzyszyć mu może „miłość” do ewolucji, przy czym miłość ta nie może być uzasadnieniem dla „kultu” ewolucji. Przeciwnie, to właśnie ci, którzy uczucia rozpatrują w kategoriach ostatecznych uzasadnień dla irracjonalnych przekonań, są właściwą przyczyną poruszania w publicznej dyskusji kwestii wiedzy naukowej, racjonalności i uczciwości intelektualnej.

2.6.4. CECHY WYRÓŻNIAJĄCE NOWEGO ATEIZMU

Na czym polega specyfika nowego ateizmu? Victor Stenger wymienia sześć głównych zasad organizujących dyskurs i praktykę neoateistyczne. Po pierwsze, dążenie do stanu „końca wiary”, ponieważ wiara bez dowodów jest w najlepszym razie bezwartościowa, a w najgorszym szkodliwa, natomiast wiara wbrew dowodom jest niebezpieczna. Po drugie, konieczność poddania też religijnych badaniu naukowemu. Po trzecie, konieczność poddania samych religii badaniu naukowemu. Po czwarte – tu Stenger nawiązuje do podtytułu książki Hitchensa – przekonanie, że religie „wszystko zatruwają”. Po piąte, przekonanie, że nie tylko nie istnieją dowody na istnienie Boga, ale istnieją dowody na jego nieistnienie, a przynajmniej na nieistnienie Boga w takiej postaci, w jakiej przedstawia go tradycja trzech wielkich monoteizmów. Na koniec wreszcie przekonanie, że należy pozostać optymistą, ponieważ badania pokazują, iż odsetek ludzi religijnie indyferentnych bądź antyreligijnych rośnie zwłaszcza wśród młodych osób [zob. Stenger 2014a: 8].

Jednakże wiara, że postęp areligijnych wartości humanistycznych będzie szybki, a jego zwycięstwo jest zagwarantowane, jest wiarą naiwną. Należy najpierw „przekroczyć naszą prehistorię”, a warunkiem tego jest „poznanie wroga i przygotowanie się do walki z nim” [Hitchens 2007a: 283]. Dlatego też nowy ateizm da się scharakteryzować za pomocą następujących punktów²⁵:

²⁵ Nie będę ich omawiał szczegółowo w tym miejscu, ponieważ będą one przedmiotem osobnych rozważań w dalszych częściach książki. Bardziej rozbudowaną wstępną charakterystykę ruchu przedstawiam w [Sieczkowski 2012: 35–37].

- Perspektywa naukowa, którą przeciwnicy nowego ateizmu często nazywają scjentyzmem, chociaż sami neoateiści z niechęcią odnoszą się do tego określenia. Perspektywa ta widoczna jest w traktowaniu przez nowych ateistów tez religijnych jako hipotez naukowych.
- Przekonanie, że wiara, jako zestaw źle uzasadnionych lub w ogóle nie uzasadnionych przekonań, nie zasługuje na szacunek i powinna być wyeliminowana z życia nowoczesnych społeczeństw.
- Wynikająca z tego krytyka wszystkich postaci religii, w tym tak zwanej umiarkowanej religii, która, zdaniem nowych ateistów, stanowi kontekst dla religijnego ekstremizmu.
- Radykalizm języka krytyki stanowisk teistycznych, a zwłaszcza funkcjonowania instytucji religijnych w życiu publicznym, wynikający z diagnozy fałszywości i szkodliwości religii. Jak pisze Grayling, „łagodny sprzeciw nie zniósł niewolnictwa” [Grayling 2013: 41]. Gary Wolf nazywa to „ironią nowego ateizmu” [Wolf 2017: 174].
- Instytucjonalizacja działań na poziomie publicznym: organizowanie debat telewizyjnych, radiowych i uniwersyteckich, jak również różnego rodzaju happeningów, zakładanie organizacji, stowarzyszeń i fundacji, aktywna działalność publicystyczna w mediach tradycyjnych i społecznościowych itp.

Kończąc te uwagi wprowadzające, należy jeszcze zwrócić uwagę na to, że w twórczości nowych ateistów da się wyodrębnić trzy zasadnicze nurty. Pierwszym jest nurt programowy. Zaliczają się do niego najważniejsze, kanoniczne teksty neoateistyczne, między innymi *The God Delusion* Dawkinsa, *Breaking the Spell* Dennetta czy *The New Atheism* Stengera. Równie mocno obecny jest nurt polemiczny, który reprezentują *Letter to a Christian Nation* Harrisa czy *god is not Great* Hitchensa. Na trzeci nurt składają się pozycje w dużej mierze autobiograficzne, dlatego możemy go nazwać nurtem konfesyjnym. Zaliczamy do niego takie książki, jak *Infidel* Ayaan Hirsi Ali, *Godless* Dana Barkera czy *Why I Became an Atheist* Johna W. Loftusa. Warto zauważyć – bo wydaje się to istotną cechą światopoglądu neoateistycznego jako całości – że elementy autobiograficzne pojawiają się w publikacjach niemal wszystkich autorów kojarzonych z ruchem.

Powyższe nurty często przenikają się ze sobą w szerszych ramach światopoglądu neoateistycznego (dobrym przykładem może tu być sztandarowa książka Dawkinsa), który w przypadku poszczególnych autorów jest z reguły sumą indywidualnych doświadczeń, ontologicznych i epistemologicznych preferencji oraz polemicznego odniesienia do innych sposobów życia i światopoglądów.

2.6.5. NOWY ATEIZM JAKO ŚWIATOPOGŁĄD NEGATYWNY

Przyglądając się bliżej opiniom nowych ateistów, łatwo zauważyć, że aczkolwiek ich światopogląd często obejmuje promocję wartości pozytywnych, postulując konstruktywne projekty zmiany na poziomie jednostki, społeczeństwa i wspólnoty politycznej, to przy odrobinie złej woli strukturę tego światopoglądu da się interpretować jako reaktywną. Trzy roszczenia organizujące dyskurs neoateistyczny – i wyznaczające strukturę tej książki – czyli przekonanie o eksplanacyjnej mocy nauki, wiara w sekularny porządek polityczny oraz przywiązanie do humanistycznej etyki, nie muszą bowiem być projektami źródłowymi, lecz skutkiem kontestacji roszczeń formułowanych w obrębie alternatywnych, zwłaszcza religijnych, światopoglądów. Pierwsze z tych roszczeń – nazwałem je we *Wstępie* ontologicznym, choć ma ono również wymiar epistemologiczny – bazuje na założeniu, że strukturę i sensowność świata da się wypreparować z treści religijnych opowieści o nim. Święte teksty religii, dogmaty instytucji religijnych czy wypowiedzi duchownych posiadają wartość nie tylko religijną, ale także epistemologiczną i treść ontologiczną, skoro są *prawdziwym* opisem *rzeczywistości*. Drugie roszczenie – społeczno-polityczne – traktuje ziemski porządek polityczny jako przedłużenie porządku boskiego, a polityczną władzę ziemską jako podporządkowaną władzy transcendentnej. Jeśli więc jesteśmy winni podległość ziemskiej władzy politycznej, to dlatego, że jest ona gwarantowana przez władzę wyższego porządku. Jeśli ciągłość tej relacji zostanie zerwana, to znika też nasza polityczna powinność, która motywowana jest nakazami prawa naturalnego, a nie stanowionego. Trzecie roszczenie – etyczne – zakłada transcendentne umocowanie wszelkich norm i nakazów moralnych i w praktyce uzależnia etykę od religii. Wszystkie trzy stanowią szkielet konserwatywnego, religijnego odniesienia się do świata i bliźnich. Wszystkie trzy są radykalnie kontestowane przez neoateistów.

Neoateistyczna krytyka tych roszczeń jest łatwa do przewidzenia. Po pierwsze, neoateiści twierdzą, że religie nie posiadają żadnej mocy eksplanacyjnej. Przeciwnie, to same religie należy wyjaśnić za pomocą ustaleń teoretycznych, które taką moc posiadają. Po drugie, religijny porządek polityczny jest niedopuszczalny i zasady organizacji politycznej powinny być konstruowane na fundamencie areligijnym czy wręcz antyreligijnym. Po trzecie, religie nie są źródłem moralności. Trzy główne składowe nowego ateizmu można zatem odczytywać jako reakcję na analogiczne i, dodajmy, kulturowo oraz społecznie lepiej zakorzenione, przekonania

religijnego światopoglądu obecnego w naszym rozumieniu świata i w naszych działaniach. Trudno to uznać za zarzut, skoro, jak niebawem zobaczymy, światopoglądy z definicji wchodzą ze sobą w konflikty. Trudno też tego nie dostrzegać, kiedy buduje się narrację rekonstruującą fundamenty neoateistycznego obrazu świata.

Zanim jednak dokładniej zajmę się rekonstrukcją pozytywnego światopoglądu neoateistycznego, wskazując najważniejsze miejsca konfliktu z alternatywnymi wizjami świata, przede wszystkim z wizją religijną, poznamy nieco bliżej głównych bohaterów tej książki.

2.7. NOWI ATEIŚCI

Do grona nowych ateistów zalicza się różnych autorów, w zależności od tego, czy przyjmuje się kryterium chronologiczne, czy też bardziej merytoryczne, wskazujące na agresywną antyreligijność. Niektórzy bardziej umiarkowani autorzy nie chcą się identyfikować jako nowi ateiści, nie godząc się na antyreligijny radykalizm Dawkinsa czy Harrisa. Poniższe biogramy zostały sporządzone na podstawie luźnego kryterium chronologicznego: obejmują najważniejszych autorów *kojarzonych* z nowym ateizmem, czyli autorów ateistycznych aktywnych w XXI wieku.

Autorów nowoateistycznych podzieliłem – dość klasycznie – na dwie grupy. W pierwszej przedstawiam bardziej rozbudowane sylwetki „czterech jeźdźców nowego ateizmu”, czyli Richarda Dawkinsa, Daniela Dennetta, Sama Harrisa i Christophera Hitchensa. W drugiej – pozostałych autorów wiązanych z nowym ateizmem, przy czym kolejność ich biogramów odpowiada stopniowi ich zaangażowania w aktywność ruchu neoateistycznego. Obecność poszczególnych autorów na tej liście znajduje też odzwierciedlenie w dalszych partiach tej książki: w większym lub mniejszym stopniu są oni bowiem jej bohaterami²⁶.

²⁶ Oprócz wymienionych tutaj autorów do grona nowych ateistów zalicza się także między innymi Petera Atkinsa, Stevena Weinberga, Lawrence’a M. Kraussa, Jamesa Randiego, Davida Silvermana, Billa Mahera, Michela Onfraya i Michaela Schmidta-Salomona. O dwóch ostatnich nie piszę, albowiem reprezentują nieco odrębną, kontynentalną wersję ateizmu. Na temat Onfraya pisze między innymi Garry W. Trompf [2017], natomiast rozwój ruchów sekularnych w Niemczech w kontekście popularności nowego ateizmu omawia Björn Mastiaux [2017]. Nie zmienia to faktu, że nowy ateizm jest zasadniczo ruchem anglo-amerykańskim [zob. Cotter 2011].

2.71. CZTEREJ JEŹDZCY

RICHARD DAWKINS. Koryfeusz ruchu neoateistycznego, naukowy celebryta, etolog i biolog ewolucyjny Richard Dawkins urodził się 26 marca 1941 roku w Nairobi w Kenii. (Jego ojciec pracował wtedy w służbie kolonialnej w Malawi). Po studiach zoologicznych w Oksfordzie obronił doktorat w roku 1966. Między 1967 a 1969 wykładał w Berkeley, angażując się w protesty przeciwko wojnie w Wietnamie. W 1970 roku wrócił do Anglii, gdzie najpierw wykładał w Oksfordzie, a w 1995 objął stanowisko profesora komunikacji naukowej ze społeczeństwem (Simonyi Professorship for the Public Understanding of Science), które piastował do roku 2008.

W 1976 ukazała się książka *The Selfish Gene* (*Samolubny gen*), a sześć lat później *The Extended Phenotype* (*Fenotyp rozszerzony*). Obie zdobyły ogromny rozgłos. Dawkins zaproponował w nich genocentryczną teorię ewolucji, wedle której to gen jest podstawową jednostką (*unit*) doboru naturalnego w ewolucji. Dawkinsowi przypisuje się też autorstwo terminu „mem”, kulturowego odpowiednika genu. Nawet jeśli ostatecznie nie jest on autorem tego pojęcia, to rozpropagował je w taki sposób, że nowo powstała gałąź nauki, memetyka, nierozzerwalnie wiąże się dzisiaj z jego nazwiskiem.

Od lat osiemdziesiątych XX wieku Dawkins zaangażowany jest w walkę z kreacjonizmem, która ostatecznie uczyniła z niego najbardziej znanego współczesnego ateistę. (Jak widzieliśmy, niektórzy twierdzą nawet, że jego atak na religię jest wyłącznie skutkiem ubocznym ataku na kreacjonizm, który to atak był jego podstawowym zamiarem [zob. LeDrew 2016: 46]). Najważniejsze książki Dawkinsa powstałe po 1982 roku poświęcone były religii i stykowi religii i nauki. W 1986 roku ukazał się *The Blind Watchmaker* (*Ślepy zegarmistrz*), będący ewolucyjną polemiką z dowodem teleologicznym (*design argument*). Kolejne tytuły (*River Out of Eden*, 1995; *Climbing Mount Improbable*, 1996; *Unweaving the Rainbow*, 1998) również łączyły dwa główne wątki jego pisarstwa, czyli promocję genocentrycznej teorii ewolucji i krytykę epistemologicznych aspiracji religii. W 2006 roku ukazała się jego fundamentalna praca z zakresu krytyki religii, czyli *The God Delusion* (*Bóg urojony*). Książka stała się bestsellerem (samej angielskiej wersji językowej sprzedano do 2014 roku ponad trzy miliony egzemplarzy) i uczyniła z Dawkinsa ateistycznego celebrytę, a z ruchu neoateistycznego ważny prąd kulturowy. Kolejne pozycje wydawnicze Dawkinsa (*The Greatest Show on Earth: The Evidence for Evolution*, 2009; *The Magic of Reality: How We Know What's Really True*, 2011), podejmujące podobne tematy, nie zdobyły już takiej popularności. W ostatnich latach Dawkins

koncentruje się na popularyzowaniu nauki (szefuje założonej przez siebie Richard Dawkins Foundation for Reason and Science), aktywnej działalności w serwisach społecznościowych i wydawaniu autobiografii: w 2013 roku ukazał się *An Appetite for Wonder: The Making of a Scientist*, a dwa lata później *Brief Candle in the Dark: My Life in Science*. Objął też katedrę w założonym w 2011 roku przez innego neoateistę, A.C. Graylinga, londyńskim New College of the Humanities.

DANIEL DENNETT. Amerykański filozof Daniel Dennett urodził się 28 marca 1942 roku w Bostonie. Jak wspomina, wychował się w umiarkowanie religijnej rodzinie w Winchester w stanie Massachusetts i chociaż zdał sobie sprawę z tego, że jest ateistą, mając kilkanaście lat, pozostawał „w dyplomatycznych relacjach z kościołami, śpiewając w chórach, chodząc na msze z okazji Bożego Narodzenia i Wielkanocy oraz [...] na śluby i pogrzeby” [Dennett, LaScola 2013: 167]. W 1963 roku ukończył studia filozoficzne na Uniwersytecie Harvarda, a w 1965 obronił doktorat w Oksfordzie. Dennett specjalizuje się w filozofii umysłu, filozofii nauki (zwłaszcza biologii) i kognitywistyce. Jego najważniejsze książki z zakresu filozofii umysłu i kognitywistyki to: *Content and Consciousness* (1969), *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* (1978), *The Intentional Stance* (1987), *Consciousness Explained* (1991), *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness* (2005) i *Intuition Pumps And Other Tools for Thinking* (2013). W 1995 roku Dennett opublikował pracę *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, która przedstawia filozoficzne implikacje darwinizmu dla religii i nauki o moralności, a zarazem krytykę stanowisk religijnych. Logiczną kontynuacją tej pozycji, jak również wyrazem protestu wobec rosnącej siły amerykańskiej prawicy na początku XXI wieku [zob. Dennett, LaScola 2013: 168] była, napisana na fali rosnącej popularności literatury ateistycznej, książka *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (2006), która uczyniła z Dennetta jednego z czterech „jeźdźców nowego ateizmu”. Proponując potraktowanie religii jako zjawiska naturalnego, Dennett sugeruje dokonanie jej metodologicznej i naturalistycznej redukcji i badanie jej tak, jak każdego innego fenomenu społecznego, czyli za pomocą naukowej analizy, która odsłoni ukryte mechanizmy funkcjonowania religii jako zjawiska społecznego. W 2010 roku ukazał się jeszcze zapis debaty Dennetta z Plantingą (*Science and Religion*), a w 2013 napisana wspólnie z Lindą LaScolą książka *Caught in the Pulpit. Leaving the Faith Behind*, omawiająca badania jakościowe dotyczące duchownych,

którzy stracili wiarę, ale nadal pracują w swoim zawodzie. Badania te stały się impulsem do powstania inicjatywy o nazwie Clergy Project. Na początku 2017 roku ukazała się kolejna książka Dennetta, systematyzująca dociekania na temat istoty świadomości, zatytułowana *From Bacteria to Bach and Back. The Evolution of Minds*.

SAM HARRIS. Samuel Harris, amerykański neurobiolog i filozof, urodził się 9 kwietnia 1967 roku w Los Angeles. W 2000 roku ukończył studia filozoficzne na Uniwersytecie Stanforda, a w 2009 uzyskał doktorat z neurokognitywistyki na Uniwersytecie Kalifornijskim w Los Angeles. Bezpośrednio po zamachach z 11 września Harris zaczął pisać *The End of Faith*, miejscami islamofobiczny²⁷ manifest bezkompromisowego i konfrontacyjnego ateizmu, który, po wydaniu w 2004 roku, stał się zaczynem ruchu neoateistycznego. Odpowiadając na liczne uwagi krytyczne wobec swojej pierwszej publikacji, a także na listy oburzonych chrześcijan, Harris opublikował w 2006 *Letter to a Christian Nation*, książkę w postaci listu otwartego do amerykańskiej religijnej prawicy, utrzymującej, że Biblia może być źródłem wartości moralnych. W 2010 roku ukazała się praca *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, będąca próbą zarysowania metaetycznego stanowiska Harrisa, postulującego porzucenie dychotomii fakt/wartość i naturalistyczną redukcję etyki. Bibliografię tego autora uzupełniają *Lying* (2011; esej na temat negatywnych społecznych i personalnych skutków kłamania), *Free Will* (2012; próba wykazania, że wynikająca z badań iluzoryczność wolnej woli nie ma dramatycznych konsekwencji etycznych) i *Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion* (2014; eksploracja możliwości pozareligijnej duchowości). W październiku 2015 ukazała się książka *Islam and the Future of Tolerance*, dialog Harrisa i Maajida Nawaza, byłego brytyjskiego islamskiego radykała, a obecnie polityka i aktywisty wierzącego w możliwość reformy islamu.

Sam Harris jest uznawany za najbardziej radykalnego z neoateistów. Bezkompromisowość, z jaką krytykuje religię, często oburza nie tylko osoby religijne, ale także bardziej umiarkowanych ateistów, którzy w proponowanej przez Harrisa polaryzacji dostrzegają zagrożenie dla możliwości pokojowej koegzystencji wierzących i niewierzących. Mimo że *The End of Faith* była pierwszą opublikowaną książką otwarcie neoateistyczną (patrząc retrospektywnie, za książki neoateistyczne można uznać już

²⁷ I karykaturalny, jak uważają krytycy. Zob. [Dickson 2010].

The Blind Watchmaker Dawkinsa z 1986 roku i *Darwin's Dangerous Idea* Dennetta z roku 1995), po publikacji *The God Delusion* w 2006 roku twarzą ruchu i jego nieformalnym przywódcą został Richard Dawkins.

CHRISTOPHER HITCHENS. Wielką czwórkę „jeźdźców nowego ateizmu” uzupełnia Christopher Hitchens, urodzony 13 kwietnia 1949 roku angielski reporter, dziennikarz, pisarz i krytyk literacki. Jego ojciec był oficerem marynarki wojennej, przez co w dzieciństwie Hitchens wielokrotnie zmieniał miejsce zamieszkania. Ukończył Leys School w Cambridge, a następnie w Oksfordzie studiował filozofię, politykę i ekonomię.

Od młodości związany z ruchem lewicowym (początkowo uznawał się za trockistę, zaś jeszcze w 2010 roku autoidentyfikował się jako marksista), w latach sześćdziesiątych XX wieku dołączył do lewicowych ruchów walczących o rozbrojenie nuklearne i protestujących przeciwko wojnie w Wietnamie, a w roku 1965 zapisał się do Partii Pracy, z której został wyrzucony dwa lata później. W 1970 roku rozpoczął karierę dziennikarską (od czasopisma „International Socialism”), która w 1973 przyniosła mu etat w „New Statesman”, gdzie pracował z jednymi z najwybitniejszych brytyjskich prozaików swojego pokolenia, Julianem Barnesem i Martinem Amisem. Niebawem do grona najbliższych przyjaciół Hitchensa dołączył inny znakomity brytyjski pisarz, Ian McEwan. W 1981 roku Hitchens przeniósł się do Stanów Zjednoczonych (których obywatelstwo uzyskał ostatecznie w 2007 roku), gdzie pisał między innymi dla „The Nation” i „Vanity Fair”, jako reporter odwiedził kilkadziesiąt, najczęściej ogarniętych wojną, krajów (także tych za żelazną kurtyną, między innymi Polskę i Czechosłowację), wykladał (w Berkeley i New School w Nowym Jorku) i kontynuował działalność pisarską. Po atakach z 11 września, ku zdumieniu swoich lewicowych przyjaciół, poparł neokonserwatywną, jastrzębią politykę administracji George’a W. Busha na Bliskim Wschodzie, mimo że pozostał bardzo krytyczny wobec niektórych jej aspektów, takich jak religijne ukontekstowanie decyzji politycznych i stosowanie tortur wobec jeńców wojennych. Christopher Hitchens zmarł 15 grudnia 2011 roku na zapalenie płuc będące konsekwencją raka przełyku, którego zdiagnozowano u niego na początku 2010 roku.

Bibliografia Hitchensa jest niezwykle bogata, obejmuje trzynaście książek, pięć broszur i kilka zbiorów esejów poświęconych szerokiemu spektrum zagadnień, są to między innymi teksty reporterskie z terenów objętych działaniami wojennymi, biografie historyczne, eseje polityczne, utwory antyreligijne i opracowania krytyczno-literackie. Do najważniejs-

jszych dzieł zaliczyć należy *The Trial of Henry Kissinger* (2001), *Why Orwell Matters* (2002), *Thomas Jefferson: Author of America* (2005), *Thomas Paine's Rights of Man: A Biography* (2007), *Arguably* (2007), jak również autobiografię *Hitch-22. A Memoir* (2010) i wstrząsające, opisujące ostatnie lata jego życia *Mortality* (opublikowane pośmiertnie w 2012), choć nie można zapominać o *Karl Marx and The Paris Commune* (1971, debiut wydawniczy), *The Monarchy: A Critique of Britain's Favourite Fetish* (1990) czy *Unacknowledged Legislation: Writers in the Public Sphere* (2003).

Dla moich rozważań najważniejsza jest antyreligijna i antyteistyczna (Hitchens lubił określać się jako antyteista) aktywność Hitchensa. Jego antykatolickie poglądy były widoczne już w czasie pracy w „New Statesman”, ale publicznie radykalny wymiar uzyskały wraz z publikacją demaskatorskiej *The Missionary Position: Mother Teresa in Theory and Practice* w 1995 roku. Krytyczne nastawienie do religii było też wyraźnie widoczne w biografiach Jeffersona i Paine'a. W 2007, rok po *The God Delusion* Dawkinsa, ukazała się książka *god is not Great. How Religion Poisons Everything*, która sprzedała się w ponad 500 tysiącach egzemplarzy i rychło dołączyła do nowoateistycznego kanonu. W tym samym roku Hitchens opublikował jeszcze *The Portable Atheist: Essential Readings for the Non-Believer*, antologię ateizmu i agnostycyzmu, składającą się z czterdziestu siedmiu fragmentów filozoficznych, literackich i publicystycznych, od Lukrecjusza, przez Hume'a, Marksa, Lovecrafta, Twaina, Orwella i Einsteina, do Dawkinsa, Dennetta, McEwana, Rushdiego, Harrisa, Graylinga i Hirsi Ali. Jego działalność pisarską i wydawniczą uzupełniały liczne wystąpienia publiczne: wykłady uniwersyteckie i debaty dotyczące miejsca religii we współczesnym świecie.

2.7.2. WAŻNIEJSI POZOSTALI AUTORZY KOJARZENI Z NOWYM ATEIZMEM

VICTOR STENGER. Najpłodniejszy autor i niestrudzony propagator nazwy „nowy ateizm”. Urodził się w 1935 roku w rodzinie litewsko-węgierskich imigrantów. Wychowany w duchu religijnym w katolickim Bayonne, stopniowo zaczął oddalać się od religii i poświęcać nauce. Po uzyskaniu doktoratu z fizyki na Uniwersytecie Kalifornijskim w Los Angeles przeniósł się na Uniwersytet Hawajski, gdzie pracował do przejścia na emeryturę w 2000 roku. W 1985 roku jego zainteresowania przesunęły się w kierunku styku nauki i teologii, w obszar, w którym, jak pisze, jego „wiedza fizyczna i astronomiczna przecinała się z filozofią i teologią” [Stenger 2003: 39]. Efektem była seria publikacji, która po dwóch dekadach uczyniła z niego jednego z głównych autorów nurtu neoateistycznego. W 1988 ukazała się książka *Not by*

Design: The Origin of the Universe, w której przedstawił czysto fizyczną i kosmologiczną koncepcję powstania wszechświata. W 1990 opublikował *Physics and Psychics: The Search for a World beyond the Senses*, dotyczącą roszczeń poznawczych zwolenników zjawisk „paranormalnych”. W 1995 roku ukazała się książka *The Unconscious Quantum: Metaphysics in Modern Physics and Cosmology*, będąca polemiką ze zwolennikami interpretacji mechaniki kwantowej, która promuje istnienie zjawisk paranormalnych. W 2000 roku opublikował pracę *Timeless Reality: Symmetry, Simplicity, and Multiple Universes*, w której sformułował powtarzaną później wielokrotnie tezę, że współczesna fizyka i kosmologia są wyrafinowanymi wersjami koncepcji materialistycznych znanych ludzkości od czasu Demokryta. Wydana w 2003 roku *Has Science Found God? The Latest Results in the Search for Purpose in the Universe* była pierwszą z opublikowanych przez Stengera pozycji dotyczących niezgodności nauki i religii. Bezpośrednio po niej ukazała się cała seria książek poświęconych tej tematyce, nierzadko powtarzających, porządkujących, aktualizujących i uszczegóławiających argumenty z wcześniejszych publikacji: *The Comprehensible Cosmos: Where Do the Laws of Physics Come From?* (2006), *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist* (2007), *Quantum Gods: Creation, Chaos, and the Search for Cosmic Consciousness* (2009), *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason* (2009), *The Fallacy of Fine-Tuning: Why the Universe Is Not Designed for Us* (2011), *God and the Folly of Faith: The Incompatibility of Science and Religion* (2012) i *God and the Atom* (2013). Z powyższych pozycji na szczególną uwagę zasługuje *God: The Failed Hypothesis*, w której Stenger rozwija swoją propozycję traktowania tezy o istnieniu Boga jako zwykłej hipotezy naukowej, i *The New Atheism*, zarazem programowa pozycja ruchu neoateistycznego, jak i krytyczne ustosunkowanie się do najczęściej stawianych nowym ateistom zarzutów. Victor Stenger zmarł w sierpniu 2014 roku.

A.C. GRAYLING. Brytyjski filozof, nazywany czasami „piątym jeźdźcem nowego ateizmu”. Urodził się 3 kwietnia 1949 roku w mieście Luanshya w Zambii (ówcześnie protektorat brytyjski Rodezja Północna). Studiował filozofię na uniwersytetach w Sussex i w Londynie. Doktorat obrobił w Oksfordzie w roku 1981. Wykładał w Oksfordzie i na Uniwersytecie Londyńskim do roku 2011, kiedy to założył własną szkołę wyższą, New College of the Humanities, którą kieruje do dziś. Grayling jest wiceprzewodniczącym British Humanist Association. W 2014 przewodniczył jury Man Booker Prize for Fiction, najbardziej prestiżowej nagrody literackiej w Wielkiej Brytanii.

Wśród około trzydziestu książek jego autorstwa uwagę zwracają zwłaszcza *The Refutation of Scepticism* (1985), *Wittgenstein* (1988), *The Future of Moral Values* (1997), *The Meaning of Things* (2001), *The Heart of Things: Applying Philosophy to the 21st Century* (2005) i *Scepticism and the Possibility of Knowledge* (2008). W trakcie kariery akademickiej zainteresowany był nie tylko technicznymi problemami filozoficznymi, ale także zagadnieniami etyki dnia codziennego (*What Is Good?: The Search for the Best Way to Live*, 2003), a w połowie pierwszej dekady XXI wieku włączył się w debatę dotyczącą sekularyzmu, religii i ateizmu. Efektem tego zaangażowania były książki: *Against All Gods: Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness* (2007), *The Good Book* (2011, napisana w aforystycznej formie „sekularna Biblia”), i przede wszystkim *The God Argument* (2013) – kompleksowa krytyka dowodów na istnienie Boga i propozycja humanistycznej, świeckiej etyki.

MICHAEL SHERMER. Amerykański autor i historyk nauki, urodzony 8 września 1954 roku. Z wykształcenia psycholog, w młodości zawodowy kolarz (jego pierwsze dwie książki poświęcone były temu sportowi), pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku przeniósł swoje zainteresowania na historię nauki, zwłaszcza teorii ewolucji. Obecnie wykłada na Chapman University w Kalifornii. W 1992 roku założył Skeptics Society, któremu przewodniczy do dziś. Jest też redaktorem naczelnym wydawanego przez stowarzyszenie czasopisma „Skeptic”. Autor wielu książek z zakresu historii nauki, z których najważniejsze to: *How We Believe: The Search for God in an Age of Science* (2001), *Why Darwin Matters: The Case Against Intelligent Design* (2006), *The Moral Arc: How Science and Reason Lead Humanity toward Truth, Justice, and Freedom* (2015) i *Heavens on Earth: The Scientific Search for the Afterlife, Immortality, and Utopia* (2018).

DAN BARKER. Urodzony 25 czerwca 1949 roku amerykański działacz ateistyczny, autor, muzyk i były ewangelicki kaznodzieja. Victor Stenger [2009: 11] nie zalicza go wprawdzie do nurtu neoateistycznego, ale treść jego książek i forma działalności publicznej uzgadniają się doskonale z perspektywą neoateistyczną. Po porzuceniu chrześcijaństwa w 1984 roku Barker zaangażował się w działalność ateistyczną. Obecnie jest (wraz z żoną, Annie Laurie Gaylor, autorką między innymi *Woe to the Women: The Bible Tells Me So* i *Betrayal of Trust: Clergy Abuse of Children*), przewodniczącym Freedom from Religion Foundation, największej tego typu organizacji w Stanach Zjednoczonych. Z perspektywy analizy

światopoglądu neoateistycznego najważniejszymi jego książkami są autobiograficzne, konfesyjne *Losing Faith in Faith: From Preacher to Atheist* (1992) oraz najbardziej znana *Godless: How an Evangelical Preacher Became One of America's Leading Atheists* (2008, z przedmową Richarda Dawkinsa). W ostatnich latach, podobnie jak większość nowych ateistów, zajął się promocją świeckiej moralności, czego wynikiem są *The Good Atheist: Living a Purpose-Filled Life Without God* (2011) i *Life Driven Purpose: How an Atheist Finds Meaning* (2015).

JOHN W. LOFTUS. Urodzony w 1954 roku amerykański teolog. Były pastor oraz wykładowca teologii, apologetyki i filozofii. W 2010 roku doświadczył kryzysu wiary, którego efektem było nie tylko porzucenie dotychczasowego życia, ale także utożsamienie się ze światopoglądem ateistycznym. Po 2010 roku opublikował między innymi *The End of Christianity* (2011), *Why I Became an Atheist* (2012), *Christianity Is Not Great* (2014) i *Christianity in the Light of Science* (2016). Także w 2016 ukazała się *Unapologetic. Why Philosophy of Religion Must End*, w której Loftus stawia mocną tezę, że filozofia religii nie powinna być nauczana w świeckich instytucjach edukacyjnych.

AYAAN HIRSI ALI (AYAAN HIRSI MAGAN). Urodzona w 1969 roku w Somalii autorka, aktywistka i polityczka. Jej rodzina uciekła z Somalii w roku 1977, by w 1980 osiąść w Kenii, a ostatecznie trafić do Holandii (1992). Popularność przyniosła jej współpraca z Theo van Goghkiem przy filmie *Submission* (2004) poruszającym kwestię traktowania kobiet w społecznościach muzułmańskich. W reakcji na film van Gogh został zamordowany przez islamskiego fanatyka, a Ayaan Hirsi Ali musiała się ukrywać i pozostawała pod ochroną rządu Holandii. W 2006 roku, już jako znana krytyczka islamu i bojowniczka o prawa kobiet, przeniosła się do Stanów Zjednoczonych. W 2011 poślubiła szkockiego historyka Nialla Fergusona. Opublikowała cztery książki. Dwie z nich, *Infidel: My Life* (2006) i *Nomad: From Islam to America: A Personal Journey Through the Clash of Civilizations* (2010), mają charakter autobiograficzny. Dwie pozostałe, *The Caged Virgin: An Emancipation Proclamation for Women and Islam* (2004) i *Heretic: Why Islam Needs a Reformation Now* (2015), są agresywną krytyką islamu, a zwłaszcza stosunku do kobiet w społecznościach muzułmańskich.

IBN WARRAQ. Pseudonim anonimowego autora, krytyka i znawcy islamu. W 1998 roku Ibn Warraq założył, w ramach Center for Inquiry, gdzie wykładał, Institute for the Secularisation of Islamic Society (Instytut na

rzecz Sekularyzacji Społeczeństwa Islamskiego), którego celem jest promocja sekularyzmu, demokracji liberalnej i zachodniego rozumienia praw człowieka w świecie islamskim. Ibn Warraq jest autorem licznych książek poświęconych historiografii i dogmatyce islamu, jak również książek jednoznacznie względem islamu krytycznych, jak na przykład *Why I Am Not a Muslim* (wyd. amerykańskie 1995), w której przekonuje, że zasady islamu są całkowicie niezgodne z prawami człowieka, tak jak rozumie się je w społeczeństwach zachodnich.

JERRY COYNE. Urodzony 30 grudnia 1949 roku. Amerykański biolog ewolucyjny, krytyk hipotezy inteligentnego projektu. Prowadzi blog *Why Evolution Is True* (<https://whyevolutionistrue.wordpress.com>). Zwolennik inkompatybilizmu, czyli tezy, że twierdzeń nauki i religii nie da się pogodzić. Promocji teorii ewolucji i krytyce poznawczych roszczeń religii poświęcił dwie książki: *Why Evolution is True* (2009) i *Faith vs. Fact* (2015).

PZ MYERS. Amerykański biolog urodzony 9 marca 1957 roku, wykłada na Uniwersytecie Minnesoty w Morris. Głośny krytyk kreacjonizmu i teorii inteligentnego projektu. Autor bloga *Pharyngula* (<http://scienceblogs.com/pharyngula>), jednego z najpopularniejszych blogów naukowych. W 2013 roku opublikował książkę *The Happy Atheist*, w dużej mierze złożoną z wcześniejszych wpisów na *Pharynguli*. Konfrontacyjne podejście PZ Myersa do religii wzbudza wiele kontrowersji, przyczyniło się między innymi do publicznego odcięcia się od niego organizacji Atheist Ireland. Myers, radykalny feministą, otwarcie krytykował też seksistowskie, w jego mniemaniu, wypowiedzi Richarda Dawkinsa.

STEVEN PINKER. Urodzony 18 września 1954 roku w Kanadzie amerykański psycholog ewolucyjny i neurobiolog. Zwolennik obliczeniowej teorii umysłu i obliczeniowej teorii uczenia się języków. Profesor psychologii na Uniwersytecie Harvarda. Członek Freedom from Religion Foundation i Secular Coalition for America. Jego najważniejsze dzieła to: *Language Learnability and Language Development* (1984), *Learnability and Cognition: The Acquisition of Argument Structure* (1989), *The Language Instinct: How the Mind Creates Language* (1994), *How the Mind Works* (1997), *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (2002) i *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined* (2012).

3.1. INTRO

Każdy światopogląd opiera się na fundamentalnych wartościach, które wyrażają się w specyficznych dla niego przekonaniach normatywnych. Ich nienaruszalność gwarantuje względną stabilność całego systemu opinii, niezależnie od transformacji i modyfikacji rozmaitych zdań szczegółowych składających się na konstrukcję całego światopoglądu. Przekonanie o istnieniu Boga, naszych powinnościach względem niego i konieczności powołania porządku instytucjonalnego nakierowanego na realizację woli transcendencji towarzyszy ogromnej większości światopoglądów religijnych niezależnie od partykularnych dogmatycznych różnic między nimi. Najprostsza charakterystyka nowego ateizmu odnosiłaby ten światopogląd do prostego zaprzeczenia istnieniu Boga, ale czyniłoby to z niego światopogląd czysto negatywny, niezdolny do zaproponowania jakiegokolwiek pozytywnego programu ontologicznego czy etycznego. Mimo że dopuszczam możliwość takiej interpretacji [2.6.5], nie chcę definiować nowego ateizmu w kategoriach czysto negatywnych. Należy zatem poszukać w nim innych wartości fundamentalnych i wyrażających je przekonań normatywnych.

Jak wspomniałem wcześniej [2.6.5], przy rekonstrukcji światopoglądu neoateistycznego na wartości tego rodzaju da się wskazać na przynajmniej trzech poziomach czy też w trzech sektorach tego światopoglądu: epistemologiczno-ontologicznym, etycznym i politycznym. Dwoma ostatnimi zajmę się, odpowiednio, w części piątej i szóstej niniejszej pracy. Poziom ontologiczno-epistemologiczny będzie przedmiotem rozważań w tej i – w mniejszym stopniu – kolejnej części książki. Najpierw przyjrzę się fundamentalnym ustaleniom nowych ateistów w zakresie ich zapatrywań ontologicznych, epistemologicznych i metodologicznych.

Nie sposób nie zauważyć od razu, że zapatrywania neoateistów w tym względzie zamykają się w paradygmacie scjentyistycznym. *Co istnieje?* Świat naturalny (materialny). *Co możemy o nim wiedzieć?* To, co mówi

nam przyrodoznawstwo [*science*] uprawiane w paradygmacie naturalizmu metodologicznego. *Czym jest prawda?* Sumą niesfalsyfikowanych twierdzeń nauki. Uniwersum ontologiczne zostaje więc zredukowane do uniwersum poznania naukowego¹, a wszystko, co poza owo uniwersum wykracza, jest traktowane albo jako konglomerat złudzeń i rojeń, albo zespół zjawisk, które dopiero czekają na naukowe wyjaśnienie. Jak pisze Richard Dawkins, zawód naukowca „opiera się na przekonaniu, że istnieje coś takiego jak obiektywna prawda, która przekracza różnorodność kulturową” [Dawkins 2017: 19].

Neoateiści są przekonani, że nauka jest największym cywilizacyjnym osiągnięciem ludzkości, a jej rozwój jest dowodem postępu racjonalności. Patronem nauki, a przeto patronem wszystkich intelektualnych wysiłków ludzkości, winien być Charles Darwin, albowiem „jego własna biografia stanowi mikrokosmos ruchu coraz lepiej wykształconej ludzkości od religijnego do świeckiego i naukowego rozumienia świata” [Grayling 2013: 93].

Racjonalność rozumieją nowi ateiści jako wartość tak metodologiczną (poznanie świata musi być racjonalne, czyli musi ostatecznie podlegać naukowym regułom metodologicznym), jak i praktyczną (współżycie we wspólnocie winno być nakierowane na racjonalne porozumienie co do fundamentalnych wartości), a zatem zgodnie z filozofią oświeceniową. O ile jednak trudno kwestionować postulat racjonalności na płaszczyźnie socjopolitycznej, skoro ci, którzy z niego rezygnują, wypychają ludzkość na powrót w objęcia barbarzyńskiej i plemiennej przeszłości, o tyle postulat scjentystycznego racjonalizmu poznawczego może budzić uzasadnione zastrzeżenia, znacznie redukując pole możliwej wiedzy i możliwych metod poznawczych. Pierwszą – choć wcale nie jedyną² – ofiarą tego podejścia pada oczywiście myślenie religijne, którego wysiłki racjonalizacyjne, jak na przykład konceptualnie i metodologicznie wyrafinowane dociekania prowadzone w obrębie teologii, zyskują miano fałszywej i niebezpiecznej parodii właściwej metody poznawczej. Scjentystyczna ofensywa ma więc zmusić religie do wycofywania swoich fundamentalnych roszczeń: ontologicznego (określającego zakres i treść pola tego, co istnieje), epistemo-

¹ Prymat wartości epistemicznych dla światopoglądu naukowego słusznie podkreśla na przykład Jacek Wojtyśiak [2012: 179–180]. Na niewystarczalność epistemologii naukowej dla prób dowiedzenia nieistnienia Boga i całego projektu krytyki religijnej wskazuje z kolei Marek Pepliński [2012, 2014].

² Jak zobaczymy, atakom na myślenie religijne towarzyszy w twórczości neoateistów nieco mniej agresywny atak choćby na postmodernizm.

logicznego (wyznaczającego poprawne metody poznawczego dostępu do tego, co istnieje), a w konsekwencji także etycznego (określającego zakres dopuszczalności zachowań moralnych) i politycznego (wiążącego instytucje władzy z organizacją nadnaturalnego porządku teologicznego), skoro światopoglądy tworzą relatywnie spójny, powiązany ze sobą system przekonań, w którym te bardziej fundamentalne wyznaczają zakres praktycznej obowiązawalności tym pozostałym.

Jak widać, trudno zdefiniować światopogląd neoateistyczny jako negatywny, ale też trudno nie dostrzec, że dąży on do dominacji i usunięcia wszelkiej światopoglądowej różnorodności, przynajmniej w kontekście poznawczym. Mocno doktrynalne światopoglądy na dłuższą metę wykluczają bowiem istnienie światopoglądowych nisz, w których aksjologiczni konkurenci mogliby tkwić i rozwijać się niezależnie od prądów dominujących kulturowo. Nie oznacza to bynajmniej, że neoateiści są przeciwnikami różnorodności kulturowej jako takiej – wręcz przeciwnie, ich liberalne nastawienie wymusza szacunek dla odmienności i otwartość, ale dotyczą one wyłącznie akcydentalnych – choć bez wątpienia ważnych dla wielu osób – przekonań i własności, takich jak preferencje seksualne czy gusta artystyczne, a wykluczają posiadanie, a zwłaszcza głoszenie przekonań i zespołów przekonań sprzecznych z fundamentalnymi zasadami światopoglądu naukowego.

O kulturowych konsekwencjach scjentystycznego liberalizmu napiszę więcej w kolejnych częściach książki. Teraz skoncentrujemy się na neoateistycznym rozumieniu nauki i wskazaniu jej zasadniczej niezgodności z przekonaniami religijnymi. Rekonstrukcja ta będzie wymagała odniesienia się do zaproponowanej przez Stevena J. Goulda koncepcji NOMA, jak również do idei memetyki jako quasi-naukowego narzędzia opisu procesów ewolucji i transmisji kulturowej.

3.2. NOMA I MOŻLIWE MODELE RELACJI NAUKI I RELIGII

W jakim stosunku religia pozostaje do nauki? Jakie modele takiej relacji możemy zaproponować, rekonstruując historię nauki i projektując idealny wzorzec relacji między tymi obszarami namysłu i praktyki? Jak pisze Grayling:

mówiąc ogólnie, istnieją trzy szkoły myślenia [na ten temat]: że nauka i religia są kompatybilne, ponieważ odnoszą się do zupełnie innych sfer; że są kompatybilne, ponieważ zasady, praktyki i światopoglądy nauki i religii (mówiąc bardziej precyzyjnie, niektórych religii czy niektórych odłamów

niektórych religii) są ze sobą spójne; lub że jedna z nich mówi prawdę o świecie, a druga nie [Grayling 2013: 83].

Podobnie sądzi historyk nauki Michael Shermer, przywołując trzy podstawowe modele relacji nauki i religii: model konfliktu, model integracyjny i model separacyjny [Shermer 2003: 158–163]³.

Typologia proponowana przez nowych ateistów jest zasadniczo zbieżna z klasyczną już taksonomią postulowaną przez Iana Barboura, obejmującą modele konfliktu, niezależności, dialogu i integracji [Barbour 2000]. Typologia Barboura, mimo że od 2000 roku kilkakrotnie modyfikowana przez samego autora, pozostaje najważniejszą dziś taksonomią możliwych relacji między nauką i religią [De Cruz 2017]⁴. Znamienne dla perspektywy neoateistycznej jest wszakże to, że spośród możliwych ujęć tej relacji rezygnuje ona z uwzględnienia relacji dialogicznej, która „zakłada, że między tymi dwiema dziedzinami istnieje wspólny grunt, dotyczący zapewne wstępnych założeń, metod i pojęć” [De Cruz 2017]. Implikacją ekspansjonizmu nowego ateizmu jest niemożliwość dialogu oraz traktowanie stosowania w teologii i myśleniu religijnym kategorii naukowych jako uzurpacji (jak zobaczymy na przykładzie tak zwanego kreacjonizmu naukowego [3.4.4]). Z podobnych powodów – wspomnę o tym jeszcze za chwilę – nowi ateści odrzucają model integracjonistyczny, albowiem trudno im nie traktować go jako odmiany modelu dialogicznego czy raczej *vice versa*. Z możliwych scenariuszy pozostają więc modele separacji i konfliktu⁵. Nawet pobieżna znajomość poglądów neoateistów pozwala wysnuć wniosek, że ich myśl dotyczyć będzie epistemicznej przestrzeni konfliktu nauki i religii. Zajmiemy się tym za chwilę. Najpierw spróbujemy uzasadnić, dlaczego nowi ateści nie wykazują entuzjazmu dla modelu separacyjnego. Na pierwszy rzut oka zapewnia on bowiem nauce wystarczającą autonomię.

³ W nomenklaturze Shermera modele te nazwane są, odpowiednio: *conflicting-worlds model*, *same-world model* i *separate-worlds model*.

⁴ Zob. także [Meister 2009: 148–153].

⁵ Jak zauważa Jerry Coyne [2015: 20–22] historia modelu konfliktu sięga oczywiście czasów publikacji *O powstawaniu gatunków* Darwina (1859), ale jego pierwszymi amerykańskimi eksplikacjami, które stanowiły załączek dyskusji nad relacją nauki i religii, były wydane w drugiej połowie XIX wieku książki Johna Williama Drapera (*History of the Conflict Between Religion and Science*, 1875) i Andrew Dicksona White’a (*A History of the Warfare of Science and Theology in Christendom*, 1896).

Standardowym w obrębie filozofii nauki ujęciem separacyjnym (niezależnościowym) pozostaje NOMA (akronim oznaczający Non-Overlapping Magisteria – nienakładające się na siebie magisteria), termin (i koncepcja) ukuty przez amerykańskiego paleontologa Stephena J. Goulda w jego *Rocks of Ages* wydanej w 1999 roku. Magisterium – obszar obowiązywania autorytetu – nauki obejmowałoby dziedzinę empiryczną: to „z czego składa się świat (fakt) i dlaczego funkcjonuje w dany sposób (teoria)”, natomiast magisterium religii ograniczałoby się do „kwestii ostatecznego sensu i wartości moralnej” [Gould 1999: 6].

Relację między tymi dziedzinami – czy raczej brak relacji – da się streścić następująco:

W swojej koncepcji właściwej relacji między nauką a religią [...] wysuwam dwie podstawowe tezy: po pierwsze, że owe dwie dziedziny mają taką samą wartość i są konieczne dla kompletności ludzkiego życia; i po drugie, że pozostają one od siebie logicznie odrębne i całkowicie odseparowane, jeśli chodzi o style dociekań, jakkolwiek bardzo i jakkolwiek mocno musimy integrować odkrycia obu magisteriów, aby zbudować bogaty i pełny obraz życia, tradycyjnie nazywany mądrością [Gould 1999: 40].

NOMA ma swoje źródła w filozofii Kanta⁶, który oddzielił porządek poznania od porządku wiary. Nauka ma opisywać świat, wiara odpowiada na ostateczne pytania [Stenger 2012: 100]. Bardziej niż jej filozoficzny rodowód⁷ interesujące wydają się jednak problemy teoretyczne związane z obroną koncepcji niezależności (nauki i religii) oraz jej konsekwencje.

Zdaniem Richarda Dawkinsa, skądinąd admiratora naukowej działalności Goulda⁸, NOMA nie da się utrzymać przynajmniej z kilku powodów:

- 1) samo założenie, że teologia posiada odpowiedzi na pytania, na które odpowiedzi nie znalazła nauka, jest absurdalne i wynika nie z rzeczowego namysłu, ale z nieuzasadnionego uprzywilejowania religii w kulturze: „być może istnieją głębokie i ważne pytania, odpowiedzi na które na

⁶ Sam Gould nie uważał, że jego propozycja jest oryginalna. Sądził, że jego „argumentacja idzie tropem mocnego konsensusu, który przez ostatnie dziesięciolecia był akceptowany przez wiodących naukowców i myślicieli religijnych” [Gould 1999: 4]. Rzeczywiście, Coyne zauważa, że już w 1925 roku Alfred North Whitehead użył niemal tych samych słów co Gould [Coyne 2015: 149].

⁷ Da się przecież wskazać także na jej źródła w – chrześcijańskiej zwłaszcza – myśli teologicznej.

⁸ Zob. zwłaszcza [Dawkins 2004].

- zawsze leżą poza zasięgiem nauki. [...] Ale jeśli nauka nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na niektóre pytania ostateczne, to dlaczego mielibyśmy myśleć, że potrafi ich udzielić religia?” [Dawkins 2006a: 56];
- 2) odpowiedzi, których religia udziela na pytania moralne, mają często charakter problematyczny, a moralne preskrypcje różnych religii, a czasami nawet preskrypcje w obrębie jednej religii, często wzajemnie się wykluczają. Jaka miałaby być instancja decydująca o tym, za którymi wskazaniami moralnymi winniśmy iść? [Dawkins 2006a: 57];
 - 3) światy religii i nauki przenikają się: Jezus był synem Boga i ziemskiej kobiety, świat fizyczny został stworzony przez Boga, który nadal go kontroluje, itd. [Dawkins 2006a: 59].

Podobnie uważa Grayling. Religia zgłasza tezy, które dotyczą tego świata i mają wymiar epistemologiczny oraz ontologiczny, więc roszczenie NOMA jest nie do utrzymania [Grayling 2013: 47]. Jak pisze na ten sam temat Jerry Coyne:

Religia stawia tezy dotyczące rzeczywistości – tego, co istnieje i dzieje się we wszechświecie. [...] Tezy te mają charakter empiryczny i aczkolwiek niektóre z nich trudno jest testować, należy, podobnie jak wszystkich tez na temat rzeczywistości, bronić ich za pomocą kombinacji rozumu i dowodów [Coyne 2015: 47].

Jedną rzeczą jest wszakże epistemiczna wartość koncepcji NOMA, a zupełnie inną jej praktyczne konsekwencje. Intencje Goulda były jednak godne szacunku, chodziło mu bowiem o pogodzenie zwaśnionych stron i powstrzymanie narastającego i wyniszczającego konfliktu ideologicznego, który przekładał się na życie społeczne, antagonizując zwolenników świeckości i ludzi religijnych. Jak pisał, „ludzie dobrej woli chcą pokoju między nauką i religią, chcą, aby obie pracowały na rzecz wzbogacenia naszego życia praktycznego i etycznego” [Gould 1999: 4].

W rzeczywistości jednak NOMA nie zadowoliła nikogo, kazała bowiem ludziom wyznającym prawdy religijne zrzec się jakichkolwiek pretensji do prawdy faktualnej, natomiast błędnie, przynajmniej zdaniem sekularystów, pozostawiła religiom cały obszar etyki i znaczenia [Dennett 2007: 30]. Trudno podać jakiegokolwiek pozatradycjonalistyczne argumenty za wykluczeniem filozofii moralnej wspieranej przez najnowsze osiągnięcia nauk szczegółowych z dziedziny namysłu nad moralnością i zagadnieniami sensu życia. Wątpliwości pozostawia też prawomocność wyboru tej

linii demarkacyjnej, sama bowiem decyzja o podziale rzeczywistości na dwie strefy wpływów ma charakter normatywny i nie wiadomo, dlaczego miałby jej dokonywać naukowiec, do tego niewierzący⁹.

Kiedy więc Victor Stenger utrzymuje – na pozór wbrew własnym próbom naukowego wykazania nieistnienia Boga [4.5.2] – że religia i nauka nie są kompatybilne, to nie głosi bynajmniej jakiejś nowoateistycznej wersji NOMA. Sprzeczność jest pozorna, bowiem teza o niekompatybilności nie dotyczy aspiracji nauki do rozstrzygania kwestii teologicznych (nadnaturalnych). Wręcz przeciwnie. Niekompatybilność polega na tym, że żadne tezy religijne (istnienie bogów, istnienie niematerialnej duszy, życie pozagrobowe, energia psychiczna, reinkarnacja itp.) nie znajdują potwierdzenia w empirycznych badaniach naukowych. Teza o niekompatybilności, na której opiera się przecież NOMA, nie jest zatem jej uzasadnieniem, lecz zaprzeczeniem: roszczenia ontologiczne religii i nauki przenikają się, ale proponowane wyjaśnienia wykluczają się. Podobnie jak Daniel Dennett, Pascal Boyer czy Scott Atran, Stenger upatruje początków myślenia religijnego w szamanizmie, ale nie zgadza się z Dennettem czy Dawkinsem, że pierwotne formy religijności były także protonauką. Różnica między nauką a religią, wyraźna już na początku istnienia rodzaju ludzkiego, polega nie na funkcji wyjaśniania (to rzeczywiście czyniłoby z religii protonaukę), lecz na metodzie: nauka szuka przyczyn naturalnych, natomiast szamanizm, magia i religia szukają przyczyn nadnaturalnych [Stenger 2012: 50].

W pewnym sensie NOMA jest na rękę rzecznikom naukowego ateizmu – podkreślając odrębność sfer naturalnej i etyczno-duchowej, promuje myślenie o nauce w kategoriach całkowicie naturalnych i zabezpiecza ją przed destrukcyjnymi wpływami magicznego myślenia religijnego. Trudno nie zauważyć, że taka była intencja Goulda: Panu Bogu świeczkę i diabłu ogarek. Jeśli zabezpieczy się niezależność nauki, uważał Gould, zapewni się tym samym jej ideologicznie nieskrępowany rozwój. Jak już jednak zauważyłem, epistemologiczny imperializm doktrynalnych światopoglądów jest potencjalnie nieograniczony. Światopoglądy trwają wyłącznie poprzez horyzontalne i wertykalne powielanie. Wymiar wertykalny oznacza transmisję międzypokoleniową, natomiast horyzontalny rozprzestrzenianie się światopoglądu w danym pokoleniu. Sukces i moc pierwszego zależna jest od drugiego. Logika imperialnego podboju wymusza zakaz brania jeńców

⁹ Założenia podobne do NOMA są oczywiście przyjmowane także przez wielu teologów, na przykład przez Karla Bartha [zob. Meister 2009: 150].

i tworzenia autonomicznych terytoriów. Nie chodzi więc nawet o to, że religie *rzeczywiście zgłaszają* roszczenia epistemologiczne i ontologiczne dotyczące świata materialnego, bo przecież wystarczyłoby uznać je za nieważne. Chodzi raczej o to, że owe roszczenia stanowią element skomplikowanej sieci uzasadnień uprawomocniających roszczenia normatywne, a na monopol normatywny religii nowoateistyczny światopogląd naukowy nie może się zgodzić. Należy zatem odrzucić NOMA jako fałszywy kompromis, twierdzą nowi ateści, nie tylko z racji moralnej szkodliwości religijnych aksjologii [zob. 6.3], ale także, a może przede wszystkim, z powodów metodologicznych: nie ma bowiem podstawy, by zakładać, że nauki nie mają nic do powiedzenia w dziedzinie wartości [zob. 6.6]. Gould twierdził w duchu Hume’a, że ważności preskrypcji moralnych „nigdy nie da się wywieść z faktualnych odkryć nauki” [Gould 1999: 5]. Ale jeśli jesteśmy produktami procesu ewolucji biologicznej, to nasze zachowania, czy raczej predyspozycje do pewnych zachowań, mogą zostać wyjaśnione w kategoriach ewolucyjnych, skoro moralność to nic innego jak zestawy ograniczeń nakładanych na te predyspozycje. Nowi ateści twierdzą więc, że także moralności powinni wśluchać się w to, co nauka ma do powiedzenia na ten temat. Zajmę się tym później [6.6.1–6.6.4]. Teraz przyjrzyjmy się temu, jak nowi ateści interpretują proces zdobywania wiedzy naukowej, i dlaczego, wobec nieuchronnego konfliktu, nauka powinna zawłaszczać terytoria tradycyjnie uznawane za należące do religii.

3.3. NEOATEIZM A NAUKI PRZYRODNICZE

Sukces nauki [*science*]¹⁰ w obrębie ewolucji kulturowej jest niekwestionowany, podobnie jak jej praktyczne konsekwencje. Jak pisze Daniel Dennett:

nauka i technologia, która się z niej wywodzi, są radykalnie praktyczne, wzmacniają ludzką moc w niemal każdym możliwym do wyobrażenia aspekcie, czyniąc nas silniejszymi, szybszymi, zdolnymi widzieć dalej w przestrzeni i w czasie, zdrowszymi, bezpieczniejszymi, wiedzącymi więcej o niemal wszystkim, włączając w to nasze własne pochodzenie [Dennett 2007: 370, *Apendyks B*].

W konsekwencji światopogląd naukowy stał się ważnym, a często wręcz konstytutywnym elementem światopoglądu potocznego, nawet jeśli w ra-

¹⁰ Kiedy używam terminu „nauka”, zgodnie z intencją neoateistów mam na myśli przyrodzawstwo.

mach tego ostatniego nie da się najczęściej przeprowadzić uzasadnień uprawomocniających przekonania naukowe. Nie są one jednak dla zwykłego użytkownika tego światopoglądu konieczne, skoro stosunek do nauki nie musi być epistemologiczny, gdyż zasada się raczej na konkretnych praktycznych konsekwencjach jej rozwoju. Już pod koniec XVII wieku,

mechaniczna astronomia Newtona zastąpiła astrologię; matematyczne rozumienie przypadku i prawdopodobieństwa zastąpiło traf i szczęście; chemia zastąpiła alchemię; bankowość i ubezpieczenia zmniejszyły ludzkie nieszczęście i towarzyszące mu lęki; planowanie miast i higiena społeczna w znacznym stopniu zmniejszyły zagrożenie epidemiami; a medycyna rozpoczęła swoją długą drogę do teorii wywoływania chorób przez zarazki [Shermer 2003: 77].

Zatem w kontekście kulturowych i praktycznych konsekwencji światopogląd naukowy zdominował myślenie o świecie, a przynajmniej jego bezprecedensowo tryumfalny marsz, który trwa od mniej więcej trzech stuleci, spowodował, że światopogląd ten z konieczności znalazł się na kursie kolizyjnym z konkurencyjnymi obrazami świata, które w kontekście eksplanacyjnym i predykcyjnym okazywały się anachroniczne i jałowe. Konflikt ze światopoglądami religijnymi jest oczywiście tym, co pierwsze przychodzi tu na myśl – i zajmiemy się nim bardziej szczegółowo w następnym rozdziale. Przekonanie o epistemologicznej i pragmatycznej supremacji metody naukowej i technologii, wyrażające się w stwierdzeniu, że „religia się myli, a nauka ma rację (czy raczej metody i idee naukowe dają nam coraz lepsze i bardziej praktyczne rozumienie świata i nas samych)” [Grayling 2013: 83], stało się przekonaniem bazowym nie tylko dla nowych ateistów, ale także dla olbrzymiej części naukowców i wielu ludzi żyjących w świecie zredefiniowanym przez technologię. Warto wszakże pamiętać, że światopogląd religijny nie jest jedynym oglądem świata, który wchodzi w konflikt ze światopoglądem naukowym.

Jest zrozumiałe, że konkurencyjne światopoglądy bronić będą swoje go terenu albo przynajmniej tych jego fragmentów, które ocalały po naukowej ofensywie. Wobec światopoglądu naukowego często formułuje się stwierdzenie, że nie ma monopolu na prawdę. Postmoderniści rozmywiają pojęcie prawdy w pojęciu interpretacji, natomiast ludzie religijni przenoszą je – a przynajmniej pewne jego aspekty – w sferę doświadczenia religijnego. Dla nowych ateistów jako reprezentantów myślenia naukowego, perspektywa postmodernistyczna staje się więc przedmiotem zagorzałej

krytyki. Jak pisał niedawno Daniel Dennett, szkody wyrządzone humanistyce przez postmodernizm są trudne do oszacowania. Postmodernizm jest dla niego:

szkołą „myśli”, która ogłosiła, że „nie ma prawdy, są tylko interpretacje”, [i] w dużej mierze obróciła się w absurd, ale pozostawiła w humanistyce całe pokolenie akademików, okaleczonych przez swoją nieufność do samej idei prawdy i brak szacunku dla dowodów [*evidence*], przystających na „konwersacje”, w których nikt się nie myli i niczego nie da się potwierdzić, a można jedynie zapewniać o swojej racji w jakimkolwiek stylu, na jaki cię stać [Dennett 2013].

Konsekwencje takiego podejścia dla publicznej, zwłaszcza akademickiej dyskusji są druzgocące, niemniej jednak, jak zwraca uwagę Dennett, uderzająca jest przede wszystkim wpisana w nie hipokryzja.

Nie spotkałem jeszcze postmodernistycznego krytyka nauki, który bałby się latać samolotem, ponieważ nie ufa obliczeniom tysięcy inżynierów lotnictwa i fizyków, którzy udowodnili zasady aeronauryki i wykorzystują je w praktyce; nie słyszałem też nigdy o wyznawcy wahabizmu, który w sprawie rezerw ropy w Arabii Saudyjskiej wolałby się konsultować ze swoim ulubionym imamem niż z obliczeniami geologów [Dennett 2007: 371, *Appendix B*; por. Dawkins 2004: 15].

Neoateiści utrzymują jednak, że nie chodzi o założenie, iż jedynym wartościowym rozwiązaniem dla postmodernizmu (czy innych pozanaukowych światopoglądów) jest ograniczony, dogmatyczny scjentyzm. Dawkins, na przykład, utrzymuje, że nie jest ograniczonym scjentyistą. Gotów jest przystać na inne wyjaśnienie rozwoju życia niż ewolucja przez dobór naturalny, o ile tylko ktoś przedstawi na jego rzecz mocne, naukowe argumenty i sfalsyfikuje samą teorię ewolucji. Na razie nikomu nie udało się tego dokonać, co nie oznacza, że nigdy się to nie stanie [Dawkins 2006a: 155–156]¹¹. Chodzi raczej o to, że postmodernizm i inne antynaukowe prądy w kulturze usiłują podkopać zaufanie do samej metody naukowej jako źródła wiedzy o faktach – przy założeniu, któremu przyjrzymy się bliżej za chwilę, że zarówno sama metoda, jak i rozstrzygnięcia przy jej pomocy

¹¹ Można mieć uzasadnione wątpliwości, czy zastrzeżenie Dawkinsa jest rzeczywistym przekroczeniem scjentyzmu, skoro owo nowe wyjaśnienie życia także musiałoby być naukowe. Chodzi więc raczej o to, że neoateiści nie są dogmatycznie przywiązani do teorii ewolucji.

przyjęte, mogą, a nawet powinny, stać się przedmiotem późniejszych rewizji, a nawet refutacji.

Postmodernizm jest zatem zupełnie innym rodzajem przeciwnika niż religia. Pierwszy rozmywa pojęcie prawdy, postulując relatywizm, perspektywizm i radykalny konstruktywizm. Druga głosi najczęściej bardzo mocne – zbyt mocne dla reprezentantów światopoglądu naukowego – metafizyczne pojęcie prawdy. Zarówno myślenie postmodernistyczne, jak i myślenie religijne uniemożliwiają naturalizację pojęcia prawdy (jego redukcję do faktów i wiążących je praw), a co za tym idzie – jego uniwersalizację i obiektywizację. Światopogląd naukowy – usłyszymy od reprezentantów tych perspektyw – jest redukcjonistyczny: nie wyczerpuje bogactwa sposobów odnoszenia się do świata. Ba, jego pojęcie świata nie wyczerpuje realności tego, czym świat w rzeczywistości jest (czy będzie sumą perspektyw patrzenia nań, jak chcą postmoderniści, czy jakąś manifestacją stwórczych mocy bóstwa głębszą niż wyłącznie to, co obserwowalne zmysłowo).

Postawa naukowego światopoglądu neoateistycznego wobec obu tych rozwiązań – mimo wielu zasadniczych różnic między nimi, tak samo destrukcyjnych wobec prawdy faktualnej – jest otwarcie wroga. Porzucenie języka nauki, twierdzą neoateiści, nie skutkuje niczym oprócz niepotrzebnego zamętu poznawczego i spadku zaufania do nauki, co nierzadko ma dolegliwe konsekwencje praktyczne, na przykład w postaci braku finansowania przez rządowe agencje projektów naukowych. A przecież, co podkreślają nowi ateiści, uprawnienie nauki jest w gruncie rzeczy banalne. Jeśli autorki feministyczne (Daphne Patai i Noretta Koertge) piszą, że „standardowe normy i metody badania naukowego są seksistowskie, bo nie dają się uzgodnić z »kobiecyimi sposobami poznania«”, jeśli logika, analiza i abstrakcja są tylko męskim „narzędziem dominacji”, to odpowiedzieć można na to, że nauka broni się tym, że po prostu „przynosi rezultaty” [Dawkins 2004: 14]. To prawda, że poznanie naukowe nie obejmuje wszystkiego, co więcej, być może nigdy nie obejmie wszystkiego, skoro nasze mózgi są ograniczone w tym sensie, że wyewoluowały, aby „postrzegać obiekty średniej wielkości, które poruszają się ze średnią prędkością na średnie odległości na sawannie” [Dawkins 2004: 19], ale powinno być to raczej zachętą do bardziej wytężonych badań, których celem ma być względnie dokładna predykcja, a nie do powrotu do myślenia magicznego albo relatywistycznej konkluzji, że w takim wypadku „wszystko jest

dozwolone”¹². Ten spór z postmodernizmem nie jest czysto akademicki. Równouprawnienie wszystkich dyskursów poprzez rozmycie kategorii racjonalności nie implikuje z konieczności likwidacji wszelkich hierarchii dyskursów (dominować będą i tak te, które są głośniejsze), ale przyczynia się do uprawomocnienia dyskursów pasożytniczych i szkodliwych, przy czym nie chodzi tu wcale wyłącznie o dyskursy religijne (geologia „młodej Ziemi”, inteligentny projekt, kreacjonizm naukowy czy teoria nieredukowalnej złożoności)¹³, ale o wszelkie formy para- i pseudonauki, których rosnąca popularność przekłada się na spadek zainteresowania nauką, a przede wszystkim zaufania do niej. We współczesnych społeczeństwach – nie tylko Zachodu – rośnie popularność pseudonaukowych teorii w rodzaju homeopatii, astrologii, dianetyki, mistycyzmu kwantowego, rasizmu naukowego, akupunktury czy numerologii. Niebezpieczeństwo nie polega nawet na tym, że ludzie wyznają nieracjonalne systemy wartości, ale raczej na tym, że przekonaniom normatywnym, stanowiącym nierzadko twarde jądro danego światopoglądu, towarzyszy podejmowanie określonych praktyk, które są potencjalnie bądź aktualnie szkodliwe dla samych jednostek i społeczeństw. Stosowanie homeopatii zamiast konwencjonalnych terapii utrudnia bądź uniemożliwia powrót do zdrowia, a w wypadku chorób zakaźnych może przyczynić się do ich szybszego rozprzestrzeniania. Nieszczepienie dzieci przekłada się na groźbę powrotu chorób dziesiątkujących świat naszych przodków. Dla światopoglądu neoateistycznego, który z samej swojej natury usiłuje objąć tak wiele dziedzin ludzkiego życia, jak to tylko możliwe, zagrożenie generowane przez ponowoczesną nieufność wobec prawdy jest więc nader realne.

Można by na to odpowiedzieć, że sama współczesna nauka nie ułatwia sprawy: często wytwarza teorie, które, aczkolwiek umożliwiają dokonywanie dokładnych predykcji, same w sobie są niezrozumiałe nie tylko dla zwykłego człowieka, jest więc prawdą, że o ile metody naukowe są po prostu pochodną zdrowego rozsądku, o tyle rezultaty ich zastosowania (teo-

¹² Konsekwencje podejścia *anything goes* dobrze ilustruje, zdaniem Dawkinsa, słynna prowokacja Alana Sokala z 1996 roku i jego wspólna z Jeanem Bricmontem książka, którą (w angielskim wydaniu zatytułowaną, zgodnie z francuskim oryginałem, *Intellectual Impostures*) Dawkins recenzuje pod znamienym tytułem *Nagie szaty postmodernizmu* (*Postmodernism Disrobed*) [Dawkins 2004: 47–53]. W Polsce o prowokacji Sokala i Bricmonta krytycznie pisała Barbara Tuchańska [2006].

¹³ Omawiam je w [4.4.4].

rie) zdecydowanie poza niego wykraczają¹⁴. Oprócz tego, pisze Dawkins, trzeba pamiętać, że zdania będące elementami teorii naukowych i same te teorie nie mają przecież charakteru prawd ostatecznych, są niejako permanentnie zatrudnione „na okres próbny”, teoretycznie są to zawsze „hipotezy, które jutro mogą zostać sfalsyfikowane” [Dawkins 2004: 18]. Hipotezy i prawdy naukowe są jednak ostatecznie zawsze korelatem doświadczenia empirycznego i naszego praktycznego zaangażowania w świat, dlatego też, zdaniem Dawkinsa, powinny być traktowane w analogiczny sposób:

twierdzenia [naukowe] są prawdziwe dokładnie w tym samym sensie, co zwykle prawdy dnia codziennego; prawdziwe w tym samym sensie, w jakim prawdziwe jest, że posiadasz głowę, a moje biurko zrobione jest z drewna. Jeśli prawda naukowa jest otwarta na filozoficzne wątplenie, to w nie większym stopniu niż prawdy zdroworozsądkowe [Dawkins 2004: 18].

Przyjrzyjmy się więc teraz temu, jak nowi ateści postrzegają naukę. Zaczniemy od naturalizmu. Pisałem już [2.1.3; 2.6.4], że jeśli mamy ateizm (a szczególnie nowy ateizm) traktować jako stanowisko pozytywne, a nie prostą negację przekonania o istnieniu bóstwa, to musimy utożsamić go z naturalizmem. Czym jest dla nowych ateistów naturalizm?

Pomocną specyfikację przedstawia John Haught, autor książki *God and the New Atheism*, zawierającej krytykę nowego ateizmu. Zdaniem Haughta, stanowisko naturalistyczne da się streścić w siedmiu punktach:

1. Nie istnieje nic oprócz przyrody, która obejmuje ludzi i nasze dzieła kulturowe. Nie ma Boga, duszy ani życia po śmierci.
2. Przyroda ma źródło w samej sobie. Nie jest dziełem Boga.
3. Wszechświat nie ma żadnego celu, jednak poszczególni ludzie mogą posiadać cel w życiu.
4. Skoro Bóg nie istnieje, wszystkie wyjaśnienia, wszystkie przyczyny są czysto naturalne i można je zrozumieć jedynie poprzez naukę.
5. Wszystkie cechy istot żyjących, włączając w to ludzką inteligencję i ludzkie zachowanie, da się ostatecznie wyjaśnić w kategoriach czysto

¹⁴ [Dawkins 2004: 18]. Nieco dalej Dawkins prezentuje niezrozumiałość i nieintuicyjność współczesnej fizyki na przykładzie fizyki kwantowej: „każe nam się wierzyć, że pojedynczy kwant zachowuje się jak cząsteczka, przechodząc przez jedną dziurę, zamiast przez inną, ale równocześnie zachowuje się jak fala, kiedy interferuje z nieistniejącą kopią siebie, jeśli otwarta jest inna dziura, przez którą ta nieistniejąca kopia *mogłaby* przejść (gdyby istniała)”.

naturalistycznych, co zazwyczaj oznacza dzisiaj kategorie ewolucyjne, zwłaszcza Darwinowskie. [...]

6. Wiara w Boga jest przyczyną wielkiego zła i powinno się ją odrzucić ze względów moralnych.
7. Moralność nie wymaga wiary w Boga, a ludzie zachowują się lepiej, kiedy nie wierzą, niż kiedy wierzą [Haught 2008: xiii–xiv].

102

Jak pisze Haught, pierwsze pięć punktów definiuje naturalizm jako taki, natomiast punkty szósty i siódmy są specyficznymi cechami naturalizmu nowoateistycznego [Haught 2008: xiv]. Stenger, który przytacza tę rozszerzoną definicję, akceptuje ją, wprowadza jednak do niej kilka istotnych korekt: nowi ateści nie twierdzą, że *tylko* nauka może wyjaśnić świat, że przyroda ma źródło w samej sobie (istniała zawsze), i, jako naukowcy, nie są dogmatykami, ponieważ nauka wyklucza dogmatyzm. Proponuje także zrównanie naukowego naturalizmu z materializmem, ponieważ jak do tej pory udaje się opisać świat całkowicie w kategoriach materialnych [Stenger 2009: 169]. W *God and the Atom*, historii atomizmu od starożytności po współczesność, Stenger dodaje, że „w dzisiejszej nauce nie znaleźliśmy żadnych dowodów istnienia innego składnika przyrody niż materia” [Stenger 2013: 216; zob. też Stenger 2007: 16].

Jeśli naukowe badanie świata prowadzone jest w paradygmacie naturalizmu metodologicznego (czyli „narzuconej przez samą naukę konwencji, która ogranicza przedmiot badania do obiektywnych obserwacji świata i generalnie [...] poszukuje naturalnych wyjaśnień wszystkich zjawisk” [Stenger 2007: 15]), to natychmiast pojawia się pytanie o status samego tego świata, który jest korelatem wiedzytwórczej aktywności naukowców. Jeśli obserwowane zjawiska wyjaśniamy w kategoriach naturalnych, a naturalizm utożsamiamy z materializmem, to czy oznacza to, jak powiedziałby każdy dogmatyczny scjentyista, że świat taki, jaki jest sam w sobie, po prostu składa się z materii?

Nawet jeśli większość materialistów/naturalistów odpowiedziałaby twierdząco¹⁵, to sprawa nie jest oczywista. Utożsamienie takie wymagałoby stopienia ze sobą dwóch poziomów mówienia o świecie, a raczej

¹⁵ Jerry Coyne przywołuje słowa filozofki Barbary Forrest, wedle której sukces metodologicznego naturalizmu, połączony z olbrzymią ilością wiedzy dzięki niemu uzyskanej, brakiem porównywalnej metody czy epistemologii służącej poznawaniu tego, co nadnaturalne, i ciągłym brakiem przekonujących dowodów na istnienie tego, co nadnaturalne, sprawia, że filozoficzny naturalizm jest światopoglądem najłatwiejszym do metodologicznej i epistemologicznej obrony [Forrest 2011: 21; cyt. za: Coyne 2015: 135].

o poznawaniu świata i o świecie. Z jednej strony istnieje naturalizm metodologiczny, który mówi o założeniach towarzyszących badaniu świata zjawiskowego. Z drugiej zaś mamy stanowisko nie metodologiczne (*resp.* epistemologiczne), lecz metafizyczne, które „zakłada, że rzeczywistość sama w sobie jest czysto naturalna, to jest składa się wyłącznie z przedmiotów materialnych” [Stenger 2007: 15]. Niezależnie od naszych intuicji i subiektywnych przekonań, drugiej z tych tez nie da się udowodnić. Ostatecznie, „nauka oferuje wiarygodne, tymczasowe scenariusze, które nie wymagają [uwzględniania] czynników nadnaturalnych” [Stenger 2009: 76].

Pytanie o to, czy świat *naprawdę* składa się z materii, jest zatem pytaniem, na które może, jak sam sądzi, odpowiedzieć metafizyk, ale na które, przynajmniej zdaniem Stengera, nie powinien odpowiadać naukowiec. A co z racjonalnością? Czy możemy zakładać, że świat jest racjonalny, skoro daje się opisać w kategoriach racjonalnych praw fizycznych? Ponownie, nie jest to pytanie do naukowca:

Nauka nie czyni założeń dotyczących tego, czy prawdziwy świat jest „racjonalny”. Po prostu stosuje ona racjonalne metody przy zbieraniu i analizie danych, przestrzegając pewnych reguł, aby upewnić się, że dane są tak wolne od błędów, jak to możliwe, i sprawdzając logikę naszych modeli, aby upewnić się, że są wewnętrznie spójne. Jedyną alternatywą jest nieracjonalność – dane pełne błędów i niespójne modele [Stenger 2009: 76].

Nie wiemy więc, czy świat sam w sobie jest racjonalny i materialny. Wiemy za to, że do badań świata przykładamy kategorie „racjonalności” i „naturalności”, kiedy konstruujemy modele naukowe. Nauka sprowadza się bowiem do tworzenia i testowania *modeli świata*, a nie do poznawania świata samego w sobie. Jak pisał Stenger, „testujemy nasze modele, aby odkryć, czy działają; ale nigdy nie możemy być pewni, czy korespondują one z »rzeczywistością«. To [byłaby] metafizyka” [Stenger 2013: 221]. W tym sensie pytanie o prawa fizyki nie jest w gruncie rzeczy pytaniem o stan świata, bowiem prawa fizyki nie pochodzą od Boga, nie są też inherentną cechą natury. Są raczej „ludzkimi wynalazkami. Nie są ograniczeniami dla zachowania materii. Są raczej ograniczeniami dla tego, co fizycy mogą zrobić, kiedy formułują matematyczne modele opisujące ich obserwacje materii” [Stenger 2009: 181]. Oprócz kryteriów racjonalności i spójności, główną zasadą obowiązującą przy tworzeniu modeli naukowych jest „zasada ekonomii”, zwana najczęściej „brzytwą Ockhama”: *Entia non sunt*

*multiplicanda praeter necessitatem*¹⁶. Zasada ta jest w oczywistej opozycji do Tertuliańskiej, przyjmowanej przez większość wierzących, zasady *credibile est, quia ineptum est*.

W ten sposób dochodzimy do definicji nauki przyjmowanej przez nowych ateistów. Według Jerry'ego Coyne'a [Coyne 2015: 54–69], trudno podać właściwą definicję nauki, ponieważ nauka jest zestawem narzędzi [toolbox], który obejmuje: falsyfikowalność hipotez za pomocą eksperymentów i obserwacji, wątplenie i myślenie krytyczne, replikację i kontrolę jakości, zasadę oszczędności [*parsimony*], konieczność pogodzenia się z niepewnością i kolektywność. W uproszczonej definicji Stengera „nauka odnosi się do dokonywania obiektywnych obserwacji za pomocą oka i aparatury oraz tworzenia modeli, które opisują te obserwacje” [Stenger 2007: 12]. Uczeń wyprowadzają empiryczne konsekwencje (przewidywania) z hipotez i występowanie danych empirycznych niezgodnych z przewidywaniami falsyfikuje hipotezę, a zgodnych z przewidywaniami – potwierdza ją. Falsyfikacja¹⁷ jest procedurą niezwykle ważną i potrzebną, chociaż niewystarczającą do odróżnienia prawdziwej nauki od pseudonauki. Na przykład astrologia, podaje Stenger, jest falsyfikowalna, niemniej jednak nie jest traktowana jak nauka. Falsyfikacja, zgodnie z intencjami Poppera, proponuje niesymetryczne traktowanie hipotez naukowych: falsyfikacja hipotezy oznacza odrzucenie jej, natomiast empiryczne potwierdzenie nie implikuje prawdziwości hipotezy, ponieważ może istnieć wiele różnych modeli prowadzących do tych samych konsekwencji empirycznych [Stenger 2007: 26]. W krytyce religii Grayling [2010, 2013] kilkakrotnie powołuje się na tezę Karla Poppera (że, mianowicie, teoria, która wyjaśnia wszystko, nie wyjaśnia niczego). Podobnie czyni Christopher Hitchens [2007a: 81].

To, trzeba powiedzieć, dość powierzchowne rozumienie nauki pozwala następnie nowym ateistom, przy uwzględnieniu wcześniejszej krytyki NOMA, na rozpatrywanie alternatywnych wizji świata (religijnych, paranaukowych etc.) w kategoriach konkurencyjnych modeli, które muszą stanąć przed tym samym trybunałem metodologicznym:

¹⁶ Warto przypomnieć, że sam Ockham za jedyne źródła prawomocnej wiedzy uważał rozum, doświadczenie i... Biblię.

¹⁷ Mimo że są świadomi wątpliwości wobec procedury falsyfikacji zgłaszanych przez filozofów nauki, nowi ateści utrzymują, że jest to procedura, którą wciąż stosuje olbrzymia większość naukowców [zob. Stenger 2007: 26; Coyne 2015: 54]. Co znaczące, wątpliwości tych jednak nie przytaczają i nie rozwiewają.

Ciężar [dowodu] spoczywa na barkach tych, którzy twierdzą, że nauka nigdy nie będzie w stanie opisać naturalistycznie pewnych zjawisk, czyli opisać tych zjawisk w obrębie modelu, który składałby się wyłącznie z procesów i elementów materialnych. Jeśli dałoby się znaleźć model spójny z całością istniejącej wiedzy, to owo twierdzenie [że istnieje świat nadnaturalny poza światem materialnym] upada. Nie trzeba udowadniać poprawności tego modelu, a jedynie wykazać jego niepoprawność [Stenger 2007: 17].

Fragment ten pokazuje, że, zgodnie z metodologią Poppera, obowiązująca teoria jest teorią naukową, bo jest falsyfikowalna, czyli zawiera w sobie warunki własnego obalenia, a funkcjonuje, bo nie została sfalsyfikowana, lecz częściowo ją potwierdzono. Każda teoria naukowa musi być falsyfikowalna, włącznie z teorią ewolucji, traktowaną przez neoateistów jako fundament nauk o życiu. Fragment ten uprzytomnia też, po raz kolejny, ekspansywność światopoglądu naukowego: świat sam w sobie niekoniecznie musi być taki, jak opisuje go nauka (scjentyzm neoateistyczny nie jest więc, przynajmniej w ujęciu Stengera, metafizyczny), ale jeśli chcemy mówić o zjawiskach w kategoriach epistemicznych, to musimy zgodzić się na reguły gry wypracowane przez nowoczesne przyrodoznawstwo.

To przywiązanie do naukowej metodologii przyrodoznawstwa jest przynajmniej w pewnym sensie fundamentalistyczne. Nowi ateści są przywiązani do pojęcia prawdy naukowej (w tym sensie „wiara w ewolucję” jest równoważnikiem „wiary w to, że Nowa Zelandia znajduje się na półkuli południowej”). Niemniej jednak nie są fundamentalistami w bardziej zasadniczym sensie: głoszą („wyznają”) pewne teorie naukowe tylko dlatego, że przemawiają za nimi dane empiryczne. Jeśli pojawią się dowody obalające na przykład teorię ewolucji, to zniknie zarazem „wiara” w nią [Dawkins 2006a: 283]¹⁸. Jednakże same pojęcia poznania i dowodu naukowego można sproblematyzować. Po pierwsze, jak widzieliśmy, odnoszą się one do modeli dotyczących porządku fenomenalnego. Na co można odpowiedzieć, że świat fenomenalny jest zarazem tożsamy ze światem naszej praktyki, a domniemany świat metafizyczny (świat taki, jaki jest sam w sobie) leży poza zasięgiem naszych kompetencji poznawczych. Po drugie, modele te z definicji są otwarte na falsyfikację. Na to zastrzeżenie odpowiada się, że procedura falsyfikacji

¹⁸ Zarzut czynienia z nauki swego rodzaju religii dałoby się zapewne postawić ekstropianom, których podejście do nauki Shermer opisuje jako „przypominające wiarę religijną oddanie nauce jako sile wyższej. Scjentyzm jest ich religią, technokracja ich polityką, postęp – ich Bogiem” [Shermer 2003: 93].

spełnia założenia racjonalności i testowalności teorii naukowych: zdania niefalsyfikowalne należą albo do metafizyki, albo do ideologii. Po trzecie, fundamentalne założenie o obiektywności poznania naukowego jest otwarte na krytykę filozoficzną. Jak ujął to John Haught, nowi ateści twierdzą, że „akceptowanie jakichkolwiek twierdzeń, które z zasady nie mogą zostać zweryfikowane przez »obiektywne« poznanie naukowe, jest moralnie złe. Ale co w takim razie z samą tą zasadą? Czy da się obiektywnie udowodnić, że postulat obiektywności jest prawdziwy?” [Haught 2008: 5]. Jak widać, wątpliwość dotyczy *fundamentalistycznego i opartego na wierze* podejścia naturalistów do badania świata. Victor Stenger sądzi, iż rozwiewa tę wątpliwość, odwołując się do rozróżnienia dowodu dedukcyjnego od dowodu naukowego. Pierwszy wynika z treści samych pojęć i jest w absolutnym sensie niezawodny. Drugi – weryfikując empiryczne potwierdzenia skuteczności zastosowanej metodologii. Nie jest dowodem logicznym. Jest dowodem naukowym „ponad uzasadnioną wątpliwość [*beyond reasonable doubt*]” [Stenger 2009: 66]. Roszczenie prawdziwościowe i metodologiczne nowych ateistów jest więc słabsze niż zwyczajowo zakładane przez filozofów roszczenie absolutnej, dedukcyjnej pewności.

Z powyższych uwag Stengera zdaje się wynikać, że oskarżenie o scjentyzm idzie za daleko, czy może raczej, że neoateistyczne rozumienie scjentyzmu nie jest tak rygorystycznie dogmatyczne, jak zakładają jego przeciwnicy. Jak pisał Stenger:

we wszystkich naszych książkach i esejach podkreślamy nasz podziw dla sztuki, muzyki, poezji, relacji uczuciowych i wielu innych nienaukowych darów, które otrzymaliśmy od natury i od życia. Jednocześnie jednak nie uważamy, by myślenie naukowe nie wzmacniało naszego podziwu dla tych działań [Stenger 2009: 72].

Warto tu jeszcze raz podkreślić, że ten podziw dla „pozanaukowych” działań ludzi, czy będzie to twórczość artystyczna, czy podejmowana aktywność moralna, nie powinien być interpretowany jako oznaka rygorystycznej demarkacji między odrębnymi dziedzinami życia.

Teistyczni krytycy oskarżają nowy ateizm o „scjentyzm”, czyli o zasadę, że nauka stanowi jedyny środek, za pomocą którego można poznawać świat i ludzkość. Nie potrafią jednak przytoczyć ani jednej wypowiedzi nowego ateisty, który by tak twierdził. W pełni doceniamy wartość innych obsza-

rów myśli i działania, takich jak sztuka, muzyka, literatura, poezja i filozofia moralna, jak również uczestniczymy w nich. Równocześnie jednak, kiedy w grę wchodzi obserwowalne zjawiska, twierdzimy stanowczo, że metoda naukowa ma do odegrania właściwą sobie rolę. Obejmuje to kwestie dotyczące tego, co nadnaturalne, i istnienia jakiegokolwiek boga, który miałby aktywnie uczestniczyć w sprawach naszego wszechświata [Stenger 2009: 255].

Ale ta ingerencja wiedzy naukowej dotyczyła będzie nie tylko obszaru tego, co nadnaturalne, o ile – przynajmniej deklaratywnie – obszar ten należy do rzeczywistości fizycznej [zob. 3.4.2], ale także – w myśl konsekwentnego odrzucenia NOMA – obszaru zjawisk moralnych, tradycyjnie przypisanego tyleż religii, co humanistyce i naukom społecznym. Zacząłem ten rozdział od krytyki postmodernizmu, od zagrożeń, jakie, zdaniem nowych ateistów, generuje rozcieńczanie pojęcia prawdy przez ponowoczesną humanistykę. Pytania o humanistykę muszą powracać w analizie światopoglądu neoateistycznego (i powrócą, kiedy mowa będzie o memetyce [3.5]), ponieważ, zgodnie z całościowym projektem humanistycznym postulowanym przez autorów kojarzonych z nowym ateizmem, nauki w wersji *hard* (przyrodoznawstwo) i w wersji *soft* (humanistyka i nauki społeczne) muszą współpracować, jeśli możliwy ma być postęp społeczny i poprawa warunków życia. Cele nauk ścisłych i humanistyki oczywiście się różnią, a najlepiej widać to właśnie w kontekście moralności. Dennett twierdzi na przykład, że humanistyka nie jest tylko nauką o człowieku, ale nauką o tym, „*jak ludzie powinni żyć*” [Dennett 2007: 374, *Apendyks B*]. Sprawia to, że humanistyka i nauki społeczne natrafiają na poważny dylemat: albo ideologicznie założą imperialistyczny uniwersalizm, albo, nie mniej ideologicznie, choć w ich mniemaniu bezpieczniejsze i bardziej *fair*, przyjmą stanowisko relatywistyczne. Żadna z tych dróg nie jest wskazana: „Nie musimy zakładać, że nie istnieją prawdy moralne, aby bezstronnie i obiektywnie badać inne kultury; wystarczy, że na pewien czas odłożymy na bok założenie, że już wiemy, czym one są” [Dennett 2007: 376, *Apendyks B*]. Należy, zdaniem Dennetta, pracować *wspólnie* nad takimi rozwiązaniami, które przybliżą nas do zgody na zrozumiałe dla wszystkich wizje dobra i sprawiedliwości. Jest w tym element uniwersalizmu (możliwość przyszłego konsensusu co do tych wartości), ale i relatywizmu (założenie, że żyjemy w kulturach, w których ewolucja memetyczna wytworzyła różne przekonania moralne). Przyszłość zależy od tej wspólnej pracy. O propozycji przynajmniej częściowej naturalistycznej redukcji etyki napiszę w rozdziale [6.6].

W proces tej współpracy nieuchronnie ingeruje religia, zgodnie z wykładnią NOMA domagając się kawałka tortu, który nazwalismy humanistyką. Żeby usunąć zagrożenie, jakie dla humanizmu stanowi religia, trzeba najpierw wykazać, zgodnie z modelem konfliktu nauki i religii, dlaczego ta druga nie mówi nam nic – albo mówi bardzo niewiele – o ludzkiej naturze. Dopiero potem [3.5, 6.6] należy sprawdzić, czy nauka – rozumiana tutaj jako współpraca „twardej” i „miękkiej” nauki – nie powie nam czegoś istotniejszego.

3.4. KONFLIKT RELIGII I NAUKI

3.4.1. INTRO

Jak podaje Sam Harris, amerykańska National Academy of Sciences ogłosiła, że konflikt między nauką a religią nie istnieje, ponieważ zajmują się one różnymi obszarami: nauka opisem rzeczywistości, zaś religia celem ludzkiej egzystencji [Harris 2006: 62–63]. Taką wypowiedź trudno uznać za coś innego niż przejaw koniunkturalizmu, gdyż religia, jak widzieliśmy, zgłasza całą masę roszczeń ontologicznych, a nawet gdyby zgłaszała wyłącznie roszczenia etyczne, to nie wydaje się możliwe, abyśmy mogli je całkowicie odseparować od ontologii świata, w którym działają podmioty moralne.

Jeśli więc religia i nauka nie grają w dwie różne gry na swoich własnych boiskach (model separacyjny), ale też reguł uprawianych przez nie sportów nie da się uwspólnić (model integracyjny)¹⁹, to jedyną perspektywą, w której da się w obrębie światopoglądu neoateistycznego patrzeć na stosunek nauki i religii, będzie model konfliktu. Dotyczyć on będzie przede wszystkim aspiracji do moralnego uniwersalizmu, roszczenia ontologicznego i metodologii przytaczanej jako jego uzasadnienie.

¹⁹ Wśród książek, których autorzy usiłują pogodzić naukę i wiarę, warto wymienić: *Saving Darwin: How to Be a Christian and Believe in Evolution* Karla W. Gibersona, *Only a Theory: Evolution and the Battle for America's Soul* Kennetha R. Millera i *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* Francisa Collinsa. Ten ostatni jest autorem w tym kontekście szczególnie interesującym, ponieważ przeprowadził projektowi HGP (Human Genome Project), a obecnie jest nawróconym ewangelikaninem i założycielem BioLogos, organizacji usiłującej pomóc chrześcijanom ewangelikalnym zaakceptować teorię ewolucji. Mit konwergencji religii i nauki krytykuje w eseju *The Great Convergence* Richard Dawkins [2004: 146–151].

3.4.2. PŁASZCZYZNY KONFLIKTU

W 2012 roku ukazała się jedna z ostatnich książek Victora Stengera, *God and the Folly of Faith. The Incompatibility of Science and Religion*. Koncentruje się ona na przedstawieniu tak historycznych, jak i obecnych niezgodnych postulatów nauki i religii²⁰. Zdaniem Stengera, do roszczeń nauki i religii (w różnych ich odmianach), które są trudne bądź niemożliwe do uzgodnienia, należy obecnie zaliczyć następujące zagadnienia:

- natura rzeczywistości: wszystkie religie głoszą istnienie rzeczywistości wykraczającej poza świat materialny, podczas gdy nauka ogranicza się do naturalistycznego opisu zjawisk;
- powstanie wszechświata: „fundamentem wszystkich religii jest pojęcie boskiego stworzenia”. Mimo że kosmologiczne wyjaśnienia początków wszechświata nie stoją w bezpośredniej sprzeczności z istnieniem stwórcy, jego hipoteza nie jest nauce potrzebna;
- precyzyjne dostrojenie: teologowie „twierdzą, że parametry fizyczne są dostrojone [przez Boga] w taki sposób, że najdrobniejsza zmiana ich wartości wykluczyłaby możliwość istnienia życia”. Istnieje wiele sposobów niereligijnego wyjaśnienia możliwości naszego życia, na przykład poprzez uznanie, że istnieje wiele wszechświatów, a my żyjemy w takim, w którym życie jest możliwe;
- projekt: wedle teologów, postrzegany przez nas porządek świata ma być dowodem na istnienie projektanta (Boga), tymczasem, jak wykazał już Hume w *Dialogach o religii naturalnej*, świat ma zbyt wiele wad, by na podstawie jego istnienia wnioskować o istnieniu doskonałego projektanta;
- ewolucja: Darwinowska teoria ewolucji, wedle której życie rozwija się od form prostych do bardziej złożonych poprzez proces przypadkowych mutacji i selekcji, ma dla nauk o życiu charakter paradygmatyczny. Niemniej jednak jest nie do uzgodnienia z literalnie odczytywanym Pismem Świętym, a „ponad połowa Amerykanów otwarcie przyznaje, że nie wierzy w ewolucję”;
- świadomość kwantowa i holistyczny wszechświat: głoszony przez guru New Age pogląd, że „mechanika kwantowa implikuje to, iż ludzka świadomość może wpływać na rzeczywistość nie tylko tu i teraz, ale i w każdym miejscu i w każdej, przeszłej i przyszłej chwili” stoi w sprzeczności

²⁰ Podobny cel przyświeca ostatniej książce Jerry’ego Coyne’a, *Faith versus Fact. Why Science and Religion Are Incompatible* [2015].

z modelem standardowym w fizyce, opartym na teorii względności i mechanice kwantowej, który „jest całkowicie materialistyczny i redukcjonistyczny”;

- redukcjonizm i emergencja: współczesna fizyka jest redukcjonistyczna, a nowe zasady wyłaniają się [*emerge*] na każdym nowym poziomie złożoności. Teologowie zakładają wszakże, że Boga można traktować jako „ostateczną zasadę emergentną”, mogącą „z góry oddziaływać na świat materii i umysłu”;
- teologia informacji: niektórzy teologowie głoszą, że podstawą świata jest nie materia, ale informacja, która ma charakter niematerialny. Pojęciu tego nie da się uzgodnić ze współczesną wiedzą fizyczną („nawet komputery kwantowe wciąż składają się z materii”);
- materialność umysłu: wiara w niecielesną duszę jest podstawą niemal każdej religii. Tymczasem „neuronauki wykazały, że wiele tych elementów, o których wcześniej myśleliśmy, że są wynikiem działania niematerialnej części umysłu, posiada materialną podstawę w mózgu”. Trzeba jednak pamiętać, że jak dotąd nie zaproponowano całkowicie materialistycznej koncepcji świadomości;
- wolna wola, moralność i sprawiedliwość: jeśli założymy, że nasze umysły są całkowicie materialne, to teoria wolnej woli w klasycznym rozumieniu jest nie do obrony. Tymczasem bazują na niej religijne pojęcia wolnej woli, a co za tym idzie moralności, dobra i zła, sprawiedliwości itd. Odkrycia nauki sugerują, że należy szukać naturalnych źródeł zachowań moralnych [zob. 5.6] [Stenger 2012: 305–310].

Przeglądając powyższą listę, łatwo zdać sobie sprawę, że różnica między podejściem naukowym a religijnym leży nie tyle w partykularnych roszczeniach ontologicznych czy moralnych („roszczeniach egzystencjalnych”, jak pisze Jerry Coyne [2015: 4]), ile raczej w rodzajach stosowanych uzasadnień i liście priorytetowych autorytetów epistemicznych. Jak obrazowo wyjaśnia to Dawkins:

Fundamentaliści wiedzą, że mają rację, ponieważ poznali prawdę ze świętej księgi i wiedzą zawczasu, że nic nie wytrąci ich z ich wiary. Prawda świętej księgi jest aksjomatem, a nie końcowym produktem procesu rozumowania. Księga jest prawdziwa, a jeśli dowody są z nią sprzeczne, to należy odrzucić dowody, a nie księgę. W przeciwieństwie do tego, jako naukowiec wierzę w pewne rzeczy (na przykład w ewolucję) nie dlatego, że przeczytałem świętą księgę, lecz dlatego, że badałem dowody. To naprawdę coś zu-

pełnie innego. W książki na temat ewolucji wierzy się nie dlatego, że są święte. Wierzy się w nie, ponieważ przedstawiają wielkie ilości wzajemnie wspierających się dowodów. W zasadzie każdy czytelnik może po prostu sprawdzić te dowody. Kiedy treść książki naukowej jest błędna, ktoś w końcu odkryje ten błąd i w następnych książkach zostanie on wyeliminowany [Dawkins 2006a: 282]²¹.

Ponieważ ostatnie stulecia zmuszają religijnych apologetów do konsekwentnego wycofywania się z wielu wcześniejszych mocnych tez dotyczących obecnego i przeszłego stanu świata, jednym z ostatnich ważnych przedmiotów sporu jest natura ludzkiego umysłu, postrzegana przez teologów jako ostatnie schronienie dla tego, co nadnaturalne. Jan Paweł II uznał możliwość ewolucji materii, ale nie duszy [Jan Paweł II 1996]. Jeśli nawet naukowcom uda się wyjaśnić ewolucję naszego gatunku poprzez dobór naturalny, to dotyczyć to będzie jedynie naszej (materialnej) cielesności. Nasza dusza nie ewoluuje: jest siedliskiem naszego prawdziwego człowieczeństwa, naszym poznaniem, życiem i naszą nieśmiertelnością. Odpowiedź nowych ateistów jest łatwa do przewidzenia: „niematerialna dusza nie istnieje, a umysł jest wytworem materii i niczym więcej” [Stenger 2009: 189]. Fizyczny charakter umysłu potwierdzają tysiące eksperymentów. Badania neuroteologiczne nie kwestionują istnienia doświadczeń religijnych, lecz pokazują ich umocowanie w mózgu. Innymi słowy, mamy masę empirycznych potwierdzeń fizyczności umysłu, nie mamy zaś żadnych potwierdzeń istnienia duszy. W tym wypadku „nieistnienie dowodów jest dowodem nieistnienia” duszy [Stenger 2009: 190]. Nie zmienia to faktu, że istnieje problem ze *świadomością*: ontologiczny, filozoficzny, neurofizjologiczny. Aczkolwiek fizykalistyczne wyjaśnienie subiektywności doznań nie jest wykluczone, to jak do tej pory go nie znaleźliśmy. Ta luka nie jest jednak oczywiście powodem, by zakładać istnienie niematerialnej duszy [zob. Stenger 2009: 198–200]. Dodatkowo kwestia statusu jakości i badania tego, co subiektywnie doznawane, jest dla nauki kłopotliwa,

²¹ Brak szacunku dla dowodów empirycznych jest, według nowych ateistów, najbardziej zastanawiającą cechą religii. Ludzie wyewoluowali jako istoty, których życiowe powodzenie zależy od skutecznych interakcji ze środowiskiem, a skuteczność ta jest wypadkową podejmowania trafnych decyzji poznawczych. Trafne decyzje poznawcze muszą być zgodne z empirycznym stanem świata, co oznacza, że dokonywane na ich podstawie predykcje muszą się sprawdzać. Dlatego też „w jakimkolwiek innym działaniu różnym od religii ktoś, kto ignoruje dowody, uznany byłby za głupca” [Stenger 2009: 47].

ale właśnie sama subiektywna natura tego doświadczenia sprawia, że w ogóle trudno mówić o nim w kategoriach naukowych. Jedyne obiektywne dane dotyczą korelacji między subiektywnymi raportami z tego typu doświadczeń a obserwowalnym wzrostem aktywności niektórych obszarów mózgu wraz z innymi pomiarami fizjologicznymi [Stenger 2013: 229].

W kontekście postulatu istnienia niematerialnej duszy wykorzystuje się też tak zwane doświadczenia z pogranicza śmierci (NDE: *near-death experience*), mające służyć za empiryczne argumenty na rzecz istnienia indywidualnej substancji duchowej, czyli świadomości, której nie da się zredukować do cielesności. Nie przechodzą one jednak pozytywnie testów empirycznych: różnią się w zależności od kultury, w nieuprawniony sposób zakładają brak aktywności mózgowej w sytuacjach, gdy miało dojść do pozacielesnych podróży, i generalnie, jak historia popularnego w ostatnich latach Ebena Alexandra, autora *Proof of Heaven: A Neurosurgeon's Journey into the Afterlife*, nie wytrzymują naukowej krytyki, ponieważ nie spełniają podstawowych naukowych standardów [zob. Harris 2014: 127–137].

3.4.3. METODOLOGICZNA PRZEWAGA PRZYRODOZNAWSTWA

Natura umysłu (świadomości) stanowi szczególny przedmiot sporu, jako że także w obrębie nauki nie dysponujemy obecnie wciąż jeszcze jego ostateczną teorią. W kontekście innych problemów – tych, których rozwiązanie przyniosła nauka – widać wyraźnie, że mamy do czynienia z dwoma diametralnie różnymi modelami poznawczymi.

Nauka i religia są fundamentalnie niekompatybilne z powodu swoich jednoznacznie sprzecznych epistemologii – odrębnych założeń, które czynią odnośnie do tego, co możemy wiedzieć o świecie. Każdy żyjący człowiek jest świadomy świata, który wydaje się istnieć poza granicami ciała, świata doświadczeń zmysłowych, który nazywamy tym, co naturalne. Nauka jest systematycznym badaniem obserwowalnego świata naturalnego za pomocą zmysłów i instrumentów naukowych oraz stosowaniem wobec ludzkich potrzeb tak uzyskanej wiedzy.

Wszystkie główne religie, przeciwnie, nauczają, że ludzie posiadają dodatkowy zmysł „wewnętrzny”, który umożliwia nam dostęp do obszaru leżącego poza widzialnym światem – boskiej, transcendentnej rzeczywistości, którą nazywamy tym, co nadnaturalne. Religia jest zbiorem praktyk, których celem jest komunikacja z tym niewidzialnym światem, abyśmy mogli sprawić, że siły z tamtego świata wpłyną na rzeczywistość tutaj,

a przynajmniej zastosować zdobyte w ten sposób poznanie do ludzkich potrzeb [Stenger 2012: 21].

O przewadze nauki nad religią stanowi zatem stopień metodologicznego wyrafinowania i samoświadomości tej pierwszej²². Jak pisze Coyne, „teologia, a przynajmniej religijne roszczenia prawdziwościowe, zamieniają religię w swego rodzaju naukę, ale naukę, która korzysta ze słabych argumentów, by stawiać mocne tezy” [Coyne 2015: 8]. Ale ostatecznie tym, co liczy się najbardziej, jest pragmatyczny sukces przyrodoznawstwa. W potocznej świadomości nauka jest wartościowa nie dlatego, że jej procedury są metodologicznie wyrafinowane, ani nawet nie dlatego, że jest „prawdziwa” w metafizycznym sensie tego słowa, ale dlatego, że za pomocą technologii tworzy i realizuje możliwości praktycznego odnoszenia się do świata i uczestnictwa w nim. Zdanie sobie z tego sprawy pozwala zrozumieć, dlaczego dążenie uczonych, by poszerzać zakres swojej dziedziny – w gruncie rzeczy po to, by kiedyś podporządkować nauce *wszystko* – jest bardzo silne. Ale żeby objąć poznaniem naukowym *wszystko*, najpierw należy poddać badaniu samą religię, albowiem konflikt na linii światopoglądu naukowego i religijnego nie jest być może najgłośniejszym konfliktem współczesności (głośniejsze są z pewnością globalne konflikty polityczne i ideologiczne), ale z pewnością jest bardzo nośny kulturowo. Elementem tej strategii jest *odczarowanie*, czyli traktowanie religii w różnych jej formach jako jednego ze zjawisk zachodzących w przestrzeni naturalnej. Jak pisze Dennett, „odczarowanie, o którym mówię, ma dotyczyć tabu bezpośredniego, naukowego, nieograniczonego badania religii jako jednego z wielu zjawisk naturalnych” [Dennett 2007: 17]. Ten krok wydaje się zresztą najbardziej radykalną próbą zawłaszczenia przedmiotowej specyfiki myślenia religijnego.

²² Nietrudno zauważyć, że neoateiści ustawiają sobie przeciwnika tak, by łatwiej go było trafić. Krytykując epistemiczno-ontologiczne roszczenia religii, uderzają najczęściej w mało wyrafinowany ewangelikalny fundamentalizm w różnych jego odmianach. Mają rację o tyle, o ile w charakterystycznej rzeczywistości społeczno-politycznej Stanów Zjednoczonych jest to przeciwnik, który faktycznie utrudnia funkcjonowanie nauki, wpływając na kształt edukacji czy dystrybucję grantów naukowych. (Jerry Coyne [2015: rozdz. 1] przedstawia informacje dotyczące finansowania badań naukowych przez instytucje afiliowane religijnie). Minusem tego podejścia jest jednak lekceważenie bardziej wyrafinowanych rozważań teologicznych, choć przedmiotem odrębnej analizy powinno się stać to, czy, jak twierdzą nowi ateści, bardziej wyrafinowana teologia nie odsyła ostatecznie do tych samych fundamentalnych zasad religijnych krytykowanych przez członków ruchu.

3.4.4. RELIGIA POD LUPĄ NAUKI

Autorzy o scjentystycznej inklinacji, do których zalicza się większość neoateistów, podkreślają, że ostateczna linia demarkacyjna między nauką a religią (i innymi formami namysłu nad rzeczywistością) polega na rodzaju stosowanych uzasadnień. Jak pisze Harris, „prawdziwym rozróżnieniem, o które powinno nam chodzić – którego przestrzeganie jest warunkiem *sine qua non* nauki – jest rozróżnienie między wymogiem dobrych racji dla przekonań i zadowoleniem z racji złych” [Harris 2014: 147]. Jak widzieliśmy, nauka i religia stosują inne standardy poznawcze, w konsekwencji czego zbudowane na nich światopoglądy będą się różnić nie tylko dopuszczalnością pewnych procedur uzasadniania (na przykład metoda naukowa *versus* intuicja), ale także treścią konkretnych przekonań wyjściowych. Często jasne staje się, że przekonania te są nieuzgadnialne. Skoro okazuje się, że model niezależności projektujący pokojową koegzystencję różnych światopoglądów nie działa – choćby dlatego, że przekonania, które się nań składają, często dotyczą tych samych przedmiotów, a ich implikacje mają bezpośrednie konsekwencje dla działań podejmowanych w przestrzeni społecznej i politycznej [zob. 5.1–5.8], pojawia się naturalne pytanie o hierarchię dyskursów tworzących różne światopoglądy, a wraz z nim kwestia próby zmiany miejsca w tej hierarchii przez dany światopogląd. Historycznym przykładem tymczasowej hierarchii światopoglądów może być średniowieczne *philosophia ancilla theologiae*, którego względnie trwała struktura hierarchiczna uległa zaburzeniu wraz z kryzysem w obrębie instytucji chrześcijaństwa. W sporze neoateizmu i myśli religijnej w zasadzie wciąż mamy do czynienia z konsekwencjami tego zaburzenia i przewartościowania, z tym że filozofię zastąpiły nauki, które z niej wyewoluowały. Logiczną konsekwencją tych hierarchicznych przekształceń będzie próba redukcji terytorium magisterium religijnego poprzez uprawnienie nauk do badania zachowań członków instytucji religijnych.

Warto w tym miejscu zadać pytanie, czy ten epistemologiczny imperializm nauki nie ogałaca religii z jej unikatowej przestrzeni teoretycznej, a w konsekwencji pewnej specyficznej sfery zaspokajającej praktyczne, duchowe i emocjonalne potrzeby, których być może inaczej zaspokoić się nie da. Daniel Dennett komentuje tę wątpliwość w następujący sposób: „Być może istnieje jakaś dziedzina, której władztwo należy wyłącznie do religii i do której nauka nie może się odnieść w sposób poprawny, a religia może, ale nie oznacza to, że nauka nie może lub nie powinna badać tego właśnie faktu” [Dennett 2007: 30]. Nie chodzi więc o to, aby nauka *robiła* to, co robi religia, ale aby *naukowo* badała to, co robi religia [Dennett 2007: 31]. Takie

badanie jest możliwe, biorąc pod uwagę rozwój nauk w XX wieku, choć nie było podejmowane zbyt często z racji szacunku, jakim darzymy uczucia religijne. Pytanie nie dotyczy zatem możliwości, lecz powinności.

Postulat naukowego badania religii ma więc, zdaniem nowych ateistów, charakter powinnościowy, ale wciąż nie wiemy, z czego owa obligacja miałaby wynikać. Dlaczego mamy poddawać naukowym testom zjawiska powszechnie definiowane jako religijne? Dennett odpowiada, że bez poddania religii naukowemu badaniu jej przyszłość jest trudna do ustalenia. Podaje pięć hipotetycznych scenariuszy, z których najwyżej jeden może okazać się prawdziwy. Po pierwsze, sekularyzacyjna narracja oświecenio-wa może nie przetrwać, a narracja religijna może stać się dominującym czynnikiem społecznym i moralnym. Po drugie, religia może zaniknąć i pełnić wyłącznie rolę ceremonialną. Po trzecie, religia może przekształcić się w rywalizujące ze sobą w Globalnej Lidze Religii instytucje zupełnie nowego rodzaju, które spajać będzie poczucie wewnętrznej lojalności i „klubowe” symbole – bycie wyznawcą takiej religii przypominałoby bardziej kibicowanie drużynie futbolowej. Po czwarte, religie mogą stracić prestiż i uznanie i, niczym nałóg tytoniowy, stać się czymś ledwie tolerowanym w społeczeństwach, tak że przyznanie się polityka do określonej afiliacji religijnej byłoby traktowane jako niezręczność. Po piąte wreszcie, nastąpić może koniec świata i sąd ostateczny, w wyniku którego wybrańcy zostaną zbawieni, a reszta skazana na wieczne potępienie. Podobnych scenariuszy można stworzyć mnóstwo, ale niezależnie od tego, który z nich się ziści, fakt ten będzie miał olbrzymie znaczenie dla ludzkiej kultury. Tylko obiektywne naukowe badanie może pomóc przewidzieć rozwój wypadków, a przewidywanie przyszłości (w celu uniknięcia katastrof) jest podstawową misją nauki [Dennett 2007: 35–38]. Dennett wymienia następnie kolejne argumenty przemawiające za objęciem zjawisk i zachowań religijnych badaniami naukowymi:

- tylko obiektywne, naukowe badanie danego fenomenu oddaje mu należyty szacunek [Dennett 2007: 44];
- naukowe badanie danego obiektu nie musi go niszczyć. Przeciwnie, trudno wskazać przykład zjawiska, które zostałyby unicestwione wskutek naukowej ciekawości. Zapoczątkowane przez Alfreda Kinseya i kontynuowane przez Williama Mastersa i Virginie Johnson badania ludzkiej seksualności nie przełożyły się przecież na unicestwienie fenomenu seksu. Co więcej, badania dowodzą, że upowszechnienie wiedzy na temat seksu skutkuje bardziej odpowiedzialnymi zachowaniami seksualnymi [Dennett 2007: 45–48];

- naukowe badanie jest lepsze od „dobroczynnego zapomnienia” (czyli poniechania badania religii, tak jak przez wieki nie podejmowano badań nad ludzką seksualnością, zresztą głównie właśnie z powodów motywowanych religijnie). Od ponad 200 lat nauka rozwija się w dużej mierze niezależnie od religii, często także podejmując krytyczne wobec niej wątki, ale nie widać, aby, biorąc pod uwagę trendy demograficzne, religia miała chylić się ku upadkowi. Jeśli religia jest rzeczywiście dobroczynna, to naukowe badanie jej nie zaszkodzi. Jeśli nie jest, to być może pomoże uczynić ją lepszą [Dennett 2007: 49];
- świat zmienił się w tym sensie, że wskutek nieodpowiedzialnego działania możemy sami unicestwić rozumne życie na Ziemi. W ostatnich latach religijni ekstremiści uzmysławiają nam, że „toksyczna mania religijna” może zniszczyć świat w przeciągu jednej nocy. Dlatego potrzebujemy obiektywnego, naukowego badania religii, aby lepiej zrozumieć zjawiska leżące choćby u podłoża transformacji religii pokojowej w wojującą i uchronić się przed zagrożeniami niesionymi przez tę drugą [Dennett 2007: 72].

Naukowe badanie religii napotyka wiele trudności nie tylko ze strony religijnych apologetów, ale także ze strony organizacji naukowych. Jak widzieliśmy, prestiżowa amerykańska National Academy of Sciences w zasadzie przychyliła się do koncepcji NOMA autorstwa Goulda, stwierdzając [National Academy of Sciences 1998: 58], że nauka ogranicza się „do wyjaśniania świata naturalnego. Nie ma ona nic do powiedzenia na temat tego, co nadnaturalne. Istnienie bądź nieistnienie Boga to kwestia, wobec której nauka jest neutralna” [zob. Stenger 2009: 73]. Jest to o tyle interesujące, że, jak wynika z badania opisanego przez Edwarda Larsona w tym samym 1998 roku, na 517 członków amerykańskiej National Academy of Sciences jedynie 7% wierzyło w osobowego boga, 20,8% przyznawało się do wątpliwości bądź agnostycyzmu, natomiast aż 72,2% nie wierzyło w istnienie osobowego boga [zob. Stenger 2009: 80]. Nowi ateści twierdzą jednoznacznie, że samo naukowe badanie zjawisk i treści religijnych może pomóc zrozumieć ich specyfikę i rządzące nimi prawa, a w konsekwencji, tam gdzie wpływ religii bywa destrukcyjny, przyczynić się do poprawy stanu świata, w którym żyjemy.

3.4.5. CIEMNE STRONY NAUKI

Krytycy ateizmu i naturalizmu metodologicznego zarzucają głosicielom tych poglądów, że bezzasadnie podsycają wszechogarniające dążenia nauki, a przecież nauka jest generalnie tylko narzędziem, które może

zostać użyte zarówno w służbie człowieka, jak i przeciw niemu. Słynne rozważania szkoły frankfurckiej o dialektyce Oświecenia²³, których przedłużeniem jest dyskretna nieufność Habermasa wobec technologicznych konsekwencji postępu naukowego, każą zastanowić się nad statusem samego światopoglądu naukowego. W tradycyjnym rozumieniu nauka ma jedynie opisywać świat za pomocą praw i dokonywać predykcji zjawisk naturalnych. Wynikałoby z tego, że jest jedynie narzędziem, które można podporządkować innemu, aksjologicznemu światopoglądowi. W myśl tego rozumowania nauka nie może być światopoglądem, nie posiada bowiem aksjologicznej autonomii – jest wyłącznie narzędziem, z którego korzystać mogą inne formacje ideologiczne czy światopoglądowe, oczywiście z różnym skutkiem. Jak zobaczymy (zwłaszcza w szóstej części niniejszej książki), światopogląd neoateistyczny usiłuje zmienić takie rozumienie nauki, postulując jej fundamentalną rolę w projektowanym porządku wartości.

Nauka ma jednak nie tylko ograniczenia, skutkiem których pewne kwestie leżą być może na zawsze poza jej zasięgiem, ale także ciemne karty w swojej historii i teraźniejszości. Neoateiści mają tego świadomość:

Nie możemy zamieść pod dywan wielu poważnych problemów, które wynikły z rewolucji naukowej oraz niezwykłego postępu w ludzkich zdolnościach wykorzystywania ziemskich surowców, umożliwionego przez rozwój technologii. Nie byłoby problemów z przeludnieniem, zanieczyszczeniami, globalnym ociepleniem czy zagładą nuklearną, gdyby nauka nie uczyniła ich możliwymi. Rosnący obecnie spadek zaufania do nauki w Ameryce da się wytłumaczyć haniebnymi przykładami naukowców zatrudnianych przez korporacje paliwowe, spożywcze, tytoniowe i farmaceutyczne; naukowców, którzy przyczynili się do niepotrzebnych śmierci milionów ludzi, dopuszczając do handlu towary, co do których doskonale wiedzieli, że są szkodliwe [Stenger 2012: 23].

Fakt, że neoateiści mają świadomość tego problemu, nie rozwiewa wszystkich wątpliwości. Skorumpowani naukowcy i chciwe korporacje nie są oczywiście jedynymi źródłami problemów dotyczących wątpliwego etycznie wykorzystywania wiedzy naukowej i technologicznej. Problemy te, jak zaznaczyłem, wynikają z jakoby neutralnego aksjologicznie charakteru nauki i technologii, które równocześnie dysponują niespotykaną możliwością transformacji warunków życia na Ziemi.

²³ Zob. np. [Horkheimer, Adorno 1994; Marcuse 2004].

Nauka jest potężna praktycznie, ale słaba aksjologicznie. Zauważmy, że zaakceptowanie jakiejś formy założeń NOMA oznaczałoby utrwalenie tego stanu rzeczy – ostateczna instancja kontroli postępu naukowego i technologicznego leżałaby poza sferą samej nauki, a w dobie coraz węższej specjalizacji, także poza możliwością kontroli samych naukowców. Konkluzja neoateistów jest więc dokładnym zaprzeczeniem tez separacjonistów: mimo że nauka przyczyniła się do destrukcji środowiska naturalnego na niespotykaną wcześniej skalę, ratunkiem może być większe, a nie mniejsze władztwo nauki. Z wypowiedzi Stengera wynika wyraźnie, że tylko rosnąca świadomość naukowa może nam pomóc przezwyciężyć trudności, w które popadliśmy z powodu szybkiego rozwoju technologicznego. Potencjalne niebezpieczeństwa dostrzega też Daniel Dennett. Daleki od apokaliptycznych wizji towarzyszących powstaniu i rozwojowi AI, snutych przez Martina Reesa czy Stephena Hawkinga, przestrzega jednak przed zbytnim zaufaniem do technologii, do zbytniego polegania na, jak to nazywa, „kompetencji bez zrozumienia” (*competence without comprehension*): „Istnieją już artefakty [...], których kompetencja przekracza naszą w takim stopniu, że będą one uzurpować sobie autorytet ekspertów, autorytet, który nie był kwestionowany od zarania ery inteligentnego projektu” [Dennett 2017: 406]. Jak tłumaczy dalej, „niebezpieczeństwo nie polega na tym, że maszyny inteligentniejsze niż my przejmą od nas rolę kapitanów naszego przeznaczenia, ale raczej, że *przeszacujemy* zdolność rozumienia naszych narzędzi myślenia, zbyt wcześnie cedując na nie autorytet, który wykracza poza ich kompetencje” [Dennett 2017: 409]. Pozbawieni orientacji przestrzennej i umiejętności czytania mapy kierowcy, których nawigacja GPS zawiodła daleko od celu podróży, są doskonałą, choć anegdotyczną, ilustracją tego problemu.

Jest też druga strona medalu. Zarzuty dotyczące dominacji i terytorialnego imperializmu nauki są oparte na hipokryzji. Przez stulecia, by nie rzec tysiąclecia, w tę samą grę grały teologia i religia, wyznaczając, w księgach objawionych, ale także w kanonicznych pismach najważniejszych religijnych dogmatyków, granice poznania naturalnego, definiując jego kompetencje i relatywizując je do poznania prawdziwego, to jest religijnego. Ta ekspansywność, jak widzimy raz za razem, jest zapewne cechą światopoglądów jako takich. Pozawala nam to nieco inaczej spojrzeć na religijną krytykę neoateizmu, ale też na podejmowane przez religijnych apologetów próby usankcjonowania swojego światopoglądu przy wykorzystaniu autorytetu, jaki przez ostatnie 300 lat udało się zdobyć nauce.

3.4.6. NAUKA POD KURATELĄ RELIGII

Wspomniana hipokryzja polega na tym, że przez tysiąclecia myśliciele religijni nie kryli się z oczywistością władztwa domeny religijnej nad poznawcą, natomiast próba odwrócenia tej relacji budzi ich oburzenie jako nieuzasadnione roszczenie terytorialne myślenia naukowego. Ta postawa religijna opiera się na założeniu, że to specyficznie chrześcijański światopogląd stworzył ramy, w których mogła dokonać się rewolucja naukowa. Mówiąc bardziej precyzyjnie, chodzi o tezę, że „współczesna nauka wyrosła z przekonań i instytucji religijnych”, na przykład pojęcie prawa fizycznego jest wynikiem doktryny chrześcijańskiej o niezmiennym porządku świata stworzonego przez Boga [Coyne 2015: 280]. Victor Stenger przytacza trzy argumenty Iana Barboura [1997] mające potwierdzać prawdziwość tej tezy:

- Przekonanie o inteligibilności przyrody przełożyło się na racjonalny składnik nauki. Monoteizm połączył grecką wizję uporządkowania i regularności z biblijnym obrazem Boga jako prawodawcy.
- Grecy twierdzili, że wszystko da się wywieść z pierwszych zasad. Teiści wierzą, że Bóg stworzył wszechświat mocą aktu własnej woli. Nie musiał tego robić. Zatem zjawisk naturalnych nie da się wywieść z pierwszych zasad, poznać je można poprzez obserwację i eksperyment.
- Biblia afirmuje przyrodę. Akt stworzenia implikuje zasadniczą dobroć świata, bowiem w przeciwnym razie Bóg by go nie stworzył [Stenger 2012: 37].

Stenger [2012: 101] jednoznacznie nie zgadza się z takim ujęciem, wskazując, że racjonalne poznanie, w tym metoda indukcyjna, znane były już w starożytności i nie wywodzą się z koncepcji chrześcijańskiej teologii. Chrześcijaństwo nie tylko nie umożliwiło powstania nauki, ale powstrzymało jej postęp na tysiąc lat, mniej więcej do czasów Galileusza. Niezależnie od jednostronnej interpretacji nowych ateistów, należy pamiętać, że powyższe kwestie zależą raczej od sposobu historycznej rekonstrukcji, jaki wybierze my. Trajektorie rozwoju myśli religijnej, naukowej i filozoficznej są pogmatwane, a wpływ jednej z nich na pozostałe nigdy nie jest tak jednoznaczny i oczywisty, jak chcieliby apologety religii czy nauki. Nie zmienia to faktu, że na przestrzeni ostatnich dekad uformowały się kolejne fronty walki o ważność roszczenia eksplanacyjnego (epistemologicznego). W ostatnich latach światopogląd naukowy musi mierzyć się z kolejnymi próbami zawłaszczenia przestrzeni teoretycznej nauki przez zasadniczo teistyczne hipotezy.

W ostatnich dekadach głośno jest zwłaszcza o kreacjonizmie naukowym i teorii inteligentnego projektu. Szerzej, krytycznie, odniesiemy się

do nich w rozdziale [4.4.4], ale teraz trzeba wspomnieć o nich w kontekście poznawczej rywalizacji między nauką i religią, a także w kontekście wciąż powracającego zarzutu o poznawczy imperializm nauki.

Teoria inteligentnego projektu jest „najnowszym awatarem kreacjonizmu” [Grayling 2013: 84], jego „nowym przebraniem”, które z pozoru, dla niewprawnego oka, może być uważane za bardziej naukowe od klasycznego kreacjonizmu „młodej Ziemi”, którego zwolennicy twierdzą, że Ziemia ma około dziesięciu tysięcy lat i dosłownie odczytują Księgę Rodzaju. Celem teorii inteligentnego projektu jest przedstawienie alternatywnego rozwiązania w zakresie nauk o życiu i teorii ewolucji. Jego zwolennicy nie są radykalnymi przeciwnikami teorii ewolucji, a próbują ją jedynie wykorzystać do swoich celów. Twierdzenie zwolenników inteligentnego projektu, że oba te rozwiązania są w jakimkolwiek stopniu komplementarne jako wyjaśnienia powstania i rozwoju życia, nie daje się jednak obronić. Grayling proponuje rozważyć następującą analogię. Załóżmy, że kiedyś wierzano, iż kwiaty posiadają tak piękne kolory, ponieważ są malowane przez wróżki. Nasza obecna wiedza naukowa pozwala nam jednak zrozumieć proces powstawania kolorów bez odwoływania się do kolorotwórczej aktywności wróżek. Twierdzenie, że teoria wróżek stanowi *uzupełnienie* teorii naukowej, jest „nie tylko zbędne, ale także sprzeczne” [Grayling 2013: 90–91], ponieważ wyjaśnienie naukowe nie uzupełnia, ale zastępuje wyjaśnienie religijne. Z kolei tak zwany kreacjonizm naukowy [*creation science*] zajmuje się „głównie kosmogonią i kosmologią i dotyczy narodzin i natury wszechświata. [Inteligentny projekt i kreacjonizm naukowy] nakładają się na siebie, gdy przywołują fakt, że życie na Ziemi nie mogłoby istnieć, gdyby stałe fizyczne nie były dostrojone w taki sposób, w jaki są” [Grayling 2013: 87].

3.4.7. ZAKOŃCZENIE

Wymienione wyżej przykłady sugerują, że roszczenie terytorialne nauki nie jest jakąś unikatową cechą światopoglądu naukowego, niespotykaną w innych perspektywach patrzenia na świat. Potencjał praktyczny nauki i jej umiejętność redefiniowania warunków i sposobów życia ludzi sprawiają, że jej sukces jest trudny do zignorowania. Próby wtargnięcia myślenia religijnego na obszar nauki paradoksalnie tylko podkreślają jej autorytet. Światopoglądy nierzadko przenikają się, a w sytuacjach, w których (pragmatyczny) sukces jednego z nich jest wyraźny, poszczególne moduły tego światopoglądu stają się łakomym kąskiem dla konkurencyjnych wizji świata usiłujących zdobyć prestiż w oczach aktualnych i potencjalnych użytkowników. Stawką

sporu nauki i religii jest więc w gruncie rzeczy to, czy uda się skonstruować światopogląd naukowy jako niezależną i autonomiczną całość, czy też nauka pozostanie neutralnym składnikiem innych światopoglądów, a tym samym ich zakładnikiem: instrumentem ich ideologicznych interakcji ze światem. Analizowana w tym kontekście przez nowych ateistów działalność Fundacji Johna Templetona, przyznającej wielomilionowe naukowe granty organizacji założonej przez zmarłego w 2008 roku finansistę, którego „marzeniem było wykazanie, że nauka potrafi udowodnić istnienie Boga” [Coyne 2015: 22], postrzegana jest jako działalność szkodliwa względem nauki (finansująca badania paranaukowe, na przykład Immortality Project, badanie życia pośmiertnego, na które przeznaczono grant w wysokości ponad pięciu milionów dolarów [Coyne 2015: 34], i korumpująca naukowców przez zachęcanie ich do badań zbliżających naukę i religię, niezależnie od faktycznego konfliktu, w jakim dziedziny te się znajdują).

Rekonstruując neoateistyczny model konfliktu (nauki i religii), warto wszakże pamiętać, że nauka i religia dzielą pewne wartości i fundamentalne założenia. Celem obu była pierwotnie eksplanacja świata i możliwość wpływania na niego (predykcja). Patrząc z perspektywy badacza kultury i historyka nauki raczej niż naukowca, Michael Shermer zauważa, że „w gruncie rzeczy nauka jest swego rodzaju mitem, jeśli przez mity rozumieć będziemy opowieści o nas samych i naszych początkach (a nie [...] rzeczy »nieprawdziwe«)” [Shermer 2003: 62; zob. Herda 2012: 135]. Religia przestała dostarczać wiarygodnych opowieści, ale nadzieja, jaką pokładamy w wyjaśnieniach naukowych, jest zasadniczo tego samego rodzaju, co ta związana ze starymi opowieściami religijnymi.

3.5. MEMETYKA

Postulowany i praktykowany przez nowych ateistów naturalistyczny scjentyzm naraża się na wiele zarzutów. Po pierwsze, jest radykalnie redukcjonistyczny i sprowadza mnogość sposobów doświadczania i poznawania świata do jednego, który jest rządzony metodą nauk przyrodniczych. Budzi to zrozumiały opór nie tylko ludzi religijnych (postulujących istnienie porządku rzeczywistości, do którego badanie naukowe nie ma dostępu), ale także, dajmy na to, konserwatywnych humanistów odczuwających potrzebę instauracji tradycyjnego porządku wartości czy myślicieli lewicowych upatrujących istotnych przyczyn kondycji ludzkiej jednostki szczególnie w warunkach społeczno-ekonomicznych. Po drugie, o ile naturalizmowi metodologicznemu towarzyszy, nierzadko zakładany *implicitie* przez neoateistów, naturalizm ontologiczny, o tyle pojawia się

niebezpieczeństwo determinizmu biologicznego (a zapewne i fizycznego), które, jeśli by je przyjąć, cofnęłoby nasze rozumienie człowieka i jego miejsca w świecie o dobre 200 lat.

Potrzeba nowych ateistów, by odeprzeć te zarzuty, jest zatem oczywista. Uważają się oni za kontynuatorów emancypacyjnej myśli oświeceniowej. Myśląc o sobie w tych kategoriach, nie dostrzegają sprzeczności między scjentyzmem, rozumianym jako pozostawienie nauce odpowiedzi na pytania natury poznawczej, a humanizmem, opierającym się na przekonaniu, że człowiek jest nie tylko przedmiotem nauki, ale przede wszystkim jej podmiotem, konstruującym teorie naukowe w celu polepszenia warunków życia ludzi. Są też oczywiście – jako praktykujący naukowcy, ale także jako piszący autorzy – uczestnikami kultury tworzącymi niematerialne teorie i interpretacje tego, co (w domyśle) materialne.

Z racji fundamentalnego dla neoateistycznego światopoglądu zainteresowania kwestiami religijnymi zrozumiąla wydaje się więc próba wyjaśnienia nie tylko zjawisk na poziomie naturalnym, ale także samych procesów kultury. Jak kształtuje się kultura? Jak wytłumaczyć dominację pewnych trendów kulturowych? W jaki sposób przekazywane są wartości kulturowe? Co sprawia, że w odbiorcach i uczestnikach kultury powstaje przekonanie o ponadczasowości pewnych wzorców i wartości kulturowych?

Odpowiadając na te pytania, radykalny biologiczny redukcjonizm odeślałby do darwinowskiej ewolucji drogą doboru naturalnego. Przemiany kultury, które postrzegamy, uznałby za jednoznacznie determinowane przez procesy biologiczne. Ewolucjonizm byłby wtedy teorią wyjaśniającą wszystko, podobnie jak psychoanaliza. Nie ma tu potrzeby po raz kolejny przytaczać sugestii Poppera, że teoria, która wyjaśnia wszystko, z pewnością nie jest teorią naukową. I aczkolwiek teoria wszystkiego jest zapewne marzeniem każdego naukowca, nie wyłączając autorów wyznających światopogląd neoateistyczny, nowi ateści zdają sobie sprawę, że ludzkie zachowania społeczne i kulturowe znacznie wykraczają poza ramy determinant biologicznych. Nie jest oczywiście tak, że nie da się pokazać biologicznych podstaw naszych zachowań, ale nie oznacza to, że same te zachowania redukują się do czystej biologii – tak jak z faktu, że muzykę da się wyrazić matematycznie, nie wynika, że muzyka wyczerpuje się w matematyce.

Jak zatem odpowiedzieć na powyższe pytania, by uniknąć popadania w prosty redukcjonizm? Wypadałoby stworzyć jakąś teorię kultury czy przynajmniej hipotezę rozwoju kultury, dzięki której dałoby się zrozumieć wszelkie ciągłości i zerwania procesów kulturowych, a być może także dokonywać przybliżonych predykcji dotyczących tego, jak kultura rozwijać się będzie

w przyszłości. Temu celowi miała służyć – a zdaniem niektórych ciągle służy – teoria memetyczna.

Pojęcie *memu* [*meme*], nadużywane dzisiaj w kontekście taniej i zaraźliwej obrazkowej rozrywki internetowej, wprowadził Richard Dawkins w *Samolubnym genie* w latach siedemdziesiątych. Greckie *mimeme* (naśladowanie, imitacja) Dawkins przekształcił w słowo „mem”, wystarczająco krótkie i brzmiące podobnie do słowa „gen” [Dawkins 2006b: 192]. W *Samolubnym genie* Dawkins wymienia melodie, idee, powiedzonka, ubrania czy sposoby lepienia garnków jako przykłady memów, rozumiejąc przez nie jednostki kulturowe zdolne do powielania się (replikatory²⁴). Jako przykład trwałego i zdolnego do doskonałej replikacji memu Dawkins podaje ideę Boga, „replikowaną przez słowo mówione i pisane, wspieraną przez wielką muzykę i wielką sztukę” [Dawkins 2006b: 192–193]. Rozwijając analogię gen–mem Dawkins zauważa, że warunki sukcesu replikacyjnego memów są takie same jak warunki sukcesu replikacyjnego genów, zatem cechy takie jak długowieczność, zdolność do rozprzestrzeniania się [*fecundity*] i wierność kopiowania mają największą wartość w kontekście przetrwania [Dawkins 2006b: 194]. W *Fenotypie rozszerzonym* Dawkins znacznie zmienia, czy raczej precyzuje, rozumienie memu, opisując go tym razem jako „jednostkę informacji rezydującą w mózgu”, a wcześniej podawane przykłady memów (słowa, muzyka, obrazy), zgodnie z rozszerzającą pojęcie fenotypu filozoficzno-biologiczną²⁵ interpretacją przedstawioną w tej książce, traktuje jako „fenotypiczne skutki memów” [Dawkins 1999: 138]²⁶.

Pojęcie memu z entuzjazmem podchwycił i rozwinął Daniel Dennett²⁷. W poświęconej teorii ewolucji książce *Darwin's Dangerous Idea* [1996]

²⁴ „Definiuję replikator jako jakąkolwiek rzecz we wszechświecie, której powstają kopie. Przykładami są cząsteczka DNA, ale także kserowana kartka papieru” [Dawkins 1999: 110].

²⁵ Książkę *Fenotyp rozszerzony* Dawkins rozpoczyna od stwierdzenia, że interesuje go nowy „punkt widzenia, sposób patrzenia na znane fakty i idee oraz sposób zadawania nowych pytań na ich temat” [Dawkins 1999: 17]. Skłoniło to Dennetta do podkreślenia filozoficznej wartości książki Dawkinsa [zob. Dennett 1999: 308–309].

²⁶ Jest to przejście zrozumiałe, bowiem wcześniejsza definicja memu zbudowana była na zbyt słabej analogii z genem. Jeśli przez mem rozumielibyśmy powiedzonka czy przypiewki, to przez gen rozumieć musielibyśmy kolor upierzenia ptaka itp.

²⁷ Jest on jednym z wielu zwolenników memetyki. W ostatnich dwóch dekadach powstało wiele prac zainspirowanych pomysłem Dawkinsa. Wśród nich warto wymienić – rekomendowane przez autora *Samolubnego genu* – [Richerson, Boyd 2005], [Shennan 2002], [Distin 2005], [Brodie 2009] i przede wszystkim [Blackmore 2000], do której Dawkins napisał przedmowę.

poświęcił memom odrębny rozdział. W odróżnieniu od innych gatunków, człowiek rozwinął skomplikowany język, który stał się podstawowym medium kultury. Kultura z kolei stała się narzędziem zmieniającym się niezwykle szybko, ale nie można twierdzić, że owe szybkie i nieraz radykalne zmiany mają wiele wspólnego ze zmianami na poziomie genetycznym. Zmiany w kulturze nie są izomorficzne ze zmianami genetycznymi, ale są niejako analogiczne. Dlatego możemy mówić o „ewolucji kulturowej” [Dennett 1996: 338–339; 2017]. Narzędziem kulturowej transmisji umożliwiającej ewolucję kultury są memy i one stanowią ewolucyjne wyjaśnienie zagadki rozwoju kultury. Memy, takie jak idee filozoficzne, sposoby ubierania się, przepisy kulinarne, są, jak widzieliśmy u Dawkinsa, replikatorami, które zmieniają się w historii kultury, przyjmując coraz to nowe postaci, zgodnie z zasadami doboru naturalnego. Memy przenoszą się dzięki kulturowym „wehikułom”, czyli zdjęciom, melodiom, książkom czy powiedzeniom. Warto pamiętać, że słowo – pisane i mówione – jest główną przyczyną sukcesu ewolucyjnego memów, stąd olbrzymie znaczenie w ewolucji kultury ma powstanie i rozwój języków. Analogicznie rozwój pisma umożliwił transmisję i replikację memów na niespotykaną wcześniej skalę. Memy są długowieczne, a potencjalnie nawet nieśmiertelne. Ale ich długowieczność jest zewnętrznie warunkowana, to jest zależy od fizycznych okoliczności umożliwiających przetrwanie ich fizycznych wehikułów (historie fizycznych nośników dzieł Platona i Arystotelesa pomagają zrozumieć tę intuicję Dennetta) [Dennett 1996: 348]. Z fizycznością medium wiąże się jedna z fundamentalnych różnic między genami a memami:

Nieprzerwane trwanie memów, recept kulturowych, także zależy od takiego czy innego medium fizycznego (memy to nie jest magia), ale mogą one przeskakiwać z jednego medium na inne, przekładane z języka na język, z języka na diagram, z diagramu na wyćwiczoną praktykę itd. [Dennett 2007: 350].

Dennett powraca do pojęcia memu w *Apendyksie A do Odczarowania*. Przywołuje tam trzy warunki procesu ewolucyjnego: replikację, mutację i rywalizację [Dennett 2007: 340]. Sam Darwin uważał, że słowa są dobrym przykładem doboru naturalnego [Dennett 2007: 340–341]. Dennett idzie tym tropem, rozwijając Dawkinsa pojęcie memu z *Samolubnego genu* i późniejszych prac. Kulturowa transmisja memów jest analogonem, choć nie ścisłym, biologicznej transmisji genów. Nie ścisłym, ponieważ o ile

geny mają fizyczny substrat w postaci DNA, o tyle memy takiego substratu nie mają, a przynajmniej do tej pory nie udało się go odnaleźć [Dennett 2007: 349]. Prosta taksonomia memów („nowych replikatorów”) obejmuje takie wytwory ludzkiej aktywności kulturowej, jak słowa, zachowania, piosenki, gry itp., ale także memy świata zwierzęcego: narzędzia, trasy migracji, pieśni ptaków itp. [Dennett 2007: 344].

Nie oznacza to wcale prostego przyzwolenia na traktowanie memetyki jako nauki w ścisłej analogii do genetyki. Dennett podkreśla, podobnie jak wcześniej Dawkins, że aczkolwiek ewolucja memów jest „darwinowskim *fenomenem*”, to raczej nie stanie się „darwinowską *nauką*” [Dennett 1996: 346], innymi słowy, transfer pojęć biologicznych do nauki o kulturze nigdy nie będzie kompletny²⁸. Memetyka jako analogon genetyki napotyka wiele problemów, najważniejszy dotyczy relacji syntaktyczne/semantyczne. Geny są narzędziami transmisji informacji genetycznej, memy – informacji kulturowej. Ale w wypadku genów mamy szczęśliwą sytuację, w której możemy powiedzieć, że „istnieje jeden genetyczny język, w którym znaczenie jest – w przybliżeniu – zachowane wśród różnych gatunków” [Dennett 1996: 354]. Tożsamości syntaktyczna i semantyczna są więc zachowane. Tymczasem w wypadku memetyki mamy do czynienia z klasyfikacją raczej semantyczną niż syntaktyczną: to mnogość odniesień kulturowych, nadająca memom znaczenie w konkretnym kontekście kultury, ale i w relacji do konkretnego „wehikułu” fizycznego, jest wyznacznikiem tożsamości memów. Memy są informacją semantyczną [Dennett 2017: 207]. Znalezenie – i to byłaby klasyfikacja syntaktyczna memów – struktury mózgowej *homo sapiens* odpowiedzialnej za konkretne upostaciowienia memów, a co więcej, tożsamej w wypadku wielu osób posługujących się tymi samymi memami, wydaje się niemożliwe [Dennett 2017: 207]. Co więcej, memy mutują w inny sposób niż geny, co stanowi kolejny argument przeciw redukcjonistycznemu sprowadzeniu kultury do ewolucji biologicznej, a w konsekwencji biologizacji humanistyki. Jak

²⁸ Richard Dawkins pierwotnie, w *Samolubnym genie*, sformułował mocną tezę o analogii genów i memów. Swoje stanowisko zmodyfikował pod wpływem wielu głosów krytycznych i w *Ślepych zegarmistrzu* mówił o „inspirującej analogii” [Dawkins 1996: 196]. W *Rozszerzonym fenotypie* rozprawia już o memetyce nie jako o narzędziu zrozumienia kultury, ale o narzędziu „wyodrębniającym naszą percepcję genetycznego doboru naturalnego” [Dawkins 1999: 112]. Daniel Dennett tłumaczy to „stępienie rogów” Dawkinsa agresywnym atakiem humanistów na socjobiologię [Dennett 1996: 361]; tym samym tłumaczy też negatywną reputację memów w ogóle [Dennett 2017: 211].

pisze Dennett, odwołując się do Goulda, ewolucja biologiczna to ciągła zmiana polegająca na narastaniu różnic. Jeśli jakaś różnica powstanie w procesie ewolucji, to nie ma już powrotu do pierwotnej tożsamości. Tymczasem memy działają inaczej. Mogą łączyć się ze sobą w umysłach swoich nosicieli, przybierać nowe kształty, ale także wracać do bardziej pierwotnych postaci. Co więcej, posiadają zdolność dostosowywania się do siebie i w konsekwencji zmiany swojego fenotypu – ich ewolucja jest ciągła, niezwykle szybka i nieliniarna [Dennett 1996: 355]. Memy były też warunkiem *sine qua non* powstania naszej kultury, warunkiem wykroczenia poza naturalną *kompetencję* (wynik ewolucji drogą doboru naturalnego) w kierunku *rozumienia*: „rozumienie – nasz rodzaj rozumienia – stało się możliwe dzięki całkiem niedawnemu pojawieniu się na scenie nowego rodzaju ewolucyjnego replikatora – transmitowanych kulturowo jednostek informacji: memów” [Dennett 2017: 176].

Memetyka, jak mało która nauka (*resp.* postulowana nauka, narzędzie interpretacyjne czy teoria filozoficzna), stawia pytania o stosunek natury do kultury, których nie da się zadać, a już na pewno nie da się na nie odpowiedzieć, na gruncie samej biologicznej teorii ewolucji. Jeśli przyjmiemy, twierdzi Dennett, że memy istnieją i mają wpływ na nasze umysły (podobny do działania wirusów), to będziemy skłonni do dychotomizowania porządków tego, co memetyczne, i nas samych (broniących się przed pewnymi memami albo je asymilujących i przekazujących dalej). Ale takie przeciwstawienie czystego podmiotu i agresywnych memów jest błędne, o ile bowiem założymy, że memy istnieją w opisany powyżej sposób, to musimy przystać na tezę, że nasze umysły – każdy na swój sposób, choć wiele na sposób bardzo podobny – same zostały ukształtowane przez memy: to obecność i popularność pewnych memów w kulturze sprawiła, że myślimy o pewnych rzeczach, na przykład o zmartwychwstaniu Chrystusa, w pewien konkretny sposób, na przykład wierzymy w jego – zmartwychwstania – realność. Memy współtworzą więc nasze umysły, a tym samym współtworzą nas samych, nasze wybory życiowe, nasze szanse przetrwania i powodzenia w życiu. Wreszcie – i najważniejsze – pomagają nam przeżyć to, co w nas naturalne, „samolubność” naszych genów [Dennett 1996: 365]. Dzięki memetyce, uważa Dennett, uda się też zakopać topór wojenny między *hard science* a zdominowaną przez postmodernizm humanistyką i naukami społecznymi. Jak pisze w swojej ostatniej książce:

istnieje kompromis, który oddaje sprawiedliwość zarówno humanistyce, jak i nauce, wyjaśniający, w jaki sposób ludzka kultura rozpoczęła się i roz-

wija się dzięki procesowi ewolucji jednostek kulturowych – *memów* – które zaatakowały ludzkie mózgi w taki sam sposób, w jaki wirusy atakują nasze ciała [Dennett 2017: 29].

Znaczenie memetyki dla opisu funkcjonowania religii jest, zdaniem Dennetta, fundamentalne. Religia (memy religijne) jest formą pasożyta, którego celem jest własna reprodukcja, a nie szczęśliwość nosiciela. Dlatego Dennett zaczyna *Odczarowanie* od opisu mrówki, której zachowaniem steruje *Dicrocoelium dendriticum*, drobny pasożyt realizujący własne plany reprodukcyjne kosztem nosiciela. W dalszej części książki [4.7.3] przyjrzymy się temu, jak Dennett wykorzystuje teorię memetyczną do opisu ewolucji religii jako instytucji.

Wśród metodologów zdaje się dziś panować dotyczący statusu memetyki konsensus, wedle którego jej naukowe aspiracje nie zostały zrealizowane. Zaliczany do nowych ateistów Michael Shermer wylicza za Jamesem Polichakiem najważniejsze logiczne i metodologiczne problemy z teorią memetyczną, a wśród nich między innymi brak jasnej operacyjnej definicji memu, brak testowalnego modelu tego, jak memy wpływają na kulturę czy ignorowanie wyrafinowanych modeli informacji stworzonych przez nauki społeczne [Shermer 2003: 104]. Robert Boroch [2011: 65] uważa, że śmierć projektu memetycznego nastąpiła w 2005 roku, kiedy ukazał się ostatni numer „Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission”. Jednakże postulujące memetyczną teorię religii *Odczarowanie* Dennetta opublikowane zostało rok później. Sugeruje to, że uczynienie z memetyki swoistej wersji *hard* nauki do opisu ewolucji kultury nie powiodło się, ale sama memetyka dalej może służyć jako poręczne narzędzie interpretacji kultury, w tym religii. Okazuje się, że Dennett nie porzucił idei memetyki i do dziś utrzymuje, że jest ona właściwym narzędziem do opisu ewolucji kulturowej. We *From Bacteria to Bach and Back* wylicza najważniejsze zarzuty wobec memetyki i przekonująco je odpiera [zob. Dennett 2017: 226–250]²⁹.

Memetyka pozostaje więc, przynajmniej dla Dawkinsa i Dennetta, trafnym narzędziem interpretacji zmian kulturowych, przede wszystkim – ale

²⁹ Zarzuty te obejmują między innymi to, że: analogia z genami nie jest do końca trafna (memy nie mają alleli); memy nie dodają nic nowego do tego, co już wiemy o kulturze; memetyka nie pozwala na dokonywanie predykcji; memy, w przeciwieństwie do tradycyjnych nauk społecznych, nie potrafią wyjaśnić zjawisk kulturowych; ewolucja kulturowa ma charakter Lamarckowski.

nie tylko, dla Dennetta bowiem jest fundamentalnym narzędziem opisu ewolucji świadomości w ogóle³⁰ – w kontekście przekształceń i ciągłości instytucjonalnych zachowań religijnych. Z punktu widzenia rekonstrukcji światopoglądu neoateistycznego jest też ważnym uzupełnieniem niezależnie od niej prowadzonych przez przyrodoznawstwo badań nad religią.

3.6. ZAKOŃCZENIE: POSZERZANIE POŁA WALKI

Zauważmy, że strategia myśli neoateistycznej jest podwójna i na pierwszy rzut oka sprzeczna. Po pierwsze, chodzi bowiem o to, by skonstruować religię i naukę. Wykazanie prymatu metodologicznego nauki ma pozbawić religię naukowych pretensji – dowartościowując tę pierwszą, ma poniżyć drugą. Rywalizacja nauki i religii nie ma sensu, ponieważ tylko ta pierwsza dysponuje narzędziami, które mają zdolność generowania wiarygodnych, miarodajnych wizji rzeczywistości.

Po drugie jednak, wykazanie całego tego kontrastu między dwiema dziedzinami kultury nie służy wcale odseparowaniu ich od siebie, co mogliby postulować – i postulują – zwolennicy NOMA. Nie chodzi wcale o zesłanie religii do jakiegoś rodzaju intelektualnego i ideologicznego getta, w którym mogłaby trwać, nie będąc niepokojona atakami ze strony nauki i jej epistemologiczno-praktycznych roszczeń. Wręcz przeciwnie, chodzi o zawłaszczenie i podporządkowanie przestrzeni religijnej poprzez wchłonięcie jej w obszar teoretyczny nauki i wykazanie bezwartościowości tego, co teści nazywają *poznaniem religijnym*. Nawijając do klasycznego trójpodziału relacji między nauką a religią, ale używając nieco innej nomenklatury, można powiedzieć, że nie jest to ani zdrowa konkurencja, ani fuzja, ale raczej wrogie przejęcie. A to często zostawia po sobie spaloną ziemię.

³⁰ Jak pisze Dennett w swojej niedawno wydanej książce, „ludzka świadomość jest systemem wirtualnych maszyn, które wyewoluowały, genetycznie i memetycznie, aby odgrywać wysoce wyspecjalizowane role w »niszy poznawczej«, którą nasi przodkowie wytworzyli przez tysiąclecia” [Dennett 2017: 339].

4

NOWY ATEIZM A RELIGIA

4.1. INTRO

Nie spełniły się zapowiedzi wielkich mistrzów podejrzeń, Nietzschego, Marksa i Freuda, a także powtarzających ich tezy socjologów religii z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Religia nie zniknęła z rzeczywistości społecznej, a żaden z pretendentów nie był w stanie zająć jej miejsca w kulturze. Stało się raczej tak, że modernizacja nie przyniosła sekularyzacji, lecz pluralizację: religie mają się dobrze, liczba ich wyznawców stale rośnie i diagnozowane przez postsekularystów zmiany w warunkach samej religijności nie mają tu nic do rzeczy¹. Religia, jak pisze Sam Harris, „pozostaje w XXI wieku jednym z najważniejszych aspektów ludzkiego życia” [Harris 2010: 137].

Powtarzałem już kilkakrotnie, że z mojej perspektywy ateizm – a zwłaszcza nowy ateizm – nie jest stanowiskiem czysto negatywnym; że jako światopogląd obejmuje całą gamę przekonań, które najczęściej określamy mianem naturalizmu czy materializmu, sprowadzających się do stanowiska, że rzeczywistość da się z powodzeniem wyjaśnić w kategoriach naturalnych. Niemniej jednak ów pozytywny program, o którym więcej napiszę w kolejnych częściach tej książki, nadbudowany jest na – lub wiąże się z – radykalnym, moglibyśmy nawet powiedzieć, że totalnym, przedsięwzięciu krytycznym: specyficznej krytyce religii instytucjonalnych i przekonań religijnych, której zadaniem jest usankcjonowanie przekonania o wystarczalności naturalistycznego opisu rzeczywistości. W pewnej przynajmniej mierze nowy ateizm jest dokładnie tym, co obiecuje jego nazwa – nową (bo naukową) krytyką stanowisk teistycznych. O jakimkolwiek pozytywnym projekcie nowoateistycznym będziemy mówić dopiero wtedy, gdy grunt zostanie oczyszczony ze wszystkich irracjonalnych (zdaniami samych neoateistów) przekonań o istnieniu nadnaturalnej rzeczywistości i możliwości poznawczego dostępu do niej. Pamiętajmy jednak,

¹ Zob. [Berger 2014; Grabarczyk, Sieczkowski 2017].

że jest to krytyka uprawiana z *upřednio* przyjętej perspektywy naturalistycznej: to, co negatywne, spaja się w niej z tym, co pozytywne, w ramach tego, co nazywam światopoglądem neoateistycznym.

Kolejne rozdziały niniejszej części będą stanowić rekonstrukcję neoateistycznej koncepcji religii. Najpierw zajmę się pojęciowym uporządkowaniem przedmiotu krytyki, później przedstawię – zajmującą poczesne miejsce w pisarstwie neoateistów – krytykę dowodów na istnienie Boga i związane z nią próby uzasadnienia tezy o Jego nieistnieniu, by potem podjąć kwestię naturalistycznego wyjaśnienia zjawiska religii i religijności oraz zastanowić się nad dostrzeganymi przez nowych ateistów perspektywami religii.

4.2. WIARA I RELIGIA

Mimo że sam termin „religia” jest zbyt ogólny i wieloznaczny, by można było z niego uczynić pożytek [Harris 2014: 19], neoateiści próbują wypracować roboczą definicję religii, najczęściej definiując ją jako „system myśli i praktyk, który utrzymuje, że przekracza świat naturalny, i który wymaga podporządkowania się kredo, pismu lub zbawcy” [Barker 2008: 134]. W definicji tej zwraca uwagę obecność dwóch komponentów. Nazwijmy je przekonaniowym (epistemicznym) i praktycznym. Aby mówić o religii, musimy mieć do czynienia z podzielanymi przekonaniami dotyczącymi istnienia jakiejś – niekoniecznie osobowej – rzeczywistości nadnaturalnej, ale także z zespołem zorganizowanych, instytucjonalnych praktyk religijnych, które albo wynikają z owych przekonań, albo o których sądzi się, że z nich wynikają. Jak ujmuje to Grayling, religie konstytuuje wiara w „istnienie nadnaturalnego, transcendentnego, boskiego bytu (lub bytów [...])” [Grayling 2013: 20], a także przyjęcie „wartości i praktyk, o których sądzi się, że są konieczne w odpowiedzi na istnienie owych bytów” [Grayling 2013: 20]. Obejmują one także przekonanie, że owe transcendentne byty „są zarazem połączone ze wszechświatem, a także że połączenie to jest znaczące przede wszystkim dlatego, że przynajmniej jeden z nich jest stwórcą, władcą i moralnym prawodawcą części lub całości wszechświata” [Grayling 2013: 21]. To założenie tłumaczy przejście od wiary (przekonania) do religii (praktyki).

Z powyższych definicji wynika, że kluczowe dla zrozumienia fenomenu religijności jako całości jest zrozumienie fenomenu wiary. Zasadniczo nowi ateiści ujmują wiarę w kategorii stanów przekonaniowych wyrażalnych w zdaniach oznajmujących. W tym sensie ich teoria wiary – o ile możemy tu mówić o teorii – ma charakter propozycjonalny. Strategię tę łatwo zrozumieć: o ile wszyscy neoateiści są w mniejszym lub większym

stopniu naturalistami i scjentyistami, o tyle uznają za prawdziwe wyłącznie zdania oznajmujące, i to takie, które pozytywnie przeszły empiryczną weryfikację w ramach określonego modelu. Jeśli zatem mają się – w swoim mniemaniu – sensownie wypowiadać na temat wiary, to mogą to uczynić tylko wtedy, gdy zdania w rodzaju „wierzę w Boską opatrność” czy „wierzę w życie pozagrobowe” będą traktować jako ekwiwalenty zdań „wiem, że istnieje Boska opatrność” i „wiem, że istnieje życie pozagrobowe”. Jak zobaczymy niebawem [4.3.2], neoateiści dokładnie tak rozumieją przekonanie o istnieniu Boga. Tylko wtedy możliwa jest jego racjonalna, naukowa krytyka. Kategorie *zawierzenia*, *zaufania* czy *skoku w wiarę*, do których często odwołują się osoby posiadające doświadczenia religijne i próbujący je zrozumieć filozofowie religii², z punktu widzenia neoateizmu są puste: są bezwartościowe, o ile nie da się przeprowadzić ich redukcji do pojęć odnoszących się do uznawania zdań weryfikowalnych empirycznie³.

Ten związek wiary z wiedzą podkreślany jest – wbrew przynajmniej katolickiej tradycji – przez zwolenników neoateizmu bardzo często. Harris nazywa wiarę „poszukiwaniem wiedzy na kredyt” [Harris 2005: 66]. Grayling dodaje, że wiara polega na przekonaniu „sprzecznym z dowodami i rozumem” [Grayling 2010: 8]. Posiadać wiarę to posiadać przekonanie „niezależnie od tego, czy istnieją testowalne świadectwa za nim przemawiające, lub wręcz w obliczu świadectw z nim sprzecznych” [Grayling 2013: 20]. Nie trzeba dodawać, że w tej optyce i przy przyjęciu tych definicji posiadać przekonanie religijne to po prostu posiadać przekonanie fałszywe⁴.

- 2 Klasyczne, bo pochodzące od Tomasza z Akwinu, rozumienie dystynkcji wiara/wiedza znaleźć można w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio* [Jan Paweł II 1998]. Zbyt pochopne utożsamienie wiary ze stanem epistemicznym zarzucają nowym ateistom chociażby Terry Eagleton [2009], a ostatnio Simon Blackburn [2014: 159] czy Tim Crane [2017].
- 3 Poza wszystkim są także niebezpieczne, czego przykładem jest wzrost popularności alternatywnej medycyny i pseudonauki. Opierają się one na tym samym mechanizmie. Jak pisze Jerry Coyne, „mimo że »medycyna alternatywna« często jest świecka, zawiera ona wiele podobieństw do religii [...]. Adepti obu mają tendencję do ignorowania dowodów przeczących ich teozom [...], przyjmowania nefalsyfikowalnych teoz [...] uznawania wątpliwych danych za »dowody«; twierdzenia, że metody naukowe nie stosują się do ich teoz; niezgody na replikację i weryfikację ich twierdzeń przez ludzi z zewnątrz i sceptyków; i odmawiania rozważenia alternatywnych hipotez” [Coyne 2015: 315].
- 4 Konieczne jest tutaj istotne zastrzeżenie. Grayling podkreśla, że generalnie krytyka przekonań religijnych ma wykazać ich fałszywość (*resp.* prawdziwość), tymczasem akcent powinien zostać położony na „racjonalność” przekonań, a nie na ich prawdziwość [Grayling 2010: 30]. W ten sposób ograniczy się pojęcie prawdy do logicznych

Harris [2005: 64] przytacza definicję z Nowego Testamentu (List do Hebrajczyków 11:1): „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy”. Jeśli zatem wiara jest odmianą bycia przekonanym, to jest to przekonanie, które nie potrzebuje gwaranta innego niż wiara w pewne historyczne i metafizyczne twierdzenia, dla których istnieje niewiele dowodów. Przekonania te wpływają jednak na nasze działania i zachowania [Harris 2005: 64–65]. Ale zacytowany tu fragment Pisma Świętego podnosi jeszcze jedną kwestię, którą dotychczas przemilczeliśmy, zbyt łatwo utożsamiając wiarę z przekonaniem. Wiara jest raczej *aktem przekonaniowym*, w którym treść aktu wiary wyraża się w treści przekonania (na przykład „Bóg istnieje”), ale sam ten akt jest zarazem uzasadnieniem prawdziwości (a przynajmniej subiektywnej pewności) danego przekonania. W tym sensie wiara religijna to po prostu „akceptowanie prawdziwości konkretnych twierdzeń historycznych i metafizycznych”, takich jak na przykład tezy pomieszczone w *Professio fidei*⁵ [Harris 2010: 140].

Ta ostatnia definicja wiary jest dwuznaczna, sugeruje bowiem, że między wiarą religijną („wierzę w Opatrzność”) a metafizyczną („wierzę w istnienie woli mocy”) nie zachodzą większe różnice. Rzeczywiście, na płaszczyźnie epistemicznej różnice są niezauważalne – dotyczą jedynie treści konkretnych przekonań – natomiast na płaszczyźnie społecznej (praktycznej, ideologicznej, wreszcie doktrynalnej), gdzie mowa o instytucjonalizacji tych przekonań, różnice są już wyraźnie widoczne. Sam mechanizm wytwarzania i uzasadniania pewności przekonań może być identyczny, ale to za przekonaniami religijnymi stoi instytucjonalne zaplecze religii, zapewniające im możliwość komfortowej reprodukcji [5.2, 5.4]. Pozare-

i matematycznych systemów formalnych, gdzie obowiązuje wraz z dedukcyjnym pojęciem dowodu [Grayling 2013: 42], i zastąpi się je skromniejszym pojęciem „racjonalności posiadania przekonań”, które nie jest oparte na wnioskowaniach dedukcyjnych (ponieważ nie dają one żadnej nowej wiedzy, są *eksplikacją*), ale na wnioskowaniach indukcyjnych. Nie można ich zatem udowodnić, ale się je „testuje” (różnica, zasadniczo, jest jak między dowodem w logice [demonstracją] a dowodem naukowym) [Grayling 2013: 49]. Dlatego właśnie na pytanie „czy istnieją wróżki” odpowiadamy „nie”, nie zaś „prawdopodobieństwo istnienia wróżek jest bliskie zeru” [Grayling 2013: 43].

- 5 *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*, Opoka.org.pl, 21 kwietnia 1999, [online:] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/wyzn_wiary_o.html (dostęp: 18 października 2016).

ligijne⁶ przekonania metafizyczne nie korzystają w tym samym stopniu ze wsparcia instytucjonalnego i czegoś, co Dennett nazwał *wiarą w wiarę* [4.8], z tego zatem powodu nie cieszą się zainteresowaniem neoateistów⁷. Ponieważ zbiory przekonań metafizycznych i religijnych w pewnej mierze się pokrywają, powstaje problem przekonań, które mają wprawdzie charakter religijny i są metafizyczne, ale nie są przekonaniami teistycznymi. Dlatego – i jest to rys charakterystyczny dla całego, silnie etnocentrycznego światopoglądu neoateistycznego – neoateiści odróżniają religię od filozofii, przy czym przez religię rozumieją te systemy myśli, które zakładają istnienie bóstwa (jak islam, hinduizm, judaizm czy chrześcijaństwo), a przez filozofię systemy takie jak buddyzm, dżinizm czy konfucjanizm, obejmujące przekonania o charakterze metafizycznym [Grayling 2013: 18]⁸.

Dla odmiany neoateiści niechętni są oddzielaniu religii od doktryn sekt religijnych:

jedyną różnicą między sektą a religią jest liczba wyznawców i stopień, w jakim są oni marginalizowani przez resztę społeczeństwa. Scjentologia pozostaje sektą. Mormonizm (ledwo) stał się religią. Chrześcijaństwo jest religią od ponad 1000 lat. Ale daremne jest szukanie takich różnic w ich doktrynach, które uzasadniałyby różnice ich statusu [Harris 2014: 112].

Ma to na celu, jak sądzę, przede wszystkim zamazanie rzekomej i nader często podkreślanej przez wyznawców dużych zinstytucjonalizowanych religii istotowej różnicy między sektą religijną a właściwą religią. Krytykując sekty, członkowie oficjalnych i popularnych Kościołów przydają prestiżu własnym instytucjom i własnym przekonaniom religijnym. Postępowanie neoateistów jest więc deflacyjne: wskazując na zasadniczą tożsamość religii i sekt religijnych, pozwalają spojrzeć na te pierwsze z perspektywy drugich.

- 6 Bo w oczywisty sposób większość przekonań religijnych ma charakter metafizyczny.
- 7 Poza wszystkim wydaje się, że w ramach swojego silnie spolaryzowanego dyskursu nie sądzą oni, iż ktokolwiek mógłby dziś poważnie traktować metafizyczne przekonania filozoficzne.
- 8 Podział ten jest dość arbitralny. Religie nieateistyczne powszechnie zalicza się do religii. Wydaje się, że jedynym celem usunięcia ich poza obszar namysłu krytycznego przez neoateistów jest pragmatyczna troska o czytelność wyводу: religie teistyczne mają wystarczająco wiele wspólnego ze sobą, by odnosić do nich wszystkich krytykę jednej z nich.

Jeśli różnica jest ilościowa, a nie jakościowa, to nic nie broni nam myśleć o islamie czy katolicyzmie tak jak o scjentologii czy mormonizmie.

Powróćmy do wyjściowej definicji religii, obejmującej element przekonaniowy i instytucjonalny, i przyjrzyjmy się, jak problematyzuje ją Daniel Dennett. Jego definicja wiary i religii jest najpełniejsza i najbardziej powiązana z ewolucyjną teorią religii, której zwolennikami jest większość nowych ateistów.

Dennett również definiuje wiarę jako stany przekonaniowe, ale podkreśla ich specyfikę. Są one odporne na testy prawdziwościowe, co wynika z ewolucyjnej strategii memów, opisanej dalej [4.7.3–4.7.4]. Jeśli nie możemy testować ich prawdziwości, zauważa Dennett, to nie możemy także przyjmować ich za dobrą monetę. Możemy je badać tylko o tyle, o ile są zrozumiałe (czyli tam, gdzie pozwalają nam na to wypracowane przez naukę narzędzia logiczne), ale poza tym możemy szukać ich przyczyn, badając religijne i parareligijne *zachowania* ludzi [Dennett 2007: 238].

Wynika z tego, że religię powinno się traktować jako *zjawisko naturalne*, jako przedsięwzięcie ludzkie złożone ze „zdarzeń, organizmów, przedmiotów, struktur, wzorów itp., które wszystkie podlegają prawom fizyki lub biologii, a zatem nie obejmują cudów” [Dennett 2007: 25]. Religia, nawet jeśli rozpatrywać ją wyłącznie jako zjawisko naturalne, jest jednak do tego stopnia złożona, niejednorodna i skomplikowana, że pojawiają się zasadnicze trudności w wypracowaniu jej definicji⁹. Robocza definicja Dennetta, również oddzielająca element przekonaniowy i element praktyki religijnej, brzmi: „religie są systemami społecznymi, których uczestnicy deklarują wiarę w nadnaturalny czynnik sprawczy (lub nadnaturalne czynniki sprawcze), którego aprobatę należy uzyskać” [Dennett 2007: 9]. Definicja ta jest niedoskonała i uprzywilejowuje pewne formy religii oparte na przekonaniu o rzeczywistym zaangażowaniu istoty nadprzyrodzonej w świat ludzki. W myśl tej definicji religiami nie będą nie tylko wspomniane wcześniej religie nieisteistyczne, ale także rozmaite formy deizmu, albowiem zakładają one wprawdzie istnienie czynnika sprawczego, ale szukanie jego aprobaty jest bezzasadne, skoro pozostaje on niezainteresowany stworzonym/uruchomionym mechanizmem świata. Ważne w tej definicji jest także to, że oddziela ona ducho-

⁹ „To, co zazwyczaj nazywamy religiami, składa się z wielu różnych zjawisk, powstałych w różnych okolicznościach i mających różne implikacje, tworzących luźną rodzinę zjawisk, a nie »rodzaj naturalny« jak pierwiastek chemiczny czy gatunek” [Dennett 2007: 7].

wość, czyli wewnętrzne poczucia i doświadczenia osoby wierzącej (które z punktu widzenia powyższej definicji są nieistotne), od społecznego, instytucjonalnego kształtu, jaki przybierają wierzenia religijne. Ma to oczywistą implikację w postaci tezy, że religię da się badać metodami naukowymi. Wróć do tego za chwilę.

Dennett nie poprzestaje na tej definicji – odróżnia go to od pozostałych nowych ateistów – i proponuje jeszcze inne ujęcie wiary religijnej, wiążące ją z miłością. Wiara nie tylko *przypomina miłość* pod względem nieprzekładalności doświadczenia emocjonalnego zaangażowania, ale jest wręcz *rodzajem miłości* [Dennett 2007: 250]. Dennett sądzi, że memy religijne wykorzystały naszą ewolucyjną skłonność do romantycznej miłości i pasowały na niej do dziś [Dennett 2007: 256]. Częstym zdaniem padającym z ust obrońców religii jest teza o konieczności powstrzymania się od badania i krytykowania religii właśnie wskutek owego powiązania z czymś tak prywatnym i intymnym jak miłość. Czy jednak miłość zwalnia z odpowiedzialności? Czy znajduje się poza granicami racjonalnej krytyki? Czy może służyć jako uniwersalne usprawiedliwienie? Zdaniem Dennetta, nie. Nie rozgrzeszamy barbarzyńcy zakochanego w nazistowskiej ideologii. Nie usprawiedliwiamy miłości pedofila do dzieci. Nie rozgrzeszamy zamachowca samobójcy oddanego Bogu. Miłość jest zapewne najpiękniejszym z uczuć, być może nawet tym, które nadaje sens naszemu życiu, ale i ona może być destrukcyjna. Zrozumienie jej mechanizmów jest więc ważne: „nawet jeśli prawdą jest, że nie ma niczego ważniejszego od miłości, to nie wynika z tego, że nie mamy powodu do kwestionowania rzeczy, które sami kochamy bądź które kochają inni” [Dennett 2007: 254]. Sama miłość nie wystarczy, ponieważ zdarza się, że w jej imieniu rozsiewamy religijną i etniczną nienawiść, dziesiątkując tych, których wyłączamy z kręgu adresatów naszego uczucia [Dennett 2007: 256–257]. To ujęcie wiary jako miłości pokazuje, że wiara to często coś więcej niż stan przekonaniowy. Wymaga to dwóch komentarzy. Po pierwsze, jedynie Dennett proponuje takie pozapropozycyjalne ujęcie wiary. Po drugie, rozpatrywanie wiary w perspektywie miłości nie oznacza wcale jej denaturalizacji: redukcja neurofizjologiczna jest możliwa także w przypadku uczuć.

Dlaczego jednak religię miałby badać akurat ateista? Często słyszy się argumenty, że zrozumienie fenomenu religii i religijności, ba, nawet poddanie go badaniu, wymaga najpierw przeżycia go, a zatem krytykować (w obu znaczeniach terminu) religię można tylko z jej wnętrza, tylko z pozycji osoby religijnej. Dennett przytacza słowa Émile’a Durkheima, który niezaangażowanego religijnie badacza religii przyrównuje do ślepca

rozprawiającego o kolorach, i Mircei Eliadego, który dyskredytuje możliwość neutralnego uchwycenia fenomenu religijności przez fizjologię, psychologię, socjologię, ekonomię, językoznawstwo czy sztukę [Dennett 2007: 259]. Podobne zastrzeżenia formułują oczywiście współcześni apologeti religijni i krytycy nowego ateizmu. Zdaniem Dennetta, postawa taka jest formą protekcjonizmu i da się sprowadzić do formuły: „nie próbuj, bo boimy się, że możesz coś znaleźć” [Dennett 2007: 260]. Jest ona w dwójnasób błędna: co do faktów i co do zasady. Co do faktów, ponieważ ignoruje bogactwo wyobraźni i zdolność odczuwania ludzi religijnie niezaangażowanych, i co do zasady, ponieważ błędnie zakłada, że istnieją jakiegokolwiek powody, by badanie religii pozostawiać wyłącznie ludziom religijnym [Dennett 2007: 261]. Stosując retorykę religijnych apologetów, należałoby przecież pozytywnie odpowiedzieć na pytanie *Czy jedynie islamscy terroryści mogą badać zagadnienie islamskiego terroryzmu?* i inne równie absurdałne jego warianty [Dennett 2007: 322].

Druga wątpliwość wiąże się z pierwszą i można ją wyrazić w postaci pytania, czy metody przyrodoznawstwa są właściwe do badania takich zjawisk jak religia. Zastrzeżenia tego rodzaju padają najczęściej z ust postmodernistycznych antropologów kulturowych, którzy pod tym względem znajdują się w paradoksalnym skądinąd sojuszu z apologetami religijnymi. Twierdzą oni, że prawda jest względna i sprzeczne konkluzje osiągnane przez różnych badaczy są stanem naturalnym wiedzy. Ostateczne czy nawet prawdopodobne wyjaśnienie nie istnieje. Dennett uznaje taką postawę za kuriozalną i właściwie uniemożliwiającą postęp w naukach. Z punktu widzenia badania religii, czy będą to badania neoateistów, czy antropologów jak Scott Atran i Pascal Boyer, jest to przeszkoda, która musi zostać usunięta [Dennett 2007: 262–264].

Kiedy traktujemy religię jako zjawisko naturalne i badamy ją tak, jak inne zjawiska naturalne, ryzykujemy, że pryśnie spowijający ją czar. Dlaczego mielibyśmy to robić? Dlatego, że jest zbyt ważna, aby pozostawać w jej kwestii ignorantami. Ma ona wpływ na życie miliardów ludzi, na wychowanie i edukację, na politykę, na kulturę i sztukę. Być może dla większości mieszkańców planety jest ona „najważniejsza na świecie”. Z tego właśnie powodu należy się poświęcić jej badaniu i złamać tabu towarzyszące „bezpośredniemu, naukowemu, nieskrępowanemu badaniu religii jako jednego spośród wielu naturalnych fenomenów” [Dennett 2007: 14–15, 17]. Przy czym trzeba pamiętać, że istnieją właściwie dwa zakłęcia, pierwsze dotyczy tabu, a drugie samej religii. Mechanizm tego powiązania widać będzie wyraźnie, gdy omówimy pojęcie *wiary w wiarę* [4.8].

A czy można sobie wyobrazić, żeby badania nie zacząć w samym centrum, wokół którego krążą wszystkie teistyczne religie, od głównego religijnego pojęcia, czyli od pojęcia Boga?

4.3. PROPOZYCJONALNA TEORIA BOGA

4.3.1. JESZCZE O PRZEKONANIACH RELIGIJNYCH

Wróćmy na chwilę do rozumienia wiary jako stanów przekonaniowych. Często twierdzi się, że przekonania [*beliefs*] religijne są w jakiś sposób odrębne od innych aspirujących do miana wiedzy myśli na temat świata. Nie ma wątpliwości, że *traktujemy* je „inaczej, [...] ale nie oznacza to, że przekonania religijne są wyjątkowe w jakimkolwiek ważnym znaczeniu” [Harris 2005: 50]. Przekonania religijne i parareligijne („Bóg rozmawiał z Abrahamem”, „kosmici pozostawili symbole na polu kukurydzy”, „woda ma pamięć”) nie różnią się niczym od potocznych empirycznych przekonań czy twierdzeń naukowych pod względem uzasadnienia. Wszystkie znajdują się w obrębie tego samego modelu uzasadniania („wiem to, bo tak twierdzi Biblia”; „wiem to, bo usłyszałem o tym z wiarygodnego źródła”). Co więcej, wszystkie znajdują się w obrębie tego samego horyzontu poznawczego, którym jest otaczająca nas rzeczywistość (materialna czy idealna, realna czy wyobrażona), ponieważ każda osoba, która posiada jakieś przekonanie, wierzy, że jest ono konsekwencją konkretnego stanu świata. Różnica polega na wartości uzasadnienia: przekonania naukowe i nasze przekonania potoczne są dobrze uzasadnione, natomiast przekonania religijne są nieuzasadnione [Harris 2005: 62–64, 72–77]. Przekonania odzwierciedlają naszą wiarę w to, że jakieś zdanie (przekonania są bowiem nabywane i komunikowane językowo) „wiernie reprezentuje dany stan świata” [Harris 2005: 51]. Tak samo traktują przekonania religijne wierni, którzy są pewni *prawdziwości* twierdzenia, że Chrystus zmarł za nasze grzechy, a Maria była zawsze dziewicą [Harris 2005: 68]. Mówiąc krótko, wiara jest stanem epistemicznym, jest „uznaniem przekonania za prawdziwe” [Harris 2006: 3], a zatem „konflikt nauki i religii daje się zredukować do prostego faktu ludzkiego poznania i myślenia [*discourse*]: albo osoba posiada dobre racje, by w coś wierzyć, albo nie” [Harris 2006: 66–67].

Ta epistemologizacja wiary religijnej odbywa się oczywiście w perspektywie epistemologii znaturalizowanej. Przekonania i mechanizmy ich nabywania nabudowane są na bazie biologicznego (ewolucyjnego) wyposażenia i służą kontrolowaniu rzeczywistości, a więc ostatecznie przetrwaniu. Są bowiem *zasadami działania* [Harris 2005: 51–52], to jest nabytymi drogą

doboru naturalnego mechanizmami wytwarzania stanów poznawczych, które umożliwiają podejmowanie konkretnych działań, czyli kierują naszymi zachowaniami. Dodatkowo przekonania musi cechować spójność [*coherence*] w takim stopniu, w jakim jest to możliwe, w przeciwnym razie nasze zachowania i działania będą sprzeczne i nieracjonalne, co może uniemożliwić osiągnięcie sukcesu praktycznego. O ile zatem przekonanie w epistemicznym sensie oznacza „reprezentację naszej wiedzy o świecie” [Harris 2005: 61] i pociąga za sobą przekonanie o prawdziwości danego twierdzenia (a nie jedynie pragnienie jego prawdziwości), o tyle jego uzasadnieniem *post factum* jest zawsze sukces praktyczny.

Przekonanie o istnieniu Boga/bogów, fundamentalne przekonanie religijne, jest rzecz jasna traktowane w dokładnie ten sam sposób. Jeśli wierzę, że istnieje Bóg, to moje przekonanie daje się wyrazić w zdaniu [*proposition*] „Bóg istnieje”. Nazwałem to *propozycjonalną teorią Boga* [Sieczkowski 2012]. Kontrowersyjna sama w sobie¹⁰, ma ona jednak niezwykle ciekawe i nie mniej kontrowersyjne konsekwencje, którym się teraz przyjrzymy.

Jeśli z nauki czynimy probierz rzeczywistości w tym sensie, że wytwarzane w jej obszarze modele traktujemy jako trafne reprezentacje świata, o ile *działają*, czyli są potwierdzone i da się w ich ramach skonstruować poprawne predykcje zdarzeń, to wszystkie zjawiska, o których mówimy, że mają wpływ na rzeczywistość, powinny zostać objęte takim naukowym modelowaniem. Jak widzieliśmy [3.2], koncepcja NOMA nie daje się na dłuższą metę obronić, co zauważają nie tylko neoateiści, ale także religijni apologety (zgłaszający roszczenie ontologiczne i epistemologiczne) oraz świeccy krytycy neoateizmu, tacy jak Michael Ruse.

¹⁰ Doskonale artykułuje to wspomniany już Eagleton [2009], tłumacząc, że przekonanie o istnieniu Boga nie ma przede wszystkim charakteru epistemologicznego, ale pragmatyczno-etyczny: jest aktem zawierzenia, zaufania. Krytyka propozycjonalności (interpretacji wiary jako przekonania) wysuwana jest wobec nowych ateistów do dzisiaj, zob. np. [Recker 2017; Crane 2017]. Z drugiej strony przynajmniej niektóre badania sondażowe zdają się potwierdzać intuicje neoateistów. Badanie takie przeprowadził w 2011 roku Julian Baggini [2011], a szczegółowo opisał je Jerry Coyne [2015: 82]. Wniosek Bagginiego jest następujący: „Niezależnie od tego, że niektórzy twierdzą, iż religia wiąże się bardziej z praktyką niż z przekonaniami, bardziej z *praxis* niż z dogmatami, bardziej z moralnymi intuicjami mythosu niż z faktualnymi twierdzeniami logosu, olbrzymia większość praktykujących chrześcijan zdaje się niemal dosłownie wierzyć w ortodoksyjną doktrynę” [Baggini 2011].

4.3.2. POJĘCIE BOGA

Już w latach dziewięćdziesiątych zarzucano Dennettowi i Dawkinsowi, że traktując tezę o istnieniu Boga jako hipotezę naukową (jako zdanie empirycznie testowalne w ramach określonego modelu naukowego), naruszają panujący konsensus co do tego, że Bóg i wiara znajdują się poza obszarem tego, co rozumowo pojmowalne [zob. Dennett 1996: 153]. Jeśli jednak, twierdzą Dawkins i Dennett, da się wyjaśnić powstanie i rozwój życia bez odwoływania się do transcendentnej, osobowej siły sprawczej, to wtedy (a) hipoteza Boga będzie zbędna i (b) Bóg jako przedmiot wiary (której istnienia jako zjawiska nikt nie kwestionuje) przestanie mieć jakiekolwiek znaczenie eksplanacyjne. Ten drugi cel wydaje się mieć dla neoateistów znaczenie nadrzędne, skoro największą wagę przywiązują oni właśnie do promocji światopoglądu naukowego.

Jak zauważył Steven Weinberg, cytowany przez Richarda Dawkinsa [2006a: 12–13], pojęciu Boga możemy przypisać dowolne znaczenie. Może ono oznaczać osobowy byt żywo zainteresowany sprawami ludzi, potężną stwórczą istotę, która nie ma wpływu na losy świata, sprawiedliwego sędziego, kapryśnego despotę, niewidzialną siłę przenikającą każdy aspekt bytu – możliwości jest nieskończenie wiele. Dlatego autorzy antyreligijni, jeśli ich ambicją jest w miarę rzeczowa, „naukowa” krytyka pojęcia Boga, muszą w miarę możliwości to pojęcie doprecyzować. Neoateiści najczęściej definiują Boga jako „nadnaturalnego stwórcę, któremu winno oddawać się cześć” [Dawkins 2006a: 13]. W dalszych partiach *Boga urojonego* Dawkins rozwija tę wstępną definicję, formułując hipotezę Boga w następujący sposób: „Istnieje nadludzka, nadnaturalna inteligencja, która celowo zaprojektowała i stworzyła wszechświat wraz ze wszystkim, co się w nim znajduje, łącznie z nami samymi [Dawkins 2006a: 31]. Dan Barker w podobny sposób definiuje Boga jako:

istotę, która stworzyła i/lub zarządza światem. Zazwyczaj jest ona definiowana za pomocą cech osobowych, takich jak inteligencja, wola, mądrość, miłość i nienawiść; oraz za pomocą cech nadludzkich, takich jak wszechmoc, wszechwiedza, wszechdobroć i wszechobecność. Najczęściej przedstawiana jest jako wchodząca w interakcje z ludzkością, lecz czasami utrzymuje się, że jest bezosobową „siłą” lub samą przyrodą [Barker 2008: 134–135].

Najobszerniej pisze o pojęciu Boga – i naukowej hipotezie Boga – Victor Stenger. W książce *God. The Failed Hypothesis* bazuje na następującym założeniu: „nadnaturalna hipoteza Boga jest testowalna, weryfikowalna

i falsyfikowalna na mocy ustalonych metod nauki” [Stenger 2007: 29]. Projekt Stengera doskonale ilustruje neoateistyczną tendencję do naturalizowania i unaukowiania zagadnień teologicznych, dlatego warto przyjrzeć mu się bliżej [zob. Rusek 2017].

Po pierwsze, pisze Stenger, hipoteza Boga należy do obszaru „twierdzeń nadzwyczajnych” [*extraordinary claims*] w nauce. Dla przykładu, zwykle twierdzenie naukowe to na przykład teza, że niewielka dawka aspiryny przyjmowana codziennie zmniejsza ryzyko ataku serca. Ale teza, że terapia ta jest skuteczna w przypadku AIDS, byłaby już twierdzeniem nadzwyczajnym [Stenger 2007: 23]. Twierdzenia dotyczące istnienia wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga należą bez wątpienia do obszaru twierdzeń nadzwyczajnych. Przy weryfikowaniu tego rodzaju zdań spełnionych musi być przynajmniej pięć warunków:

- 1) protokoły badawcze muszą być jasne i kompletne i muszą uwzględniać informacje o możliwych źródłach błędów i zastosowanych sposobach ich eliminacji;
- 2) hipotezy muszą być postawione przed rozpoczęciem procesu zbierania danych i nie mogą się zmieniać w czasie tego procesu;
- 3) przeprowadzający badanie nie mogą mieć żadnych przesądów odnoszących się do tego, jaki wynik otrzymają;
- 4) testowane hipotezy muszą zawierać w sobie ziarno własnego zniszczenia;
- 5) wyniki badania muszą być możliwe do niezależnej replikacji [Stenger 2007: 24–25].

Udowodnienie twierdzenia nadzwyczajnego – albo jego falsyfikacja – polega zatem na zastosowaniu naukowej metodologii do zbadania modelu, w którym funkcjonuje pojęcie Boga, mające określone empiryczne konsekwencje. Przy czym trzeba pamiętać, że pojęcie „dowodu” w kontekście dowodzenia prawdziwości hipotezy Boga ma specyficznie naukowy sens.

Używam pojęcia „dowód”, mając na myśli raczej dowód naukowy niż dedukcyjny dowód logiczny czy matematyczny. Dowód naukowy nie daje absolutnej pewności, lecz bardziej przypomina dowód „poza uzasadnioną wątpliwość”, który stosuje się w amerykańskich sądach [Stenger 2014a: 7].

Właściwa hipoteza Boga, czy raczej „naukowy model Boga” przybiera ostatecznie następującą postać, uwzględniającą następujące atrybuty,

które są tradycyjnie kojarzone z atrybutami Boga trzech wielkich mono-teizmów:

1. Bóg jest stwórcą wszechświata i podtrzymuje go w istnieniu.
2. Bóg jest architektem struktury wszechświata i twórcą praw przyrody.
3. Bóg interweniuje, kiedykolwiek pragnie zmienić przebieg zdarzeń, co może wiązać się z naruszeniem jego własnych praw, na przykład w odpowiedzi na modlitwy ludzi.
4. Bóg jest stwórcą i protektorem wszelkiego życia, a ludzie znajdują się na wyróżnionym miejscu w stosunku do innych form życia.
5. Bóg wyposażył ludzi w niematerialne, nieśmiertelne dusze, które istnieją niezależnie od ciała i nadają każdej osobie charakter i osobowość.
6. Bóg jest źródłem moralności i innych ludzkich wartości, takich jak wolność, sprawiedliwość i demokracja.
7. Bóg objawił swoje prawdy w świętych księgach i komunikując się bezpośrednio z wybranymi jednostkami na przestrzeni wieków.
8. Bóg nie ukrywa się celowo przed żadnym człowiekiem, który pragnie odnaleźć dowody jego obecności [Stenger 2007: 41–42].

Jak zobaczymy niebawem [4.5.2] *ten model* Boga daje się sfalsyfikować, nie może on zatem być podstawą roszczeń ontologicznych czynionych w ramach monoteizmów. W ramach światopoglądu, który nauce nadaje pełnię praw rozstrzygania o formie i treści uniwersum ontologicznego, podejście Stengera wydaje się spójne. Jeśli, wobec porażki NOMA, zakłada się, że nadnaturalny porządek ontologiczny pozostaje w relacji z naturalnym porządkiem przyrody, należy tym samym dać nauce prawo badania tej relacji przynajmniej na jej terenie. Czy obalenie hipotezy Boga konkluzywnie przekona nas o nieistnieniu Boga? Zapewne nie, ale też nie sędzę, by taki był cel Stengera. Chodziło mu raczej o wykazanie, że ten konkretny model, uwzględniający podstawowe charakterystyki boskości obecne w ramach religii monoteistycznych, jest niewydolny, a zatem ten konkretny zestaw charakterystyk Boga nie daje się racjonalnie obronić. Wiara jest czymś innym, choć skądinąd wiemy, że dla neoateistów, tak samo jak dla Williama Kingdona Clifforda, wiara pozbawiona uzasadnienia jest niemożliwa [zob. Clifford 1877: 309].

Ale pytanie o to, dlaczego przyrodoznawstwo miałoby się w ogóle zajmować Bogiem i tym, co nadnaturalne, nie jest jedynym pytaniem, jakie można zadać w kontekście naukowego badania religii. Kwestią równie istotną, przynajmniej dla apologetów religijnych, jest pytanie o stopień komplikacji

dyskursów teologicznych. Jeśli dyskursy wewnątrzreligijne osiągają – jak się przecież dzieje – znaczny stopień komplikacji i wyrafinowania, to czy walka w podobny sposób z wypreparowanym z nich pojęciem Boga ma w ogóle sens? Oto jak odpowiada na te wątpliwości Grayling:

Fizyczne drzewa można ściąć, gałąź po gałęzi, w celach praktycznych, ale drzewa pojęciowe należy ściąć u korzeni. Dlatego dyskusji wymaga jedynie sama podstawa wiary religijnej. Apologeci religijni często twierdzą, że krytycy religii nie znają subtelnych zagadnień teologicznych i doktrynalnych, oskarżając ich o to, że formułując swoje zarzuty, nie są wystarczająco odcytani w teologii; ale tym samym całkowicie zapominają o tym, że kiedy odrzuca się przesłanki danego zestawu poglądów, nie ma sensu tracić czasu na odnoszenie się do tego, co zostało na tych przesłankach zbudowane [Grayling 2013: 36].

Grayling argumentował w podobny sposób, kiedy bronił Richarda Dawkinsa przed zarzutami Terry’ego Eagletona sformułowanymi w jego recenzji *God Delusion* [zob. Eagleton 2006]:

jeśli ktoś na podstawie racjonalnego badania dochodzi do wniosku, że jego charakteru i przeznaczenia nie determinuje układ planet, gwiazd i galaktyk, który można zobaczyć z Ziemi, to nie traci czasu na porównywanie klasycznej tropikalnej astrologii z astrologią sydereyczną albo którejkolwiek z nich z systemem Sarjatak, albo którejkolwiek z nich trzech z jakąkolwiek inną konstrukcją wymyśloną przez starożytną ignorancję naszych przodków w zakresie rzeczywistych ruchów ciał niebieskich [Grayling 2006].

Dlatego też krytyka neoateistów dotyczyła będzie dwóch fundamentów religii: pojęcia Boga jako pojęcia niedającego się racjonalnie bronić [4.4] oraz istoty wiary jako zjawiska naturalnego [4.6–4.7].

Neoateiści nie formułują zatem rozbudowanej, filozoficznej krytyki większości zagadnień teologicznych. John Loftus posuwa się nawet do tego, by w obliczu sukcesu eksplanacyjnego nauk w kontekście religii proklamować koniec nienaukowej filozofii religii jako takiej [Loftus 2016]. Po krytyce dowodów na istnienie Boga – którą zajmujemy się teraz – przechodzą od razu do ewolucyjnego, społecznego, instytucjonalnego i ideologicznego wymiaru religii i religijności. Problemem dla nowych ateistów nie są bowiem teologiczne i metafizyczne niuanse doktryny transsubstancjacji czy Trójcy Świętej, lecz bezpośrednie oddziaływanie religii na osoby i grupy społeczne, a także na większe całości polityczne.

4.4. DOWODY NA ISTNIENIE BOGA

4.4.1. INTRO

Krytyka dowodów na istnienie Boga jest równie stara jak same dowody, zatem odnosząc się do racjonalnych prób ustalenia istnienia bóstwa – w tradycji Zachodu będą to zawsze próby ustalenia istnienia bóstwa monoteistycznego, Jahwe, Boga lub Allaha – nowi ateści z pewnością nie są myślicielami oryginalnymi, a przedstawiają jedynie i kompilują wypowiedzi krytyczne, które w myśli europejskiej obecne są od starożytności¹¹. Niemniej jednak krytyka dowodów na istnienie Boga zajmuje doniosłe miejsce w wielu ważnych publikacjach neoateistycznych. Z tego powodu musimy zająć się nią i tutaj.

Nietrudno zrozumieć powody, dla których zagadnienie to zajmuje tak poczesne miejsce w katalogu neoateistycznych zainteresowań. Światopogląd neoateistyczny nabudowany jest na dychotomii tego, co racjonalne, i tego, co irracjonalne. Dowodzenie istnienia Boga ma w tym kontekście doniosłe znaczenie, ponieważ jeśli siłą myślącego rozumu dowiedzimy istnienia transcendentnego stwórcy i protektora, to zasypimy tym samym przepaść między tym, co racjonalne, a tym, co nieracjonalne, albo inaczej, wykażemy, że pojęciem racjonalności możemy posługiwać się w znacznym szerszym kontekście niż tylko w obszarze naturalistycznej, naukowej konwersacji o świecie. Stawką tej logiczno-filozoficznej gry jest więc nie tyle nawet istnienie samego Boga, ile dopuszczalny zakres racjonalnego dyskursu.

Warto też pamiętać o tym, o czym pisałem w poprzednim rozdziale. Zarówno dowody na istnienie Boga, jak i argumenty wskazujące na jego nieistnienie nie dotyczą konkretnego bóstwa (niezależnie od konkretnych historyczno-filozoficznych argumentów teologów), ale raczej pewnej intelektualnej konstrukcji, która jest kompilacją cech najczęściej przypisywanych bóstwom monoteistycznym w naszym kręgu kulturowym. Prawidłowe pytanie powinno więc brzmieć: *istnienia jakiego boga nie da się udowodnić?*, nie zaś: *istnienia którego Boga nie da się udowodnić?* Bóstwa historycznych i współczesnych religii tworzą niepoliczalny tłum,

¹¹ W celu zapoznania się z najważniejszymi pismami zawierającymi krytykę dowodów na istnienie Boga, uprzednimi wobec neoateistycznej krytyki, zob. przede wszystkim [Hume 1962], [Mackie 1982], [Martin 1990], [Le Poidevin 1996], [Kant 2001], [Martin, Monnier 2003], [Manson 2003] i szczególnie [Everitt 2004]. Ta ostatnia praca jest częstym punktem odniesienia dla nowych ateistów.

a granicami ich różnorodności są jedynie granice ludzkiej wyobraźni, tak jeśli chodzi o wygląd bóstw, jak i o ich specjalne moce. Jak widzieliśmy, wypreparowany przez nowych ateistów konstrukt posiada pewne cechy wspólne największym religiom monoteistycznym: stwórczość, wszechmoc czy inteligencję. Różnorodność koncepcji osobowego Boga pozostaje wyzwaniem dla teologów, ale przeciwnikom religii wykazanie niemożliwości dowiedzenia istnienia bytu o pewnych konkretnych i wspólnych dla większości religii właściwościach wystarczy do tego, aby zdyskredytować je wszystkie.

Przedstawiając neoateistyczną krytykę dowodów na istnienie Boga, wykorzystam czytelną taksonomię zaproponowaną przez Daniela Dennetta, który wyróżnił argumenty logiczne [4.4.3], empiryczne (do których zaliczymy dowód z osobistego doświadczenia) [4.4.4] i historyczne (w tym tak zwane dowody z cudów) [4.4.5], do których dodam jeszcze dowody z moralności [4.4.6] i zakład Pascala [4.4.7]. Najpierw jednak musimy się przyjrzeć samej możliwości dowodu negatywnego – po co w ogóle zajmować się krytyką dowodu na istnienie Boga, jeśli samemu nie można zaproponować dowodu na jego nieistnienie? I czy w ogóle można nazwać się ateistą, skoro prawomocnego dowodu tego drugiego typu nie da się skonstruować?

4.4.2. MOŻLIWOŚĆ DOWODU

Richard Dawkins jest świadomy, że nieistnienia Boga nie można *udowodnić* (pokazaniu tego miał przecież służyć słynny czajniczek Bertranda Russella)¹², ale nie zmienia to faktu, że zasadnicza filozoficzna powinność, mówiąc inaczej: ciężar dowodu, spoczywa na barkach każdej osoby, która postuluje poszerzenie ontologicznego uniwersum o nowy byt, prawo, teorię itp. Nie oznacza to wcale, że zagadnieniem tym powinniśmy przestać się zajmować: „istnienie Boga jest taką samą hipotezą naukową jak każda inna” [Dawkins 2006a: 50].

Przenoszenie ciężaru dowodu na tych, którzy mają udowodnić nieistnienie danego bytu, jest nie tylko bezsensowne (przy złej woli interlokutorów trzeba byłoby się zajmować tylko tym), ale przede wszystkim logicznie niemożliwe. Możemy wykazać, że coś posiada właściwości, które są ze sobą sprzeczne, a więc pod względem logicznym nie może istnieć w okre-

¹² Należy przy tym pamiętać, że ów czajniczek jest doskonałą analogią ilustrującą kłopoty z dowodami na istnienie bóstwa, niemniej jednak nie funkcjonuje już tak dobrze jako analogia na poziomie egzystencjalnym: wobec czajniczka nie jesteśmy zobligowani moralnie i nie pokładamy w nim nadziei na zbawienie.

ślonej formie, ale to tylko przenosi nas poziom wyżej (lub niżej), do pytania o byt o innych właściwościach, które mogłyby być ze sobą spójne, i tak w nieskończoność. Wynika z tego jasno, że z punktu widzenia logiki nie da się być ateistą w mocnym sensie, to znaczy nie da się zaprzeczyć istnieniu Boga. Jak ujmuje to Michael Shermer, ateizm można rozumieć dwojako: jako wewnętrzne, subiektywne przekonanie o nieistnieniu Boga i jako sąd o świecie mówiący, że Boga nie ma. To drugie nie daje się obronić tak samo, jak zdanie „Bóg jest” [Shermer 2003: 41]. W zasadzie zatem wszyscy sceptycy, w tym nowi ateści, powinni mówić o sobie jako o agnostykach¹³. Gdyby odwołać się do pierwszego z zaproponowanych przez Shermera rozumień ateizmu, wszyscy neoateści są oczywiście ateistami w mocnym sensie. Gdyby natomiast wziąć pod uwagę drugie rozumienie (ateizm jako sąd o świecie), to wszyscy neoateści, jakkolwiek paradoksalnie by to nie brzmiało, są agnostykami.

Termin „agnostyk” ukuł w XIX wieku „buldog Darwina”, Thomas H. Huxley, aby opisać swoje własne poglądy.

Po namyśle stworzyłem więc słowo „agnostyk”, które wydało mi się odpowiednie. Przyszło mi do głowy jako wyrażnie sugerujące antytezę znanego z historii Kościoła słowa „gnostyk”, oznaczającego kogoś, kto przyznawał, że wie tak dużo o tych samych rzeczach, o których ja nie wiem nic [Huxley 1894: 239].

Żeby zrozumieć z pozoru paradoksalne stwierdzenie, że nowi ateści są w gruncie rzeczy agnostykami, musimy przyjrzeć się Dawkinsa rozumieniu agnostycyzmu, które polskiego komentatora jego poglądów skłoniło do uznania, że Dawkins w ogóle nie jest ateistą [Kochan 2015]. W *Bogu urojonym* Dawkins wyróżnia dwa rodzaje agnostycyzmu:

- 1) TAP [*Temporary Agnosticism in Practice* – chwilowy agnostycyzm ze względów praktycznych]. Jest to racjonalne powstrzymanie się od sądu w sytuacji, gdy brakuje nam dowodów potwierdzających dane przekonanie. Powinien być stosowany do pytań, które nauka bada, ale na które nie jest na razie w stanie udzielić odpowiedzi. Może dotyczyć takich zagadnień jak na przykład przyczyny zagłady gatunków pod koniec permu. TAP zakłada możliwość osiągnięcia wiedzy w danej kwestii; oraz

¹³ Problem polega na tym, że słowu temu należałoby ponownie przypisać jego pierwotne znaczenie, gdyż w potocznej percepcji oznacza ono osobę niepewną, wahającą się i dopiero podejmującą decyzję co do istnienia Boga [zob. Shermer 2003: 41].

- 2) PAP [*Permanent Agnosticism in Principle* – generalny agnostycyzm ze względów zasadniczych]. Dotyczy kwestii, których nie da się rozstrzygnąć niezależnie od tego, jak wiele dowodów zbierzemy, ponieważ pojęcie dowodu (empirycznego) ich nie dotyczy. Te kwestie to przede wszystkim problemy filozoficzne, na których wyjaśnienie nie mamy żadnych szans [Dawkins 2006a: 47–48].

Powstaje oczywiście pytanie, do którego rodzaju agnostycyzmu przypisać kwestię istnienia Boga, skoro jasne jest, że nie mamy jednoznacznych dowodów na jego istnienie. Intuicja, ale także sugestie religijnych apologetów, formułowane zwłaszcza w duchu fideistycznym, sugerowałyby, że należy ona do agnostycyzmu typu PAP. Jak widzieliśmy jednak, neoateiści jednoznacznie żądają naruszenia prowizorycznej linii demarkacyjnej NOMA, nie zgadzając się tym samym na radykalne rozdzielenie porządków religijnego i poznawczego. W związku z tym, jak pisze Dawkins – a kontynuacją tego podejścia są próby falsyfikacji istnienia Boga przeprowadzone przez Victora Stengera [zob. 4.5.2] – nasze przekonanie o istnieniu Boga należy do agnostycyzmu pierwszego typu, agnostycyzmu PAP. Jak widzieliśmy, jest to konsekwencja przyjęcia tezy – fundamentalnej dla światopoglądu neoateistycznego – że hipoteza Boga jest w zasadzie hipotezą naukową [Dawkins 2006a: 50].

Cytowany na początku tego podrozdziału Michael Shermer zauważył już, że termin agnostyk nie ma najszcześliwszych konotacji¹⁴. Sugeruje on, że – mówiąc kolokwialnie – szansa na istnienie Boga wynosi 50%. Oczywiście żaden z neoateistów nie przystanie na stwierdzenie, że to, iż Bóg istnieje, jest dokładnie tak samo prawdopodobne jak to, że nie istnieje. Nawet przy braku danych rozstrzygających kwestię istnienia/nieistnienia bóstwa mamy do czynienia raczej z przekonaniowym kontinuum, na które składa się siedem możliwych stanowisk, poczynwszy od epistemicznie najmocniejszego.

- 1) Silny teizm. Wiedza o istnieniu Boga.
- 2) Bardzo duże, bliskie 100% prawdopodobieństwo istnienia Boga.
- 3) Duże, ale nie bardzo wysokie prawdopodobieństwo istnienia Boga.
- 4) Prawdopodobieństwo istnienia Boga równe 50% (bezbiasny agnostycyzm).
- 5) Prawdopodobieństwo istnienia Boga niższe niż 50%, ale nie bardzo niskie.

¹⁴ Między innymi dlatego Dawkins pisze o „nędzy agnostycyzmu” [Dawkins 2006a: 46].

- 6) Bardzo niskie prawdopodobieństwo istnienia Boga, „*de facto* ateizm”.
- 7) Silny ateizm. *Wiedza o nieistnieniu Boga* [Dawkins 2006a: 50–51].

Reprezentujące określone stanowiska punkty na powyższym kontinuum mają oczywiście charakter orientacyjny, niemniej jednak wszyscy znajdujemy się w różnych miejscach tego spektrum, w różnych punktach tej skali lub pomiędzy nimi. Sam Dawkins, dobrze, jak sądzę, oddając ducha nastawienia neoateistycznego, umieszcza siebie na szóstym stopniu tej skali, choć wychyla się w stronę siódmego – uznaje się za agnostyka względem istnienia Boga w takim samym stopniu, w jakim jest agnostykiem względem istnienia w swoim ogrodzie wrózek [Dawkins 2006a: 51]. Skoro więc istnienie Boga jest właściwym przedmiotem agnostycyzmu typu TAP, należy zadać pytanie nie o jego istnienie (na to pytanie odpowiedzi *na razie* nie otrzymamy), ale o *prawdopodobieństwo* jego istnienia [Dawkins 2006a: 54].

4.4.3. DOWODY LOGICZNE

Pierwszą z grup dowodów wyodrębnionych przez Dennetta są argumenty logiczne, do których zaliczamy dowód ontologiczny i dowód kosmologiczny.

Dowód ontologiczny, w formie stworzonej przez Anzelma z Canterbury, postuluje konieczność istnienia Boga jako zawartą w samym Jego pojęciu. Punktem wyjścia są słowa psalmisty [14:1]:

A wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co nic większego nie można pomyśleć. Czy więc nie ma jakiejś takiej natury, skoro powiedział głupi w swoim sercu: nie ma Boga? Z całą pewnością jednak tenże sam głupiec, gdy słyszy właśnie, co mówię: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, rozumie to, co słyszy, a to, co rozumie, jest w jego intelekcie, nawet gdyby nie rozumiał, że ono jest. [...] Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeśli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. Jeśli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości [Anzelm z Canterbury 1992: 145–146].

Że da się wywieść istnienie Boga z samego pojęcia, sądzili także wielcy XVII-wieczni racjoniści – Descartes, Spinoza, Leibniz – dzięki którym w czasach nowożytnych dowód ten powrócił do łask¹⁵. Dennett nazywa go „logicznym trickiem” [Dennett 2007: 241], pisząc, że korzystając z tego narzędzia, można udowodnić istnienie doskonałego wszystkiego. Istnienie bytu, który ingeruje w świat fizyczny, jest z definicji możliwe tylko dzięki odwołaniu do świata empirycznego, a nie dzięki metodzie czystej logiki i w abstrakcji od tego świata. Dennett odwołuje się też do Kanta i jego słynnej krytyki dowodu ontologicznego i tezy, że „istnienie nie jest rzeczywistym predykatem pojęcia”.

Krytyka Kanta długo uważana była za rozstrzygającą. W drugiej połowie XX wieku dowód ontologiczny odświeżył jednak Alvin Plantinga, wykorzystując w tym celu semantykę logiki modalnej. Logika modalna wykorzystuje pojęcia konieczności, możliwości i możliwych światów. Możliwy świat to taki, który nie zawiera w sobie sprzeczności (innymi słowy, świat, w którym trójkąty mają cztery kąty, a $4 + 5 = 7$, nie jest możliwy). Byt konieczny z kolei to taki byt, który istnieje w każdym z możliwych światów. „Dowód” zatem da się skonstruować, jak następuje:

- 1) Możliwe jest, że istnieje byt, który jest maksymalnie wielki (byt, który możemy nazywać Bogiem).
- 2) Istnieje więc możliwy świat, w którym istnieje maksymalnie wielki byt.
- 3) Maksymalnie wielki byt jest z konieczności maksymalnie doskonały w każdym możliwym świecie (z definicji).
- 4) Ponieważ maksymalnie wielki byt jest z konieczności maksymalnie doskonały w każdym możliwym świecie, to byt ten jest z konieczności maksymalnie doskonały w faktycznym świecie.
- 5) Zatem maksymalnie wielki byt (tj. Bóg) istnieje w faktycznym świecie [Meister 2009: 118–119; por. Grayling 2013: 70–71].

Abstrahując już od tego, co w ogóle oznacza termin „maksymalnie wielki byt”, Grayling pokazuje, że argumentację Plantingi można odwrócić, zaprzeczając wyjściowym przesłankom. Jeśli wyjdziemy od przesłanki, że „istnieje możliwy świat, w którym nie istnieje największy możliwy byt” albo „w którym wszystko jest przygodne”, to dojdziemy do wniosku, że byt konieczny nie jest możliwy [Grayling 2013: 71–72]. Nie mówiąc nawet o tym, że stosując konstrukcję Plantingi, możemy

¹⁵ Pisałem o tym bardziej szczegółowo w [Sieczkowski 2017a: 45–53].

udowodnić aktualne istnienie dowolnego, zrozumiałego dla nas (nie-sprzecznego) konstruktu¹⁶, co wykazał Michael Martin [Martin 1990; zob. Meister 2009: 121]¹⁷.

Sam Plantinga nie uważał zresztą, że te przeformułowania dowodu Anzelmą rzeczywiście *udowadniają* istnienie Boga. Jego cel był skromniejszy, ale doniosły w kontekście dyskusji o możliwości uczestnictwa religii w debatach na temat kształtu sfery publicznej. Filozofowie tacy jak Rorty, Rawls czy Habermas otwarcie głosili, że warunkiem uczestnictwa w praktykach publicznych i w dyskutowaniu kształtu sfery publicznej jest racjonalność przekonań [zob. Sieczkowski 2017d]. Taki też minimalny warunek spełnia, zdaniem Plantingi, jego „zwycięska” wersja dowodu ontologicznego: „Skoro racjonalne jest przyjęcie ich centralnej przesłanki, to wykazują one, że racjonalne jest przyjęcie ich wniosków” [Plantinga 1974: 221]. Ale nawet jeśli Plantindze udaje się zrealizować ten minimalny cel, to dzieje się to kosztem uznania, że równie racjonalne są przekonania o istnieniu gremlinów, wrózek i bóstw olimpijskich.

Drugim z argumentów logicznych jest dowód kosmologiczny¹⁸. W najprostszej, pochodzącej od Arystotelesa postaci¹⁹, mówi on po prostu, że wszystko, co istnieje, musi mieć swoją przyczynę. Daniel Dennett podchodzi do krytyki tego dowodu następująco:

- 1) po pierwsze, fizyka kwantowa uczy nas, że nie wszystko, co się zdarza, ma swoją przyczynę, i
- 2) po drugie, jeśli wszystko ma swoją przyczynę, to musi ją posiadać także Bóg.

Jeśli natomiast Bóg ma być przyczyną samego siebie, to powstaje pytanie, dlaczego nie traktować wszechświata jako bytu, który ma przyczynę sam w sobie [Dennett 2007: 242].

¹⁶ Wyjaśnienia wymagałoby też założenie, że o ile przez „byt największy” rozumieć będziemy Boga, o tyle jest on z punktu widzenia ludzkiego rozumu niesprzeczny i zrozumiały.

¹⁷ Martin, „udowadniając” istnienie wrózek, zastosował tę samą metodę krytyczną, którą w krytyce Anzelmą wykorzystał Gaunilon, a w krytyce Descartes’a Leibniz.

¹⁸ Grayling [2013: 74] słusznie zauważa, że punktem wyjścia tego dowodu jest empiryczna obserwacja przygodności świata. Mimo to można zakwalifikować go do grupy dowodów logicznych, ponieważ jego zasadnicze rozumowanie ma charakter aprioryczny, co przekonująco wykazał już Hume [Sieczkowski 2017a: 161], a za nim Kant.

¹⁹ Dokonując pewnego uproszczenia, wymienić możemy trzy główne wersje dowodu kosmologicznego: (1) opartą na pojęciu przygodności świata, (2) opartą na zasadzie racji dostatecznej oraz (3) wersję *kalāmu* [Meister 2009: 66–79]. O tej ostatniej napiszę nieco dalej.

Neoteiści zwracają uwagę także na pozostałe historyczne przypadki krytyki tego dowodu, by wspomnieć choćby Kantowską obiekcję o nieuprawnionym przenoszeniu kategorii przyczynowości poza obszar możliwego doświadczenia. Po raz kolejny, podobnie jak w wypadku dowodu ontologicznego, wątpliwe jest też przejście od bytu koniecznego (mającego przyczynę istnienia w samym sobie) do obdarzonego konkretnymi atrybutami bóstwa znanego z tradycyjnych religii, na co zwracał uwagę już Hume.

Podobnie jak dowód ontologiczny, tak i dowód kosmologiczny zaliczył w XX wieku spektakularny *come back*. Stało się tak dzięki amerykańskiemu filozofowi i teologowi Williamowi Craigowi, który był gorącym orędownikiem jednej z wersji dowodu kosmologicznego, mianowicie stworzonego i rozwiniętego przez dwóch arabskich filozofów – Al-Kindiego oraz Al-Ghazalego – dowodu *kalâmu* [Meister 2009: 76–77]. Jego rekonstrukcja wygląda następująco²⁰:

- 1) Cokolwiek zaczyna istnieć, ma przyczynę swojego istnienia.
- 2) Wszechświat zaczął istnieć.
- 3) Zatem wszechświat posiada jakąś przyczynę.
- 4) Przyczyna wszechświata jest albo bezosobowa, albo jest nią osobowy Bóg.
- 5) Przyczyna wszechświata nie jest bezosobowa.
- 6) Zatem przyczyną wszechświata jest osobowy Bóg.

Dan Barker jest bardzo krytyczny wobec tej „nowej” formuły dowodu kosmologicznego, złośliwie określając ją mianem *cosmological kalamity* [Barker 2008: 145]. Wskazuje on na spore trudności z rozumieniem istnienia Boga jako czegoś znajdującego się poza czasem, skoro, jego zdaniem, kategorię istnienia stosować możemy sensownie tylko do bytów czasowo-przestrzennych, oraz zwraca uwagę, że „pierwsza przesłanka dowodu odnosi się do każdej »rzeczy«, natomiast druga traktuje »wszechświat«, jakby był elementem zbioru »rzeczy«” [Barker 2008: 146, 155, 157]. W konsekwencji, pisze Barker, teologowie i teiści muszą odpowiedzieć na trzy pytania:

1. Czy Bóg jest jedynym elementem zbioru zawierającego zbiór rzeczy, które nie zaczynają istnieć? Jeśli tak, to w jaki sposób argument kosmologiczny nie zawiera *petitio principii*? Jeśli nie, to jacy są inni kandydaci i w jaki sposób zostali wyeliminowani?

²⁰ Przedstawiam ją za: [Craig 1979; Barker 2008; Meister 2009].

2. Czy logika dowodu *kalâmu* stosuje się wyłącznie do czasowych poprzedników w rzeczywistym świecie? Jeśli tak, to zakłada ona istnienie pozaczasowych poprzedników w rzeczywistym świecie; czyż nie popada wtedy w *petitio principii*? Jeśli nie, to dlaczego niemożliwość aktualnej nieskończoności nie jest dowodem na nieistnienie aktualnie nieskończonego Boga?
3. Czy wszechświat (kosmos) jest elementem samego siebie? Jeśli nie, to w jaki sposób jego »początek« da się porównać z innymi początkami? [Barker 2008: 161]²¹.

4.4.4. DOWODY EMPIRYCZNE

Kolejną grupą argumentów mających świadczyć o istnieniu Boga są dowody empiryczne. Ich najbardziej znaną postacią jest tak zwany dowód z projektu (*design argument*). Jak pisze Daniel Dennett, jest to „od stułeci najbardziej intuicyjny i popularny” dowód na istnienie Boga [Dennett 2007: 242–243].

W znanej nam wersji dowód ten pochodzi od Williama Paleya z *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearance of Nature* (1802). Ze względu na ogromną popularność tego dowodu, fakt, iż neoateiści poświęcają mu wiele miejsca, a także przez wzgląd na to, że stał się on punktem wyjścia dla współczesnych, „unaukowionych” dowodów empirycznych, warto przytoczyć go w obszernym fragmencie:

Załóżmy, że pokonując wrzosowisko, uderzyłbym stopą w *kamień* i miałbym powiedzieć, skąd się tam wziął; odpowiedziałbym przypuszczalnie, nie znając powodu, by mogło być inaczej, że leżał tam od zawsze: przypuszczalnie nie byłoby też łatwo wykazać absurdalność tej odpowiedzi. Przypuśćmy jednak, że znalazłem zegarek na ziemi i należałoby zbadać, jak ów zegarek tam trafił; mało prawdopodobne, bym pomyślał o uprzednio udzielonej przeze mnie odpowiedzi, mianowicie, że ze wszystkiego, co mi wiadomo, zegarek ten mógł być tam zawsze. Czemuż jednak odpowiedź ta nie miałaby być równie odpowiednia dla zegarka, jak dla kamienia? Dlaczego nie jest tak samo akceptowalna w drugim przypadku, jak w pierwszym? Z żadnego innego powodu, jak z tego mianowicie, że kiedy zaczynamy badać zegarek, dostrzegamy (czego nie mogliśmy odkryć w kamieniu), iż jego kilka części oprawionych jest i złożonych razem dla jakiegoś celu, np. że są

²¹ Krytyka Barkera wykorzystuje dużo bardziej rozbudowaną i kompetentniej wyłożoną argumentację przedstawioną przez Nicholasa Everitta w *The Non-Existence of God* [2004: zwłaszcza 60–67].

tak ukształtowane i dopasowane, by wywoływać ruch, zaś ruch ten tak jest wyregulowany, by wskazywać godzinę; tak że, gdyby te różne części zostały uformowane inaczej, aniżeli są, i w innej wielkości, aniżeli są, albo rozmieszczone wedle dowolnego innego sposobu, bądź w dowolnym innym porządku, niżli ten, w którym są rozmieszczone, to albo żaden w ogóle ruch nie postępowałby w mechanizmie, albo nie taki, jaki odpowiadałby użytkowi, któremu on teraz służy. Poddawszy mechanizm ów obserwacji (wymaga to w rzeczy samej przebadania tego urządzenia i zapewne jakiejś uprzedniej wiedzy w temacie, by postrzegać go i rozumieć; jednakowoż poddawszy go już, jak powiedzieliśmy, obserwacji i zrozumiawszy), nieuniknionym jest, jak myślimy, wnioskowanie, że zegarek ów musiał mieć swego wytwórcę: że musiał istnieć w swoim czasie i w jakimś miejscu bądź innym, fachowiec lub fachowcy, którzy ukształtowali go dla celu, jaki faktycznie, jak się przekonujemy, spełnia; którzy pojmowali jego konstrukcję i zaprojektowali jego zastosowanie [...].

...[K]ażda oznaka inwencji, każdy przejaw zamysłu, które istniały w zegarku, istnieją w dziełach natury; z tą różnicą po stronie natury, że wspólniejszą jest i większą, a to do tego stopnia, który wszelką kalkulację przekracza [Paley 2008: 7–17]²².

Przekonującą krytykę tego argumentu przedstawili David Hume [Sieczkowski 2017a: 155–160] i Immanuel Kant, wskazując na słabość analogii między dziełami natury a artefaktami wyprodukowanymi przez człowieka. Jeśli dowód ten ma czegoś dowodzić, to istnienia twórcy porządku, a nie stwórcy.

Nowi ateści w krytyce dowodu z projektu idą w zasadzie śladami Hume'a i Kanta. Grayling [2013: 61nn] odrzuca ten dowód, *explicite* odwołując się do Hume'a i jego trzech argumentów za fałszywością analogii między przyrodą a dziełami człowieka: (1) analogia jest słaba i myląca; (2) istnieją alternatywne wyjaśnienia istnienia bytów naturalnych; (3) dowód ten wykazuje co najwyżej istnienie twórcy porządku, ale nie stwórcy. Krytyką tego dowodu jest w zasadzie cała książka *Blind Watchmaker* Dawkinsa, której tytuł inspirowany jest analogią Paleya. Jak pisze Dawkins, „analogia między teleskopem i okiem, między zegarkiem a żywym organizmem, jest fałszywa. [...] jedynym zegarmistrzem w przyrodzie są ślepe siły fizyczne” [Dawkins 1996: 5]. Z nieco innej perspektywy sprawę ujmuje Hitchens [2007a: 73nn]: to prawda, że świat jest uporządkowany i dostosowany do życia na Ziemi, ale także zawiera on w sobie ziarno własnego zniszczenia. Jest w niego wpisana nie

²² Skróć argumentu za: [Meister 2009: 92–93; przekład Dawida Misztala].

tylko możliwość życia, ale także nieuchronność jego anihilacji (której prawdopodobieństwo możemy obliczyć i przewidzieć, nastąpi bowiem wraz z wygaśnięciem Słońca). Istnienie samego projektu (rzeczywiste czy nie) rozstrzygają nauki, zwłaszcza teoria ewolucji, które dysponują odpowiednimi narzędziami. Jeśli złożoność form życia na planecie da się wytłumaczyć zgodnie z zasadami nauki, to nie istnieje potrzeba, by odwoływać się do istnienia transcendentnego twórcy tego porządku [Hitchens 2007a: 86]. Boski plan jest zbędny, bowiem „wszystko działa bez tego założenia” [Hitchens 2007a: 95]. Idąc tokiem rozumowania Hume’a, neoateiści utrzymują, że twórca porządku, o ile istnieje, nie musi być bytem osobowym, Bogiem tradycyjnych religii. Porządek – czy to, co jako porządek postrzegamy – może przecież pojawiać się w wyniku bezosobowego, ale całkiem naturalnego procesu, na przykład procesu samoorganizacji [zob. Stenger 2007: 61–68]. Złożoność i zorganizowanie przyrody da się wyjaśnić przez dobór naturalny [zob. Dennett 1996], a współczesne upostaciowienie dowodu z projektu, czyli tak zwane precyzyjne dostrojenie [*fine-tuning*], również da się wytłumaczyć w kategoriach naturalnych, bez konieczności odwoływania się do boskiego „dostrajacza” [Dennett 2007: 244–245]. Krótko mówiąc – do tematu wrócę w [4.5.3] – teoria ewolucji jako hipoteza alternatywna eliminuje potrzebę używania argumentacji z projektu do wytłumaczenia złożoności i zorganizowania życia na Ziemi [Dawkins 1996, 1998].

Zdaniem neoateistów, dowód z projektu ma wyjaśnić złożoność świata, ale dodaje jedynie nowy poziom złożoności, czyli Boga. Przeciwno takiemu postawieniu sprawy protestował Richard Swinburne (między innymi podczas debaty z Danem Barkerem w University College w Dublinie w 2007 roku), argumentując: Bóg nie jest bytem (osobą) złożonym, ale najprostszym z możliwych, ponieważ wszystkie jego atrybuty wyrażane są w terminach nieskończonych (wszechmoc, wszechwiedza, wszechdobroć itp.), a te są najprostsze z możliwych. Jak przekonują ateiści, mamy tu do czynienia z błędem w rozumowaniu (ekwiwokacją), ponieważ nie da się sprowadzić nieskończonego do nieskończonego prostego [zob. Barker 2008: 94]. Podobnie sądzi Dawkins, zarzucając Swinburne’owi, że idea, jakoby byt odpowiedzialny za stworzenie świata i, jak utrzymuje Swinburne, nieustannie kontrolujący losy Ziemi i pozostający w bezpośrednim kontakcie z każdym pojedynczym człowiekiem, był istotą prostą, nie da się obronić w jakimkolwiek rozumiałym z punktu widzenia nauki sensie [Dawkins 2006a: 149]. Pojęcie prostoty używane przez Swinburne’a jest pojęciem

teologiczno-metafizycznym i jako takie jest dla nauki puste (pozbawione znaczenia). Można byłoby go używać tylko wtedy, jeśli udałoby się wykazać racjonalność i możliwość nienakładających się magisteriów jako projektu dwóch równoważnych epistemologii, co, jak widzieliśmy w [3.2], nie jest możliwe.

Filozoficzna i naukowa krytyka dowodu z projektu nie spowodowała wszakże znaczącego spadku jego popularności. Wynika to zapewne z tego, że myśląc w kategoriach arystotelesowskich, życie na Ziemi pojmujemy w kategoriach teleologicznych. Dotyczy to także samej teorii ewolucji, której procesy intuicyjnie ujmujemy jako nakierowane na osiągnięcie określonego celu. Z punktu widzenia teorii ewolucji jest oczywiście odwrotnie: określone funkcje biologiczne wyewoluowały, bo zaistniały ku temu możliwości, a natura czyni z nich pożytek²³. Nieintuicyjność myślenia ateleologicznego nie może być jednak traktowana jako argument przeciw teorii ewolucji. Wręcz przeciwnie, wykrywanie zamiarów (czyli *celowego* działania) jest właśnie jednym z elementów naszego wyposażenia biologicznego, jak zobaczymy za chwilę [4.6.2]. Nikt nie czyni przecież zarzutów teorii heliocentrycznej, że jest nieintuicyjna, sprzeczna z codziennym zmysłowym doświadczeniem i z naszymi nawykami językowymi. Ale też krytyka naszych celowościowych intuicji jest zarazem przekonującą krytyką dowodu z projektu, jako że bazuje on na pojęciu celowego uporządkowania. Wzorcową krytykę naszego doszukiwania się projektu przeprowadził w *Kandydzie* Wolter, każąc Panglossowi argumentować za tym, że nos został *celowo zaprojektowany* po to, żebyśmy mogli nosić okulary. Jednakże, jak przekonuje Grayling, z faktu, iż nos jest warunkiem koniecznym noszenia okularów (a nie, dajmy na to, gogli albo parasola), nie wynika to, że sam nos jest bytem koniecznym albo że został zaprojektowany po to, żeby okulary nie opadały nam na usta. W rzeczy samej, gdyby nosy nie wyewoluowały w takiej postaci, w jakiej wyewoluowały, nosilibyśmy inne akcesoria pomagające nam widzieć, choćby wspomniane gogle [Grayling 2013: 65]. Niemniej jednak przemiany w naszej kolektywnej świadomości, które zaszły przez ostatnie 200 lat niekwestionowanych tryumfów nauki na

²³ W swojej ostatniej książce, *From Bacteria to Bach and Back*, Daniel Dennett apeluje wprawdzie o demistyfikację terminu „projekt” w kontekście teorii ewolucji (czyli broni jego użycia do opisu funkcji i układów biologicznych), ale nie oznacza to wcale jej „reteologizacji”, jak chciałby cytowany przez niego arcybiskup Wiednia Christoph Schönberg [zob. Dennett 2017, 38–41].

płaszczyźnie pragmatycznej, wymusiły na teologach i teistycznych naukowcach takie przeformułowania dowodu z projektu, które opierają się na apropiacji żargonu naukowego. Dwie nowe i relatywnie popularne także w środowisku naukowym postaci dowodu z projektu to (1) precyzyjne dostrojenie [*fine-tuning*], bazujące na pojęciu zasady antropicznej [*anthropic principle*], i (2) inteligentny projekt [*intelligent design*], nazywany czasem kreacjonizmem naukowym [*creation science*]. W krytyce argumentu z dostrojenia przodował Victor Stenger, który był fizykiem cząstek. W krytyce inteligentnego projektu pierwsze skrzypce odgrywa biolog Richard Dawkins.

1) Argumentację zwolenników dowodu z precyzyjnego dostrojenia Victor Stenger rekonstruuje w następujący sposób:

1. Postulaty:

- Istnieje tylko jeden wszechświat: ten, w którym żyjemy.
- Nie wszystkie fizyczne parametry wszechświata zostały ustalone przez jakieś fundamentalne prawo fizyczne.
- Możliwa była duża różnorodność zakresów nieustalonych parametrów, co czyni każdy dany zestaw bardzo nieprawdopodobnym.
- Nasz wszechświat posiada dokładnie te parametry, które czynią nasze życie w nim możliwym.
- Istnienie ludzi i życie na Ziemi nie byłyby możliwe, gdyby nasz wszechświat posiadał nieco inne parametry.

2. Wnioski:

- Gdyby wszechświat nie posiadał obecnych parametrów, nie byłoby nas tutaj, by o tym mówić. Jest to *słaba zasada antropiczna* i jest zwykłą tautologią.
- Ponieważ jest tak mało prawdopodobne, aby zestaw parametrów naszego wszechświata pojawił się przez przypadek, najprawdopodobniej pojawił się w wyniku projektu, a ludzkość jest częścią tego projektu [Stenger 2009: 95].

Przeciw temu dowodowi przedstawia Stenger cztery argumenty:

- Ponieważ nie mamy jeszcze ostatecznej teorii wszystkiego, nie możemy wiedzieć, czy możliwy jest tylko jeden zestaw parametrów, czy może więcej. Teoria strun, na przykład, sugeruje ponad 10^{500} możliwych zestawów parametrów.

- Ponieważ nasze doświadczenie z konieczności ogranicza się do tego wszechświata i jego parametrów, niemożliwym jest stwierdzenie, że wykluczony został olbrzymi zakres parametrów, i mówienie czegokolwiek o dystrybucji tych parametrów.
- Z tego samego powodu nie możemy wiedzieć, czy jakiś inny zestaw parametrów nie mógłby doprowadzić do powstania jakichś innych form życia, równie złożonych i obdarzonych inteligencją.
- Nie mamy powodów, by zakładać, że istnieje tylko jeden wszechświat [Stenger 2009: 95; zob. Stenger 2012: 182].

Jak szczegółowo pokazuje dalej Stenger [2009: 96–97], nie istnieją także świadectwa fizyczne potwierdzające „dostrojenie” wszechświata do życia człowieka.

Obszernej krytyce dostrojenia poświęcił Stenger całą książkę. Ukazała się ona w 2011 roku pod tytułem *The Fallacy of Fine-Tuning. Why the Universe Is Not Designed for Us*. Stenger szczegółowo omawia argumenty zwolenników tezy o dostrojeniu i punkt po punkcie wykazuje ich wadliwość. Ostatecznie wylicza dziesięć najważniejszych błędów, które popełniają zwolennicy tej teorii.

- a) Tezy o dostrojeniu bazują na parametrach naszego wszechświata i naszej formy życia, ignorując możliwość innych form życia.
- b) Błędnie przyjmują dostrojenie takich stałych fizycznych jak c , $\hbar$ i G , mimo że ich wartości są arbitralne.
- c) Zawierają założenie o dostrojeniu wielkości, takich jak stosunek elektronów do protonów, współczynnik rozszerzania się wszechświata i gęstości wszechświata.
- d) Zakładają dostrojenie relatywnych sił elektromagnetycznych i grawitacyjnych, podczas gdy nie da się uniwersalnie zdefiniować tej wielkości.
- e) Błędnie uznają, że wzbudzony stan jądra atomu węgla musi być dostrojony do gwiazd, aby wytworzyć węgiel potrzebny do powstania i trwania życia.
- f) Przyjmują błędne założenie o masach cząstek elementarnych.
- g) Błędnie uznają, że rozmaite siły są stałymi, które mogą niezależnie zmieniać się w różnych wszechświatach.
- h) Popełniają poważny analityczny błąd polegający na rozpatrywaniu stałych i zmiennych parametrów pojedynczo. Takie badanie nie uwzględnia faktu, że zmiana jednego parametru może być kompensowana przez zmianę innego.
- i) Nie rozumieją teorii prawdopodobieństwa i nieprawidłowo ją wykorzystują.

- j) Nie uwzględniają faktu, że istnieją biliony planet i że istnieje prawdopodobieństwo, iż są inne planety, których właściwości umożliwiają powstanie życia [zob. Stenger 2011: 212–213].

Argumenty z dostrojenia opierają się na tak zwanej zasadzie antropicznej²⁴. Jest to zasada filozoficzna mówiąca, że warunki panujące w świecie fizycznym muszą być kompatybilne z postrzegającymi je świadomymi istotami. Termin ukuł w 1974 roku brytyjski matematyk Brandon Carter, a pojęcie doprecyzowali i umożliwili jego wykorzystanie w kontekście religijnym John Barrow i Frank Tipler w książce *The Anthropic Cosmological Principle* wydanej w 1986 roku. Teiści wykorzystują zasadę antropiczną, by wykazać konieczność istnienia stwórcy, który precyzyjnie dostroił [*fine-tuned*] parametry fizyczne wszechświata do tego, aby mogło się na nim pojawić inteligentne życie²⁵. Richard Dawkins uważa jednak, że zasady antropicznej nie da się wykorzystać w kontekście religijnej apologetyki, ponieważ nie jest ona wcale kosmologiczną wersją argumentu z projektu, lecz konkurencyjną wobec hipotezy Boga teorią usiłującą rozwiązać problem, dlaczego żyjemy w miejscu, które jest przyjazne dla życia [Dawkins 2006a: 136]. Zasada antropiczna pomaga wyjaśnić początki życia, odwołując się do miliardów planet, na których mogło powstać życie. Zdaniem Dawkinsa, zasada antropiczna, przy wszystkich zaletach, jest jednak niewystarczająca, aby wyjaśnić całą złożoność świata biologicznego. Aby to uczynić, potrzebujemy teorii ewolucji [Dawkins 2006a: 140]. Zasada antropiczna nie jest teorią alternatywną wobec teorii ewolucji. Obie uzupełniają się, a nie wykluczają.

²⁴ Stenger przestrzega jednak przed zbyt prostym utożsamianiem argumentu z dostrojenia z zasadą antropiczną, ponieważ ta druga ma wiele wersji, od – banalnej w gruncie rzeczy – wersji słabej („miejsce we wszechświecie, w którym żyjemy, musi być kompatybilne z faktem, że żyjemy i możemy dokonywać jego obserwacji”) po wersje mocne („inteligentne życie musiało pojawić się we wszechświecie i nigdy nie zniknie”), które Martin Gardner ironicznie określił mianem *Completely Ridiculous Anthropic Principle* (CRAP) [Stenger 2011: 35].

²⁵ Martin Rees (*Just Six Numbers. The Deep Forces That Shape The Universe*, 1999) wymienia sześć fundamentalnych stałych, które utrzymują wszechświat w obecnej – umożliwiającej powstanie i rozwój życia – postaci. Nawet minimalna zmiana tych stałych zmieniłaby warunki panujące we wszechświecie tak, że powstanie życia nie byłoby możliwe [zob. Dawkins 2006a: 141–143].

2) Inteligentny projekt to „unaukowione” rozwinięcie „klasycznego” kreacjonizmu. W szerszym sensie kreacjonistami są wszyscy literalnie odczytujący Pismo Święte, zwłaszcza Księgę Rodzaju, natomiast w węższym, interesującym nas znaczeniu termin ten odnosi się do grupy autorów bezpośrednio lub pośrednio nawiązujących do *The Fundamentals: A Testimony to The Truth*, opublikowanego w drugiej dekadzie XX wieku zbioru wydanych w dwunastu tomach dziewięćdziesięciu esejów protestanckich autorów, które określały podstawy dogmatyczne protestantyzmu i poddawały krytyce modernizm, socjalizm, katolicyzm, teorię ewolucji (choć nie wszystkie teksty miały charakter negacjonistyczny) itd. Temu wydawnictwu zawdzięczamy stosowanie terminu „fundamentalizm” dla określenia konserwatywnych poglądów religijnych. Na glebie użyźnionej przez tę publikację i jej wpływ rozwinął się później kreacjonizm naukowy²⁶. Przede wszystkim jednak, niektóre z esejów (między innymi Jamesa Orra i George’a Fredericka Wrighta) sugerowały, że Bóg mógł stworzyć (i *de facto* nadal stwarza) świat, korzystając z ewolucji jako narzędzia. Hipoteza inteligentnego projektu stanowi próbę czynioną w tym właśnie duchu: naukowego potwierdzenia konieczności istnienia inteligentnego projektanta porządku. Podkreślmy raz jeszcze, że nie chodzi tu o potwierdzenie literalnej ważności Księgi Rodzaju, jak w wypadku dość fantastycznych prób podejmowanych w ramach klasycznego kreacjonizmu. Doskonałym przykładem podejścia klasycznego jest opublikowana w 1961 roku książka Henry’ego Morrisa i Johna Whitcomba *The Genesis Flood*, która stała się podbudową tak zwanego ruchu kreacjonistów młodej Ziemi. Niemniej jednak neoateiści dostrzegają między teorią inteligentnego projektu a kreacjonizmem więcej podobieństw niż różnic. Grayling nazywa teorię inteligentnego projektu nowym „awatarem” kreacjonizmu i jego nowym „przebraniem” [Grayling 2013: 83]. Zwolennicy tej teorii, tacy jak Michael Behe [1996] i William Dembski [1998, 1999, 2002], Stuart Burgess, Philip E. Johnson, Stephen C. Meyer, Jonathan Wells czy David Berlinski, usiłują „dowodzić na rzekomo naukowych podstawach, że w przyrodzie istnieje nieredukowalna złożoność, którą da się wyjaśnić wyłącznie jako wynik celowego i inteligentnego projektu” [Grayling 2013: 683–684]. Owa nieredukowalna złożoność – termin ten ukuł Behe²⁷ – odnosi się do organizmów składających się z części, które nie mogły wyewoluować bez

²⁶ Zob. [Heller 2011: 133–134].

²⁷ Pojęcie „nieredukowalna złożoność” zostało wprowadzone w wydanej w 1996 książce *Darwin’s Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*.

reszty struktury, co implikuje istnienie projektanta. Co więcej, dowód ten posiada wsparcie nie tylko niektórych naukowców, ale także hierarchów religijnych, którzy zdecydowanie odrzucają naukową krytykę hipotezy inteligentnego projektu. Jak pisze Christoph Schönborn, arcybiskup Wiednia, przywoływany w ostatniej książce Dennetta:

Kościół katolicki, pozostawiając nauce wiele szczegółów dotyczących historii życia na Ziemi, utrzymuje, że światło rozumu i ludzki intelekt są w stanie łatwo i wyraźnie wyróżnić w świecie naturalnym zamysł i projekt. [...] Każdy system myślowy, który twierdzi inaczej i usiłuje wyjaśnić przytłaczające dowody projektu w biologii, jest ideologią, a nie nauką [Schönborn 2005; zob. Dennett 2007: 39].

Krytyka dowodu z inteligentnego projektu może przebiegać dwutorowo. Po pierwsze, podejście, które jako wyjaśnienie niezrozumiałego zjawiska podaje zjawisko jeszcze bardziej niewyjaśnione, w ogóle nie jest wyjaśnieniem naukowym [Grayling 2013: 85]. Po drugie, nawet jeśli przyjąlibyśmy, że organizmy zostały rozmyślnie zaprojektowane przez Boga (do czego nie mamy naukowych podstaw), to jego pojęcie wyjściowe zasadniczo różniłoby się od pojęcia Boga znanego z tradycyjnych religii [Grayling 2013: 91]. Oba argumenty prowadzą do wniosku, że koncepcja inteligentnego projektu nie jest ani naukowa, ani religijna w ścisłym sensie.

Jakby tego było mało, problem kreacjonistów jest w istocie głębszy i dotyczy samego centralnego w ich argumentacji pojęcia nieredukowalnej złożoności, które jest puste. Richard Dawkins przekonuje, że w przyrodzie nie odkryto dotychczas żadnego przedmiotu tego pojęcia: żaden byt (istota, organ, komórka) nie jest „nieredukowalnie złożony”, choć oczywiście, gdyby był, to całą teorię ewolucji należałoby odłożyć do lamusa [Dawkins 2006a: 119–125]. Teiści nie ustają jednak w poszukiwaniach nieredukowalnej złożoności. Jak podaje Stenger, powołując się na liczne badania²⁸, przykłady struktur podawane przez kreacjonistów, w tym Behego, były w rzeczywistości złożone i podlegały tym samym prawom doboru naturalnego [Stenger 2009: 107; zob. też Stenger 2003: 116–118].

Metodę badawczą zwolenników teorii inteligentnego projektu można przyrównać do metody „Boga luk”, czyli postępowania, które automatycznie zakłada transcendentną przyczynę dla niewyjaśnionych (jak do tej pory: agnostycyzm typu TAP) zjawisk. Bóg luk pojawiał się często

²⁸ Zob. na przykład [Perakh 2004; Young, Edis 2004].

w filozofii – Descartes i Berkeley zdają się być emblematycznymi przypadkami filozofów uciekających się do tej metody – zaś we współczesnej religijnej apologetyce („teologii luk”, jak nazywa ją Dawkins [2006a: 127]) podejście to sprowadza się do instrumentalnego wykorzystywania nauki, przez co stanowi procedurę z definicji nienaukową, albowiem naukowiec powinien poszukiwać granic wiedzy po to, by je poszerzać, a nie po to, by szukać argumentów za istnieniem bytu transcendentnego. W istocie, gdyby metoda Boga luk była stosowana powszechnie, trudno wyobrazić sobie, by mógł istnieć jakikolwiek postęp w naukach [zob. Dawkins 2006a: 125–127, 132].

Wśród dowodów o charakterze empirycznym uwagę zwracają jeszcze tak zwane dowody z osobistego doświadczenia. Może ono mieć charakter obiektywny (uniwersalny) bądź subiektywny. Zdaniem niektórych teistów podążających ścieżką tradycji protestanckiej (na przykład Alvina Plantingi), każdy posiada *sensus divinitatis*, zmysł boskości, który jest zarazem świadectwem istnienia Boga. Mimo usiłowań Plantingi i teologów argument ten nie działa. Zmysł boskości wcale nie jest powszechny – choć Plantinga powiedziałby, że jest, tylko nie u wszystkich działa poprawnie [Grayling 2013: 73] – w związku z czym trudno uznać, by mógł on uzasadniać tezę, że wiara w istnienie Boga jest właściwym przekonaniem bazowym. Roszczenie takie jest, zdaniem Graylinga, przejawem „całkowitej intelektualnej nieodpowiedzialności” [Grayling 2013: 73].

Skoro nie można wewnętrznego doświadczenia boskości zobiektywizować, to należałoby się zastanowić, czy poprzez odwołanie się do subiektywnego doświadczenia nie uda się potwierdzić istnienia Boga w inny sposób. Punkt wyjścia jest następujący: racjonalna argumentacja nie jest jedyną dostępną metodą argumentacji, albowiem oprócz poznania naukowego istnieją także inne drogi poznania i to za ich pomocą osiągamy pewną wiedzę o istnieniu Boga [Dawkins 2006a: 154]. Neoateiści są jednoznacznie krytyczni wobec tego rodzaju prób. Dawkins nazywa je ucieczkami w „epistemologiczną strefę bezpieczeństwa” [Dawkins 2006a: 154] i przedstawia dwa argumenty przeciw nim:

- 1) jeśli Bóg rzeczywiście komunikuje się w ludźmi, to fakt ten z definicji nie może leżeć poza obszarem nauki;
- 2) Bóg, który jest w stanie przysłać miliony zrozumiałych komunikatów do milionów ludzi w tym samym czasie (a także odbierać komunikaty zawarte w ich modlitwach), nie może być bytem prostym, a, jak widzieliśmy, istnienie bytu metafizycznie prostego postulują zwolennicy dowodu z projektu [Dawkins 2006a: 154].

Empirycznie usiłowano też przetestować skuteczność modlitwy. Gdyby zaobserwowano choćby nieznaczną korelację między odmawianiem modlitwy wstawienniczej a poprawą stanu zdrowia chorego, byłby to swego rodzaju argument uprawdopodobniający istnienie Boga. W *Bogu urojonym* Dawkins [2006a: 61–66] opisuje „wielki eksperyment modlitewny”. Testowana hipoteza brzmiała następująco: modlitwa wstawiennicza wpływa na zdrowienie pacjentów z wszczepionymi by-passami. Pacjentów (1802 osoby w sześciu szpitalach) podzielono na trzy grupy. Pierwsza grupa nie wiedziała, że się za nią modlono; za drugą (grupę kontrolną) – się nie modlono i grupa ta nie wiedziała o tym; trzecia – wiedziała, że się za nią modlono. Opublikowane w „*American Heart Journal*” w 2006 roku [Benson et al. 2006] wyniki pokazały, że nie ma korelacji między modlitwą a stanem zdrowia pacjentów nieświadomych tego, że się za nich modlono. Istniała natomiast korelacja między modlitwą a stanem zdrowia tych, za których się modlono i którzy o tym wiedzieli: ich stan zdrowia, w porównaniu z grupami pierwszą i drugą, był gorszy i pojawiało się więcej komplikacji. Badanie, które miało na celu udowodnienie leczniczego wpływu modlitwy i kosztowało 2,4 miliona dolarów, zasugerowało, że modlitwa szkodzi.

Inny eksperyment modlitewny również okazał się spektakularną porażką. W 2001 roku naukowcy z Uniwersytetu Columbia przeprowadzili badanie, które wykazało skuteczność modlitwy wstawienniczej za kobiety mające problemy z płodnością i chcące zajść w ciążę. Kobiety, za które odmawiano modlitwy, miały zachodzić w ciążę dwa razy częściej niż te, za które się nie modlono. Rezultaty opublikowano w prestiżowym „*Journal of Reproductive Medicine*”, po czym okazało się, że badanie było zwykłym oszustwem [Dennett 2007: 275–276]. Obszerniej fiasko eksperymentów modlitewnych opisuje Stenger [Stenger 2003: 237–55; Bishop i Stenger 2004].

4.4.5. DOWODY HISTORYCZNE

Dowody historyczne na prawdziwość religii właściwie sprowadzają się do arbitralnego uznania świętych ksiąg za dokumenty tak historyczne, jak i powstałe w wyniku interwencji bóstwa (objawione). Krótko mówiąc, traktuje się je jak dokumenty historyczne (wiernie opisujące przeszłe zdarzenia). Jeśli przyjąłbyśmy taką przesłankę, to oczywiście kwestia istnienia Boga zostaje rozwiązana. Ale czy mamy prawo ją przyjąć? Jak pisze Daniel Dennett, w celu udowodnienia istnienia Boga nie możemy odwoływać się do ksiąg objawionych, ponieważ ich „prawda” jest wewnętrzna wobec nich, a oparty na niej dowód ma strukturę kołową.

Możemy zacząć od Bogów antropomorficznych i argumentów z rzekomych dokumentów historycznych, takich jak ten: według Biblii, która jest dosłowną prawdą, Bóg istnieje, zawsze istniał i stworzył wszechświat w siedem dni kilka tysięcy lat temu. Argumenty historyczne najwyraźniej satysfakcjonują tych, którzy je przyjmują, ale zwyczajnie nie da się ich określić mianem poważnego badania, ponieważ wyraźnie opierają się na strukturze kołowej. (Jeśli nie jest to dla was oczywiste, to zadajcie sobie pytanie, czy *Księgę Mormona* [1829] albo *Dianetykę* L. Rona Hubbarda [1950], założycielski dokument scientologii, powinno się traktować jako niemożliwy do odrzucenia dowód na prawdziwość pomieszczonych w nich tez [Dennett 2007: 240–241].

Nowi ateści zgodnie twierdzą, że argumenty oparte na objawieniu nie są wiarygodne. „Dobra księga mówi”, pisze Hitchens, „jest najsłabszym z wszystkich argumentów” i przypomina słowa rodzica, który uzasadnia dziecku swoją decyzję, stwierdzając: „bo tak mówię” [Hitchens 2007a: 150]. Głównym przedmiotem zainteresowania neoateistów jest Biblia i to jej wartość historyczna poddawana jest drobiazgowej, krytycznej analizie. Uprzedzając wynik tych eksploracji, Dan Barker wyraża opinię wszystkich neoateistów: Biblia „nie jest wiarygodnym źródłem prawdy: jest nienaukowa, irracjonalna, pełna sprzeczności, absurdalna, niehistoryczna, nieinspirująca i moralnie niesatysfakcjonująca” [Barker 2008: 59].

Jeśli, jak nowi ateści, przywiązuje się wagę do standardowych form uzasadnienia epistemicznego i prawdę traktuje się w kategoriach bliskich jej klasycznemu, korespondencyjnemu rozumieniu, to fundamentalnym argumentem za odrzuceniem roszczenia prawdziwościowego danego świadectwa będą zawarte w nim sprzeczności. Tym należy tłumaczyć wręcz kompulsywne wymienianie sprzeczności zawartych w Biblii. Przoduje w tym Dan Barker, w przeszłości ewangelikalny duchowny, który ich wyliczeniu poświęca cały rozdział swojej najważniejszej książki.

Lista sporządzona przez Barkera dotyczy przede wszystkim kwestii teologicznie fundamentalnych, to jest takich, które mają bezpośrednie przełożenie na nasze pojęcie Boga i poprawną interpretację boskich nakazów moralnych, a co za tym idzie właściwą organizację społeczności. Sprzeczności, na których istnienie w Biblii wskazuje Barker, obejmują więc zakaz zabijania, zakaz kłamania, zakaz kradzieży, nakaz czczenia dni świętych, odnoszą się do niewolnictwa, stałości poglądów Boga, do tego, czy Bóg zna przyszłość, czy możemy zostać zbawieni dzięki uczynkom, czy jesteśmy karani za grzechy przodków, czy Bóg jest dobry, czy

zły, tego, czy Bóg jest wszechmocny, tego, kiedy narodził się Jezus itp. [Barker 2008: 257–297]. Barker pieczołowicie zebrał biblijne cytaty, za pomocą których da się uzasadnić zarówno prawdziwość twierdzenia, jak i jego zaprzeczenia. Konkluzja Barkera jest jednoznaczna: Biblia nie jest wiarygodnym źródłem prawdy ani historycznej, ani teologicznej. Podobne sprzeczności, dotyczące wszakże jedynie Nowego Testamentu, wyliczają też Hitchens [2007a: 111–112] i Dawkins [2006a: 93–94]. Odkryte w Egipcie apokryfy nazywane „gnostyckimi ewangeliami” Hitchens określa mianem „obłąkanego science fiction” [Hitchens 2007a: 113], a Dawkins nazywa je „żenująco nieprawdopodobnymi” [Dawkins 2006a: 96]. Barker z kolei pieczołowicie wylicza sprzeczności związane z opisem cudu zmartwychwstania Jezusa, wskazując na wiele trudności związanych z traktowaniem zmartwychwstania jako faktu historycznego [Barker 2008: 360–363] i odnosząc to zagadnienie do szerszej kwestii możliwości historycznej weryfikacji zdarzeń cudownych. (Korzystając z argumentów, które przedstawili David Hume, Thomas Paine i Antony Flew, twierdzi, że weryfikacja taka nie jest możliwa).

Przeciwko literalnemu interpretowaniu Biblii, które wykorzystywane jest jako argument potwierdzający boskie istnienie, neoateiści protestują, przywołując także inne racje historyczne. Najczęściej przytaczają historię pewnej językowej dwuznaczności, która ma daleko idące konsekwencje teologiczne i dogmatyczne. Użyte w odniesieniu do Marii, matki Jezusa, hebrajskie słowo *almah*, przetłumaczone w greckiej wersji jako „dziewica” (*parthenos*), oznacza „młodą kobietę” i nie ma związku z aktywnością seksualną bądź jej brakiem. Co więcej, Jezus, o ile istniał, miał rodzeństwo, między innymi brata Jakuba, który po śmierci Jezusa miał zostać przywódcą chrześcijan w Jerozolimie. Fakty te trudno uzgodnić z wiecznym dziewictwem Maryi. Kult Maryi zawsze dziewicy jest więc wedle wszelkiego prawdopodobieństwa wynikiem translatorskiej pomyłki [Hitchens 2007a: 115]. Doktryna niepokalanego poczęcia i dogmat wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny są instytucjonalnie stosunkowo młode – pierwsza została ogłoszona w 1852, drugi dopiero w 1951 roku. Na sprawę narodzin i rozwoju kultu maryjnego należy spojrzeć z innej, naturalistycznej i antropologicznej perspektywy. Wtedy nadmienić trzeba, twierdzą neoateiści, że związek Marii z Bogiem ma wiele prefiguracji w historycznych wierzeniach basenu Morza Śródziemnego, wystarczy wspomnieć liczne (około trzydziestu) związki Zeusa z ludzkimi kobietami [Grayling 2013: 29].

Aczkolwiek historia kultu maryjnego dostarcza ciekawych argumentów na rzecz historyczności Biblii nie w tym sensie, że jest ona

dokumentem adekwatnie opisującym zdarzenia historyczne, ale w tym sensie, że jest dokumentem uwarunkowanym historycznie, to o wiele ważniejsze dla neoateistów jest zagadnienie rzeczywistego istnienia centralnej postaci chrześcijaństwa, Jezusa. Neoateiści zgadzają się z tym, że historyczny Jezus najprawdopodobniej istniał [zob. Dawkins 2006a: 97], niemniej jednak utrzymują, że „historyczny Jezus nie jest Jezusem z Nowego Testamentu” [Barker 2008: 315]. Z tezą tą zgadzają się Hitchens [2007a: 114–115] i Stenger, ten drugi podkreśla brak wiarygodnych świadectw potwierdzających życie, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa [Stenger 2007: 179–180; zob. także Stenger 2009: 62]. Za niemożliwością takiego utożsamienia przemawiają cztery argumenty:

- 1) brak zewnętrznych historycznych świadectw potwierdzających działania Jezusa (poza Nowym Testamentem);
- 2) opisy Nowego Testamentu są wewnętrznie sprzeczne;
- 3) istnieje wiele innych prawdopodobnych wyjaśnień narodzin mitu Jezusa, które nie odwołują się do rzeczywistości nadnaturalnej;
- 4) doniesienia o cudach podważają wiarygodność nowotestamentowych opisów [Barker 2008: 315].

Przyjrzyjmy się, jak Barker uzasadnia powyższe cztery tezy.

- 1) Żydowski historyk Józef Flawiusz (37–ok. 94) w *Dawnych dziejach Izraela* nie wspomina o Jezusie, za wyjątkiem dwóch krótkich fragmentów, których autentyczność jest bardzo wątpliwa [Barker 2008: 320]. Pozostałe pozaewangeliczne świadectwa historyczne pochodzą z II wieku (112–115), przy czym teksty Swetoniusza, Pliniusza Młodszego i Tacyty wspominają raczej o sekcie chrześcijan, wierzących w boskość Chrystusa, nie zaś o nim samym [Barker 2008: 324–326].
- 2) Paweł z Tarsu w swoich listach praktycznie nie wspomina historycznego Jezusa (pisze tylko o wizji, jakiej doświadczył), co jest zasadne o tyle, o ile sam Paweł nigdy nie spotkał się z Chrystusem z Ewangelii. Natomiast świadectwa ewangelistów, nawet w obrębie ewangelii synoptycznych (Mateusza, Marka i Łukasza), są wewnętrznie sprzeczne [Barker 2008: 332–336].
- 3) Istnieje wiele sposobów wyjaśnienia powstania i rozwoju mitu Jezusa bez odwoływania się do porządku nadnaturalnego, ale poprzez odwołanie się do przedchrześcijańskich kultów żydowskich, gnostyckich bądź perskich [Barker 2008: 337–343], przy czym żadne z tych wyjaśnień nie może być traktowane jako dowód historyczny.

- 4) Historyczność biblijnych cudów jest kwestionowana od czasu angielskich deistów, a później Davida Hume'a. Wiarygodność cudownych opowieści jest niewielka, a samej cudowności towarzyszy atrybut wyjątkowości, który w praktyce niweluje ich moc dowodową, jako że, używając tak zwanego standardu Sagana, „nadzwyczajne twierdzenia wymagają nadzwyczajnych dowodów” [Barker 2008: 344–345]. Znalezienie historycznych źródeł potwierdzających cud jest praktycznie niemożliwe, konkluduje Barker, powołując się na Antony'ego Flewa, Thomasa Paine'a i Davida Hume'a [Barker 2008: 350–352]. Jest tak także dlatego, że, jak przypomina za Hume'em Christopher Hitchens, „dobroczynne działanie cudów osłabło od czasów starożytnych” [Hitchens 2007a: 141], a współczesne doniesienia o cudach – jak w wypadku matki Teresy z Kalkuty – niezwykle łatwo sfalsyfikować. [Hitchens 2007a: 146–148; zob. także Hitchens 1995].

Wykorzystując Humowski algorytm oceny zdarzeń cudownych, Barker konkluduje, że życie, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa są legendą, której przyczyny powstania da się wskazać z pewnym prawdopodobieństwem (większym niż towarzyszące tezie o historyczności wymienionych faktów) [Barker 2008: 385–389]. Przykład potraktowania postaci Jezusa i jego historycznego i religijnego dziedzictwa dobrze oddaje krytyczny stosunek, który w ramach światopoglądu neoateistycznego towarzyszy mitom założycielskim alternatywnych opcji światopoglądowych.

Prawdziwościowe roszczenia innych świętych ksiąg powinniśmy traktować analogicznie. Uprzytamniają to problemy z historyczną wartością Koranu. Objawienie Boga jest bowiem dostępne tylko w oryginalnym języku księgi – arabskim²⁹, tłumaczone traci charakter objawienia. Christopher Hitchens żartuje, że Bóg islamu jest jednojęzyczny [Hitchens 2007a: 124]. Odnosząc się do słów Karen Armstrong [2000], Hitchens pisze, że islam zaspokoił pragnienie Arabów posiadania własnej, odrębnej od innych grup etnicznych religii [Hitchens 2007a: 128–129]. Oczywiście, również historyczna wartość przekazu sur (podyktowanych przez archanioła Gabriela Mahometowi), a tym bardziej hadisów, skompilowanych często stulecia później, jest dalece wątpliwa, by nie rzec nieprawdopodobna. Jak podkreśla Ibn Warraq, Koran zawiera błędy historyczne (takie jak utożsamienie

²⁹ Choć, jak przypomina Ibn Warraq, wbrew ortodoksyjnym przekonaniom Koran zawiera słowa obcego pochodzenia [Warraq 1995: 171].

Marii, matki Jezusa, z Marią, siostrą Mojżesza i Arona) [Warraq 1995: 246] i nie może być traktowany jako źródło prawdy historycznej. Ostatecznie zatem, „jeśli ktoś zrozumie słabości jednej »objawionej« religii, to rozumie je wszystkie” [Hitchens 2007a: 126].

4.4.6. DOWODY Z MORALNOŚCI

Dowody z moralności stanowią ważny, choć niejednorodny zbiór argumentów za istnieniem Boga. Zbiór ten obejmuje próby udowodnienia istnienia Boga jako wymogu dla istnienia obiektywnej moralności, jako celu ludzkich zachowań moralnych czy wreszcie jako usankcjonowania faktu, że człowiek posiada sumienie i może postępować moralnie [Stenger 2007: 210]. W optyce neoateistycznej wszystkie sprowadzają się ostatecznie do pytania o źródło moralności: jeśli istnieją zachowania moralne, to istnieje moralność, a jeśli istnieje moralność, to musi ona posiadać twórcę. Gdyby nie istniał Bóg, nie byłoby moralności [Grayling 2013: 80].

Podstawowa neoateistyczna krytyka tego rozumowania odwołuje się do trywialnego faktu, że istnieją moralni ateści [Grayling 2013: 80; Stenger 2007: 210]. Na poziomie empirycznych badań moralności trudno znaleźć znaczące różnice między wierzącymi a niewierzącymi³⁰, o ile w poczet cnót moralnych nie zaliczymy, jak często robią to apologeti, miłości do Boga czy regularnego uczestnictwa w rytuałach religijnych. Zauważmy jednak, że argumentację Graylinga można stosunkowo prosto obalić: nie ma znaczenia, czy wierzy się w istnienie Boga, czy też nie, albowiem tym, co jest warunkowane przez Boga, jest samo istnienie moralności, w której ateści partycypują na równi z wierzącymi. Grayling w gruncie rzeczy odpowiada na pytanie o wpływ religii na moralność, a nie na pytanie o Boga jako źródło moralności. Nie wyczerpuje to jednak wszystkich aspektów dyskusji o istnieniu Boga w kontekście moralności.

Sam problem statusu moralności (czy jest obiektywna, czy subiektywna, absolutna, historyczna itp.) jest ważkim problemem filozoficznym dyskutowanym od zarania filozofii. Ale, jak zauważa Grayling, sama natura tego problemu wyklucza możliwość skonstruowania poprawnego dowodu na istnienie Boga w oparciu o moralność. Uzmysławia to analiza dylematu Eutyfrona: czy działanie jest złe, ponieważ zakazuje go Bóg, czy też jest

³⁰ Niektóre badania donoszą o różnicy, ale na korzyść ludzi niereligijnych. Jak zobaczymy [6.2], religijna orientacja rodziców może być predyktorem niealtruistycznych zachowań ich dzieci.

ono zakazane przez Boga, ponieważ jest złe. Jeśli prawdą jest to drugie, to prawa moralne są niezależne od Boga, a zatem świecka moralność jest możliwa. Jeśli natomiast prawdą jest to pierwsze, to każdy nakaz Boga, czy będzie to nakaz miłości bliźniego czy tortury i śmierć, będzie uważany za moralny. Pojęcie moralności traci wtedy sens, a pojęcie Boga oddala się od naszych intuicji moralnych [Grayling 2013: 81].

Dowody z moralności rozbijają się zatem o filozoficzne rozumienie istoty obiektywnej moralności, ale przede wszystkim osłabia je nie fakt istnienia niewierzących, którzy przestrzegają podzielanych przez daną wspólnotę zasad moralnych, ale fakt istnienia zła. Zło panoszące się w świecie, zarówno zło o charakterze naturalnym, na przykład huragan Katrina czy trzęsienie ziemi w Lizbonie, jak i zło pochodzące od człowieka, na przykład zamachy terrorystyczne, gwałty i morderstwa, stanowią mocny argument przeciwko tezie o istnieniu dobrego Boga [Stenger 2007: 50–54]. Rozumowanie nowych ateistów jest doskonale znane, przynajmniej od czasów Woltera. W uproszczony sposób formułuje je, za Martinem i Monnierem [2003], Victor Stenger [2007: 216]:

- 1) Jeśli istnieje Bóg, to jego atrybuty są spójne z istnieniem zła;
- 2) atrybuty Boga nie są spójne z istnieniem zła;
- 3) zatem Bóg nie istnieje i nie może istnieć.

Argumentacja ta podważa istnienie Boga obdarzonego trzema atrybutami: wszechdobrocią, wszechwiedzą i wszechmocą. Dowód ten można osłabić na różne sposoby, jeśli zakwestionuje się któryś z trzech fundamentalnych atrybutów Boga lub wskaże na nasze niekompletne rozumienie samych tych atrybutów. Bóg może, na przykład, rozumieć dobro i zło w inny sposób niż my (rzeczywiście, dziesięć przykazań ma obowiązywać człowieka, a nie Boga; ich rozciągnięcie na istotę boską można odczytywać jako nieuprawnioną ekstrapolację); być może, jak twierdzi Swinburne, Bóg stworzył zło, aby ludzie mieli okazję wykazać się swoją dobrocią; być może wreszcie zło jest naturalnym skutkiem wolnej woli człowieka³¹. W każdym z tych przypadków dokonujemy „poluzowania” [*relaxing*] jednego z trzech wielkich atrybutów. Koncepcja Boga, którą udaje się uratować w kontekście argumentu ze zła, różni się zatem od koncepcji wyjściowej

³¹ W tym ostatnim przypadku mamy do czynienia nie tyle z „osłabieniem” cech definicyjnych Boga, lecz raczej ze słabym argumentem. Jak łatwo zauważyć, nie każde cierpienie na świecie jest spowodowane przez człowieka: miliony ludzkich istnień cierpią i umierają wskutek zdarzeń naturalnych, które są poza kontrolą człowieka [zob. Stenger 2009: 147].

[zob. Stenger 2007: 217–224]. „Obserwacje ludzkiego i zwierzęcego cierpienia na Ziemi są takie, jakie można byłoby zakładać, że byłyby, gdyby nie było Boga” [Stenger 2007: 224].

Dowody z moralności pełniły w ludzkiej kulturze doniosłą rolę – tłumaczyły trudny do wyjaśnienia dla przednaukowej świadomości fakt istnienia obiektywnej moralności. Zagadka obiektywnej natury powinności moralnej frapowała zarówno filozofów teistycznych, jak i nieteistycznych. Autorzy religijni wskazywali na Boga jako dawcę moralności i jej ostatecznego arbitra. Myśliciele świeccy doszukiwali się przyczyn zachowań i powinności moralnych w naturze ludzkiej, rozumianej naturalistycznie (Hume) bądź transcendentalnie (Kant), ale także w kulturze jako tradycji umacniania opłaczalnych dla grup nawyków zachowaniowych. Nowym ateistom najbliższej oczywiście do tezy, że moralność ma źródła ewolucyjne. Zagadnienie to omówię w podrozdziale [6.6.2].

4.4.7. ZAKŁAD PASCALA

Wśród dyskutowanych i krytykowanych przez nowych ateistów argumentów za istnieniem Boga³² często pojawiają się Pascalowski zakład i Kierkegaardowski „skok w wiarę”. Mimo że żadna z tych propozycji nie jest dowodem w ścisłym sensie (empirycznym czy apriorycznym), to cel Pascala i Kierkegaarda był zasadniczo zgodny z tym, co usiłowali osiągnąć inni teistyczni filozofowie, czyli przedstawić dobre uzasadnienie wiary w Boga.

Pascal przekonuje o konieczności „zakładu” w następujący sposób:

[...] trzeba się zakładać; to nie jest rzecz dobrej woli, zmuszony jesteś. Cóż tedy wybierzesz? Zastanów się. Skoro trzeba wybierać, zobaczmy, przy czym mniej ryzykujesz. Masz dwie rzeczy do stracenia: prawdę i dobro; i dwie do stawienia na kartę; twój rozum i twoją wolę, twoją wiedzę i twoją szczęśliwość; twoja zaś natura ma dwie rzeczy, przed którymi umyka: błąd i niedolę. Skoro trzeba koniecznie wybierać, jeden wybór nie jest z większym uszczerbkiem dla twego rozumu niż drugi. [...] A twoja szczęśliwość? Zważmy zysk i stratę, zakładając się, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeżeli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeżeli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że [Bóg] jest, bez wahania [Pascal 1921: 3.233].

Neoateiści zwracają uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, nie jest prawdą, że wierzący nic nie traci. Poświęca on życie obecne na rzecz przyszłego, a przynajmniej zdecydowanie zawęża zakres działań dopuszczalnych

³² Zob. [Harris 2005; Dawkins 2006a; Barker 2008; Grayling 2013].

w obecnym życiu. Po drugie, koncepcja Boga, która wyłania się z tej argumentacji, jest odstręczająca. Wynika z niej, że za niewiarę czy nawet wątplenie Bóg ukarze nas w nieproporcjonalnie okrutny sposób [Barker 2008: 130].

Zakład Pascala ma wszakże kontynuację, o której często się zapomina, redukując go do czystego rachunku (postrzeganych) zysków i strat, czyli interpretując go w kategoriach zdroworozsądkowych i pragmatycznych [Grayling 2013: 78] albo wręcz w kategorii żartu [Dawkins 2006a: 105]. Pascal wiedział, że wiara nie opiera się na kalkulacji, a do zbawienia potrzebne jest prawdziwe zaangażowanie. Racjonalny wybór podejmowany przez jednostkę w kontekście postrzeganych zysków i strat nie wystarczy, aby stała się ona osobą religijną w pełnym tego słowa znaczeniu, podobnie jak to, w co wierzymy, nie zależy zazwyczaj od naszego wolnego wyboru. A jednak zakład zdaje się sugerować coś przeciwnego. Pascal znajduje następujące rozwiązanie tego problemu:

Dowiedz się bodaj, że twoja niemoc wiary, skoro rozum skłania cię do niej, a mimo to nie jesteś do niej zdolny, pochodzi jedynie z winy twoich namiętności. Pracuj tedy nie nad tem, aby przekonać samego siebie pomnożeniem dowodów Boga, ale poskromieniem swoich namiętności. Chcesz iść ku wierze, a nie znasz drogi; chcesz się uleczyć z niedowiarstwa i żądasz leku po temu; dowiaduj się u tych, którzy byli spętani jak ty, a którzy teraz zakładają się o wszystko, co mają; to ludzie znający drogę, którą chciałbyś iść; i wyleczeni z choroby, z której ty chciałbyś się uleczyć. Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli: to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy etc. W naturalnej drodze doprowadzi cię to do wiary i ogłupi cię [Pascal 1921: 3.233].

Stała repetycja i behawioralne naśladownictwo po pewnym czasie wygenerują autentyczne zaangażowanie religijne. Niezależnie od tego, czy jest tak w rzeczywistości (wiele zdaje się wskazywać, że Pascal miał rację i opisał w gruncie rzeczy proces religijnej akulturacji), argumentacja ta zupełnie zmienia wymowę zakładu. Nie chodzi już w nim o jednostkowy wybór życia z Bogiem lub bez niego albo chodzi nie tylko o ten wybór. Na pierwszy plan wysuwa się oryginalna diagnoza życia religijnego jako zbudowanego na ciągłym powtarzaniu określonych zachowań i rytuałów, aż staną się one częścią nas. Bardzo łatwo diagnozę tę zinterpretować jako instrukcję wychowania do religii. To w tym sensie właśnie Sam Harris ironicznie, niemniej jednak trafnie, nazywa zakład Pascala „epistemicznym Ponzi scheme” [Harris 2005: 63].

W podobnym duchu interpretowane jest Kierkegaardowskie zalecenie „skoku w wiarę”. Wobec niemożliwości racjonalnego uzasadnienia układu przekonań religijnych (ze względu na jego wewnętrzne sprzeczności), osobie wrażliwej religijnie pozostaje wykonać metaforyczny „skok”, czyli opuścić domenę racjonalności i dokonać swoistego aktu zawierzenia Absolutowi. Postulatu Kierkegaarda nie da się traktować jako dowodu, skoro wprost mówi on o porzuceniu tego, co intelektualne [Barker 2008: 133]. Nie zmienia to faktu, że odczytywany w perspektywie Pascalskiego zakładu, może on być wykorzystywany w charakterze narzędzia religijnej reorientacji.

Pascalski zakład nie jest dowodem na istnienie Boga, ale posiada szczególną wartość z punktu widzenia religijnej apologetyki, albowiem na pierwszy rzut oka wprowadza racjonalną kalkulację zysków i strat do przestrzeni, którą sam Pascal uznawał przecież za obszar pozarozumowy. Wydawać by się więc mogło, że zakład zawiera fundamentalną sprzeczność, ale w rzeczywistości sprzeczność tę znosi poprzez zalecenie regularnego i początkowo mechanicznego uczestnictwa w rytuałach religijnych. Zatem nawet jeśli nie przekonuje, czy, jak sugeruje Dawkins, wręcz śmieszy, to potencjalnie sprawdza się na poziomie pragmatycznym: może być skutecznym narzędziem prozelityzmu.

4.4.8. ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie tego wyliczenia trzeba przypomnieć, że celem dowodów na istnienie Boga jest wprawdzie udowodnienie jego istnienia, ale skutkiem krytyki tych dowodów nie jest wcale wniosek o nieistnieniu Boga, a co najwyżej stwierdzenie logicznej bądź faktycznej niemożliwości istnienia obiektu o konkretnych właściwościach, o ile wykaże się niemożliwość ich współistnienia jako cech jednego bytu. Świadomość jednego i drugiego mają zresztą nie tylko neoateiści, ale i teiści. Dobrym tego przykładem jest skromne oświadczenie Alvina Plantinga, że jego „dowody” mają na celu ustalenie „racjonalności przekonania o istnieniu Boga”, a nie bezwarunkowe wykazanie jego istnienia³³.

Nie znaczy to, że nowi ateiści są zadowoleni z wyników swojej krytyki, zwłaszcza że, jak widzieliśmy, nie jest ona oryginalna. Wiedząc, że nieistnienia Boga nie da się „udowodnić”, podejmują próbę „unieprawdopodobnienia” jego istnienia. Zajmę się tym w kolejnym rozdziale.

³³ Jest to jednak skromność specyficznie rozumiana, bowiem równolegle Plantinga utrzymuje, że racjonalność przekonania teistycznego implikuje racjonalność odrzucenia przekonania naturalistycznego; zob. [Plantinga, Tooley 2008: 30].

4.5. DLACZEGO BÓG (RACZEJ) NIE ISTNIEJE

4.5.1. INTRO

Sytuacja nie jest symetryczna. O ile zgodzimy się na to, że ciężar dowodu spoczywa na tych, którzy postulują poszerzenie ontologicznego uniwersum, a nawet o ile uznamy, że religijnym apologetom na przestrzeni wieków dowodu takiego nie udało się przedstawić, o tyle wciąż brak dowodu nie jest dowodem braku, by sparafrazować sformułowanie cenionego przez neoateistów Carla Sagana. Logiczna niemożliwość udowodnienia istnienia Boga implikuje raczej agnostycyzm niż ateizm [zob. Shermer 2003: 41]. Neoateiści, świadomi logicznych trudności wynikających z prób *udowodnienia tezy* o nieistnieniu Boga, próbują ją raczej *uprawdopodobnić*. Głównym motorem tej próby jest przedstawiona w poprzednim rozdziale krytyka argumentów teistycznych, ale krytyce tej towarzyszy pozytywna propozycja wyjaśnienia powstania i rozwoju życia na Ziemi, zgodna z obecnym stanem wiedzy naukowej. Żeby ją przedstawić w kontekście krytyki religii, trzeba najpierw, zgodnie z krytyką NOMA [3.2], sprowadzić tezy religijne do poziomu naturalnego, aby mogły stać się przedmiotem badania naukowego, respektującego reguły naturalizmu metodologicznego.

4.5.2. FALSYFIKACJA HIPOTEZY BOGA

Victor Stenger w swojej najważniejszej książce, *God. The Failed Hypothesis*, podaje, za Nicholasem Everitem [2004] oraz Michaeliem Martinem i Rickim Monnierem [2003], logiczne (filozoficzne) argumenty przemawiające za nieistnieniem Boga obdarzonego konkretnymi, znanymi z wielkich religii świata atrybutami: nie może istnieć istota obdarzona wszystkimi doskonałościami, atrybuty Boga są niespójne z istnieniem zła na świecie, nie może istnieć doskonały stwórca, byt transcendentny nie może być wszechobecny, byt niefizyczny nie może być bytem osobowym [Stenger 2007: 31–33]³⁴. Wszystkie te kontrargumenty mają, zdaniem Stengera, dużo większą moc niż argumenty za istnieniem Boga, podobnie jak falsyfikacja modeli naukowych jest silniejsza od ich weryfikacji. Niemniej jednak są to dowody logiczne i filozoficzne, nie zaś naukowe obalenie *hipotezy*³⁵ Boga.

³⁴ Dowody te można podzielić na pięć grup: definicyjne, dedukcyjne, doktrynalne, wielo- atrybutowe i jednoatrybutowe; zob. [Stenger 2007: 30].

³⁵ Rozpatrywanie tezy o istnieniu Boga jako naukowej hipotezy zaproponował Richard Dawkins w *Bogu urojonym* w kontekście walki z kreacjonizmem, ale idea ta pojawiła się już u XIX-wiecznego ateisty i poety romantycznego Percy'ego B. Shelleya, który

Dowody filozoficzne można osłabić, „luzując” jeden z atrybutów Boga bądź samą jego definicję.

Propozycja samego Stengera³⁶ jest śmiała³⁷: „dzisiaj nauka rozwinęła się już wystarczająco, aby być w stanie wypowiedzieć się definitywnie w kwestii istnienia bądź nieistnienia Boga posiadającego atrybuty tradycyjnie kojarzone z Bogiem judeo-chrześcijańsko-islamskim” [Stenger 2007: 11].

Zaproponowana przez Stengera procedura badawcza wyglądać będzie następująco:

1. Postawmy hipotezę Boga, który odgrywa ważną rolę we wszechświecie.
2. Załóżmy, że Bóg posiada specyficzne atrybuty, które powinny dostarczyć obiektywnych dowodów na jego istnienie.
3. Poszukajmy tych dowodów z otwartym umysłem.
4. Jeśli je znajdziemy, to dojdziemy do wniosku, że Bóg istnieje.
5. Jeśli ich nie znajdziemy, to dojdziemy do wniosku ponad uzasadnioną wątpliwość, że Bóg posiadający takie atrybuty nie istnieje [Stenger 2007: 43].

Przypomnijmy owe atrybuty, stanowią one bowiem naukową hipotezę Boga czy też może raczej naukowy model Boga, który będzie przez Stengera testowany:

1. Bóg jest stwórcą wszechświata i podtrzymuje go w istnieniu.
2. Bóg jest architektem struktury wszechświata i twórcą praw przyrody.
3. Bóg interweniuje zawsze, gdy pragnie zmienić przebieg zdarzeń, co może wiązać się z naruszeniem jego własnych praw, na przykład w odpowiedzi na modlitwy ludzi.
4. Bóg jest stwórcą i protektorem wszelkiego życia, a ludzie znajdują się na wyróżnionym miejscu w stosunku do innych form życia.

w tekście *The Necessity of Atheism* przekonywał, że „Bóg jest hipotezą i jako taki potrzebuje dowodu: *onus probandi* spoczywa na barkach teisty” [Shelley 1915: 5]. Emblematycznym przykładem traktowania Boga jako hipotezy pozostają oczywiście słowa, które miał wypowiedzieć Pierre Simon de Laplace w rozmowie z Napoleonem: *je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse*.

³⁶ Omawia ją bardziej szczegółowo, choć wyłącznie w kontekście książki *God. The Failed Hypothesis*, Damian Rusek [2017].

³⁷ A tym samym podatna na zasadną krytykę. Zob. [Falcioni 2010]. Najważniejsze argumenty przeciw traktowaniu Boga jak naukowej hipotezy znaleźć można w [Reitan 2009].

5. Bóg wyposażył ludzi w niematerialne, nieśmiertelne dusze, które istnieją niezależnie od ciała i nadają każdej osobie istotę jej charakteru i osobowości.
6. Bóg jest źródłem moralności i innych ludzkich wartości, takich jak wolność, sprawiedliwość i demokracja.
7. Bóg objawił swoje prawdy w świętych księgach i komunikując się bezpośrednio z wybranymi jednostkami na przestrzeni wieków.
8. Bóg nie ukrywa się celowo przed żadnym człowiekiem, który pragnie odnaleźć dowody jego obecności [Stenger 2007: 41–42].

Z zaproponowanego tu modelu wynikają pewne obserwowalne, a więc testowalne konsekwencje empiryczne. Zdaniem Stengera, ich występowanie uprawdopodobnia hipotezę Boga, ich brak – falsyfikuje ją. Oto lista tych konsekwencji czy raczej ich braku (wyliczenie pochodzi z: [Stenger 2014a: 7–8]³⁸):

- 1) Nie dysponujemy żadnymi danymi kosmologicznymi potwierdzającymi akt stworzenia. Istnienie materii i energii we wszechświecie nie implikuje naruszenia zasady zachowania energii, a co za tym idzie, nie wymaga wyjaśnienia przez odwołanie do stwórcy [zob. także Stenger 2007: 115–117]. Co więcej, teoria multiwersum uprawdopodobnia twierdzenie, że „stworzenia” w ogóle nie było [zob. Stenger 2014b].
- 2) Przyroda nie oferuje nam świadectw na istnienie inteligentnego projektanta, stwórcy przyrody i twórcy porządku. Złożoność przyrody jest wynikiem ciągłego procesu ewolucyjnego, nie zaś naturalnym stanem świata [zob. także Stenger 2007: 68–71].
- 3) Wyniki badań empirycznych zdecydowanie sugerują, że jesteśmy istotami materialnymi, które nie posiadają „duszy”: nasze myśli, wspomnienia, uczucia i doświadczenia wewnętrzne są warunkowane przez

³⁸ Argumentacja przedstawiona w *God. The Failed Hypothesis* ma inną konstrukcję niż poniższe wyliczenie, niemniej jednak pokrywa się z nim. Podobną listę cech Boga, które wynikają z hipotezy, a nie znajdują potwierdzenia w danych, Stenger zamieszcza w [2007: 229–231]. Stengerowska metoda naukowej weryfikacji/falsyfikacji hipotezy Boga jest zresztą starsza niż *The Failed Hypothesis*, a zatem w pewnym sensie jest starsza niż sam nowy ateizm. W opublikowanej w 2003 roku, a więc rok przed premierą *Końca wiary* Harrisa, książce *Has Science Found God?* Stenger, w oparciu o tę samą metodologię, jaką wykorzystał cztery lata później, wylicza obserwacje, które powinny znaleźć potwierdzenie naukowe, jeśli tezy teologiczne miałyby być prawdziwe. Oprócz tych wymienionych powyżej, pojawiają się tam także tezy o młodym wieku Ziemi i percepcji pozazmysłowej [zob. Stenger 2003: 340].

fizyczne procesy mózgowe; nie istnieją też żadne dowody na istnienie życia po śmierci [zob. także Stenger 2007: 81–85, 102–105].

- 4) Nie jesteśmy w stanie zweryfikować rzekomego faktu komunikacji Boga z ludźmi, spisanego w świętych księgach wielkich religii. Przemawiają za tym dwa argumenty: (a) święte księgi zawierają tezy, które z punktu widzenia nauki są błędne, i (b) nie da się obiektywnie potwierdzić spełnienia ani jednego biblijnego proroctwa. Wynika z tego, że to, co opisano w Biblii, nie mogło mieć miejsca, a przynajmniej nie na taką skalę, jak przedstawiono to w świętej księdze [zob. Stenger 2007: 176–188].
- 5) Nie mamy dowodów na skuteczność modlitw. Ani dane, ani stan wiedzy z zakresu biologii, fizyki, chemii i neurologii nie pozwalają na weryfikację tezy o skuteczności modlitwy. Mimo pewnych trudności skuteczność modlitw wstawienniczych może być testowana i, jak pamiętamy, badania takie rzeczywiście przeprowadzono. Okazały się jednak albo oszustwem (badanie płodności na Uniwersytecie Columbia), albo nie zweryfikowały testowanej hipotezy (badanie z Duke University z 2001 i projekt STEP) [zob. także Stenger 2003: 237–255; Stenger 2007: 96–102; Stenger 2012: 237–239; Bishop i Stenger 2004].
- 6) Jeśli jesteśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, to wszechświat powinien być dostosowany do człowieka. Nie jest. Mimo że kreacjonści, jak na przykład fizyk Hugh Ross³⁹, wyliczają dziesiątki warunków, które spełniać musi planeta, aby możliwe było istnienie na niej inteligentnego życia w znanej nam postaci, to nie wynika z tego, że planeta ta (i cały wszechświat) została zaprojektowana *po to, aby trwało życie*. Rzeczywiście, istnieje wiele parametrów, których inne wartości niż zmierzzone na Ziemi uniemożliwiłyby powstanie naszej formy życia. Nie jest to jednak żadnym dowodem na „precyzyjne dostrojenie” [*fine-tuning*] wszechświata do naszych potrzeb, choćby dlatego, że nie mamy możliwości sprawdzenia, jaki (i czy w ogóle) rodzaj życia mógłby powstać, gdyby we wszechświecie obowiązywały inne parametry fizyczne [zob. także Stenger 2007: 137–138, 154].
- 7) Nie jesteśmy w stanie zweryfikować faktu komunikacji Boga z ludźmi. Argumenty za taką komunikacją najczęściej odwołują się do *doświadczenia religijnego*. Jak do tej pory żadne wiarygodne badania empiryczne nie potwierdziły istnienia pozazmysłowej percepcji, która mogłaby być medium takiej komunikacji [zob. także Stenger 2007: 171–173].

³⁹ Zob. [Ross 1995].

- 8) Brak też argumentów na tezę, że religijność i moralność są ze sobą nierozłącznie związane i że moralność i etyka są uniwersalne tylko w kontekście religijnym. Badania socjologiczne nie pokazują korelacji między niewiarą i skłonnością do popełniania przestępstw. Wręcz przeciwnie, prawdopodobieństwo popełnienia przestępstw w zbiorze osób wierzących jest wyższe niż w całej populacji. Ponadto odrzucenie tezy o boskim źródle uniwersalnej moralności nie skutkuje relatywizmem, jako że większość ludzi zdaje się kierować podobnymi standardami moralnymi [zob. Stenger 2007: 194, 196, 209].

Stenger był przekonany, że powyższe argumenty wraz z ich rozwinięciem stanowią wystarczającą falsyfikację hipotezy Boga w ramach modelu testującego jego istnienie i funkcjonowanie przynajmniej w tym kształcie, który postulują trzy wielkie monoteizmy. Jednakże hipoteza Boga, nawet sfalsyfikowana, nie eliminuje całkowicie możliwości rozmawiania o bogu. Nie będzie to jednak Bóg wielkich monoteizmów, na podstawie których modelowano hipotezę Boga, lecz bóg ukryty, niemający wpływu na świat i z premedytacją pozostający poza zasięgiem poznawczych zdolności człowieka: *deus absconditus*⁴⁰. Aczkolwiek nauka nie potrafi, zdaniem Stengera, wykazać nieistnienia takiego boga, jego funkcjonowanie jako przedmiotu czci religijnej jest absurdalne. Nie może on być adresatem naszych modlitw, próśb i błagań, ponieważ jego wpływ na świat jest z definicji wykluczony. Innymi słowy, nie jest to bóg religii w znanym nam rozumieniu tego słowa [Stenger 2007: 234–239].

4.5.3. BOEING 747 I EWOLUCJA DROGĄ DOBORU NATURALNEGO

Często – i nie bez powodu – traktuje się *Boga urojonego* jako dzieło *par excellence* krytyczne, którego fundamentalnym, a w zasadzie jedynym przedmiotem jest krytyka religii. Nie jest to ocena sprawiedliwa⁴¹. Niektórzy komentatorzy zwracają uwagę, że, przynajmniej w wypadku Dawkinsa, antyreligijna krucjata jest wyłącznie rewersem apologetyki ewolucyjnej [LeDrew 2016: 46]. Już na początku *The God Delusion* Dawkins pisze, że hipoteza Boga zakłada istnienie nadludzkiej, nadnaturalnej inteligencji, która stworzyła wszechświat i wszystko, co

⁴⁰ Por. [Schellenberg 1993, 2015].

⁴¹ Sam Dawkins uważa, że centralny charakter dla *Boga urojonego* mają rozważania na temat teorii doboru naturalnego jako wyjaśnienia złożoności życia na Ziemi [Dawkins 2006a: 157].

on zawiera, w tym nas samych. Chwilę potem dodaje: „książka ta bronić będzie innego poglądu: jakakolwiek twórcza inteligencja, wystarczająco złożona, by zaprojektować cokolwiek, może powstać wyłącznie jako produkt końcowy długiego procesu stopniowej ewolucji” [Dawkins 2006a: 31]. Właściwym celem nie jest więc krytyka religii, ale, tak jak w wypadku wszystkich przedstawicieli nowego ateizmu, promocja światopoglądu naukowego, którego – w optyce neoateistycznej – nie da się pogodzić z przekonaniami religijnymi.

To właśnie w tym kontekście pojawia się argument znany jako „Boeing 747”. Pierwotnie argument ten, skonstruowany jakoby przez Freda Hoyle’a [Dawkins 2006a: 113], miał służyć uprawdopodobnieniu tezy o istnieniu Boga i miał następującą postać: prawdopodobieństwo, że życie powstało na Ziemi samoczynnie, jest równe temu, że tornado przechodzące nad złomowiskiem utworzy z porozrzucanych fragmentów metalu i plastiku samolot Boeing 747. Inaczej mówiąc, powstanie życia na Ziemi bez udziału zewnętrznego czynnika sprawczego jest *nieprawdopodobne*. Dawkins odwraca to rozumowanie i nazywa je „ostatecznym gambitem Boeinga 747”, który zamiast udowadniać nieprawdopodobieństwo nieistnienia Boga, jak chcieliby teiści, unieprawdopodobnia istnienie Boga. Zdaniem Dawkinsa, założenie, że za powstaniem świata stoi projektant, generuje większe trudności niż pytanie o początek wszechświata, rodzi mianowicie pytanie o to, kto stworzył projektanta. Teoria projektu wytwarza zatem regres *ad infinitum* [Dawkins 2006a: 113–114, 121; zob. Dawkins 1996: 316]. Innymi słowy, więcej trudności wprowadza, niż wyjaśnia, albowiem proponowane rozwiązanie (Bóg) musi być bytem złożonym przynajmniej w tym samym stopniu, co stworzony przez niego wszechświat i wszystkie jego rzeczywiste i możliwe mutacje, w przeszłości i przyszłości, a dodatkowo jest statystycznie równie nieprawdopodobne jak powstanie nowoczesnego samolotu w wyniku tornada.

Skoro istnienia Boga nie może dowodzić czysty przypadek (gambit Boeinga 747), pojawia się konieczność odwołania do inteligentnego stwórcy porządku. Dawkins nie przystaje na proponowaną przez teistów alternatywę: albo czysty przypadek, albo inteligentny projekt. Jego zdaniem, najwłaściwszym rozwiązaniem jest przedstawienie konkurencyjnej narracji, która lepiej niż hipoteza Boga wyjaśni powstanie i rozwój życia na Ziemi. Taką narracją, a zarazem hipotezą (naukową) jest teoria ewolucji przez dobór naturalny. Tylko te dwie teorie mogą rozwiązać „zagadkę nieprawdopodobieństwa” powstania i rozwoju życia na Ziemi [Dawkins 2006a: 116, 119]. Eksplanacyjne powodzenie jednej teorii zarazem dyskwalifikuje drugą.

W dłuższym fragmencie Dawkins wyjaśnia swoje przekonanie o wyższości teorii doboru naturalnego nad teorią inteligentnego projektu⁴²:

Co sprawia, że dobór naturalny jest dobrym rozwiązaniem problemu nieprawdopodobieństwa, gdy zarówno przypadek, jak i projekt zawodzą już na samym początku? Odpowiedź brzmi, że dobór naturalny jest procesem kumulatywnym, który rozbija problem nieprawdopodobieństwa na drobne kawałki. Każdy z tych kawałków jest nieco nieprawdopodobny, lecz nie niemożliwy. Kiedy duża liczba tych nieco nieprawdopodobnych zdarzeń utworzy serię, końcowy wytwór akumulacji jest rzeczywiście bardzo, bardzo nieprawdopodobny, wystarczająco nieprawdopodobny, by nie być skutkiem zwykłego przypadku. To właśnie te produkty końcowe tworzą przedmioty powtarzanego do znudzenia argumentu kreacjonisty. Kreacjonista jest w zupełnym błędzie, ponieważ nalega on (kobiety nie powinny tym razem czuć się urażone męską formą zaimka), by traktować powstanie statystycznego nieprawdopodobieństwa jako pojedyncze, jednorazowe zdarzenie. Nie rozumie on potęgi akumulacji [Dawkins 2006a: 121].

Czy dobór naturalny to jedyne sensowne alternatywne wyjaśnienie nieprawdopodobieństwa stopnia złożoności naszego świata? W znaczeniu relatywnym na pewno: jest bowiem najlepszym rozwiązaniem, najlepszym żurawiem⁴³, jakim w tej chwili dysponujemy, ale z pewnością nie jedynym możliwym [Dawkins 2006a: 155]. Jest prawdą, że rozpatrywanie złożoności świata w analogii do złożoności konstrukcji będących naszym dziełem (emblematiczny Paleyowski zegarek) jest postępowaniem naturalnym,

⁴² Przywiązanie Dawkinsa do teorii doboru naturalnego jest tak wielkie, że z entuzjazmem podchodzi on do „kosmologicznego doboru naturalnego”, teorii Lee Smolina przedstawionej w wydanej w 1992 roku książce *The Life of the Cosmos*. Teoria ta zakłada istnienie multiwersum (wieloświata), zbioru wszystkich możliwych wszechświatów, które miałyby się „rozmnazać” i „dziedziczyć cechy rodziców” analogicznie do mechanizmów opisanych przez Darwina [zob. Dawkins 2006a: 146]. Zdaniem Dawkinsa, teoria taka mogłaby stać się w przyszłości fizycznym odpowiednikiem doboru naturalnego w biologii [Dawkins 2006a: 158]. W rzeczy samej, poznanie fundamentalnych założeń danego światopoglądu pozwala na ostrożne przewidywanie jego przyszłych trajektorii. W 2014 roku, już podczas planowania tego rozdziału, ukazała się poświęcona temu zagadnieniu książka Victora Stengera *God and the Multiverse. Humanity's Expanding View of the Cosmos* [Stenger 2014b].

⁴³ Dawkins wykorzystuje tu zaproponowany przez Dennetta w *Darwin's Dangerous Idea* podział na „żurawie” (dźwigi: *cranes*), czyli wyjaśnienia odwołujące się do przyrodoznawstwa, w przeciwieństwie do zrzucanych z nieba „haków” (*skyhooks*), czyli wyjaśnień odwołujących się do cudów religijnych.

które zapewne da się wytłumaczyć w kategoriach biologicznych, odwołując się do ewolucyjnej strategii wykrywania bytów intencjonalnych. Naturalność tej tendencji, jak to często bywa, nie prowadzi jeszcze ani do jej trafności, ani do praktycznej przydatności⁴⁴. Dzięki teorii ewolucji przez dobór naturalny możemy wyjaśnić z pozoru niezwykłą złożoność życia jako wynik bardzo długiego, kumulatywnego procesu, którego charakter jest całkowicie naturalny [Dawkins 2006a: 157–158]. Złożoność nie jest więc wynikiem projektu i dlatego Dawkins, nawiązując do metafory Paleya [zob. 4.4.4], nazywa dobór naturalny „ślepyim zegarmistrzem, ślepyim, ponieważ nie patrzy on wprzód, nie planuje konsekwencji, nie ma żadnego celu” [Dawkins 1996: 21; por. Dawkins 1996: 5].

Daniel Dennett w *Darwin's Dangerous Idea* używa do opisu rewolucyjnego znaczenia teorii ewolucji w kontekście wyjaśnienia złożoności życia innej, bardziej filozoficznej metafory. Predarwinowski światopogląd przedstawia tam jako „kosmiczną piramidę”, składającą się z kilku poziomów (odpowiednik Tomaszowej drabiny bytów czy wielkiego łańcucha bytów Arthura Lovejoya):

Bóg
Umysł
P r o j e k t
P o r z ą d e k
C h a o s
N i c o ś ć

Rewolucyjny atak na tę piramidę i zawartą w niej teleologię i hierarchiczność przeprowadził Charles Darwin⁴⁵. Ewolucja przez dobór naturalny nie wymaga ani teleologii, ani hierarchii, ani Boga [Dennett 1996: 64–68]. Koncepcja Darwina jest redukcjonistyczna, ale w dobrym tego słowa znaczeniu, pozwala bowiem wyjaśnić rozwój życia, nie odwołując się do koncepcji boskiego umysłu jako twórcy porządku [Dennett 1996: 82–83]. Kierując się

⁴⁴ W *Blind Watchmaker* Dawkins zauważa, że z określonych powodów darwinizm potrzebuje większego publicznego wsparcia niż inne prawdy naukowe, na przykład fizyczne. Przyczyn tego stanu rzeczy upatrywać można nie tyle w kulturowej dominacji religii, ile raczej w specyficznej konstrukcji ludzkich mózgów, które są jak gdyby „specjalnie stworzone, by źle rozumieć darwinizm” [Dawkins 1996: xv].

⁴⁵ Dennett podkreśla, że wszystkie terminy w tej piramidzie należy rozumieć w starym, przeddarwinowskim znaczeniu [Dennett 1996: 64].

logiką abdukcji, neoateiści stoją na stanowisku, że ewolucja przez dobór naturalny jest „nie tylko oszczędnym, wiarygodnym i eleganckim rozwiązaniem, ale jest ona jedyną działającą alternatywą dla przypadku, która kiedykolwiek została zaproponowana” [Dawkins 2006a: 120]⁴⁶.

4.5.4. ZAKOŃCZENIE

Pomijając kontrowersyjną, by nie rzec karkołomną próbę Stengera⁴⁷, łatwo zauważyć, że nowi ateiści, podobnie jak większość ateistów, korzystają z dwóch rodzajów metod wykazania (nieprawdopodobieństwa) istnienia Boga. Pierwszą, jak zauważa Baggini [2003: 27], jest indukcja (oparte na założeniu o jednorodności przyrody magazynowanie doświadczeń, prowadzące do konkluzji o naturalnym, a nie nadnaturalnym porządku zdarzeń). Drugą jest abdukcja (poszukiwanie najlepszego wyjaśnienia). Te dwie metody argumentacji wspierają ateistyczny (i neoateistyczny) światopogląd i to na nich opiera się przekonanie, że najlepszym możliwym językiem opisu świata jest naturalistyczne przyrodoznawstwo (poziom metodologiczny), które wyklucza ważność przekonania o istnieniu bytów nadnaturalnych (poziom ontologiczny). Rozważania Stengera, który do dowodzenia nieistnienia Boga wykorzystuje metodę hipotetyczno-dedukcyjną, są tylko zwieńczeniem tej indukcyjno-abdukcyjnej konstrukcji, albowiem o wartości metody hipotetyczno-dedukcyjnej ostatecznie decyduje jej empiryczne powodzenie. Łatwo usunąć też można znane przynajmniej od czasów Hume’a trudności z indukcją. Można to zrobić albo uznając słabszą, „sądową” koncepcję dowodu [Stenger 2014a: 7], albo zwracając uwagę na fakt, że:

brakuje nam absolutnych dowodów dla olbrzymiej większości naszych przekonań, ale brak takich dowodów nie jest podstawą do zawieszenia

⁴⁶ Idea doboru naturalnego pochodzi od Darwina, ale w jego wydaniu była co najwyżej hipotezą, a nie teorią naukową. Późniejsi badacze oczyścili tę „niebezpieczną ideę Darwina”, głoszącą, że produkty ewolucji są wytworami procesu algorytmicznego: „Idea doboru naturalnego, fundamentalna idea Darwina, była artykułowana, rozwijana, wyjaśniana, kwantyfikowana i pogłębiana na wiele sposobów, zyskując na sile za każdym razem, gdy pokonywała kolejne wyzwanie” [Dennett 1996: 47]. W części I *Darwin’s Dangerous Idea*, zwłaszcza w rozdziale 2, znaleźć można bardziej szczegółowe, protoneo-ateistyczne, bo opublikowane niemal dziesięć lat przed powstaniem ruchu, omówienie ewolucji przez dobór naturalny.

⁴⁷ Jak nie bez racji pisze (ateista) Massimo Pigliucci, nie dość, że argumenty Stengera są znane od wieków, to traktowanie Boga jako „hipotezy naukowej” jest przykładem wąskiego, redukcjonistycznego scjentyzmu, który jest postawą błędną [Pigliucci 2014: 10–13].

przekonania. Dzieje się tak, ponieważ tam, gdzie brakuje nam dowodu absolutnego, tam wciąż mamy całą masę świadectw lub jedno wyjaśnienie, które jest o wiele lepsze od propozycji alternatywnych [Baggini 2003: 31].

Zdaniem religijnych apologetów, teologiczne i religijne koncepcje bóstwa są odporne na krytyczne argumenty empiryczne. Ale w zdominowanym przez naukę świecie, gdzie empiryczne potwierdzenie jest dla większości podstawowym narzędziem weryfikacji codziennych przekonań, rozumowanie to nie przekonuje tych, którzy proponują wyjaśnienia porządku świata zgodne z mierzalnymi obserwacjami. Z drugiej strony, jak widzieliśmy, ceną za oderwanie od faktualnego doświadczenia jest zasadnicza niemożliwość dowodu w jakimkolwiek wiążącym sensie. Powstają w ten sposób ważne dla światopoglądu neoateistycznego pytania: Czy sama konstrukcja pojęcia Boga ma immunizować go na logiczne i empiryczne metody weryfikacji? Czy będąca konsekwencją treści tego pojęcia logiczna niepenetrowalność istnienia/nieistnienia Boga ma jakiś możliwy do wyśledzenia związek z powstaniem i trwaniem religii? Aczkolwiek przeświadczenie o istnieniu bóstwa jest fundamentem niemal wszystkich systemów przekonań religijnych, wykazanie logicznej niekompatybilności atrybutów bytu będącego przedmiotem tego pojęcia nie anuluje ani faktu istnienia przekonań, które nazywamy religijnymi, ani konieczności analizy instytucjonalnego poziomu religii, gwarantującego jej trwanie w kulturze. Przyjrzymy się teraz hipotezom powstania religii i – wykorzystując ewolucyjną perspektywę nowego ateizmu – mechanizmom reprodukcji przekonań religijnych.

4.6. NARODZINY RELIGII

4.6.1. INTRO

Swój słynny artykuł z „*Berlinische Monatsschrift*” z 1784 roku Immanuel Kant rozpoczyna od zdania: „Oświecenie to wyjście człowieka z zawińionej przez niego niedojrzałości” [Kant 2012: 47]. Sformułowanie to i następujące po nim refleksje wyrażają przekonanie wspólne większości oświeceniowych filozofów, mianowicie, że losy ludzkiej kultury da się rozpatrywać w analogii do dojrzewania pojedynczego człowieka, który wraz z upływem lat i nowymi doświadczeniami nabiera umiejętności, ale też odwagi posługiwania się własnym rozumem. Człowiek dojrzały to człowiek zdolny do racjonalnej refleksji oraz spójnego z nią postępowania. Analogicznie, dojrzała kultura oparta jest na przekonaniach racjonalnych i wolnych od archaicznych przesądów.

W tym progresywnym schemacie myślenia religię najczęściej utożsamiano z pierwotnym etapem rozwoju ludzkości, z niedojrzałością. Jak widzieliśmy [2.4], to w Oświeceniu pojawiły się pierwsze próby legitymizacji światopoglądu ateistycznego (Pierre Bayle) i usiłowania naukowego (naturalistycznego) wyjaśnienia początków i trwania religii (David Hume, Paul-Henri Thiry d'Holbach, Julien Offray de La Mettrie)⁴⁸. O niewierzących zaczęto mówić jako o wartościowych obywatelach, zdolnych do pełnoprawnej refleksji moralnej i altruistycznego postępowania, a pojawienie się religii i jej rozwój tłumaczono, odpowiednio, słabością zdolności poznawczych ludów pierwotnych oraz kulturowym imperializmem instytucji religijnych, których celem było podtrzymywanie ignorancji wiernych.

Szkic historii ateizmu przedstawiony w rozdziałach [2.2–2.5] uzmysławia nam pewną ciągłość optyki ateistycznej. Światopogląd neoateistyczny jest światopoglądem naukowym, a zatem uwzględnia – a w zasadzie zakłada jako swoją podstawę – osiągnięcia naukowe ostatnich stuleci. Treść światopoglądów ateistycznych zmienia się jednak dość znacząco, w przeciwieństwie do treści dogmatycznych zantagonizowanych z nimi doktryn religijnych. O ile bowiem oświeceniowy ateistyczny naturalizm był w dużej mierze zdroworozsądkową materialistyczną metafizyką, o tyle jego współczesna postać przyjmuje postać metodologicznego scjentyzmu, uwzględniając największe osiągnięcia fizyki i kosmologii, ale przede wszystkim nauk o życiu, czyli teorię ewolucji. Bez odwołania do Darwina nowoateistyczne teorie powstania religijności praktycznie nie istnieją.

4.6.2. GENEALOGIA

Nowych ateistów łączy przekonanie, że religia jest anachronicznym reliktem czasów prehistorycznych. Zgodnie z oświeceniowym schematem postępu sądzą oni, że źródła religii tkwią w czasach, gdy mity, legendy i wierzenia pełniły funkcję „protonauki i prototechnologii” [zob. Grayling 2013: 31], w związku z czym „religia pochodzi z okresu ludzkiej prehistorii, gdy nikt [...] nie miał najmniejszego pojęcia, jak się rzeczy mają” [Hitchens 2007a: 64]. Pierwotną, fundamentalną funkcją religii było wprawdzie wyjaśnianie rzeczywistości, ale niemniej istotna była próba zaspokojenia potrzeb innego rodzaju. Jak pisał Hume, afirmatywnie przywoływany przez Dennetta [2007: 26–28], wśród przyczyn powstania religii leżały – oprócz czegoś, co można byłoby nazwać protokoncepcją postawy intencjonalnej

⁴⁸ Zob. [Sieczkowski 2015; Szocik 2014: 210–253].

[zob. Hume 1962: 150] – „zwykle afekty człowieczego życia: usilne poszukiwanie szczęścia, lęk przed nieszczęściem w przyszłości, strach przed śmiercią, pragnienie zemsty, chęć zaspokojenia głodu i innych życiowych potrzeb” [Hume 1962: 148]⁴⁹.

Jako psychologiczne wyjaśnienie powstania religii często wymienia się zwłaszcza strach przed śmiercią. Jak pisze Harris, religie przynoszą ukojenie w obliczu straty i nadzieję na zjednoczenie z ukochanymi, których utraciliśmy [Harris 2005: 36–39]. „Gdyby nie istniała śmierć, wpływ religii opartych na wierze byłby nie do pomyślenia” [Harris 2005: 39]. Trzeba jednak zauważyć, że te nadmiernie uproszczone intuicje („przyczyną religii jest strach przed śmiercią”) są zasadniczo niezgodne z propozycją często – i afirmatywnie – przywoływanego przez neoateistów Pascala Boyera, według którego w relacji śmiertelności i religijności, wbrew naszym kulturowo utwardzonym intuicjom, chodzi raczej o związek z ciałami zmarłych, a nie ze śmiercią jako taką [zob. Boyer 2001: 203–228].

Pierwotną formą religijności, powtarzają za Hume’em [zob. Hume 1962; Sieczkowski 2017a: 179–180] neoateiści, był politeizm, który został wyparty przez monoteizm. Ślady politeizmu są zresztą widoczne we współczesnych religiach monoteistycznych, zwłaszcza w katolicyzmie, który obok Trójcy Świętej czci Marię, matkę Jezusa, i cały panteon świętych, których, jak zwraca uwagę Dawkins, największy liczebny przyrost nastąpił w czasie pontyfikatu Jana Pawła II [Dawkins 2006a: 35]. Mechanizmy stojące za „naturalnością” politeizmu zostaną omówione później. Najpierw przyjrzyjmy się ewolucyjnym i filozoficznym wyjaśnieniom powstania religii w ich pierwotnych formach.

Jeśli zgodzimy się, że – jak nowi ateiści – rozpatrujemy rzeczywistość przez pryzmat Darwinowskiego schematu rozwoju życia, czyli założywszy działanie doboru naturalnego, to musimy przyjąć, że nic w przyrodzie nie dzieje się bez przyczyny i wszystko musi pełnić konkretną funkcję niezbędną dla przetrwania i reprodukcji. Na pierwszy rzut oka mamy tu do czynienia ze sprzecznością, bowiem z punktu widzenia ewolucji zachowania religijne są:

Czasochłonne, energochłonne, często tak ekstrawagancko ozdobne jak upierzenie rajsiego ptaka. Religia może narażać życie wiernej jednostki, jak również życie innych osób. Tysiące ludzi poddawano torturom za ich

⁴⁹ Szersze omówienie Humowskiej koncepcji naturalizacji religii i jej wpływu na Daniela Dennetta przedstawiłem w [Sieczkowski 2015].

lojalność wobec religii, prześladowali ich fanatycy, których wiara w wielu przypadkach była niemal nieodróżnialna od wiary tych, których prześladowali. Religia pochłania zasoby, często na ogromną skalę. Budowa średniowiecznej katedry trwała całe stulecia, a jednak nie służyła ona ani jako miejsce do zamieszkania, ani żadnemu innemu zauważalnie pożytecznemu celowi [Dawkins 2006a: 164]⁵⁰.

Jaki zatem ewolucyjny pożytek płynie z religii? Często wymieniane w tym kontekście funkcje religii, takie jak uzdrawianie, przynoszenie pociechy czy wreszcie wymuszanie i utrzymywanie posłuszeństwa, nie są dobrymi argumentami darwinowskimi. Na poziomie analizy ewolucyjnej neoateiści proponują następujące prawdopodobne wyjaśnienia [Dawkins 2006a: 165], nieograniczające się do poziomu indywidualnego doboru naturalnego.

- 1) Pierwsze to grupowy dobór naturalny. Według tej hipotezy, dobór naturalny działa raczej na gatunkach (lub grupach osobników) niż na jednostkach czy genach. Zwolennikami teorii grupowego doboru naturalnego są brytyjski archeolog Colin Renfrew i amerykański biolog ewolucyjny David Sloan Wilson [zob. Wilson 2002]. Zgodnie z tą hipotezą, grupy (plemiona) zyskują większą szansę na przetrwanie, gdy jednoczy je wspólna ideologia religijna, na przykład przekonanie o istnieniu groźnego bóstwa, które jest po ich stronie. Wyjaśnienie to odwołuje się do tego, że religia wspiera wewnątrzgrupową lojalność, ułatwiając tym samym przetrwanie własnej grupy i tryumf nad grupami konkurencyjnymi⁵¹. Dawkins nie należy do zwolenników tej hipotezy, choć przyznaje, że „teoretycznie jest ona możliwa”. Z punktu widzenia darwinizmu hipoteza ta jest jednak wadliwa – zawiera być może cenne intuicje antropologiczne i socjologiczne (dotyczące korzystnego wpływu wspólnego zestawu przekonań na spójność grup), ale nie stanowi poprawnego wyjaśnienia ewolucyjnego: te same zjawiska da się wyjaśnić prościej i bez narażania się na sprzeczności z użyciem innych narzędzi kategoryjnych [Dawkins 2006a: 170]⁵².

⁵⁰ A pamiętać należy, że darwinowska ekonomia jest w ujęciu Dawkinsa bezlitosna i nie toleruje marnotrawstwa [Dawkins 2006a: 163].

⁵¹ Współcześni badacze religii często podkreślają wpływ religii na spójność społeczną; zob. na przykład [Talmont-Kamiński 2013].

⁵² Dawkins twierdzi, że przykłady działania grupowego doboru naturalnego dają się zredukować do przypadków doboru krewniaczego lub wzajemnego altruizmu [Dawkins 2006a: 170].

- 2) Drugie wyjaśnienie ujmuje religię jako produkt uboczny czegoś innego⁵³. Dawkins, zwolennik tej hipotezy, tłumaczy, jakie mechanizmy miałyby wytworzyć religię. Jego zdaniem, pojawienie się zachowań religijnych i tendencja do posiadania przekonań religijnych wynikają z długiego okresu niesamodzielności dzieci *homo sapiens*. Wymagają one opieki i troski, ponieważ ich zdolności fizyczne i kognitywne rozwijają się bardzo długo. Samodzielne zdobywanie wiedzy przez małe dzieci jest bardzo rozłożone w czasie, ich przetrwanie zależy więc w olbrzymiej mierze od tego, co usłyszą od starszych, a zwłaszcza od tego, czy *uwierzą* w to, co starsi im mówią. Nasza tendencja do wiary starszym i bardziej doświadczonym nie rozróżnia, przynajmniej na pewnym etapie rozwoju osobniczego, wskazówek uzasadnionych w kontekście naszego przetrwania („Nie chodź do tego lasu, bo mieszkają tam wilki”) od wskazówek pozbawionych w tym kontekście znaczenia („Złożenie ofiary ze zwierzęcia zapewni ci powodzenie w życiu”). Tym samym ludzka skłonność do wiary jest skutkiem ubocznym naszej ewolucyjnie istotnej skłonności do wierzenia autorytetom, od której zależy nasze przetrwanie [Dawkins 2006a: 174–175]⁵⁴. Wyjaśnienie to jest tylko jedną z możliwych hipotez i raczej wskazuje na sam mechanizm powstawania religii, niż jest definitywną odpowiedzią na pytanie, jak konkretnie powstała religia. Inne wersje tłumaczące powstanie religii w kategoriach produktu ubocznego całkiem normalnych predyspozycji psychologicznych przedstawiają, w obrębie antropologii i psychologii poznawczej, Pascal Boyer (religia jest „naturalna”⁵⁵ w tym sensie, że nasze mózgi wyewoluowały w ten sposób, iż nabywanie przekonań

⁵³ Podobne wyjaśnienie proponuje Michael Shermer, który – wysnuwając wnioski między innymi z eksperymentów Skinnera – pisze o silniku wiary, czyli ewolucyjnym mechanizmie, którego „funkcją jest poszukiwanie wzorów i odnajdywanie związków przyczynowych, a przy okazji popełnianie wielu błędów w myśleniu” [Shermer 2003: 72]. Do tych błędów będą się oczywiście zaliczać przekonania religijne.

⁵⁴ Trzeba tu wspomnieć, że Tamas Pataki zarzuca nowym ateistom, że analizując ewolucyjne przyczyny powstania religii, ignorują psychospołeczne czynniki rozwoju religii, zwłaszcza wpływ interakcji między dzieckiem a rodzicami [Pataki 2017].

⁵⁵ Boyer dochodzi w swoich analizach do wniosku z pozoru dość kontrowersyjnego w kontekście scjentyistycznego nastawienia neoateistów, mianowicie, że „nauka jest dokładnie tak samo »nienaturalna« dla ludzkiego umysłu, jak religia jest »naturalna«”, [Boyer 2001: 322]. Wniosek ten nie jest bynajmniej obcy nowym ateistom, mieści się bowiem w paradygmacie ewolucyjnym. Jak pisze Dawkins, „Współczesna fizyka uczy, że prawdą jest nie tylko to, co widzą nasze oczy i nasz ograniczony umysł, który ewoluował, by postrzegać

religijnych jest procesem łatwym [Boyer 2001]), Robert Hinde (religia jest zjawiskiem psychospołecznym, powstałym w wyniku interakcji ze społeczeństwem i ze światem [Hinde 1999]) i Scott Atran (religia pasodżytuje na zdolnościach mózgu, które wyewoluowały, zwiększając nasze szanse na przetrwanie [Atran 2004])⁵⁶, natomiast w obrębie psychologii ewolucyjnej Paul Bloom (teoria mówiąca o instynktownie dualistycznym i teleologicznym pojmowaniu świata przez ludzi [Bloom 2004]) [Dawkins 2006a: 177–180].

Innym wyjaśnieniem tego rodzaju jest Dennettowska hipoteza mówiąca o trzech przyjmowanych przez ludzi postawach, których celem jest zrozumienie zachowania rzeczy, maszyn, zwierząt i innych ludzi. Te postawy, umożliwiające nam podejmowanie strategii predykcyjnych wobec świata, to *fizyczna*, *projektowa* i *intencjonalna*. W pierwszej traktujemy przedmioty jak zwykle obiekty fizyczne (zakładamy na przykład, że urwana gałąź spadnie na ziemię, więc odsuwamy się, aby nas nie przygniotła); w drugiej rozpatrujemy przedmioty jako zaprojektowane, dzięki czemu możemy na przykład naprawić zegarek i przewidzieć, że jeśli naciśniemy pedał gazu, to samochód przyspieszy; trzecia jest najbardziej interesująca z punktu widzenia powstania religii. Polega ona na „traktowaniu obiektu, którego zachowanie chcemy przewidzieć, jako racjonalnego agensa, który posiada przekonania, pożądania i inne stany mentalne” [Dennett 1989: 15]. Na niższych poziomach intencjonalności strategia intencjonalna jest korzystna dla przetrwania, przypisuje na przykład tygrysowi intencję zjedzenia nas i zmusza do ucieczki. Często jednak przypisujemy intencje bytom nieożywionym, a tym samym animizujemy je. Religia jest według wszystkich tych hipotez skutkiem ubocznym potrzebnej i korzystnej strategii przetrwania, choć kontekstem nie zawsze jest przetrwanie jednostki bądź jej sukces reprodukcyjny [zob. Dawkins 2006a: 181–184].

obiekty średniej wielkości, które poruszają się ze średnią prędkością na średnie odległości na sawannie” [Dawkins 2004: 19; por. Dawkins 2004: 46].

- ⁵⁶ Wszystkie te hipotezy, podobnie jak hipoteza Daniela Dennetta, którą przedstawię za chwilę, rzeczywiście traktują religię jako swego rodzaju skutek uboczny działania doboru naturalnego. Ale ważniejsze z naszej perspektywy jest ich znaczenie metodologiczne, które sprowadza się z jednej strony do naturalizacji, a z drugiej do interdyscyplinarności. Jak pisze Atran, tym, co nowe w tego rodzaju przedsięwzięciach, jest zbliżenie się biologii ewolucyjnej i psychologii poznawczej, które dają nadzieję na nowe rozwiązanie odwiecznych problemów [Atran 2004: vii].

- 3) Trzecia hipoteza wyjaśniająca mówi o korzyści, jaką odnoszą „replikatory”, czyli same idee religijne, zachowujące się w sposób podobny do genów. Inspiracją są wirusy. Ich przetrwanie jest niezależne od przetrwania ich nosicieli. Z perspektywy replikacji samych wirusów nosiciele służą wyłącznie przetrwaniu obcego DNA. Ale idee religijne to nie geny. Czy można w uzasadniony sposób mówić o ideach, że są replikatorami? Jak widzieliśmy w rozdziale [3.5], przynajmniej Dawkins i Dennett twierdzą, że tak. Replikatorami mogą być także memy, jednostki kulturowego dziedziczenia. Pasożytując na swoich nosicielach (ludziach), replikują się, mutują i trwają. Zdaniem Dawkinsa, nie wszystkie memy znajdują stosowne warunki do przetrwania pojedynczo, dlatego niektóre potrzebują systemów, które nazywa mempleksami [Dawkins 2006a: 198]. Systemy te gwarantują przetrwanie tym jednostkom kulturowym, które same byłyby zbyt słabe, by temu podołać. Memy religijne pojawiają się w obu postaciach: jako samodzielne jednostki i jako składniki mempleksu (każda religia jest oddzielnym mempleksem, mimo że może zawierać memy, które występują także w innych mempleksach). Takie memy to na przykład idea życia pośmiertnego czy idea cnotliwości wiary [Dawkins 2006a: 198–201].

Jak wspomnieliśmy, z ewolucyjnego punktu widzenia każde zjawisko musi czemuś służyć. A każde zjawisko, którego koszty przekraczają jego widoczną na pierwszy rzut oka użyteczność, wymaga dalszego badania i wyjaśnienia. Dlatego w wypadku religii trzeba odpowiedzieć sobie na pytanie: *cui bono?* [Dennett 2007: 62], religia jest bowiem zjawiskiem niezwykle kosztownym, a biologia ewolucyjna uczy, że zjawiska tak kosztowne w przyrodzie nie występują, o ile nie przynoszą jakiegoś wymiernego, choć ukrytego zysku [Dennett 2007: 69].

Dociekania Dennetta przebiegają analogicznie do dociekań Dawkinsa, choć mają bardziej filozoficzny charakter. Opierają się bowiem na eksperymencie myślowym, zasadniczo zbieżnym z metodologicznymi założeniami książki *Breaking the Spell*, czyli naturalizacją i obiektywizacją religii. Z tego powodu Dennett proponuje „marsjańskie”⁵⁷ typy teorii wyjaśniających powstanie religii.

⁵⁷ Eksperyment myślowy z Marsjanami pełni dwie funkcje: pozwala skonstruować obiektywistyczne, niezanurzone w kontekst ludzkiej kultury teorie powstania religii, jak również wskazuje na ich hipotetyczność. Warto przypomnieć, że filozoficzna idea kosmitów

- 1) Po pierwsze, istnieją teorie „apetytu na słodczyce” [*sweet tooth*]. „Marsjanie mogą się zastanawiać, czy w naszych ciałach istnieją jakieś powstałe na drodze ewolucji genetycznej systemy, których przeznaczeniem jest reakcja na coś, co religie dostarczają w zintensyfikowanej formie” [Dennett 2007: 82]. Cała rzesza ludzi z łatwością uzależnia się od rozmaitych substancji: pożywienia zawierającego dużo cukru, papierosów, alkoholu, marihuany itp. W tych przypadkach wyewoluował w naszych ciałach system receptorów, które pomagają nam wykrywać substancje zawierające interesujące nas składniki. Czy religia jest taką substancją? Innymi słowy, czy istnieje jakieś przekazywane genetycznie „boskie centrum” w naszych mózgach? Neurofizjologowie będą szukać odpowiedzi na to pytanie, choć implikuje ono inną, nie mniej ważną kwestię: jeśli rzeczywiście posiadamy jakąś genetyczną predyspozycję do religii, to co sprawiło, że przetrwali ci z naszych przodków, u których owa mutacja się pojawiła? Przyjrzymy się temu bliżej, mówiąc o ewolucji religii [4.7.3].
- 2) Po drugie, Marsjanie mogliby postawić hipotezy symbiotyczne. Religie mogą być symbiontami na jeden z trzech sposobów: mutualistyczny (korzyść odnoszą obie strony), komensalistyczny (korzysta jedna strona, a druga nic nie traci) bądź pasożytniczy (korzyść osiąga tylko jedna strona, ale kosztem drugiej) [Dennett 2007: 84]. Warto zwrócić uwagę na tę trzecią możliwość w kontekście memetyki: symbionty kulturowe – memy – pasożytują na swoich nosicielach, nie przynosząc im korzyści, a mając na celu wyłącznie własną reprodukcję.

Te dwie rodziny hipotez nie pokrywają całego spektrum możliwych teorii wyjaśniających powstanie religii, nie są też ekskluzywne. Możemy przecież – Marsjanie mogą – sensownie postawić hipotezę genetyczno-kulturalistyczną, która łączyłaby w sobie konstytutywne elementy teorii apetytu na słodczyce i teorii symbiotycznej. Dennett proponuje przyjrzeć się (genetycznej) nietolerancji laktozy u potomków ludów, które nie hodowały bydła, i jej związkom z pasterstwem, które jest zachowaniem przekazywanym kulturowo [Dennett 2007: 89].

Możemy wreszcie zaproponować teorię pieniężną, która głosi, że religie są artefaktami kulturowymi podobnie jak systemy pieniężne, czyli systemami społecznymi, które podlegały długiej ewolucji [Dennett 2007: 90].

jako sędziów naszej rzeczywistości ma długą oświeceniową tradycję, wykorzystał ją chociażby Wolter w *Mikromegas*.

Na wyjściowe pytanie *cui bono?* można w świetle teorii pieniężnej (czy raczej grup teorii pieniężnych) odpowiedzieć trojako:

- 1) każdy członek społeczności, choć zapewne w różnym stopniu;
- 2) elita kontrolująca system: wtedy religia przypomina raczej piramidę finansową niż system monetarny;
- 3) społeczeństwa jako całość, niezależnie od tego, czy zysk odnoszą też ich pojedynczy członkowie [Dennett 2007: 90].

Ta ostatnia możliwość związana jest z doborem grupowym, o którym pisałem powyżej. Podobnie jak Dawkins, Dennett ma do tej hipotezy wyjaśniającej spore zastrzeżenia. Nad hipotezą pieniężną powinno się wszakże prowadzić dalsze badania. Dennettowska definicja religii jako systemu społecznego jest zresztą jej pod pewnymi względami bliska. Niemniej jednak jeśli żadna z tych teorii nie przekona Marsjan, to pozostaje jeszcze, jak pisze Dennett, „teoria domyslna”, którą nazywa *teorią perły*.

Religia jest po prostu pięknym produktem ubocznym. Została stworzona przez genetycznie kontrolowany mechanizm lub przez rodzinę mechanizmów, które mają (mocą Matki Natury, mocą ewolucji) reagować na podrażnienia czy wpływy tego czy innego rodzaju. Mechanizmy te zostały ewolucyjnie zaprojektowane w pewnych konkretnych celach, ale później, pewnego dnia, pojawiło się coś nowego, czy też nowy zbiór różnych czynników, coś, z czym nigdy wcześniej nie mieliśmy do czynienia i czego oczywiście ewolucja nigdy nie przewidziała, coś, co uruchomiło te aktywności, które wytwarzają ten niesamowity artefakt. Zgodnie z teoriami perły, z punktu widzenia biologii religia nie służy niczemu; nie przynosi korzyści żadnemu genowi, jednostce, grupie czy symbiontowi kulturowemu. Ale kiedy już zaistnieje, może stać się *objet trouvé*, czymś, co po prostu urzeka nas, ludzkich aktorów, którzy mamy nieskończenie pojemną zdolność do rozkoszowania się nowościami i ciekawostkami [Dennett 2007: 91].

Nie jesteśmy (przynajmniej obecnie) w stanie wykazać, która z tych hipotetycznych teorii jest prawdziwa. Być może żadna, a być może prawdziwa hipoteza jest amalgamatem wszystkich powyższych. Niemniej jednak musimy próbować odpowiedzieć sobie na te dwa pytania: *jak powstała religia?* i *komu służy religia?* Zrozumienie fenomenu religijności, a zarazem predykcja przyszłości religii wymagają tych odpowiedzi.

Jak widzieliśmy, dzisiejszy stan wiedzy naukowej pozwala nam spekulować na temat powstania pierwotnych religii. Odwołując się, podobnie jak Richard Dawkins, do prac Pascala Boyera (*Religion Explained: The Evolu-*

tionary Origins of Religious Thought) i Scotta Atrana (*In Gods We Trust*), Dennett pokazuje, że antropologia, połączywszy siły z biologią ewolucyjną, może przedstawić naturalne wyjaśnienie powstania religii. Najwięcej, zdaniem Dennetta, wskazuje na to, że powstała ona w wyniku procesów biologicznej i kulturowej ewolucji i wynika z ewolucyjnej dyspozycji do przypisywania stanów mentalnych poruszającym się przedmiotom złożonym. Chodzi o wspomnianą już postawę intencjonalną, traktowanie rzeczy jako systemów intencjonalnych, czyli przypisywanie rzeczom:

- działania;
- przekonań;
- pragnień;
- racjonalnego postępowania w zgodzie z tymi przekonaniami i pragnieniami [Dennett 2007: 110].

Postawa taka jest ewolucyjnie opłacalna, dlatego bardziej rozwinięte zwierzęta, w tym oczywiście – i przede wszystkim – *homo sapiens*, stosują ją jako strategię przetrwania. Problem polega na tym, że raz włączona jest niezwykle trudna do wyłączenia. Przykład Dennetta – i Boyera – dotyczy stosunku do zmarłych i ich ciał. Po śmierci bliskich ludzie nie są w stanie „wyłączyć” swojej postawy intencjonalnej i wciąż traktują zmarłych jako systemy intencjonalne (zadając pytania w rodzaju „ciekawe, co teraz robią”, „ciekawe, czy nas obserwują” itp.). Równocześnie jednak powstaje problem zwłok, a wbudowany mechanizm ewolucyjny każe się ich pozbyć jako potencjalnego źródła chorób. Istnienie religii pozwala rozstrzygnąć ten problem w najbardziej dogodny sposób: pozbywamy się zwłok, paląc je bądź zakopując, a równocześnie zachowujemy przekonanie o intencjonalnym charakterze osoby, która zmarła i teraz jako „duch” przebywa w „zaświatach” [Dennett 2007: 112–113]. Po raz kolejny widzimy, że związek religii ze śmiertelnością istnieje, ale nie jest związkiem ze śmiercią, ale raczej ze zwłokami.

U podłoża wszystkich tych wersji ewolucyjnych teorii wyjaśniających powstanie religii leży wspomniane kilkakrotnie założenie, że aczkolwiek kultura ewoluuje, a przynajmniej ulega raptownym zmianom, ewolucja biologiczna naszego gatunku postępuje bardzo powoli. Oznacza to, że chociaż pod względem zachowań kulturowych niewiele łączy nas z naszymi przodkami żyjącymi w czasie plejstocenu, „biologiczne i poznawcze struktury, które czynią możliwym życie człowieka na Ziemi, zmieniły się niewiele, jeśli zmieniły się w ogóle – przynajmniej od czasu naszego

powstania z jakiejś »mitochondrialnej Ewy«, która przemierzała afrykańską sawannę ponad sto tysięcy lat temu” [Atran 2004: vii]. Założenie to czyni badanie religii, a raczej poznawczych korzeni religijności, niezwykle ciekawym, zwłaszcza gdy pojawia się możliwość przyglądania się systemom religijnym, o których powstaniu możemy wiele powiedzieć na podstawie całej masy danych, jakimi dysponujemy.

4.6.3. NA WŁASNE OCZY

Empiryczni badacze religii mają bowiem jeszcze jednego asa w rękawie. Mogą skorzystać z naturalnego laboratorium, którym są wierzenia, kultury i organizacje religijne powstałe w relatywnie nieodległych czasach. Oczywiście trudnością w rekonstruowaniu źródeł religijności, zwłaszcza w kontekście ich transformacji w społecznie zinstytucjonalizowaną formę religijną, jest niedostatek danych. Dominujące dziś religie mają po kilka tysięcy lat; nawet islam, najmłodsza z nich, ma niemal półtoratysięczną tradycję. Źródła dogmatyczne nie zawsze pozwalają nam zrozumieć kontekst powstawania konkretnych wierzeń i instytucji, zaś źródła historyczne są nieliczne i zazwyczaj o dekady bądź stulecia późniejsze niż wydarzenia, które opisują. Szczątkowość danych uniemożliwia formułowanie rozstrzygających hipotez wyjaśniających. Dlatego badacze religii z zainteresowaniem przyglądają się religiom i kultom religijnym, które narodziły się niedawno.

Przedmiotem zainteresowania nowych ateistów stały się szczególnie tak zwane kultury cargo, powstające zwłaszcza na wyspach Pacyfiku w wyniku kontaktu lokalnych kultur z technologicznie rozwiniętymi cywilizacjami zachodnią i japońską. Kultury cargo są dla obiektywnych badaczy (jak i dla napastliwych krytyków) religii swoistym laboratorium, w którym można zaobserwować mechanizmy formowania się wierzeń. Pierwsze kultury tego rodzaju powstały jeszcze w XIX wieku, na przykład ruch Tuki na wyspie Fidżi. Przed drugą wojną światową kilka takich kultów pojawiło się na Nowej Gwinei, ale największą popularność zdobyły one podczas drugiej wojny światowej i bezpośrednio po niej wskutek militarnej obecności najpierw Japończyków, a potem aliantów. Kilka z tych kultów, między innymi najbardziej znany kult Johna Fruma z Vanuatu, przetrwało do dziś.

Mechanizm powstawania kultów cargo⁵⁸ za każdym razem był podobny. Tubylcom brakowało wiedzy, by we właściwym kontekście postrzegać zdobycze technologiczne Japończyków czy ludzi z Zachodu.

⁵⁸ Nazwa nie pochodzi od wyznawców i jest młodsza od większości kultów. Jej powstanie datuje się dopiero na rok 1945 (pierwotnie była pejoratywnym określeniem używanym przez

du. Dlatego na przykład samoloty (przewożące towar [cargo], którego pochodzenia ani sposobu wytwarzania nie potrafili wyjaśnić w kategoriach pozamagicznych) traktowali jako wysłanników boga, zaś białego człowieka jako osobę quasi-boską bądź pośrednika utrzymującego kontakt z bóstwem. Niezrozumiałe w lokalnym kontekście zachowania białych (na przykład musztra wojskowa) interpretowane były jako forma modlitwy (zwłaszcza że nierzadko po nich przylatywały samoloty wypełnione towarami) i często imitowane. Wspólną cechą większości kultów było milenarystyczne przekonanie, że pewnego dnia nadejdzie mesjasz, który przyniesie mieszkańcom wielkie ilości darów. Wspomniany John Frum, możliwe, że amerykański żołnierz, na którego rzeczywiste istnienie brak konkretnych dowodów, jest właśnie jedną z takich mesjańskich figur⁵⁹.

Dawkins przypomina, że nie należy przeceniać roli kultów cargo w wyjaśnieniach mechanizmów powstawania religii, zwłaszcza religii, których początki tkwią w zamierzchłej przeszłości. Niemniej jednak rzucają one nieco światła na psychologiczne mechanizmy skorelowane z tym, co nazywamy przekonaniami religijnymi. „Stanowią one fascynujący współczesny model sposobu, w jaki religie rodzą się niemal z niczego” [Dawkins 2006a: 206]. Podobnie sądzi Daniel Dennett, przytaczając w *Odczarowaniu* dzieje Johna Fruma i bardziej współczesną, pochodzącą z około 1960 roku, historię doktryny Pomio Kivung [Dennett 2007: 98–100].

Mimo zrozumiałych zastrzeżeń Dawkinsa – pierwotne religie powstawały w zupełnie innych warunkach kulturowych i przy zasadniczej nieobecności czynnika technologicznego – analiza niedawno powstałych kultów rzuca nieco światła na mechanizmy formowania się przekonań religijnych, a także związanych z nimi instytucji. W wypadku kultów cargo jest to w zasadzie dość racjonalna próba wyjaśnienia niezrozumiałych dla danego kręgu kulturowego fenomenów. Kulty cargo mają jednak znaczenie lokalne i w globalnym krajobrazie religijnym stanowią raczej ciekawostkę. Podobnie jest z licznymi przykładami hochsztaplerów, usiłujących zrobić karierę bądź zdobyć kapitał dzięki rozpowszechnianiu rzekomego

australijskich plantatorów i biznesmenów na Papui). Dopiero później termin ten przejęli antropologowie. W kwestii bardziej szczegółowych informacji zob. [Lindstrom 1993].

⁵⁹ Hitchensowi przychodzi to na myśl losy bohatera książki Samuela Butlera *Erewhon*, który wracając na wyspę po dwudziestu latach, odkrywa, że podczas swojej nieobecności został obwołany bogiem.

objawienia, którego mieli ponoć doświadczyć⁶⁰. Inaczej jest z kultami, na temat których dysponujemy dużą wiedzą antropologiczną, takimi jak pentekostalizm (ruch zielonoświątkowy) i Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dnia Ostatniego (mormonizm).

Ta pierwsza organizacja jest istotna w kontekście jej niezwyklej popularności w ostatnich dekadach, natomiast druga stanowi doskonały przykład tego, jak działalność jednej osoby obdarzonej niezwyklej charyzmą i ponadprzeciętnym sprytem może doprowadzić do powstania religii o zasięgu globalnym. Niedługo po roku 1820 Joseph Smith, młody mieszkaniec stanu Nowy Jork, ogłosił, że, idąc za wskazówkami anioła Moroniego, zlokalizował i odkopał złote tablice zapisane tekstem jakoby w języku „reformowanym egipskim”. Za pomocą specjalnego kamienia (kamień trzeba było włożyć do kapelusza, a ten nałożyć na głowę, aby móc zrozumieć wyryty na tablicach tekst) przetłumaczył treść wypisaną na tablicach i w roku 1830 opublikował ją jako *Księgę Mormona*, zawierającą spisane relacje proroków i pochodzącą ponoć z lat 2200 p.n.e.–421 n.e. Owi prorocy mieli zamieszkiwać kontynent amerykański, dokąd uciekli z Jerozolimy na statkach prowadzeni przez Boga. (Według *Księgi Mormona*, sam Jezus, już po swoim zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu, miał odwiedzić Amerykę). W tym samym roku Joseph Smith założył Kościół Chrystusa, przemianowany później na Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dnia Ostatniego, który przetrwał śmierć Smitha w 1848 i rozwinął się, zwłaszcza na terytorium stanu Utah. Ponieważ mormonizm jest dużą religią, o zasięgu globalnym, a jego powstanie przypadło na stosunkowo niedawny okres i jest nieźle udokumentowane, historia tej religii może pomóc ujawnić pewne mechanizmy stojące za powstawaniem zinstytucjonalizowanych przekonań religijnych [zob. Stenger 2009: 124]. Mit założycielski tej religii nosi wszelkie znamiona sprytnego oszustwa, a jednak Kościół,

⁶⁰ Instruktywny jest w tym kontekście przykład Marjoe Gortnera, rzekomo nawiedzonego i wybranego przez boga dziecka, w rzeczywistości chłopca zmuszanego przez rodziców do kaznodziejstwa. Dorosły Gortner pokazał ekipie filmowej wszystkie tricki, które stosował jako dziecko. Film *Marjoe* zdobył Oscara, ale nie powstrzymał rosnącej fali popularności telewizyjnych ewangelistów [Hitchens 2007a: 159–161]. Ten i podobne przypadki odpowiadają wprost na postawione przez Dennetta pytanie *cui bono?*, ale nie są przedmiotem szczególnej uwagi neoateistów. Zdają oni sobie sprawę, że motywowany chciwością spisek nie jest dobrym wyjaśnieniem zjawiska religijności ani nawet trwałości i popularności instytucji religijnych. Z tego też powodu nie zajmują się sektami w rodzaju Kościoła scientologicznego.

po początkowych krwawych epizodach, o których pisze rekonstruujący historię mormonizmu Krakauer [2004], dalej się rozwija i zrzesza dzisiaj ponad piętnaście milionów członków.

Lekcja, jaką nowi ateści czerpią z historii mormonizmu, jest następująca:

- 1) religie mają swój początek w domniemanym, deklarowanym osobistym objawieniu;
- 2) religie potrzebują charyzmatycznego przywódcy, zwłaszcza w początkowym okresie istnienia;
- 3) przepisy moralne wielu religii wynikają często z osobistych preferencji ich założycieli, proroków bądź przywódców (dopuszczana dość długi czas w Kościele mormońskim poligamia, niezgodna z żadną wersją zachodniego chrześcijańskiego kanonu moralnego, wynikała z erotycznych upodobań Josepha Smitha);
- 4) przekonanie o poznaniu absolutnej prawdy (wzmocnione jeszcze w mormonizmie przez koncepcję osobistego objawienia woli Bożej) generuje brak tolerancji i otwartą przemoc [Stenger 2009: 136–137].

Podsumowując, światopogląd neoateistyczny cechuje naukowe spojrzenie na genezę religii i religijności. Jego przedstawiciele najczęściej doszukują się przyczyn powstania religii w wykształconym w trakcie ewolucji mechanizmie poznawczym, który sprzyja podtrzymywaniu przekonań magicznych i religijnych. Zwracają też uwagę na pozabiologiczne aspekty genezy religii, wskazując na liczne społeczne, polityczne i ekonomiczne uwarunkowania rodzących się i zdobywających popularność wierzeń i kultów. Ów aspekt społeczno-ekonomiczny, najczęściej udzielana odpowiedź na zadawane w kontekście przekonań religijnych pytanie *cui bono?*, ma jednak w obrębie dyskusji nad początkami religii znaczenie wtórne. Naprawdę ważny staje się dopiero podczas badań, które dotyczą rozwoju i trwania religii. Tym właśnie zajmę się w kolejnym rozdziale.

4.7. EWOLUCJA RELIGII

4.7.1. INTRO

Religia, postrzegana przez nowych ateistów jako mająca biologiczne źródła forma kultury, podlega nieustannej ewolucji. Nowi ateści są przeciwnikami koncepcji nienakładających się magisteriów, co oznacza, iż są przekonani, że deklarowany zakres przedmiotowej ważności sądów religijnych i teologicznych zdecydowanie wykracza poza specyficzną domenę religii. Przekonania religijne, mimo że w obrębie danego wyznania posiadają swój względnie

nienaruszalny kanon dogmatyczny, ulegają ciągłym przeobrażeniom, ponieważ uczestniczą we wspólnej grze kulturowej z innymi przekonaniem, naukowymi, politycznymi czy filozoficznymi. Utrudnia to nie tylko analizę samej religijności (ponieważ przekonania religijne są powiązane z innymi przekonaniem o świecie), ale także komplikuje projekt rekonstrukcji historii religijności, projekt dla nowego ateizmu niezwykle ważny, gdyż wytłumaczenia wymaga nie tylko geneza religii, ale także jej ciągła ewolucja, która ma wyjaśnić względnie – pomijając pewne epizody historyczne, takie jak rewolucja francuska i generalnie porządek oświeceniowy – trwałą, niesłabnącą popularność religii.

Żeby zdać sobie sprawę ze zmienności porządków religijnych przy względnej stałości fenomenu religijności, przyjrzyjmy się przez chwilę temu, co Karl Jaspers nazwał „czasem osiowym” [*Achsenzeit*], czyli okresowi w przybliżeniu między 800 rokiem p.n.e. a 200 n.e. Niemal we wszystkich kulturach świata pojawiły się wtedy postaci i dzieła niezwykle ważne z punktu widzenia przyszłości kultury. To wówczas położono, twierdzi Jaspers, podwaliny pod świat, jaki znamy dzisiaj. W tym okresie tworzyła plejada greckich filozofów eksplorujących niemal wszystkie możliwości teoretycznych ram interpretacyjnych świata, które później rozwijały się w kulturze. W Indiach żył Budda i powstały upaniszady; w Chinach żyli Konfucjusz i Laozi; w Persji nauczał Zaratustra; a w chrześcijaństwie rozwinął się monoteizm. To wtedy, pisze Stenger, który mimo wątpliwości dotyczących historycznej wartości koncepcji *Achsenzeit*⁶¹ przytacza rozważania Karen Armstrong na ten temat, narodziła się też współczesna religijność, która dla Stengera ma przede wszystkim wymiar moralny, oparty na etyce współczucia, a nie podporządkowania Bogu [Stenger 2009: 215; zob. Jaspers 2011: 2–3]. Nie zmienia to faktu, że jest to zarazem okres kształtowania się uniwersalistycznych religii, ale z perspektywy naszych rozważań ważne jest to, że proces ten uwikłany był w skomplikowaną sieć zależności myślenia religijnego oraz konkretnych warunków politycznych i ekonomicznych, jak również związany z rozwojem myśli filozoficznej.

Oznacza to, że wyjaśniając trwanie religii, musimy odnieść się do dwóch kwestii⁶²: po pierwsze, do pewnych historycznych, ekonomicznych

⁶¹ Zob. [Provan 2013].

⁶² Warto też pamiętać o trzeciej: paradoksalne dla niektórych trwanie religii w dzisiejszym, stechnologizowanym świecie daje się wyjaśnić przez fakt, że nasze fizyczne mózgi nie ewoluują tak szybko jak kultura: „mózgi mający dwadzieścia pięć tysięcy lat kromanionczyków zdają się nie różnić od naszych” [Shermer 2003: 68]. Wyjaśnienie

i politycznych przekształceń i uwarunkowań umożliwiających trwanie i rozwój wierzeń religijnych na poziomie instytucjonalnym, czyli musimy przyrzeć się ich genealogii; i, po drugie, do specyficznych mechanizmów kulturowej transmisji przekonań i wierzeń religijnych, które sprawiają, że mimo archaiczności i nieweryfikowalności odnawiają się one w kolejnych pokoleniach. Jak zobaczymy za chwilę, dla obu tych kwestii może istnieć wspólny mianownik.

4.7.2. CUI BONO?

Analizując proces ewolucji kultury, neoateiści zakładają, jak się zdaje, niekontrowersyjną dziś tezę, że skoro religia przetrwała tak długo, to musi posiadać jakieś pozytywne właściwości adaptacyjne. Mówiąc inaczej, musi być korzystna dla *homo sapiens*, a przynajmniej dla niektórych przedstawicieli *homo sapiens*. Pytanie o trwanie religii jest zatem omawianym już w kontekście powstania religii pytaniem *cui bono?*, pytaniem o to, kto odnosi korzyść z powszechnego funkcjonowania przekonań religijnych.

Biorąc pod uwagę ogólne nastawienie autorów neoateistycznych, a przede wszystkim konfrontacyjny charakter ich światopoglądu, nie powinno nas dziwić, że wśród odpowiedzi na to pytanie pojawiają się skrajnie uproszczone próby wyjaśnienia pożytków, jakie przynosić może powszechność przekonań religijnych. Victor Stenger upiera się, że „korzyść” z religii odnoszą nie grupy jako całości (w tym kontekście funkcja gwarantująca spójność grupową jest wtórna), lecz ci, którzy posiadają władzę: polityczną bądź duchową. W tym sensie religia nie *służy* całemu społeczeństwu, choć bez wątpienia pozwala im *przetrwać* [Stenger 2009: 242–243]. Podobnie sądzi Grayling, pisząc, że niektóre jednostki zdały sobie sprawę z korzyści, jakie może im przynieść utrzymywanie, że pozostają w bezpośrednim kontakcie z bóstwem lub że jedynie one są w stanie interpretować jego wolę na podstawie widzialnych znaków [zob. Grayling 2013: 33].

Dawkins i Dennett przedstawiają nieco bardziej rozbudowane, choć w gruncie rzeczy standardowe hipotezy wyjaśniające. Zdaniem Dawkinśa, religia trwa, ponieważ *historycznie* spełniała cztery ważne funkcje emocjonalno-poznawcze. Stanowiła *wyjaśnienie*, oferowała *wezwanie*, przynosiła *pocieszenie* i stawiała się *inspiracją* [Dawkins 2006a: 347]. Pierwsza funkcja oznacza, że religia stanowiła protonaukowe wyjaśnienie świata i jego tajemnic. Z powodu spektakularnego sukcesu nauki

to działa oczywiście tylko przy przyjęciu założenia, że jesteśmy niejako ewolucyjnie przystosowani do wierzenia.

religia nie może już dzisiaj skutecznie pretendować do tej roli. Druga funkcja dotyczy wskazań moralnych, które oferuje myśl religijna. Zdaniem Dawkinsa, nie ma żadnych powodów, by twierdzić, że postulowane przez religię reguły moralne są lepsze niż świecki utylitaryzm czy inne systemy etyczne. Co więcej, religia jest ze świecką moralnością w dużej mierze sprzeczna. Pocieszenie, które przynosi religia (uśmierzając lęk przed śmiercią, pozwalając pogodzić się z odejściem bliskich, pomagając oswoić pozorną obcość świata itp.), często wymieniana jest jako argument na rzecz konieczności podtrzymywania przekonań religijnych w społeczeństwie. Jak twierdzi Dawkins, błędnie, ponieważ pocieszenie tego typu jest infantylne i oddala od prób zrozumienia i zaakceptowania świata takiego, jakim on jest. Czwartą funkcją jest inspiracja, otwierająca umysły na piękno ludzi i świata. Podobnie jak w poprzednich przypadkach, nie ma powodu zakładać, że religijna inspiracja jest w jakimkolwiek sensie bardziej wartościowa niż inne jej rodzaje, na przykład inspiracja naukowa czy artystyczna.

Daniel Dennett [2007: 103] wymienia trzy podstawowe funkcje religii: *wyjaśnienie* i *pocieszenie* pokrywają się z typologią przytaczaną przez Dawkinsa. Trzecią funkcją jest zachęta do *współpracy*, którą można interpretować w kontekście wzmocnienia solidarności i lojalności wewnątrzgrupowej. Odpowiadając bardziej szczegółowo na pytanie *cui bono?*, Dennett przedstawia dwie hipotezy dotyczące rozwoju religii⁶³:

- 1) religia trwa i rozwija się, ponieważ zapewnia zysk indywidualny: jednostki znajdują pocieszenie w przekonaniu, że w razie zagrożenia ktoś o nich myśli i dba o ich bezpieczeństwo;
- 2) stała, a nawet rosnąca popularność religii tłumaczy zysk grupowy: religia tworzy więzi zespalające grupy ludzi, wspierając lojalność wewnątrzgrupową, a tym samym ułatwiając osiągnięcie sukcesu, na przykład militarnego [Dennett 2007: 178]. Opcja ta wymaga odwołania się do teorii grupowego doboru naturalnego, w rodzaju koncepcji Davida Sloana Wilsona.

Sam Dennett opowiada się raczej za drugą hipotezą, choć nie w tak radykalnym wydaniu, jakie proponują zwolennicy grupowego doboru naturalnego. Postuluje on jej skromniejszą, memetyczną wersję:

⁶³ Wszystkie swoje hipotezy dotyczące powstania i rozwoju religii Dennett nazywa prototeoriami, które wymagają udoskonalenia i dalszych badań, ponieważ mogą okazać się błędne [Dennett 2007: 309].

Memy, które sprzyjają grupowej solidarności ludzi, są szczególnie skuteczne (jako memy) w okolicznościach, w których przetrwanie nosiciela (a więc i przystosowanie nosiciela) zależy w sposób najbardziej bezpośredni od tego, czy nosiciele połączą swe siły w grupach. Sukces takich opanowanych przez memy grup sam jest silnym narzędziem transmisji, pobudzając ciekawość (i zawiść) pozagrupową, umożliwiając tym samym łatwiejszą penetrację granic językowych, etnicznych i geograficznych [Dennett 2007: 184–185].

4.7.3. ETAPY ROZWOJU RELIGII WEDŁUG DENNETTA

Opisując rozwój religii, Dennett zwraca uwagę na dwa fundamentalne jego etapy⁶⁴:

- 1) Religia ludowa [*folk religion*]. Jak widzieliśmy [4.6.2], zdaniem neoateistów, źródła religii tkwią w tym, co Dennett nazwał strategią intencjonalną, a co nazwać można również animizmem. Postawa ta polega na przypisywaniu stanów mentalnych (chęci, zamiarów) również przedmiotom nieożywionym (błyskawicom czy rzekom, by odwołać się do przykładów Dennetta [Dennett 2007: 117]). Dennett idzie dalej i stawia hipotezę, że ludzkie umysły od tysiącleci mają skłonność do generowania fantazji: wymyślania stworzeń nieistniejących w naturze, ale obecnych w wyobrażeniach większości znanych nam ludów pierwotnych i współczesnych. Ta skłonność wynika z przypisywania przez ludzi rozmyślnej mocy sprawczej zjawiskom i bytom, których funkcjonowania nie rozumiemy, ale których funkcjonowanie jest dla nas z pewnych powodów ważne. Hipotezy tej nie da się zweryfikować inaczej niż przez wskazanie na jej konsekwencje, a te widzimy po dziś dzień w świecie kulturowej wyobraźni wypełnionym smokami, wrózkami, goblinami, magicznymi przedmiotami i mówiącymi zwierzętami [Dennett 2007: 121–122]. Kolejnym krokiem, który umożliwia przejście do tego, co nazywamy religią, jest wiara w owe wytwory naszej pierwotnej fantazji. Żeby wyjaśnić fenomen przejścia od *fascynacji* tym, co niesamowite, do *wiary* w istnienie tego czegoś, Dennett odwołuje się do Boyerowskiego pojęcia „informacji strategicznej” [Dennett 2007: 126]. Posiadanie

⁶⁴ Alternatywną historię powstania religii (monoteistycznych) przedstawia jeden z bardziej umiarkowanych autorów identyfikowanych z ruchem neoateistycznym, Michael Shermer. Píše on o ewolucji religii w kontekście przejść od poszukiwania wzorów do tworzenia opowieści, następnie do tworzenia mitów, do moralności, do religii, wreszcie do pojęcia Boga [Shermer 2003: 177–200].

informacji strategicznej, czyli takiej, która pomoże osiągnąć sukces w konkretnym działaniu, jest celem każdego podmiotu ludzkiego, ale niemal nigdy nie jest jego udziałem. Co więcej, zakładamy, że nie jest ono również udziałem innych ludzi. W społecznym uniwersum każdy posiada jakiś fragment interesującej nas wiedzy, ale nie do końca wiemy, kto posiada jaki. Aby poradzić sobie z tą złożonością rozdystrybuowania informacji, człowiek stworzył pojęcie bytu posiadającego wszelkie istotne informacje. Pierwotnie była to najczęściej postać przodka, co zapewniało powodzenie danej wspólnoty, a nie innym, wrogim grupom. Z czasem postać przodka uległa transformacji w postać boga: bytu posiadającego wszelkie niezbędne informacje, które mogą zapewnić nam sukces. Jak wszakże je od niego wydobyć? Milczący bóg jest bezsensowny z punktu widzenia celu, jaki przyświecał powstaniu tej idei. Odpowiedzią na zapotrzebowanie na wiedzę i głos boga było wróżbiarstwo, które, jak pisze przywoływany przez Dennetta Julian Jaynes, było „egzopsychiczną metodą myślenia lub podejmowania decyzji” [Dennett 2007: 133]. Na tym etapie pojawił się też podział ról, na przykład szamanom przypisano odprawianie rytuałów leczniczych. Działanie szamanów sprowadzało się najczęściej do efektu placebo [Dennett 2007: 136], wystarczyło to jednak do tego, aby usankcjonować ich pozycję i przypisać im nadnaturalne zdolności. Powyższe elementy wystarczyły do ukonstytuowania się religii ludowej: niemającej spisanych zasad wiary, pozbawionej teologów, hierarchii i oficjeli [Dennett 2007: 140].

- 2) Religia zorganizowana [*organized religion*] wywodzi się z religii ludowej, przekazywanej dzięki tradycji ustnej i publicznym rytuałom. Instytucjonalizacja wierzeń i praktyk religijnych sprawiała, że było im łatwiej przetrwać niż wierzeniom ludowym, wymagała także istnienia wyspecjalizowanej kasty, której główną troską miała być, używając terminologii bliskiej neoteizmowi, rafinacja i niezakłócona transmisja memów religijnych. W przeciwieństwie do religii ludowej, której wyznawcy nie mają świadomości, że uczestniczą w religii, albowiem jej rytuały są immanentną częścią ich praktycznego życia, religia zinstytucjonalizowana wiąże się z refleksją i ze świadomością zobowiązań, które łączą się z uczestnictwem w kulcie. Jak obrazowo pisze Dennett, „w plemiennym społeczeństwie, w którym »każdy wie«, że trzeba złożyć ofiarę z kozy, aby dziecko urodziło się zdrowe, robisz wszystko, aby złożyć ofiarę z kozy. Lepiej być mądrym przed szkodą” [Dennett 2007: 160]. Na następnym etapie pojawia się rozdział protonauki i protoreligii, którego skutki odczuwane są po dziś dzień. W rzeczy samej, przeciwdziałanie tym skutkom jest głównym

celem światopoglądu neoateistycznego. Podczas gdy umysłowość proto-naukowa, odnosząc się poznawczo i praktycznie do świata, porzuca te hipotezy, których predykcje się nie sprawdzają, wyobrażnia protoreligijna wypracowuje mechanizmy systematycznej niepodatności na krytykę [Dennett 2007: 163–165]. Ta wspólna cecha niemal wszystkich znanych religii opiera się na pojęciu tajemnicy, która uniemożliwia wyjaśnienie wierzeń stojących za rytualnymi praktykami⁶⁵. Na kolejnym etapie następuje *udomowienie* (przez analogię do udomowienia zwierząt) religii, polegające na przyswojeniu memów religii ludowej przy udziale *zarządców* owej religii [Dennett 2007: 170]. Wraz z pojawieniem się owych pasterzy do gry religijnej wkrada się zupełnie nowy element – intencje zarządców życia duchowego. Zysk odnoszony przez zarządców religii, choćby w postaci pozycji społecznej, jest ewidentny, ale zarządzanie podatnymi na manipulację wiernymi w celu osiągnięcia prywatnej korzyści to zbyt daleko idąca hipoteza rozwoju religii, a może raczej zbyt uproszczona. W analizach rozwoju religii musimy uwzględnić różne perspektywy i odpowiadające im hipotezy. Testując hipotezę ewolucyjną czy memetyczną, nie możemy zapominać o innych potencjalnie prawdziwych wyjaśnieniach. Jednym z nich jest na przykład teoria racjonalnego wyboru w religii, autorstwa Starka i Finkego [zob. Dennett 2007: 189–199]. Sprowadza ona relację religijną do relacji ekonomicznej: wymiany dóbr, w której ostateczną korzyść uzyskuje się po zakończeniu ziemskiego życia. Warto zauważyć, że w przeciwieństwie do większości hipotez powstania i trwania religii, ta inspirowana Pascalowskim zakładem teoria akcentuje *racjonalne* motywacje stojące za posiadaniem przekonań religijnych⁶⁶.

⁶⁵ Pojęcie tajemnicy jest inherentne każdej religii, a zarazem, paradoksalnie, służy umocnieniu wiary. Jednym z analizowanych przez Dawkinsa i Dennetta przykładów jest – nader lubiany przez filozofów od czasu Oświecenia – przypadek katolickiej doktryny transsubstancjacji. Doktryna ta jest sama w sobie niezrozumiała i wymaga ślepej wiary. Jak wytłumaczyć wiarę w coś, co przeczy zdrowemu rozsądkowi i znanemu nam stanowi świata, jeśli wiarę rozpatrujemy jako specyficzny stan przekonaniowy? Dennett podaje dwa możliwe rozwiązania: (1) niewyjaśnialne zjawiska skupiają na sobie naszą uwagę, a wyjaśniająca narracja religijna jest wtedy mile widziana, ponieważ redukuje dyskomfort, jaki odczuwamy z powodu postrzeganego braku spójności; i (2) niepojmowalność wyklucza parafrazę, pozostawiając nas z koniecznością *dosłownej* transmisji przekazu [Dennett 2007: 230].

⁶⁶ Hipoteza Starka nie jest hipotezą ewolucyjną (adaptacjonistyczną); zob. [Wilson David Sloan 2002; Szocik 2006: 186].

4.7.4. RELIGIE JAKO WIRUSY

Przynajmniej zdaniem Dawkinsa i Dennetta, religie to formy wirusów, a ich trwanie najlepiej da się wyjaśnić w kategoriach ewolucji memetycznej. Memetyka superwenuje na ewolucji genetycznej nie tylko w tym sensie, że definicja memu jako replikatora powstała w analogii do genu jako – zdaniem Dawkinsa [1976, 2006b] – replikującej się jednostki doboru naturalnego, ale także dlatego, że memy jako jednostki kulturowe zwyczajnie potrzebują materialnego nosiciela, którego trwanie jest w pierwszym rzędzie wypadkową ewolucji biologicznej.

Propozycja traktowania religii jako wirusa pojawiła się już w 1993 roku, w artykule Richarda Dawkinsa z tomu *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, przedrukowanym w 2003 roku w zbiorze esejów zatytułowanym *Devil's Chaplain* [Dawkins 2004: 128–145]. Przyporównanie memów religijnych do wirusów ma mieć oczywiście charakter czysto opisowy⁶⁷ i chodzi w nim o funkcjonalne podobieństwo tych pierwszych do wirusów komputerowych. Wirusy, podobnie jak inne pasożytnicze replikatory, posiadają, zdaniem Dawkinsa, dwie fundamentalne cechy: po pierwsze, „gotowość do wiernej replikacji informacji, która może zawierać błędy, same później reprodukowane w tej samej formie”, i po drugie, „gotowość do podporządkowania się instrukcjom zakodowanym w replikowanej informacji” [Dawkins 2004: 135; zob. Dawkins 2006a: 176]. Zdaniem Dawkinsa, memy religijne, czyli wirusy umysłu, powodują u „zainfekowanego” określone symptomy.

- 1) Pojawia się głębokie, wewnętrzne przekonanie, że coś jest prawdziwe, cnotliwe bądź słuszne, czyli wiara.
- 2) Z silnej wiary czyni się cnotę, mimo że wiara ta nie znajduje wsparcia w doświadczeniu.
- 3) Pojawia się przekonanie o tym, że tajemnica sama w sobie jest czymś dobrym.
- 4) Osoba zainfekowana może być nietolerancyjna wobec innowierców, heretyków i apostatów.

⁶⁷ Nie zmienia to faktu, że z racji popularnych konotacji słowa „wirus”, wiążących się ze szkodami dla nosiciela, a nie ze sposobem transmisji, analogia ta ma bardzo negatywny wydźwięk. Próbuje temu zapobiec Dennett, przestrzegając, abyśmy „nie popełniali powszechnego błędu i nie myśleli, że wszystkie wirusy są złe; na każdy toksyczny wirus w nas przypadają trzy miliony wirusów, które najwyraźniej są nieszkodliwe, a część może być pomocna, a nawet niezbędna” [Dennett 2017: 147]. Niezależnie od wytłumaczenia Dennetta, trzeba przyznać, że metafora ta ma charakter mocno perswazyjny.

- 5) Występuje dziedziczność systemów przekonań religijnych (transmisja wertykalna).
- 6) W rzadkich przypadkach, gdy wiara nie jest dziedziczona po rodzicach, musiało dojść do kontaktu z jakimś agensem zakaźnym w postaci nauczyciela, mistrza czy przywódcy duchowego (transmisja horyzontalna).
- 7) Przeżycia wewnętrzne zainfekowanego mogą być zadziwiająco podobne do przeżyć erotycznych [Dawkins 2004: 138–144].

Metafora religii jako memetycznego wirusa jest tyleż kontrowersyjna, co nośna, nic więc dziwnego, że zdobyła pewną popularność i doczekała się własnych, obszernych monografii, z których przynajmniej dwie zdobyły uznanie nowych ateistów.

Pierwszą była książka Darrela W. Raya *The God Virus. How Religion Infects Our Lives and Culture*, opublikowana w roku 2009. Zainspirowana dziełami Dawkinsa i Dennetta [Ray 2009: 15] praca Raya eksploruje podobieństwa między wirusami (i pasożytami) i ich metodami rozprzestrzeniania się a strategiami, z których korzystają religie. Podobieństwa te dają się sprowadzić do pięciu cech:

- 1) infekowanie ludzi;
- 2) wytwarzania przeciwciał w celu obrony przed innymi wirusami;
- 3) przejmowanie pewnych władz umysłowych i fizycznych oraz ukrywanie się przed nosicielem;
- 4) korzystanie z konkretnych metod rozprzestrzeniania się wirusa;
- 5) programowanie nosiciela do replikacji wirusa [Ray 2009: 35]⁶⁸.

Druga książka definiująca religię jako formę wirusa, *The Religion Virus* Jamesa A. Craiga, ukazała się rok później. Craig definiuje przekonania religijne jako memy. Nie zdobywa się ich dzięki doświadczeniu ani też nie stanowią wiedzy wrodzonej, ich źródłem musi więc być kultura [Craig 2010: 14]. Craig wymienia osiem fundamentalnych idei-memów religijnych, które definiuje jako „ewoluujące, replikujące się, usiłujące przetrwać jednostki, które konkurują z innymi memami” [Craig 2010: 21]. Na mempleks chrześcijański (Craig zajmuje się niemal wyłącznie chrześcijaństwem) składają się memy: Boga uniwersalnego, monoteizmu, nietolerancji, globalizacji, Boga abstrakcyjnego, boskiego pochodzenia moralności, dobroci i aseksualności. Memy replikują się z pokolenia na pokolenie, okazjonalnie mutując, a memy zmutowane same zaczynają być powielane w kolejnych

⁶⁸ Zauważmy, że, zgodnie z sugestią Dawkinsa, są to także cechy wirusa komputerowego.

pokoleniach nosicieli. Związek z technologią i instytucjami władzy czyni z nich głównych graczy na rynku idei [Craig 2010: 156], a wykształcone mechanizmy odpornościowe (memy antyracjonalizmu, państwa religijnego, męczeństwa itp.) czynią z mempleksów religijnych fundamentalne siły zarządzające wyobraźnią i postępowaniem ludzi.

Memetyczna teoria rozwoju religii, podobnie jak sama memetyka, posiada wiele wad⁶⁹, ale ma też pewne zalety. Pozwala odpowiedzieć na często zadawane pytanie: jak to możliwe, że religia przetrwała tak długo, skoro bywa szkodliwa i przynajmniej w kontekście wiedzy naukowej jest nieprawdziwa. Z memetycznej perspektywy, szkodliwość i fałszywość nie mają większego znaczenia: memy religijne mogą dowolnie szkodzić swoim nosicielom, o ile tylko będą przekazywane kolejnym pokoleniom. Jeśli krzywda nosiciela (na przykład męczennika umierającego za wiarę) przyczynia się do wzrostu szans reprodukcyjnych konkretnych memów, to jest dla nich korzystna. Podobnie jest z prawdziwością memów: ich celem jest replikacja, a nie reprezentacja. O ile przez swoją fantastyczność zyskują one popularność w środowisku, o tyle ich fałszywość nie może być uznawana za wadę.

4.8. WIARA W WIARĘ I INSTYTUCJONALIZACJA RELIGII

Jak wytłumaczyć trwały sukces ewolucyjny religii? Dennettowskie wyjaśnienie memetyczne odsłania mechanizmy reprodukcji idei religijnych przez powiązanie ich z szerzej rozumianą kulturą, ale nie jest to wyjaśnienie wystarczające. Krajobraz kulturowy zmienia się wraz z postępującymi sukcesami nauki, a mempleksy religijne trwają w najlepsze. Dokonuje się, co najwyżej, rekonfiguracja pozycji poszczególnych memów w ich obszarze. Istnieje kilka przyczyn tego stanu rzeczy. Najlepszym narzędziem reprodukcji memów jest edukacja, zatem przekonania religijne, mimo że same w sobie anachroniczne, są wciąż silnie obecne w kulturze przede wszystkim z powodu nieustannej i niezależnej od konkretnej opcji wyznaniowej indoktrynacji dzieci w wieku uniemożliwiającym im krytyczne i racjonalne odniesienie się do przedstawianych im treści [Grayling 2013: 16]. Jak widzieliśmy, za taką łatwowierność dzieci odpowiadają „dobre powody ewolucyjne” [Grayling 2013: 35]. Do trwałego sukcesu re-

⁶⁹ Jak ujmuje to Robert Boroch, „nie da się obronić teoretycznego założenia, iż w kulturze odpowiednikiem genu jest mem, ponieważ takie założenie jest semantycznie puste, a to dlatego, iż memetyka nie definiuje, czym jest informacja memiczna oraz czym jest sama kultura albo jak należy ją rozumieć” [Boroch 2011: 73].

ligii przyczyniają się także inne mechanizmy społeczne zabezpieczające dobrostan memów w kulturze. Wiara religijna jest „nieproporcjonalnie uprzywilejowana w społeczeństwach, które są pod innymi względami świeckie” [Dawkins 2006a: 27] (na przykład odmowę służby wojskowej można usprawiedliwić, odwołując się jedynie do przekonań religijnych, a nie żadnych innych [Dawkins 2006a: 21]). Podobnie funkcjonuje kategoria „obrazy uczuć religijnych”, która jest wykorzystywana jako narzędzie w walce z wolnością słowa (na myśl przychodzą fatwa nałożona na Salmana Rushdiego i losy duńskich karykaturzystów, którzy prześmiewczo przedstawili wizerunek Mahometa [zob. też 5.2.4]) [Dawkins 2006a: 24–25]. Jak pisze Grayling, religia trwa w nowoczesnej kulturze wskutek „kombinacji społecznej presji wymagającej dostosowania się, społecznego wzmacniania instytucji, tradycji i uczuć religijnych oraz (trzeba to powiedzieć) ignorancji w zakresie nauki, psychologii, historii [...] i rzeczywistych [treści] samych doktryn religijnych” [Grayling 2013: 16]. Oznacza to, poza oczywistym kontekstem wspólnoto- i normotwórczym, że przyczyną popularności religii jest niedbałość intelektualna wyznawców: gdyby rozumieli to, w co wierzą, zapewne przestaliby w to wierzyć.

Temu mechanizmowi warto się przyjrzeć bliżej, bo nie chodzi w nim wcale o zwykłą ignorancję czy lenistwo intelektualne. Przyczyną trwałej popularności religii, jej sukcesu w procesie ewolucji kulturowej i ciągłej obecności w kulturze swego rodzaju religijnego roszczenia normatywnego („dobrze jest wierzyć”) jest wykształcenie się mechanizmu, który Daniel Dennett nazwał wiarą w wiarę [*belief in belief*] [Dennett 2007: 200]. Zjawisko to powstało na wczesnym etapie ewolucji kulturowej naszego gatunku i jest nierozzerwalnie związane ze społecznym podziałem pracy i innymi mechanizmami wspólnototwórczymi. Wiara w wiarę stała się istotnym elementem życia społecznego w momencie, gdy religia zinstytucjonalizowana wyłoniła się z religii ludowej [4.7.3], i towarzyszyła tym przekonaniom religijnym, które w danym momencie uznawano za najbardziej istotne dla przetrwania i prosperowania wspólnoty bądź jej warstw uprzywilejowanych. Wiara w wiarę może być rozpatrywana tak na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym (publicznym, kulturowym). Na poziomie indywidualnym nawet osoba, która sama straciła wiarę, zachowuje często szacunek do samego aktu wierzenia. Na poziomie zbiorowym obecność religii w sferze publicznej i politycznej ma swoje specjalne prawa. Innymi słowy, religii przysługuje *szczególny* szacunek jednostki i państwa, nawet gdy jednostka sama nie wierzy w boga i gdy państwo jest sekularne. Mechanizm wierzenia w wiarę jest dość prosty, ale doskonałe,

zdaniem neoateistów, oddaje specyficzną schizofrenię świeckiej kultury w kwestiach dotyczących religii.

Wielu ludzi wierzy w Boga. Wielu ludzi wierzy w wiarę w Boga. Jaka jest różnica? Ludzie, którzy wierzą w Boga, są pewni, że Bóg istnieje, i są zadowoleni, ponieważ uważają Boga za najwspanialszą ze wszystkich rzeczy. Ludzie, którzy ponadto wierzą w wiarę w Boga, są pewni, że wiara w Boga istnieje (a kto mógłby temu przeczyć), i uważają, że taki stan rzeczy jest czymś dobrym, czymś, co powinno się wspierać i czemu powinno się sprzyjać w każdej możliwej sytuacji: Gdyby tylko wiara w Boga była bardziej rozpowszechniona! Powinno się wierzyć w Boga. Powinno się robić wszystko, by wierzyć w Boga. Jeśli ktoś odkryje, że po prostu w Boga nie wierzy, to powinien odczuwać niepokój, powinno mu być przykro, powinien czuć się niespełniony, a nawet winny [Dennett 2007: 221].

W pojęciu wiary w wiarę zawiera się zatem element psychologicznego przymusu szacunku do aktu wiary i to niezależnie od tego, czy osoba wierząca w wiarę w Boga sama wierzy w Boga, czy też nie. Jako że z samej definicji osób wierzących w wiarę jest więcej niż osób wierzących w Boga, czyni to z praktyk religijnych potężnego przeciwnika nie tylko na poziomie dyskusji towarzyskich (gdzie strony apelują o szacunek dla własnych przekonań religijnych), ale przede wszystkim na poziomie publicznym, gdzie przekonania i praktyki religijne cieszą się specjalnymi przywilejami, ponieważ, zgodnie z mechanizmem wierzenia w wiarę, niezależnie od osobistych preferencji przypisuje się im autorytet kulturowy, moralny, polityczny i epistemiczny, w konsekwencji czego wrażliwość religijną często (jak w Polsce) chroni się specjalnymi prawami. Wiara w wiarę implikuje bowiem stanowisko, że wiara religijna jest tak samo ważna dla społeczeństw, jak wiara w demokrację, w praworządność i w wolną wolę [Dennett 2007: 245]. Inaczej mówiąc: jest niezbędna i niezbywalna.

Analizy Dennetta nie ograniczają się do powierzchownego potwierdzenia istnienia szacunku dla religijności, którego odbiciem jest uprzywilejowanie religii w przestrzeni publicznej. (Nie oznacza to bynajmniej, że koncepcja wiary w wiarę jako publicznej percepcji religii nie zasługuje na kulturowe czy socjologiczne omówienie). W gruncie rzeczy koncepcja wiary w wiarę jest koncepcją epistemologiczną, nowym ujęciem tego, co to znaczy mieć przekonania religijne. Jeśli Dennett poprawnie interpretuje zjawisko wiary w wiarę, to oczywiście tłumaczy to szczególne miejsce, jakie religie zajmują w przestrzeni społecznej, ale także odpowiada na pytanie (filozoficznie) bardziej fundamentalne: *co to właściwie znaczy*

mieć przekonania religijne? Czy sankcje wobec tego przekonania w jakiś zasadniczy sposób różnią się od sankcji wobec przekonań naukowych, na przykład przekonania, że planety poruszają się po elipsach?

Odpowiedź na to pytanie stanowi esencję koncepcji wiary w wiarę, ale jest to odpowiedź potencjalnie dwuznaczna, ponieważ w jej świetle dochodzi do swoistego pęknięcia struktury światopoglądu neoateistycznego, pęknięcia zagadkowego, choć w gruncie rzeczy pozornego.

Oto bowiem Dennetta redefinicja pojęcia przekonania religijnego jako wiary w wiarę opiera się na mocnej tezie o zasadniczej nieinteligibilności przekonań religijnych. Jak pisze w swojej recenzji polskiego wydania *Breaking the Spell* Marcin Miłkowski:

jedynie specjaliści – ci, którzy w społecznym podziale pracy odpowiadają za religię – znają konkretną treść przekonań religijnych. Pozostali traktują treść religii podobnie, jak laik fizykę kwantową – wierzy, że jest prawdziwa, lecz nie musi znać jej szczegółowo. Innymi słowy, potoczne przekonania religijne są raczej przekonaniem dotyczącym cudzych szczegółowych przekonań o Bogu; są wiarą w wiarę. Od przekonań naukowych różni je to, że nie można tych przekonań nigdy zweryfikować samodzielnie przy użyciu intersubiektywnie sprawdzalnej metody. Druga różnica polega na tym, że deklaracja przekonania dotyczącego Boga jest raczej deklaracją przynależności do grupy wyznawców niż tworzeniem teorii naukowej czy proto-naukowej. Wierni mogą wyznawać przekonania religijne, których sami nie rozumieją, lecz co do których są przekonani, że jacyś specjaliści są w stanie je zrozumieć [Miłkowski 2008: 189]⁷⁰.

Zdaje się to uderzać w samo serce neoateistycznego projektu epistemologizacji religii, który przenosi jej dociekania na epistemicznie pełne pole teorii naukowych możliwych do falsyfikacji. Gdyby pozostać radykalnie blisko wykładni Dennetta, okazałoby się, że spora część (może nawet większa część) nowoateistycznej krytyki religii byłaby bezprzedmiotowa, ponieważ przeciętni użytkownicy światopoglądów religijnych najczęściej nie rozumieją swoich własnych przekonań. Ale wcale tak nie jest, przynajmniej z trzech powodów.

Po pierwsze, nawet jeśli uczestnicy religijnych gier językowych tylko „wierzą” w przekonania religijne innych, tak jak my wierzymy

⁷⁰ Wniosek jest taki, że koniecznym warunkiem trwania przekonań religijnych jest specyficzny autorytet epistemiczny ekspertów. Dlatego tak ważna jest replikacja tego autorytetu poprzez edukację religijną [zob. 5.4].

w autorytatywność skomplikowanych teorii naukowych, odwołując się do autorytetu specjalistów, to dekonstrukcja treści owych przekonań i sposobu ich funkcjonowania w kulturze dalej pozostaje ważnym elementem promocji światopoglądu naturalistycznego. Krytyka dowodów na istnienie Boga wskazuje na bezprzedmiotowość dociekań w tym kierunku, dlatego, jakkolwiek wtórna by nie była, zajmuje ważne miejsce w nowoa-teistycznym schemacie krytycznym⁷¹. Z drugiej strony założenie to tłumaczy, dlaczego neoateiści nie zamierzają koncentrować się na bardziej wyrafinowanych kwestiach teologicznych.

Po drugie, jeśli „wiedza” religijna ma charakter ekspercki, to nie zwalnia nas z obowiązku jej krytycznej epistemicznej analizy, która przecież jest prowadzona w analogicznej strukturze nauki. Weryfikacja, czy raczej falsyfikacja, poszczególnych przekonań ma wtedy znaczenie nie tylko czysto epistemologiczne, ale przede wszystkim społeczne i kulturowe – jest jedynym możliwym krokiem na drodze do podważenia ich wiarygodności. Tutaj należy upatrywać jednej z głównych przyczyn, dla których neoateiści nie są w stanie przystać na Gouldowską koncepcję NOMA [zob. 3.2].

Po trzecie wreszcie, Dennett podkreśla, że zasadnicze niezrozumienie treści tych przekonań przez dużą część użytkowników światopoglądów religijnych (nawet jeśli, dodajmy, dotyczy ona bardziej porządku uzasadnienia niż samej treści) jest częścią szerszego, społeczno-kulturowego obiegu myśli religijnej, wymaga zatem omówienia na wszystkich możliwych poziomach analizy kultury, które oczywiście, zdaniem nowych ateistów, będą implikować użycie narzędzi metodologii naturalistycznej – stąd zdefiniowanie religii jako systemu społecznego, co pozwala abstrahować od treści konkretnych przekonań, a przy tym uchwycić ich funkcjonowanie, uwarunkowania i zasady reprodukcji. Zagadnienie to leży w centrum krytycznego projektu neoateistów i poświęciłem temu ostatnie dwa rozdziały tej książki.

Koncepcja przekonania religijnego jako wiary w wiarę zasługuje na uwagę i z pewnością stanowi ważne osiągnięcie w namyśle nad religią, będąc zarazem filozoficznym uzasadnieniem prób zrozumienia religii i religijności na poziomie nauk szczegółowych. Jej implikacje są interesujące: przeniesienie dociekań nad religią z płaszczyzny epistemicznej na płaszczyznę społeczną, którego doskonałym przykładem jest podana wcześniej definicja religii

⁷¹ Wprawdzie w *Breaking the Spell* Dennett nie poświęca szczególnie dużo uwagi dowodom na istnienie Boga, ale tylko dlatego, że zagadnienie to podejmował wcześniej [zob. Dennett 1996].

jako systemu społecznego, otwiera ciekawe perspektywy badawcze i pozwala uciec od jałowych sporów teologicznych. Badając sposoby konstituowania się przekonań raczej niż treść samych przekonań, mówi też nam więcej o nas samych i naszym uwikłaniu w społecznie i politycznie podtrzymywane sieci przekonań, które wyznaczają ramy naszych światopoglądów.

4.9. DOBRA I ZŁA RELIGIA

Jedną z fundamentalnych cech światopoglądu neoateistycznego w jego negatywnej, antyreligijnej odsłonie – przynajmniej w okresie formacyjnym tego światopoglądu⁷² – jest to, co Piotr Gutowski określił mianem *antydystrykcjonizmu*⁷³. Podejście to sprowadza się do upraszczania stanowiska przeciwnika – wszystkie religie mają cechy wspólne, wszystkie są szkodliwe, ze wszystkimi trzeba walczyć. Konsekwencją takiego podejścia jest zamazanie istotnej różnicy między fundamentalistycznymi, agresywnymi odmianami religii a jej postaciami bardziej umiarkowanymi, które doskonale odnajdują się w warunkach pluralistycznej rzeczywistości społecznej⁷⁴.

Sądzę, że zdecydowany sprzeciw wobec agresywnych, silnie spolityczowanych form religii i religijności nie wymaga szczególnego uzasadnienia tak na gruncie etycznym (jako niezgodny z podstawowymi cywilizacyjnymi normami moralnymi), jak i politycznym (jako pozostający w fundamentalnej sprzeczności z założeniami liberalnej, świeckiej demokracji). Inną kwestią są jednak tak zwane religie umiarkowane [*moderate*]. Rozumiem przez nie takie formy instytucjonalnej religijności, które nie są wrogie świeckiemu porządkowi politycznemu, ale zarazem domagają się uznania, autonomii i szacunku jako światopoglądy posiadające szczególne znaczenie dla poszczególnych grup społecznych. W tym sensie umiarkowane religie są warunkiem możliwości świeckich demokracji w ogóle, ale zarazem wyznaczają istotną granicę dla tego, czym polityczność być nie

⁷² W okresie formacyjnym, bowiem obecnie neoateistyczny stosunek do umiarkowanych wersji religii zdaje się ewoluować w stronę bardziej koncyliacyjnego i instrumentalnego. Przykładem pierwszego rodzaju jest podejście Sama Harrisa [zob. Harris, Nawaz 2015], zaś drugiego – wzmianki Richarda Dawkinsa o niezbędności sojuszu z europejskim chrześcijaństwem przeciw politycznemu islamowi.

⁷³ Zob. [Gutowski 2012: 8; Sieczkowski 2012].

⁷⁴ Możliwość pluralistycznego społeczeństwa jest poza wszystkim warunkowana istnieniem demokracji liberalnej, poza którą – czego nowi ateści zdają się nie dostrzegać – liberalny humanizm nie miałby żadnych szans na rozwój.

może: narzucaniem ram ideologicznych zbyt mocno ingerujących w prywatne koncepcje dobra. Nie dziwi więc, że dla myślicieli postsekularnych, takich jak Habermas, Taylor czy Vattimo, umiarkowane grupy religijne są naturalnym sojusznikiem w walce o pluralistyczny kształt sfery publicznej i świecki kształt sfery politycznej. Na tym w zasadzie można by zakończyć, bo polityka tolerancji religijnej dominuje w filozoficznym dyskursie (post)sekularnym. Perspektywa światopoglądu neoateistycznego sprawę tę jednak komplikuje, uznając oczekiwanie na pokojowe współistnienie różnych grup religijnych i ideologicznych w ramach porządku demokratycznego za utopijne.

Jeszcze zanim Harris opublikował *The End of Faith*, przywoływany już Julian Baggini napisał w swoim wprowadzeniu do ateizmu:

Nie da się oddzielić szkodliwych skutków religii od skutków bardziej korzystnych. Jest jasne, że jeśli pojawisz się na typowej niedzielnej mszy Kościoła Anglii, to nie spotkasz się z niczym szczególnie zdrożnym. Ale umiarkowana wiara religijna jest częścią sieci przekonań, która obejmuje także bardziej szkodliwe skrzydła fundamentalistyczne. Iluzją jest myśleć, że jedna może istnieć bez drugiej. Umiarkowana wiara religijna jest elementem kontekstu uzasadniania, który legitymizuje przekonania bardziej ekstremalne. Fundamentalizm potrzebuje umiarkowanej religii, ponieważ bez niej zostałaby uznany za niebezpieczny nonsens, którym jest [Baggini 2003: 105].

Argumentacja neoateistyczna przebiega w podobny sposób. Przedstawiciele tego światopoglądu krytycznie odnoszą się do apelu o konieczność odseparowania „złej” religii (fundamentalistycznej, niebezpiecznej) od „dobrej” (umiarkowanej, niegroźnej, pokojowej). Pamiętamy, że Grayling dworował sobie z zarzutów o ateistyczny fundamentalizm [2.1.2]. Ale zarzuty takie wobec antydystynkcjonizmu nowych ateistów można obronić. Atak na obie postaci religii jest, zdaniem krytyków (apologetów religijnych, ale także myślicieli lewicowych), niesprawiedliwy i niespójny z humanistycznym przesłaniem nowego ateizmu. Dodatkowo nosi znamiona błędu *pars pro toto*: dokonuje się bowiem w jego obrębie utożsamienia postawy radykalnej i umiarkowanej, tę pierwszą uznając za reprezentującą całość zjawiska religijności [Harris 2010: 164]. Niemniej jednak wielu pisarzy neoateistycznych nie ukrywa niechęci wobec *wszystkich* form religijności.

Najszerzej o podziale na umiarkowaną [*moderate*] i radykalną [*extreme*] religię pisze Harris w założycielskim tekście nowego ateizmu. Zdaniem Harrisa, ludzie umiarkowani religijnie są jednak religijni w tym przynajmniej sensie, że oczekują „szacunku dla nieuzasadnionych przekonań”

jako jedynej drogi do pokoju [Harris 2005: 14–15]. Głównymi przyczynami, dla których wymaga się od ludzi szacunku dla przekonań religijnych w wersji umiarkowanej, są – oprócz „wiary w wiarę” omawianej w poprzednim rozdziale – dwa mity:

- 1) przekonanie o tym, że wiara religijna wytwarza dobra, których nie sposób pozyskać z innych źródeł (etyczność, duchowość, wspólnotowość);
- 2) przekonanie, że okrucieństwa popełniane w imię wiary w gruncie rzeczy nie wypływają z wiary, lecz z naszych niższych instynktów, a religia może stanowić na nie skuteczne remedium [zob. Harris 2005: 15].

Nie dość, że prawdziwość tych mitów łatwo zakwestionować, to postawa „umiarkowana” jest, zdaniem Harrisa, pełna hipokryzji, albowiem wynika z przyswojenia przez wiernych podstawowych osiągnięć cywilizacji zachodniej (szacunku do praw człowieka, zaufania do rozstrzygnięć nauki, przywiązania do demokratycznej polityki), nie jest zatem wypadkową fundamentalnych przekonań ich odpowiednich religii, ale wynikiem konfrontacji ze światem [Harris 2005: 18–19]⁷⁵. W tej hipokryzji umiarkowania nie byłoby może nic zdrożnego – przeciwnie, można by ją było interpretować jako kolejny nieunikniony krok w ewolucji wiary religijnej, znamionujący jej stopniową desubstancjalizację i rychły kres – gdyby nie fakt, że jest ona w dużej mierze odpowiedzialna za motywowane religijnie konflikty w naszym świecie, „ponieważ [...] zapewnia kontekst, w którym biblijnemu literalizmowi i religijnej przemocy nie można się adekwatnie przeciwstawić” [Harris 2005: 45].

Jak pisałem, w ostatnich latach Harris nieco złagodził swoje stanowisko. Podkreślając zagrożenie dla pokoju generowane przez religie fundamentalistyczne, przedstawił jednak kolejny argument przeciw religijnemu umiarkowaniu, nawiązujący, jak zaraz zobaczymy, do krytyki Dennetta. Reformistyczne odłamy grup religijnych, twierdzi Harris, są dla potencjalnych wyznawców dużo mniej atrakcyjne niż grupy fundamentalistyczne. Fundamentalistyczne odczytania świętych ksiąg są, pisze Harris, „niemal z definicji bardziej kompletne i spójne, a przez to uczciwe” [Harris, Nawaz 2015: 39]. Ta uczciwość ma swego rodzaju intelektualny powab, który łatwo zrozumieć, albowiem „ludzie refleksyjnie wymagają [takiej dosłowności] w niemal każdym obszarze życia” [Harris, Nawaz 2015: 40]. Oznacza to,

⁷⁵ „Umiarkowanie religijne wynika z faktu, że nawet najmniej wyedukowani z nas *wiedzą* więcej o pewnych sprawach niż ktokolwiek dwa tysiące lat temu”, pisze Harris [2005: 19].

że umiarkowane formy religijności i szacunek, którego się domagają, nie tylko są podłożem dla religijnego ekstremizmu [Harris 2006: ix], ale także stanowią tło, na którym prostota przekazu religijnego ekstremizmu jawi się jako propozycja atrakcyjna, szybko zaspokajająca epistemiczną potrzebę pewności, niepopadająca w hipokryzję towarzyszącą odwoływaniu się do sprzecznych rodzajów uzasadnień.

Swoją niechęć do umiarkowanej religii analogicznie uzasadnia Richard Dawkins: „niefundamentalistyczna, »rozsądna« religia [...] tworzy bezpieczną przestrzeń dla fundamentalizmu, ponieważ uczy dzieci, od ich najmłodszych lat, że niezachwiana wiara jest cnotą” [Dawkins 2006a: 286]. Ten efekt epistemiczny sprawia, że *umiarkowanie religijne wspiera fanatyzm*: terroryści islamscy i chrześcijańscy z grup *pro-life* działają w przekonaniu o słuszności swoich poczynań, przekonaniu wypływającym z ufności pokładanej w swojej wierze religijnej. Ostatecznym motorem ich działań jest sama wiara. Dlatego też „o ile raz zaakceptujemy pogląd, że wiara religijna zasługuje na szacunek po prostu dlatego, że jest wiarą religijną, o tyle trudno nam będzie nie darzyć szacunkiem wiary Osamy bin Ladena i zamachowców samobójców” [Dawkins 2006a: 306].

Umiarkowaną religijność wiąże z ekscesami religijnych radykałów również Daniel Dennett, twierdząc, że to na umiarkowanie wierzących spoczywa „odpowiedzialność za przekształcenie własnej religii” w postać bardziej tolerancyjną i ekumeniczną. Warunkiem jakichkolwiek zmian na lepsze jest, jego zdaniem, zaprzestanie traktowania religii jako „świętej krowy”, która nie może podlegać ani obiektywnemu naukowemu badaniu, ani racjonalnej społecznej krytyce [Dennett 2007: 300]. Sześć lat później Dennett nieco zmodyfikował swoje stanowisko, otwarcie oskarżając „umiarkowanie religijnych” i „teologicznie wyrafinowanych” o hipokryzję i podwójne standardy, dla których epistemologiczna skromność pozostaje jedynie atrakcyjnym przebraniem [Dennett, LaScola 2013: 149–151]. Nie dość, że postawa taka jest intelektualnie nieuczciwa, to jeszcze wydaje się psychologicznie niemożliwa na dłuższą metę, jak zdaje się sugerować diatrybiczna odpowiedź Dennetta na komunitarystyczne argumenty Philipa Kitchera przeciw agresywnej postawie nowych ateistów [Dennett, LaScola 2013: 153–154]⁷⁶.

⁷⁶ Jak przekonuje Dennett, wszelkie sekularne próby obrony religii jako „orientacji na pełne znaczenia życie”, jak na przykład ta Kitchera, wpadają w pułapkę, nieustannie balansując na granicy między protekcjonalizmem z jednej strony, a przykładaniem ręki do promocji nieakceptowalnych nonsensów z drugiej [Dennett, LaScola 2013: 154].

Można też zasadnie podać w wątpliwość samą omawianą tu dystynkcję. Jak twierdzi A.C. Grayling, historia uczy nas, że podział ten jest fałszywy, a „umiarkowana religia jest niezmiennie bładą odmianą swojej oficjalnej wersji”. Kiedy tylko od „umiarkowanych” wyznawców oczekuje się większego zaangażowania, natychmiast pojawia się zagrożenie dla „kobiet, homoseksualistów, praw człowieka, pokoju” [Grayling 2013: 17]. Droga od „wersji fundamentalnych” do tego, co Grayling nazywa ich „temporyzacjami”, jest niezwykle krótka, zatem również umiarkowane wersje religii stanowią zagrożenie dla pokoju społecznego.

Kluczową rolę w powyższej ocenie umiarkowanych form religijności odgrywa nie tylko ich rzekomy związek z religijnym ekstremizmem, ile raczej neoateistyczny ewidencjalizm, od-Cliffordowskie przekonanie, że nieetyczne jest głoszenie twierdzeń, jeśli nie posiada się dla nich dobrego uzasadnienia. W tym sensie krytyka umiarkowanego światopoglądu religijnego wynika zasadniczo z propozycjonalnej teorii boga i religii. Jeśli nawet religia umiarkowana sama w sobie jest niegroźna, czyli nie jest bezpośrednią przyczyną niepokojów społecznych oraz nie ingeruje w politykę i w stanowienie prawa, to stanowi zagrożenie moralne, albowiem uczy szacunku do przekonań, które nie zostały nabyte za pomocą wiarygodnych metod poznawczych. Dla neoateistów jest to tożsame ze stwierdzeniem, że uczy umiławania fałszu i pogardy dla prawdy.

Ktoś mógłby jednak zasadnie zapytać, czy modernizacyjne tendencje zauważalne w obrębie najważniejszych religii nie są symptomem stopniowego zaniku autentycznej religijności, swego rodzaju doktrynalnego rozwodnienia, które w konsekwencji uczyni z religii jedynie depozytariuszki pustych, kulturowych rytuałów. Tym właśnie zajmę się teraz: jak neoateiści widzą przyszłość religii?

4.10. PRZYSZŁOŚĆ RELIGII

Jeśli wszystkie logiczne (filozoficzne) dowody na istnienie transcendentnego stwórcy są bezprzedmiotowe; jeśli postęp nauki mówi nam coraz więcej o istocie przekonań religijnych, o trwaniu religii jako instytucji, o ewolucyjnej funkcji, którą pełniły na wcześniejszych etapach rozwoju naszego gatunku; jeśli wraz z rozwojem cywilizacji dogmatyczne ramy religii stają się coraz bardziej elastyczne i dopuszczają poluzowanie ścisłych norm etycznych; jeśli systemowy terror religijny stał się w zasadzie melodią przeszłości; jeśli wskutek rewolucji informatycznej nieuchronnie następuje globalny wzrost świadomości naukowej – to jaka przyszłość czeka religię?

Nie jest tak, że nowi ateści jednym głosem powtarzają tezy o końcu religii, mimo że bez wątpienia oczekują jego nadejścia. W ich odpowiedziach na pytanie o przyszłość religii daje się odczuć pęknięcie między oczekiwaniami jednoznacznego tryumfu scjentystycznego światopoglądu a realistyczną świadomością nieredukowalnej siły myślenia magicznego i bezradności nauki w kontekście pytań ostatecznych⁷⁷.

Z jednej strony mamy bowiem do czynienia z klasycznym progresizmem, którego wyrazem jest przekonanie Sama Harrisa, że wiarę musi czekać ten sam los, co alchemię, która fascynowała ludzkość przez ponad tysiąc lat, a dzisiaj przyznanie się do jej praktykowania jest dyskwalifikujące. Ten sam los powinien spotkać religię [Harris 2005: 13].

Inni neoateści są jednak bardziej ostrożni. Kwalifikacja A.C. Graylinga ogranicza się do konstatacji spadku znaczenia religii w kontekście politycznym i społecznym: „Jako prywatny rytuał religia rzecz jasna przetrwa pośród mniejszości; natomiast jako czynnik w życiu publicznym i w polityce międzynarodowej przeżywa ona teraz to, co może być jej ostatnim – i w sposób charakterystyczny krwawym – podrygiem” [Grayling 2010: 48]. Podobnie myślał Victor Stenger, chociaż nie ukrywał optymizmu. Mimo też o końcu sekularyzmu, powtarzanych zarówno przez postsekularystów, jak i apologetów religijnych, twierdził on, że świeckie społeczeństwa mają przed sobą przyszłość. Niemniej jednak dane, do których odsyłał Stenger, dotyczyły rozwiniętych państw zachodnich i wskazywały na stopniowy zanik udziału w praktykach religijnych i częstsze deklaracje agnostycyzmu, ateizmu i indyferencji religijnej. W większości rozwiniętych krajów postindustrialnych współczynnik religijności jest dużo niższy niż w państwach nierozwiniętych lub rozwijających się (jednak nawet i tu są ważne wyjątki, jak choćby Stany Zjednoczone). Stenger twierdzi, że sekularyzmowi daleko do śmierci, ale nie wydaje się, by można było przewidzieć trajektorię rozwoju kulturowego i religijnego w najbliższych dekadach [zob. Stenger 2009: 244–246]. Ostatecznie, mówienie o całkowitym tryumfie sekularyzmu jest raczej wyrazem myślenia życzeniowego niż rzetelną i opartą na danych diagnozą: „religia jest intelektualną i moralną chorobą, która nie może trwać wiecznie, jeśli w ogóle wierzymy w ludzki postęp” [Stenger 2009: 261]. Pozostając w metaforycznej przestrzeni epidemiologii, warto dodać, że zwolennicy memetycznej teorii rozwoju religii i transmisji przekonań religijnych zwracają uwagę na fakt, że po-

⁷⁷ Czy może raczej nie tyle bezradności, ile psychologicznej niewystarczalności odpowiedzi udzielanych przez naukę na te pytania.

przez określone działania na niwie edukacji, nauki i polityki możliwe jest stworzenie takich warunków, które wprowadzić nie wyeliminują „wirusa” religii, ale utrudnią jego dalszą replikację [zob. Ray 2009: 400–413]⁷⁸.

Daniel Dennett tradycyjnie wypowiada się w sposób najbardziej ostrożny i wyważony. Jego umiarkowany optymizm wynika z wiary w eksplanacyjną moc nauki, albowiem to właśnie ze strony nauki grozi religii największe niebezpieczeństwo. O ile religijni radykałowie nie uzyskają kontroli nad produkcją i reprodukcją wiedzy w państwach Zachodu, o tyle czekają nas dekady kolejnych badań religii i religijności. Ich wyniku nie sposób dzisiaj przewidzieć, ale można założyć, że przyszłość religii w świeckich demokracjach będzie w dużej mierze zależała właśnie od tego, jakie efekty przyniosą analizy prowadzone na neutralnym, obiektywistycznym i testowalnym gruncie nauki [Dennett 2007: 310–312]. Antropologia ewolucyjna i socjobiologia są dzisiaj najlepiej predysponowane do prowadzenia tych badań, choć najlepsze perspektywy na przyszłość daje neurofizjologia. Niestety,

dopóki nie rozwinie my lepszych ogólnych teorii architektury poznawczej dla reprezentacyjnych treści w mózgu, korzystanie z neuroobrazowania, by badać przekonania religijne, jest niemal równie bezcelowe, jak korzystanie z woltomierza, by badać komputer grający w szachy. We właściwym czasie będziemy mogli odnieść wszystko, co odkryjemy, na inne sposoby do tego, co dzieje się wśród miliardów neuronów w naszym mózgu, ale [dziś] lepsze wyniki osiągnąć można, korzystając z metod psychologii i innych nauk społecznych [Dennett 2007: 316].

Nowi ateści twierdzą, że nie wiemy, czym miałyby być wiara, jeśli nie jest stanem przekonaniowym w warunkach braku wiarygodnych świadectw. Należy zatem traktować ją jako nieuzasadnione przekonanie i atakować ją tam tylko, gdzie, jak podobne przekonania tego typu, staje się potencjalnie groźna. Winno się też zachować daleko idącą powściągliwość w sytuacjach, w których przekonania religijne są wynikiem głębokiej i bolesnej autorefleksji, ponieważ w przeciwieństwie do nauki, choć w sposób pozbawiony racjonalnego uzasadnienia, odpowiadają one na fundamentalne pytania, wokół których zawsze wyrastała ludzka kultura. Jak pisał Christopher Hitchens:

⁷⁸ Trzeba jednak pamiętać, że diagnozy te powstały przed ważnymi wydarzeniami ostatnich lat, a więc przed kryzysem uchodźczym, brexitem, prezydenturą Donalda Trumpa i wezbraniem fali konserwatywnej polityki w wielu państwach europejskich.

wiara religijna jest nieusuwalna *dokładnie* z tego powodu, że jesteśmy istotami wciąż ewoluującymi. Nigdy nie zniknie, a przynajmniej nie do chwili, w której pozbędziemy się lęku przed śmiercią, przed ciemnością, przed nieznanym i przed sobą nawzajem. Z tego powodu nie zakazałbym jej, nawet gdybym mógł [Hitchens 2007a: 12].

214

Nie chodzi zresztą o zakazywanie. Niezależnie od intencji i marzeń nowych ateistów religie we współczesnej rzeczywistości kulturowej dobrze sobie radzą. Jak pisze Michael Shermer, „mimo że śmierć Boga deklarowano niezliczoną ilość razy, zdaje się On zawsze mieć ostatnie słowo” [Shermer 2003: 48]. Potwierdzają to statystyki. W badaniu Gallupa z 30 stycznia 1996 roku 96% Amerykanów zadeklarowało wiarę w Boga, 90% wierzy w niebo, 79% w cuda, 73% w piekło, a 72% w anioły. Inne badania z lat dziewięćdziesiątych XX wieku mówią o 91–93% wierzących Amerykanów [zob. Shermer 2003: 52–53]. Przywołane przez Michaela Ruse’a badania z 2008 roku, a więc o ponad dekadę nowsze, mówią o 3% Amerykanów, którzy uważają się za ateistów. W tradycyjnie katolickich krajach, takich jak Polska, Irlandia czy Portugalia, odsetek ateistów jest podobny i wynosi 3–5% populacji [zob. Ruse 2015: 57]. Badania przytaczane przez Phila Zuckermana [2007], potwierdzają te dane, zwracając uwagę na istotny fakt, że niemal wszystkie społeczeństwa, w których odsetek ateistów/agnostyków jest znaczący (przekraczający 20%), to kraje tak zwanego Zachodu. We wzmiankowanym już badaniu CBOS *Kanon wiary Polaków*, przeprowadzonym w marcu 2015 roku, jedynie 7% respondentów zadeklarowało ateizm bądź agnostycyzm (odpowiednio 4% i 3%), 15% badanych nie wierzy w życie pośmiertne i w zbawienie, a 18% w to, że Bóg wysłuchuje modlitw ludzi. W konkluzji czytamy, że „od 2005 roku dość znacząco zmniejszył się odsetek osób regularnie praktykujących religijnie, przybyło natomiast tych, które w praktykach religijnych uczestniczą okazjonalnie lub w ogóle nie biorą w nich udziału”, ale z drugiej strony „z perspektywy ostatnich osiemnastu lat można mówić o niewielkim, ale w miarę systematycznym spadku wiary Polaków w nieśmiertelność ludzkiej duszy, w sąd ostateczny, życie pozagrobowe, grzech pierworodny oraz zmartwychwstanie zmarłych”⁷⁹.

Polacy powoli⁸⁰ zbliżają się więc do Zachodu, który – statystycznie – jest kilku-, kilkunastokrotnie mniej religijny niż Polska. Ale statystyki

⁷⁹ Zob. *Kanon wiary...*, [online:] http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_o29_15.PDF.

⁸⁰ A może nawet nieco szybciej. Niedawne badanie Pew Research Center (*The Age Gap in Religion Around the World*, June 13, 2018) zdaje się bowiem wskazywać na coraz mniejszą

z państw zachodnich nie są miarodajne dla procesów globalnych⁸¹. Odnosząc się do kwestii przyszłości ateizmu, Zuckerman pisze, że „z jednej strony ateistów jest dzisiaj w świecie więcej niż kiedykolwiek. Z drugiej jednak na świecie ateizm być może zanika, co wynika z demograficznego faktu, że najbardziej religijne państwa mają najwyższe współczynniki dzietności” [Zuckerman 2007: 59]. W perspektywie globalnej zjawisko ateizmu jest „ledwo widoczne” [Zuckerman 2007: 61], a religie i kontrolujące je instytucje cieszą się niesłabnącą, a wręcz rosnącą popularnością⁸². Niezależnie od tego, jakim przyczynom będziemy ją przypisywać⁸³, „naukowcy i sceptycy muszą odnieść się do faktu, że pod koniec drugiego tysiąclecia Bóg żyje i ma się dobrze – i najpewniej tak samo będzie pod koniec trzeciego” [Shermer 2003: 62].

religijność (mierzoną przez udział w nabożeństwach, modlitwę czy deklarowaną ważność religii w życiu) ludzi młodych, także w krajach tradycyjnie religijnych, takich jak Polska; por. <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2018/06/14112107/ReligiousCommitment-FULL-WEB.pdf>.

81 Nie czas i miejsce tutaj na przytaczanie szczegółowych danych. Czytelnicy mogą znaleźć je w [Zuckerman 2007; Keysar i Navarro-Rivera 2013].

82 Także w skali lokalnej trudno wiążąco wypowiadać się na temat przyszłości sekularyzmu, który w tej chwili wydaje się być dominującym prądem społeczno-politycznym na Zachodzie. Jak słusznie zauważa Konrad Talmont-Kamiński, „kiedy rozpatrujemy przyszłość sekularyzacji, zajmujemy się przyszłością procesu ewolucji kulturowej i procesami ewolucyjnymi, które da się przewidzieć jedynie na krótką metę” [Talmont-Kamiński 2013: 144].

83 Część z nich omówiliśmy z perspektywy neoateistycznej w poprzednich rozdziałach, ale Michael Shermer, idąc za Andrew Greeleyem, sugeruje jeszcze inną możliwość, czyli wyjaśnienie ekonomiczne: w dobie gospodarki wolnorynkowej religie przyjęły reguły gry ekonomicznej i konkurują ze sobą o wyznawców, stale uatrakcyjniając swoją „ofertę” [Shermer 2003: 54–56].

5

POLITYKA NOWEGO ATEIZMU

5.1. INTRO¹

Przywiązanie do wizji świeckiej polityki i koncepcji świeckiego społeczeństwa stanowi drugi z filarów światopoglądu neoateistycznego. Podobnie jak w wypadku perspektywy ontologicznej, tak i tutaj obie rywalizujące opcje światopoglądowe – ateistyczna i religijna – znajdują się na kursie kolizyjnym. Zdaniem neoateistów, religia nie tylko źle opisuje i wyjaśnia świat, jeśli, jak widzieliśmy, w ogóle to robi, ale także wkracza w obszar tego, co możemy nazwać konstruowaniem porządku społeczno-politycznego². Wydaje się, że kontekst społeczno-polityczny jest nawet ważniejszy od ontologicznego. O ile w ramach religijnego projektu ontologicznego konstruuje się pewien obraz rzeczywistości, o tyle jego przełożenie na życiową pragmatykę często jest niedostrzegalne. Osoby religijne wielokrotnie postępują zgodnie z sugestiami nauki, mimo że ich światopogląd – w teorii – często radykalnie deprecjonuje jej wartość. Z drugiej strony każdy zapewne zna świeckich racjonalistów, którzy manifestują niepokój, gdy przebiegnie im drogę czarny kot. Uzasadnione wydaje się założenie, że poziom ontologiczno-epistemologiczny bywa w kontekście religijnym tylko atrapą, a jedynie statystycznie nieistotna, choć barwna mniejszość ludzi religijnych identyfikuje się z opisami przyrody i jej funkcjonowania, które znaleźć można w świętych księgach wielkich religii. Krótko mówiąc, wszystko wskazuje na to, że światopogląd

- ¹ Skondensowaną wersję poniższego opisu społeczno-politycznego zaangażowania neoateistów przedstawiam w języku angielskim w [Sieczkowski 2017c].
- ² Kiedy używam terminu „społeczno-polityczny”, mam na myśli całość uwarunkowań wspólnoty politycznej, zarówno w jej wymiarze czysto politycznym (rozumianym z jednej strony jako działalność instytucji władzy, z drugiej zaś, po weberowsku, jako dążenie do udziału we władzy), jak i społecznym, czyli dotyczącym organizacji i samoorganizacji społeczeństwa, jego spójności itd. Kiedy natomiast piszę tylko o polityce bądź społeczeństwie, rozgraniczam te domeny w zależności od tego, jakich aspektów współczesności dotyczy dany element światopoglądu neoateistycznego.

naukowy rozstrzygnął ten spór na swoją korzyść, i świadczą o tym nie tylko nasze potoczne zachowania w świecie zdominowanym przez technologię, czyli przez praktyczne i instrumentalne przedłużenie poznania naukowego, ale także choćby deklaracje kolejnych papieży rehabilitujących potępianych wcześniej naukowców i uznających ważność kontrowersyjnych jeszcze niedawno teorii, w tym teorii ewolucji.

Zupełnie inaczej ma się rzecz z wartościami stanowiącymi fundament życia społecznego i politycznego. Przekroczenie protestanckiej zasady *sola scriptura* nie ma przecież charakteru ustępstwa zupełnego: przeniesienie ciężaru z literalnego brzmienia tekstu na jego metaforyczne znaczenie implikuje zachowanie kontroli społecznej, a konieczna w tym wypadku plastyczność jest doskonałym narzędziem dostosowywania transcendentnych wartości religijnych do ulegającego stopniowym bądź rewolucyjnym przeobrażeniom symbolicznego świata kultury.

Dlatego też łatwo zrozumieć, że o ile religie oddają pole podczas walki o obowiązujący język opisu rzeczywistości przyrodniczej, o tyle nie ustępują w kwestii faktycznego wskazania pożądanych sposobów postępowania i organizowania przestrzeni tak społecznej, jak i politycznej. Jak widzieliśmy [zob. 4.6.2], religie pełniły pierwotnie funkcję protonaukową, ale ich funkcja społeczna szybko wysunęła się na plan pierwszy i w zasadzie pozostaje na nim po dziś dzień, co wynika bezpośrednio z ich charakterystyki jako instytucji wspólnotowych.

Wpływ religii na rzeczywistość społeczno-polityczną zasadniczo daje się prześledzić z dwóch głównych perspektyw:

- 1) realnej obecności religijnych wartości wspólnotowych na poziomie społecznym i instytucjonalnym oraz prawnych rozwiązań na poziomie politycznym;
- 2) symbolicznej obecności znaczeń o religijnym charakterze w języku kultury. (O tej perspektywie da się zasadnie powiedzieć, że jest *postsekularna* w jednym z dwóch głównych znaczeń tego słowa).

Światopogląd neoateistyczny, przynajmniej jeśli chodzi o jego koryfeusza, Harrisa, Dawkinsa i Hitchensa, nie jest światopoglądem wyrafinowanym filozoficznie, co, jak sądzę, da się dostrzec, choćby przypatrując się rekonstrukcji zawartej w poprzednich częściach tej książki. Oznacza to, że powyższe rozróżnienie *explicite* w jego artykułacjach się nie pojawia³.

³ Aby bliżej mu się przyjrzeć, należy poczytać innych, bardziej wyrafinowanych autorów, zwłaszcza Jürgena Habermasa i Charlesa Taylora.

Przynajmniej dwóch spośród najważniejszych pozostałych autorów neoateistycznych to pierwszorzędni filozofowie (ale, co ważne, nie filozofowie kultury), sądzę więc, że przyczyn tego braku wyrafinowania czy filozoficznej subtelności szukać należy po stronie docelowych odbiorców pisarstwa nowych ateistów. Jak widzieliśmy, dyskurs neoateistyczny skierowany jest do szerokich mas czytelników i ma na celu z jednej strony zmianę społeczną, z drugiej zaś zmianę polityczną, w postaci docelowego świeckiego funkcjonowania władzy państwowej. Odpowiednio do tego celu nowi ateści uprawiają zatem dyskurs polaryzujący, piętnujący wszelkie polityczne nadużycia religii i wykazujący ich szkodliwość dla nowoczesnych wspólnot. Z troski o realizację tego celu przemilczają też wszelkie zasługi religii, tym samym konsolidując swój światopogląd i zwolenników.

Warto też pamiętać, że, w przeciwieństwie do Habermasa czy Taylora, neoateści nie sądzą, by sekularyzm już się dokonał, w związku z czym dyskusje na temat postsekularyzmu są, ich zdaniem, zwyczajnie przedwczesne. Dopiero gdy uda się zrealizować ideał sekularny, będziemy mogli dyskutować nad nowym miejscem religii i problematyzować ją, szukając ukrytych teologicznych kodów w kulturze. Na razie na tego typu analizy jest zbyt wcześnie, gdyż, zdaniem nowych ateistów, obecność religii w kulturze – jawna czy ukryta, pre- czy postsekularna – zawsze jest obecnością hegemonu.

Obecność religii w kulturze rozpatrywana jest zatem w perspektywie Schmittowskiej, czyli jako obecność wroga. Jedno z pierwszych zdań inauguracyjnej dla nowego ateizmu książki Sama Harrisa brzmi następująco: „Rzut oka na historię lub na strony jakiejkolwiek gazety przekonuje nas, że idee, które oddzielają jedną grupę ludzi od innej [...], zazwyczaj mają swoje źródła w religii” [Harris 2005: 12]. Nie oznacza to, że wszyscy ludzie religijni są nietolerancyjni i irracjonalni, podkreśla Harris, ale dodaje zaraz, że ich kulturowe obycie bynajmniej nie wynika z ich wiary [Harris 2005: 28]. Charakterystyczna dla większości wojujących światopoglądów tendencja do polaryzowania stanowisk znajduje swój wyraz w mocnych słowach Christophera Hitchensa, wedle którego zinstytucjonalizowana religia jest „pełna przemocy, irracjonalna, nietolerancyjna, bliska rasizmowi i trybalizmowi oraz bigoterii, zanurzona w ignorancji i wroga wolnemu dociekaniu, pełna pogardy dla kobiet i przemocy wobec dzieci” [Hitchens 2007a: 56]. Jednostronność tej opinii jest uderzająca, ale, jak zobaczymy dalej, krytyczne odróżnienie się od antagonisty wyznacza ramy neoateistycznej konstrukcji pożądanego porządku socjopolitycznego.

Krytycy zauważają [zob. LeDrew 2016], że nowoateistyczny projekt światopoglądowy jest projektem kulturowym raczej niż politycznym. Jeśli

założymy, jak czyni to LeDrew, że da się rozgraniczyć ruchy polityczne i kulturowe, pierwsze definiowane przez „instrumentalne działania nakierowane na państwo i mające na celu wprowadzenie zmian legislacyjnych i społecznych”, drugie zaś przez „konstruowanie i obronę wspólnych tożsamości, jak również przez ideologiczne działanie nakierowane na społeczeństwo, mające na celu przekształcenie przekonań i wartości” [LeDrew 2016: 118], to krytycy ci mają rację: nowych ateistów nie interesuje fakcyjna polityka i władza *per se*, interesuje ich natomiast promocja i obrona kultury opartej na zasadach scjentystycznych i racjonalistycznych⁴. Co więcej, sami neoateiści mają świadomość często głębokich różnic w obszarze szczegółowych zapatrywań politycznych. PZ Myers następująco opisał afiliacje polityczne neoateistów: „jesteśmy strasznie nie zorganizowaną bandą i jednoczy nas jedynie to, że wszyscy nie lubimy boga” [Myers 2011]. Z pewnością olbrzymia większość neoateistów wierzy jednak w moc konkretnych ideałów i konstrukcji politycznych, jak również doraźnych i długofalowych działań instytucjonalnych, które da się określić jako polityczne. O ile więc konsekwentnie trzymają się z daleka od polityki partyjnej, o tyle, zwłaszcza w ostatnich latach, zarówno w działalności publicznej, jak i w swoim pisarstwie (które samo należy oczywiście do obszaru działalności publicznej), wykazują żywotne zainteresowanie problematyką urzędzeń społecznych i politycznych. Dostrzegają to zwłaszcza ich przeciwnicy. Jak piszą Roszak i Conesa:

retoryka nowych ateistów, choć odwołuje się do światopoglądu naukowego, to jednak bardziej niż rozwiązanie intelektualnej aporii interesuje ją osiągnięcie jasnego celu społeczno-politycznego: wyrugowanie religii z życia publicznego. Czytelne jest tu zwłaszcza postępowanie R. Dawkinasa, który czerpiąc wzorce z ruchów feministycznych, stara się doprowadzić przede wszystkim do zmiany języka i modeli myślenia o ateizmie: chce wykorzystać negatywne skojarzenia ze słowem „ateista” i przenieść je na „religijny”, „wierzący”. Temu ma służyć tzw. *out campaign*, projekt zachęcający do publicznego wyrażania swoich ateistycznych poglądów [Roszak, Conesa 2014: 83].

- ⁴ LeDrew słusznie zauważa, że światopogląd neoateistyczny skoncentrowany jest wokół wartości racjonalności i poznania naukowego. W tym sensie jest on z natury modernistyczny, a jego naturalną konkurencję stanowią zarówno światopogląd premodernistyczny (na przykład religijny światopogląd chrześcijańskiej prawicy), jak i światopogląd postmodernistyczny, promujący pluralizm i relatywizm, który „podważa autorytet nauki i uniwersalizację wartości oświeceniowych” [LeDrew 2016: 8].

Poniżej przedstawię najpierw neoateistyczną interpretację wpływu religii na kulturę (postrzeganego jako destrukcyjny), zwracając uwagę na stosowane taktyki *przemilczenia, przesunięcia, demitologizacji i demistyfikacji*. Po analizie problemu edukacji religijnej przejdę do omówienia ideału sekularnego jako pożądanej struktury politycznej, wskazując przy okazji na napięcia, jakie powstają w obrębie opcji neoateistycznej wskutek odmiennego postrzegania praktyk służących realizacji ideału areligijnej, racjonalnej, humanistycznej wspólnoty.

5.2. WPŁYW INSTYTUCJI RELIGIJNYCH NA SPOŁECZEŃSTWO, POLITYKĘ I KULTURĘ

5.2.1. INTRO

Prestż niemal powszechnie towarzyszący religii, ma, zdaniem nowych ateistów, dwojakie konsekwencje. Po pierwsze, impregnuje instytucje religijne jako depozytariuszki prawdy na krytykę ich poczynąń, niezależnie od motywacji i skutków tych poczynąń; i po drugie, w naturalny sposób czyni instytucje religijne znaczącymi siłami politycznymi. Scjentyistyczna orientacja epistemologicznego segmentu światopoglądu neoateistycznego wiąże się z przekonaniem, że prawdziwościowe aspiracje religii nie wytrzymują współczesnych testów epistemologicznych i pragmatycznych. Mimo wszystko jednak światopoglądy religijne chronione są w przestrzeni publicznej w szczególny sposób, co często znajduje odzwierciedlenie w legislacji, czego przykładem może być kontrowersyjny artykuł 196 kk w prawie polskim⁵. Między tym szczególnym statusem, z którego nie mogą korzystać inne opcje światopoglądowe, a rzeczywistym wpływem instytucji religijnych na dobrostan społeczeństw, tak w historii zachodniej kultury, jak i współcześnie, nowi ateści dostrzegają dysproporcję, która staje się bezpośrednim powodem krytyki publicznej obecności religii. Konstatują oni, nie jako pierwsi w ogóle, ale jako pierwsi w tak zdecydowany, wręcz agresywny sposób, szkodliwość religii. Afiliacja i wychowanie religijne inspirowały przemoc, tak na poziomie jednostek, jak też społeczeństw i państw, na dwa główne sposoby:

- 5 „Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2” (Dz.U. 1997, nr 88, poz. 553).

- a) często zabijamy innych, wierząc, że wypełniamy wolę boga;
- b) wchodzimy ze sobą w konflikt, ponieważ dobro moralne definiujemy na podstawie naszej afiliacji religijnej [Harris 2006: 80–81].

Poniższe, z konieczności skrótowe, wyliczenie neoateistycznych zastrzeżeń wobec działań instytucji religijnych na niwie publicznej obejmuje promowanie nietolerancji, podsycanie konfliktów społecznych i militarnych, tłumienie wolności słowa, szkodliwość dla zdrowia i życia, generowanie aktów terrorystycznych, motywowane religijnie okrucieństwa, stosunek do niewolnictwa, Holocaust, stosunek do kobiet i bezpośredni wpływ religii na politykę międzynarodową.

5.2.2. PROMOCJA NIETOLERANCJI

Neoateiści zarzucają dawnym i współczesnym religiom, a – z racji skali ich oddziaływania – zwłaszcza dwóm wielkim monoteizmom, podsycanie nietolerancji wobec wszelkiej inności wynikające z dogmatyzmu i fundamentalizmu większości doktryn religijnych. „Nietolerancja jest nieodłączną częścią każdej wiary” [Harris 2005: 13]. Historia pełna jest przypadków, w których ta niewspółmierność religijnego dogmatyzmu i tolerancji okazywała swoją najokrutniejszą twarz. Lista, jak pisze Harris, jest praktycznie nieskończona, a obejmuje chociażby:

boskie uprawnienia monarchów, feudalizm, system kastowy, niewolnictwo, egzekucje polityczne, przymus kastracji, wiwisekcję, szczucie psami, sąd boży, pracę dzieci, ofiary z ludzi i zwierząt, kamienowanie heretyków, kaniibalizm, penalizację homoseksualizmu, tabu dotyczące antykoncepcji, eksperymenty z radioaktywnością przeprowadzane na ludziach [Harris 2005: 25].

Większość oskarżeń wysuwanych przez Harrisa dotyczy przeszłości, lecz ich konsekwencje i odpryski obserwujemy w kulturze do dziś. W niektórych państwach islamskich obowiązuje, wywodząca się z literalnej interpretacji Koranu, kara śmierci za apostazję. Ostracyzmowi na wielu poziomach poddawane są w państwach i społecznościach religijnych osoby nieheteronormatywne, rozwodnicy, osoby promiskuitywne, ateści itd. Większość zakłócających dobrostan społeczny zakazów religijnych dotyczy norm seksualnych. Nie bez przyczyny, bowiem świecka seksualność, jak argumentują nowi ateści, stanowi poważne zagrożenie dla chrześcijaństwa, gdyż kwestionuje „nierealistyczne ideały i redefiniuje relacje etyczne” [Ray 2014: 430]. Pozwala też wyzwolić się z lęków i z poczucia grzechu indukowanych przez

instytucje religijne. Nietolerancja – i nierówne traktowanie – dotyka także kobiety. Głęboko zakorzenione w świętych księgach trzech wielkich religii podporządkowanie kobiet skutkuje gorszym i nieproporcjonalnym traktowaniem ich w przestrzeni prywatnej i publicznej [zob. 5.2.8].

5.2.3. PODSYCANIE KONFLIKTÓW

Neoateiści podają standardowe przykłady tego, w jaki sposób religia generuje konflikty i niepokoje społeczne⁶. Jak zauważa Dawkins, „nawet jeśli religia nie wyrządzałaby żadnej innej krzywdy, to samo tylko bezprzykładne i troskliwie kultywowane generowane podziałów [...] wystarczy, aby uczynić z niej znaczącą siłę [działającą] na rzecz zła w świecie” [Dawkins 2006a: 262]. W Irlandii Północnej czy w Indiach religia generuje podziały między grupami lub nie pozwala ich przezwyciężyć. Lojalność wewnątrzgrupowa i niechęć do innych grup zapewne pojawiałyby się także, gdyby religia nie istniała (przykładem niech będą antagonizmy między kibicami piłkarskimi bądź zwolennikami ideologii politycznych), niemniej jednak, zdaniem Dawkinsa, religia wzmacnia owe podziały na trzy sposoby:

- a) etykietując dzieci jako „katolickie”, „muzułmańskie” etc.;
- b) tworząc odrębne szkoły dla dzieci różnych wyznań;
- c) zakazując małżeństw mieszanych [Dawkins 2006a: 260–261].

Trwający od wielu dekad w Irlandii Północnej krwawy konflikt między katolikami a protestantami jest w tej optyce szczególnym przykładem zła generowanego przez religię. Dawkins przyznaje wprawdzie, że podłoże tego konfliktu ma w dużej mierze charakter polityczny i ekonomiczny, a jego korzenie sięgają kilkaset lat wstecz, ale ostateczne źródła identyfikacji wroga pośród ludzi mówiących tym samym językiem tkwią właśnie w różnicach religijnych. „Bez religii i bez religijnej segregacji w czasie edukacji podziału tego po prostu by nie było” [Dawkins 2006a: 259].

⁶ Jednoznaczne obarczanie religii winą za istnienie i stymulowanie przemocy spotyka się z uzasadnioną krytyką ze strony socjologów religii. David Martin pisze na przykład, że badania z zakresu nauk społecznych przekonują, iż „zmienia się tylko położenie przemocy, a nie sama przemoc”, ponieważ „istnieje fundamentalna dynamika władzy, solidarności i przemocy wobec Innego, niezależnie od tego, czy dominującą ideologią jest chrześcijaństwo, nacjonalizm czy komunizm” [Martin 2012: 6, 9]. Warto zauważyć, że analizy Martina uderzają nie tylko w nowy ateizm, ale także w o wiele bardziej koncyliacyjny względem religii Habermasa i jego tezę kontrastującą irracjonalność religii i racjonalność polityki.

Na sugestię, że religia nie jest jedynym, ani nawet najważniejszym źródłem zła, neoateiści odpowiadają w charakterystycznym dla siebie publicystycznym stylu. Christopher Hitchens [2007a: 18nn] przytacza przykłady z sześciu miast na literę „B”: Belfastu (konflikt katolików i protestantów), Bejrutu (Hezbollah), Bombaju (Shiv Sena Bala Thackeraya), Belgradu (katolicy, prawosławni i muzułmanie), Betlejem (Hamas), Bagdadu (przemoc religijna, do której wydarzenia z ostatnich lat, po wycofaniu oddziałów amerykańskich, dopisują bolesne postscriptum). Jeszcze dłuższą listę, obejmującą między innymi wydarzenia z Kaszmiru, Sudanu, Etiopii i Erytrei, Sri Lanki i Indonezji, znaleźć można u Harrisa [2005: 26].

Jednym z możliwych wyjaśnień fenomenu powiązania religii z przemocą jest specyficzny charakter poznawczy przekonań religijnych. Są one siłą rzeczy obiektywnie nieweryfikowalne, to jest nie posiadają zewnętrznego, neutralnego i racjonalnego kryterium gwarantującego ich prawdziwość [zob. 4.2]. Mówiąc inaczej, kryteria prawdziwości są wewnętrzne względem światopoglądu. Tej poznawczej niepewności towarzyszy, jak twierdzi Steven Pinker, pokusa, aby bronić ich z użyciem przemocy. Ponieważ od ważności tych przekonań zależy często pozycja i władza osób je żywiących, stanowią one „racjonalizację ich mandatu do rządzenia” [Pinker 2011: 214]. A skoro przekonania religijne opierają się wyłącznie na wierze – i, dodajmy, tradycji – są one chronicznie nietrwałe. Broni się ich wtedy w każdy możliwy sposób, także uciekając się do przemocy, aby nie wyjść na głupców w oczach własnych i innych [Pinker 2011: 214–215]. Sugestia Pinkera jest być może zbyt daleko idącą psychologiczną generalizacją – wydaje się, że sama ona jest nieweryfikowalna, jak bowiem określić, czy ktoś obstaje przy swoim zdaniu tylko ze strachu, by „nie wyjść na głupca” – ale zwraca uwagę na istotną epistemiczną różnicę, do której wracamy raz za razem: przekonania oparte na doświadczeniu i przekonania religijne są niekompatybilne i niekomplementarne. I te drugie raczej, a nie te pierwsze, wykorzystywane są w charakterze uzasadnienia dla aktów „słusznej” przemocy.

5.2.4. TŁUMIENIE WOLNOŚCI SŁOWA

Sztandarowym przykładem tłumienia wolności słowa przez instytucje religijne pozostaje fatwa nałożona na Salmana Rushdiego⁷, wydana przez ajatollaha Chomejniego 14 lutego 1989. Fatwie towarzyszyła nagroda pieniężna dla

⁷ Sprawa Rushdiego ma dla nowych ateistów kluczowe znaczenie, jako że pozostawał on w bliskich, przyjacielskich relacjach z Christopherem Hitchenssem. Po śmierci tego drugiego Rushdie opublikował wzruszające wspomnienie o ich przyjaźni w „Vanity Fair” (Salman Rushdie, *Christopher Hitchens, 1949–2011*, „Vanity Fair”, February 2012,

ewentualnego zabójcy pisarza, autora opublikowanych w Wielkiej Brytanii rok wcześniej *Szatańskich wersetów*, których rzekomo bluźnierczy charakter wzburzył irańskich duchownych. Konsekwencją fatwy były liczne ataki na księgarnie, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. Przeprosiny Rushdiego, który musiał utajnić miejsce swojego zamieszkania i po dziś dzień zatrudnia ochronę, zostały brutalnie odrzucone przez Chomejniego, a fatwa wciąż obowiązuje. Jej ubocznymi skutkami były, oprócz nagłośnienia kwestii religijnej cenzury sztuki, pogorszenie relacji Iranu z Zachodem oraz wzrost popularności Rushdiego jako pisarza i intelektualisty, przekładający się na sprzedaż jego książek⁸. Nowsze zdarzenia, takie jak publikacja karykatur Mahometa autorstwa Kurta Westergaarda w duńskim „Jyllands-Posten” w 2005 i ich przedruk rok później w magazynie satyrycznym „Charlie Hebdo”, wraz z późniejszymi konsekwencjami tego kroku, wielotysięcznymi manifestacjami i demonstracjami oraz krwawym zamachem w siedzibie francuskiego magazynu 7 stycznia 2015, uzmysławiają, zdaniem nowych ateistów, skalę zagrożeń dla wolności słowa generowanych przez fundamentalistyczny islam.

Neoateistyczni liberałowie mają świadomość, że cenzura religijna nie ogranicza się do islamu. Kościół katolicki jest (i zawsze był) przeciwnikiem sztuki innej niż religijna i postępu naukowego. Jak podaje Harris [2005: 104], w 1907 roku papież Pius X ogłosił modernizm herezją a *Index librorum prohibitorum* (zniesiony dopiero w 1966) zawierał niezgodne z doktryną katolicką pozycje, w tym książki tak istotne dla europejskiej kultury, jak dzieła Pascala, Descartes’a, Swifta, Hume’a czy, w czasach nam bliższych, de Beauvoir i Sartre’a. Procesy Doroty Nieznalskiej i Adama Darskiego i kłopoty z wystawieniem spektaklu *Kłątwa* w Teatrze Powszechnym w Warszawie są rodzimymi przykładami tej samej agresywnej postawy kulturowej religijnej ortodoksji.

5.2.5. SZKODLIWOŚĆ DLA ZDROWIA I ŻYCIA

O niebezpieczeństwie dla zdrowia i życia można mówić w wypadku niektórych organizacji i sekt religijnych (amisze, świadkowie Jehowy), których członkowie nie korzystają z przynajmniej niektórych form pomocy

[online:] <http://www.vanityfair.com/unchanged/2012/02/rushdie-on-hitchens-201202> [dostęp: 23 lipca 2018]).

- 8 Ibn Warraq zwraca jednak uwagę na to, że aczkolwiek „sprawa Rushdiego dotyczy zasad, takich jak wolność myśli i słowa, zasad, które cechują wolność w [...] każdym cywilizowanym społeczeństwie”, to „koncentrując się wyłącznie na Rushdiem, zapominamy o nieszczęsnym położeniu setek pisarzy na całym świecie” [Warraq 1995: 30–31].

lekarskiej nawet w wypadku poważnych chorób. Źródła tej wrogiej wobec medycyny postawy znaleźć można w Biblii, a dokładniej w Nowym Testamencie. W Liście św. Jakuba (5: 14–15) czytamy: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone”. Rezygnacja z podejmowania terapii medycznych często prowadzi do tragedii. Dan Barker przytacza we *Wstępie* do książki Victora Stengera *God and the Folly of Faith* tragiczną historię Madeline Kary Neumann, zmarłej w 2008 roku na niezdiagnozowaną cukrzycę córki ultrareligijnego mieszkańca stanu Wisconsin, który nie chciał, jak powiedział, postawić lekarza przed Bogiem [Stenger 2012: 11–12]⁹.

Specyficzną odmianą tego podejścia jest postawa ruchów antyszczepionkowych¹⁰, której działalność grozi powrotem epidemii polio i odry. W Polsce te wrogie „konwencjonalnej” medycynie stanowiska najczęściej mają swoje źródło w zbliżonych do New Age zapatrywaniach klasy średniej, ale często słychać też głosy duchownych katolickich, którzy ostrzegają wiernych na mszach, że szczepionek należy unikać, gdyż wytwarzane są z abortowanych płodów ludzkich¹¹.

W kontekście zagrożeń dla zdrowia generowanych przez przekonania i instytucje religijne nie sposób nie wspomnieć o pryncypialnej postawie Kościoła katolickiego względem antykoncepcji, a zwłaszcza o zakazie używania prezerwatyw, który utrudnia opanowanie rozwoju epidemii HIV/AIDS, szczególnie w Afryce. Podobnie jest w azjatyckich krajach islamskich. Hitchens [2007a: 46] podaje przykłady Indonezji, Pakistanu i Iranu. Duże znaczenie ma przy tym fakt, że przedstawiciele chrześcijaństwa i islamu, dwóch głównych religii Afryki, tak duchowni, jak i świeccy, często interpretują AIDS jako zasłużoną karę za grzech rozwiązłości seksualnej, zwłaszcza za grzech homoseksualizmu

⁹ Etyczne konsekwencje odmowy transfuzji i inne przykłady religijnie uzasadnianej odmowy podejmowania terapii ratujących życie w interesujący sposób analizuje – na podstawie faktycznych przypadków – w swojej książce *The Children Act* (2014) Ian McEwan, wybitny brytyjski pisarz i przyjaciel Christophera Hitchensa.

¹⁰ Zob. [Hall 2014].

¹¹ Zob. przygotowany przez Papieską Akademię Życia dokument *Rozważania moralne o szczepionkach przygotowanych z komórek pochodzących z abortowanych płodów ludzkich* (Frona.pl, 9 listopada 2009, [online:] <http://www.frona.pl/a/szczepionki-z-abortowanych-dzieci-skandal-czy-koniecznosc,4015.html> [dostęp: 30 lipca 2015]).

[zob. Hitchens 2007a: 49]. Podobne zagrożenie generują zakorzenione w religijnej moralności seksualnej obyczaje w rodzaju obrzezania dziewczynek i kobiet w niektórych krajach muzułmańskich. Wskutek dynamicznych zmian demograficznych w świecie zachodnim zwyczaje te zaczynają się rozpowszechniać w państwach historycznie chrześcijańskich.

5.2.6. ŹRÓDŁO TERRORYZMU I NIEWOLNICTWA

Zdaniem nowych ateistów, religia jest głównym źródłem przemocy tak historycznie, jak i współcześnie¹². Nowi ateści często przywołują w tym kontekście krwawe średniowieczne krucjaty (które w pewnej mierze leżą u podstaw dzisiejszych napięć na linii Bliski Wschód – Zachód), działalność Sanctum Officium (pobocznymi konsekwencjami jego działań były instytucjonalizacja i udoskonalenie tortur), a także rozpowszechnione w średniowieczu procesy o czary, które w wiekach XV–XVIII doprowadziły do zamordowania od czterdziestu tysięcy do nawet pięćdziesięciu tysięcy kobiet oskarżanych o czarną magię¹³. Zeznania wymuszano torturami, których uzasadnieniem były tezy Augustyna o dopuszczalności tortur wobec tych, którzy łamią prawo ludzkie, a w szczególności tych, którzy łamią prawo boskie [zob. Harris 2005: 85].

Te historyczne przykłady służą nowym ateistom do uwidocznienia analogii między działalnością Kościoła katolickiego w przeszłości a działalnością islamskich terrorystów obecnie. Punktem wyjścia były oczywiście ataki z 11 września 2001 roku. Islamski terroryzm uzmysławia, jaki wpływ religia wywiera na politykę. Bezprecedensowe akty islamskiego terroru niektórzy lewicowi zachodni intelektualiści (Noam Chomsky, Jean Baudrillard, Terry Eagleton) nie bez podstaw przypisują bezpośrednio amerykańskiemu imperializmowi, czy też „hegemonii”, nie zaś przekonaniom religijnym. Jednakże, zdaniem nowych ateistów, a zwłaszcza Harrisa [2005: 30], główna motywacja terrorystów ma charakter religijny, w przeciwnym razie trudno byłoby wytłumaczyć, dlaczego wyznawcy innych religii nie nakierowują samolotów na nowojorskie wieżowce, skoro – uzasadniona – niechęć do amerykańskiego imperializmu jest

¹² Victor Stenger [2009: 119–120] przywołuje książkę Jamesa Haughta, dokumentującą czterdzieści trzy najpotworniejsze zbrodnie popełnione w imię Boga. Lista ta obejmuje krucjaty, inkwizycję, wojnę trzydziestoletnią i wiele innych [zob. Haught 1990].

¹³ Michael Shermer, powołując się na historyczkę Anne Llewellyn Barstow, pisze o stu tysiącach ofiar [Shermer 2017: 2].

przecież powszechna [Harris 2005: 140]¹⁴. Nieprawdziwa jest też w tym ujęciu teza lewicowych intelektualistów o ekonomicznym podłożu religijnego ekstremizmu: „religijny fundamentalizm w krajach rozwijających się zasadniczo nie jest ruchem biednych i niewydukowanych” [Harris 2005: 32]. Aczkolwiek Pinker [2011: 504] przyznaje za Atranem, że islamscy zamachowcy samobójcy nie działają wyłącznie z pobudek religijnych (ważniejszą motywacją okazuje się być nepotystyczny altruizm), jednakże przekonanie, że świat muzułmański przepełniony jest przemocą w stopniu nieporównywalnie większym niż reszta globu, znajduje potwierdzenie w faktach: „mimo że muzułmanie stanowią około 1/5 światowej populacji, a w 1/4 krajów muzułmanie stanowią większość, to ponad połowa konfliktów zbrojnych w 2008 roku wiązała się z muzułmańskimi krajami bądź powstaniami” [Pinker 2011: 512–513].

Nie oznacza to, że religia jest jedyną przyczyną terroryzmu islamskiego, jak zdawaliby się sugerować ci, których słowa – być może nazbyt pośpiesznie – przytaczam do opisu tego zjawiska. Wymownie przekonuje o tym składający się na książkę *Islam and the Future of Tolerance* dialog Harrisa z Maajidem Nawazem. Nawaz, znający zjawisko terroryzmu z pierwszej ręki, podkreśla, że tak zwany terroryzm islamski ma cztery równoprawne źródła. Są to: rzeczywiste lub urojone poczucie krzywdy (wynikające z doświadczenia przejawów rasizmu), kryzys tożsamości, charyzmatyczny rekruter i dogmat ideologiczny [Harris, Nawaz 2015: 23–25]. Harris podkreśla oczywiście znaczenie komponentu ideologicznego (religijnego), ale ostatecznie przyznaje, że sam w sobie nie jest on wystarczającym wyjaśnieniem przemocy terrorystów.

Warto też pamiętać, że współczesny terroryzm „religijny” nie ogranicza się do fundamentalizmu islamskiego. Pomijając działalność Irlandzkiej Armii Republikańskiej, łączącej motywy religijne z politycznymi i ekonomicznymi, wspomnieć trzeba o długiej historii terroryzmu chrześcijańskiego, poczynawszy od antyżydowskich pogromów głównie w Europie Środkowej i Wschodniej, przez działalność Ku Klux Klanu na południu Stanów Zjednoczonych i aktywność chrześcijańskich organizacji terrorystycznych w Indiach (Narodowy Front Wyzwolenia Tripury) i Libanie (maronicka milicja, która dokonała masakry w Sabrze i Szatili we wrześniu 1982 roku), aż po ataki bombowe (park olimpijski w Atlancie w czasie trwania igrzysk olimpij-

¹⁴ W odpowiedzi na uwagi czytelników Harris zadaje w tym kontekście retoryczne pytanie: „Dlaczego nie ma terrorystów wśród palestyńskich *chrześcijan*?” [Harris 2005: 233].

skich w 1996 roku), zamachy na kliniki aborcyjne w Stanach Zjednoczonych i niedawny atak terrorystyczny przeprowadzony przez neonazistę w Charlottesville.

I ostatni komentarz. Aczkolwiek ataki z 11 września były bezpośrednią przyczyną powstania książki Harrisa, a w konsekwencji ruchu neoateistycznego, sami neoateiści, a przynajmniej niektórzy z nich, zdają sobie sprawę, że terroryzm jest zjawiskiem, któremu przypisuje się wyolbrzymione znaczenie. Jak przypomina Michael Shermer, nawet jeśli uwzględnimy ofiary ataku na WTC, średnia roczna liczba ofiar terrorystów w Stanach Zjednoczonych wynosi 70,3, podczas gdy roczna średnia zabójstw to 13 700 [Shermer 2015: 87]. Oznacza to, że ewentualne rozwiązanie problemu terroryzmu nie rozwiąże problemu przemocy, także wewnątrzreligijnej¹⁵.

Ważnym, zwłaszcza, ale nie tylko w kontekście amerykańskim, jest też zagadnienie religijnego uzasadniania rasizmu i niewolnictwa. Nowi ateiści zarzucają chrześcijaństwu otwarte wspieranie niewolnictwa do czasów jego zniesienia, a nawet później [Loftus 2014]. Dotyczy to większości odmian chrześcijaństwa. W świętej księdze mormonów czytamy, że ciemna skóra jest karą dla Lamanitów (których potomkami są, zdaniem mormonów, amerykańscy Indianie) za grzech odwrócenia się od Boga; karą za grzeszność tłumaczono też ciemny kolor skóry Afroamerykanów. Ponieważ rasizm tego stanowiska groził w drugiej połowie XX wieku przykrymi konsekwencjami dla prezentującej je instytucji, w połowie lat sześćdziesiątych Kościół mormoński ogłosił „objawienie”, wedle którego ludzie o ciemnym kolorze skóry mogą być jego czynnymi członkami (pełnić funkcje religijne). Jak pisze Hitchens, niewolnictwo, „ten olbrzymi i potworny przemysł, cieszył się błogosławieństwem wszystkich Kościołów i przez długi czas nie budził absolutnie żadnych religijnych protestów” [Hitchens 2007a: 176]. (Trzeba jednak pamiętać, że w XVIII wieku zaczęli przeciw niemu protestować niektórzy menonici

¹⁵ We wspomnianej rozmowie z Samem Harrisem Maajid Nawaz zauważa, że duża część konserwatywnych muzułmanów jest zasadniczo wrogo nastawiona wobec idei dżihadyzmu (narzucania islamu przemocą) i islamizmu (narzucania porządku religijnego za pomocą narzędzi politycznych). Niemniej jednak większość ta nierzadko kultuwyuje obyczaje, które nie dają się uzgodnić z prawami człowieka definiowanymi tak, jak definiuje się je na Zachodzie. Czyni to reformę islamu zadaniem trudnym, ale niezbędnym, zwłaszcza że Zachód, tak w oczach Nawaza, jak i Harrisa, dokonuje „liberalnej zdrady”, oddając głos środowiskom radykalnym w imię wielokulturowości [Harris, Nawaz 2015: 18, 25].

i kwakrzy, a olbrzymia większość abolicjonistów była chrześcijanami¹⁶). Duża część duchowieństwa wspierała niewolnictwo jeszcze na przełomie XVIII i XIX wieku. Kościół katolicki potępił je jako niemoralne dopiero w 1888 roku, kiedy w praktycznie całym świecie zachodnim było już nielegalne.

5.2.7. HOLOCAUST

Neoateiści podkreślają dwa aspekty odpowiedzialności chrześcijaństwa za Holocaust. Pierwszym jest co najmniej dwuznaczna postawa Watykanu podczas drugiej wojny światowej i bezpośrednio przed nią. Odpowiadając na zarzut, że Hitler i Stalin byli osobami świeckimi, więc odpowiedzialność za ich czyny spada na barki ludzi niewierzących, nowi ateści często zmuszani są do obrony przed w gruncie rzeczy dość kuriozalnym zarzutem, że XX-wiecznych ludobójstw dokonywano w imię ateizmu. Jak zobaczymy za chwilę, Harris pokazuje, że duża część odpowiedzialności za Holocaust spada na religijnie motywowany antysemityzm. Hitchens twierdzi, że „wiera” i „posłuszeństwo”, na których bazują totalitaryzmy, jest raczej analogonem wiary religijnej [Hitchens 2007a: 229–252], a nie sekularnego humanizmu. Stanowisko nowych ateistów streszcza Victor Stenger. Ateiści nie są odpowiedzialni za nazizm i komunizm, ponieważ:

Po pierwsze, nie istnieje żadna ateistyczna święta księga, która nakazuje ludziom zabijanie innych ludzi w imię ateizmu, tak jak Biblia i Koran akceptują zabijanie niewiernych. Po drugie, Hitler nie był ateistą. Po trzecie, gdyby nie religia, nie istniałaby wyodrębniona, nienawidzona grupa ludzi, jak Żydzi, którzy przez stulecia byli prześladowani za „zabicie Chrystusa”. Po czwarte, niedawno opublikowane dokumenty z czasów sowieckich udowadniają, że Stalin nie zabijał w imię ateizmu, co więcej, w rzeczywistości znormalizował stosunki z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym w czasie drugiej wojny światowej [Stenger 2009: 258].

Christopher Hitchens pisał z kolei:

Ci, którzy przywołują „świeckie” tyranie w kontraście do religii, mają nadzieję, że zapomnimy o dwóch rzeczach: związkach między Kościołami

¹⁶ Większa niż nowi ateści skłonni są przyznać. W XIX-wiecznej Anglii ruch abolicjonistyczny miał charakter niemal wyłącznie religijny (co nie oznacza oczywiście, że do pojęć i wartości religijnych nie odwoływali się przychylni niewolnictwu, reprezentujący interesy plantatorów torysi); zob. [Desmond, Moore 2009].

chrześcijańskimi a faszyzmem oraz o kapitulacji Kościołów wobec narodowego socjalizmu [Hitchens 2007a: 242].

Drugi aspekt ma charakter genealogiczny i dotyczy związków między totalitaryzmem i rasizmem (zwłaszcza antysemityzmem), zdiagnozowanych przez Hannah Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu* [Hitchens 2007a: 250] i w skrótowny sposób przedstawionych przez Harrisa w *Końcu wiary* [2005: 100–105] za Danielem Goldhagenem [1996], którego tezy przyjmuje Harris dość bezkrytycznie, pisząc, że „antysemityzm, który zbudował nazistowskie obozy śmierci, wywodził się bezpośrednio ze średniowiecznego chrześcijaństwa” [Harris 2006: 41]. Źródłem europejskiego antysemityzmu, który ostatecznie doprowadził do potworności Holocaustu, były chrześcijańskie uprzedzenia i stygmatyzacje. Harris sądzi, że „antysemityzm jest integralną częścią doktryny chrześcijańskiej”, podobnie zresztą jak islamskiej¹⁷ [Harris 2005: 92]. Początki tego resentymentu odnaleźć można już w Nowym Testamencie, a konkretnie, jak zauważa Harris, w św. Pawła Pierwszym Liście do Tesaloniczan:

Bracia, wyście się stali naśladowcami Kościołów Boga, które są w Judei w Chrystusie Jezusie, ponieważ to samo, co one od Żydów, wyście wycierpieli od rodaków. Żydzi zabili Pana Jezusa i proroków, i nas także prześladowali. A nie podobają się oni Bogu i sprzeciwiają się wszystkim ludziom. Zabraniają nam przemawiać do pogan celem zbawienia ich; tak dopełniają zawsze miary swych grzechów. Ale przyszedł na nich ostateczny gniew Boży [1 Tes 2: 14–16];

oraz u Jana, gdzie Chrystus mówi do Żydów:

«Gdyby Bóg był waszym Ojcem, to i Mnie byście miłowali. Ja bowiem od Boga wyszedłem i przychodzę. Nie wyszedłem od siebie, lecz On Mnie posłał. Dlaczego nie rozumiecie mowy mojej? Bo nie możecie słuchać mojej nauki. Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać pożądania waszego ojca. Od początku był on zaborcą i w prawdzie nie wytrwał, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa. A ponieważ Ja mówię prawdę, dlatego Mi nie wierzycie. Kto z was udowodni Mi grzech? Jeżeli prawdę mówię, dlaczego Mi nie wierzycie? Kto jest z Boga, słów Bożych słucha. Wy dlatego nie słuchacie, że z Boga nie jesteście» [J 8: 42–47].

¹⁷ Potwierdza to niezwykła popularność *Mein Kampf* w krajach muzułmańskich. Zob. Benjamin Weingarten, *Why is Hitler's 'Mein Kampf' rising to the top of bestseller lists?*, TheBlaze.com, 9 stycznia 2014, [online:] <https://www.theblaze.com/blog/2014/01/09/why-is-hitlers-mein-kampf-rising-to-the-top-of-book-charts> (dostęp: 1 sierpnia 2015).

W wiekach średnich powszechne były oskarżenia, procesy i zabójstwa związane z tak zwanym mordem rytualnym, którego Żydzi mieli dokonywać na chrześcijańskich niemowlętach z wielu absurdalnych powodów: aby uzupełnić zapasy krwi po menstruacji (w obiegu opinii menstruowali również żydowscy mężczyźni); aby wyleczyć hemoroidy (na które cierpieli za karę za zamordowanie Chrystusa); czy aby zyskać wzrok, albowiem Żydzi rodzić się mieli ślepi i widzenie mogła im przywrócić jedynie krew chrześcijańskiego niewiniątka [Harris 2005: 98–99]. Kolejnym elementem podsycającym antysemitkę pogardę w obrębie Kościoła i generującym brutalne pogromy była rzekoma desakralizacja hostii, czyli zbezczeszczenie opłatka, który w trakcie podniesienia zamienia się w żyjące ciało Chrystusa (zamienia się od roku 1215, gdy IV Sobór Laterański formalnie uchwalił doktrynę transsubstancjacji) [Harris 2005: 99–100]. Biorąc pod uwagę powyższy – bardzo selektywny i uproszczony – szkic, Harris dochodzi do wniosku, że religijnie motywowany ludowy antysemityzm był podstawą, na której naziści mogli zbudować zbrodnię, rasistowską machinę, korzystając przy tym z ideologicznej pomocy niemieckiego Kościoła katolickiego [Harris 2005: 103].

5.2.8. STOSUNEK DO KOBIEC

Talmud nakazuje codziennie dziękować Bogu za to, że nie urodziło się kobiecie. Święty Paweł w ogóle nie kryje się z pogardą dla kobiet. Bóg, zwłaszcza Bóg islamu, wykazuje żywe zainteresowanie ubiorem kobiet. Wyliczenia te mają – tradycyjnie – charakter anegdotyczny, niemniej jednak deklaracje świętych ksiąg przekładają się, zdaniem nowych ateistów, na konkretne praktyki dyskryminacyjne uświęcane przez instytucje i podtrzymywane przez tradycję. Islamskie nakazy można byłoby relegować w sferę kulturowych preferencji znajdujących się poza obszarem normatywnej krytyki, gdyby nie tragedie, które są pochodną owych nakazów, jak choćby wydarzenia z konkursu piękności w Nigerii w 2002 roku (200 ofiar) czy pożaru w Mekce w tym samym roku (14 dziewcząt zginęło, a 50 zostało rannych, gdy policja religijna uniemożliwiła ratownikom medycznym przeprowadzenie akcji ratunkowej, ponieważ dziewczęta były nieprzystojnie ubrane) [Harris 2005: 46].

Swoistą krucjatę przeciwko stosunkowi do kobiet w islamie prowadzi od lat Ayaan Hirsi Ali, której współpraca z Theo van Goghem przy filmie o uprzedmiotowieniu kobiet w islamie zakończyła się zamordowaniem holenderskiego reżysera przez islamskiego fanatyka [zob. biogram w 2.7; Hirsi Ali 2008]. Autorka aktywnie wspiera działania dążące do emancypacji kobiet w islamie, zwłaszcza protestuje przeciwko klitoridektomii oraz

tradycyjnej, uzasadnianej religijnie przemocy domowej i ekonomicznej wobec kobiet. Hirsi Ali przyznaje, że jej celem nie jest demonizowanie islamu, w którym dostrzega wiele elementów godnych zachowania. Zwraca jednak uwagę, że Zachód powinien pamiętać o sytuacji muzułmańskich kobiet:

Nie gardzę islamem. Jestem całkowicie świadoma szlachetnych wartości, które promuje ta religia, takich jak miłosierdzie, gościnność i współczucie dla słabszych i biednych. Ale zupełnie inaczej ma się rzecz z kobietami. W imię islamu kobiety poddaje się okrutnym i potwornym praktykom, takim jak obrzezanie i wywłaszczenie. To drugie jest powszechnym działaniem, które odcina kobiety od ich rodzin tak emocjonalnie, jak i finansowo za każde zachowanie postrzegane jako niewłaściwe [Hirsi Ali 2007: 14].

Emancypacja kobiet w islamie pomoże, zdaniem Hirsi Ali, osiągnąć także inne cele: poprawę pozycji społecznej wszystkich muzułmanów żyjących w krajach zachodnich, ale też rezygnację z „tożsamości islamskiej” promowanej przez zwolenników i zwolenniczki multikulturalizmu, ponieważ wzmacnianie tożsamości grupowej jest ostatecznie narzędziem utrzymania tradycyjnych praktyk, których ofiarą padają najsłabsi, przede wszystkim kobiety (podobne zastrzeżenia wobec multikulturalizmu formułowała zmarła w 2004 roku feministyczna filozofka Susan Moller Okin [1999]) [Hirsi Ali 2007: 16–17].

Przedmiotem surowej krytyki nowych ateistów jest także pozycja kobiet w systemach społecznych zbudowanych na bazie chrześcijaństwa. Wywiedzione z Księgi Rodzaju przekonanie o zasadniczej grzeszności kobiet i zaraźliwym charakterze tej grzeszności znajdowało liczne potwierdzenia w pismach ojców Kościoła, choćby u Augustyna, który winą za gwałty Gotów na mieszkankach Rzymu obarczał... same gwałcone [zob. Harris 2005: 188], podobnie jak niektórzy polscy duchowni winą za pedofilię obarczali dzieci lgnące do dorosłych. Trwające przez ponad tysiąc lat i objawiające się między innymi strukturalnie podrzędnym statusem kobiety w większości instytucji religijnych podporządkowanie kobiet mężczyznom ma źródło w Nowym Testamencie, na przykład u św. Pawła (List do Efezjan, 5: 22–24: „Żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus – Głową Kościoła: On – Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom – we wszystkim”. Przekonanie o uprzedmiotowieniu, a przynajmniej podporządkowaniu kobiet wynikającym z założeń doktryn religijnych, stanowi trwały element światopoglądu neoateistycznego [zob. np. Gaylor 2004, 2014].

5.2.9. WPŁYW RELIGII NA WSPÓŁCZESNĄ POLITYKĘ

Od wieków religia odgrywa rolę ważnej siły politycznej i wymienianie wszystkich przejawów jej politycznego zaangażowania mija się z celem. Zaangażowanie to nierzadko ma tragiczne konsekwencje dla jednostek. Było tak, gdy w 2001 roku pakistański nauczyciel Younis Shaikh został skazany na śmierć za bluźnierstwo, a w 2006 roku na taką samą karę skazano Afgańczyka Abdula Rahmana za przejście na chrześcijaństwo, by wymienić najbardziej oburzające przykłady, które przywołują neoateiści [zob. np. Dawkins 2006a: 286–287].

Nowi ateści skupiają się jednak głównie na wewnętrznej i zagranicznej polityce Stanów Zjednoczonych. Zaangażowanie religijne amerykańskich polityków jest wypadkową religijnej demografii. Aż 57% Amerykanów twierdzi, że wiara w Boga jest niezbędna do tego, by postępować moralnie; 69% oczekuje od prezydenta USA posiadania mocnych przekonań religijnych; 78% wierzy, że Biblia jest słowem Boga; 42% jest przekonanych, że życie na Ziemi istnieje w obecnej formie od powstania świata; a 79% chrześcijan uważa, że w przyszłości Jezus Chrystus fizycznie powróci na Ziemię [Harris 2010: 138, 141]. Przekonania większości populacji znajdują odzwierciedlenie w decyzjach politycznych i w retoryce przedstawicieli władzy federalnej. Przodował w tym George W. Bush. Ale to jego ojciec, prezydent George Bush senior, zapytany przez Bena Shermana, czy uważa ateistów za takich samych patriotów i obywateli jak ludzie wierzący, odparł rzekomo: „Nie, nie sądzę, by ateści powinni być uważani za obywateli, nie powinni też być uważani za patriotów”¹⁸ [Dawkins 2006a: 43].

Już w inauguracyjnym tekście nowego ateizmu Harris [2005] przytacza przykłady tego, jak siły religijne współtworzą amerykańskie politykę i prawo: a) w 2002 roku sędzia Sądu Najwyższego Antonin Scalia stwierdził, że „rząd [...] wywodzi swój autorytet moralny od Boga”, czym uzasadniał etyczny charakter... kary śmierci [Harris 2005: 156–158];

¹⁸ Dalekie echa tej wypowiedzi pobrzmiwają w słowach prezydenta (wtedy jeszcze elekta) Andrzeja Dudy, które padły 20 lipca 2015 roku w Rychwałdzie podczas jubileuszu koronacji ikony Matki Bożej Rychwałdzkiej: „Wierzę, że jako ludzie wierzący, także dzięki tej modlitwie, zdołamy to [dzieło naprawy Rzeczypospolitej] zrealizować lepiej, uczciwiej i rzetelniej” (źródło: *Katolicy to lepsi obywatele? Andrzej Duda o Polakach*, Newsweek.pl, 20 lipca 2015, [online:] <http://polska.newsweek.pl/andrzej-duda-rychwald-matka-boska-newsweek-pl,artykuly,367237,1.html> [dostęp: 28 lipca 2015]). Od tego czasu wypowiedzi tego rodzaju i mocniejsze są w polskiej polityce na porządku dziennym, dotycząc choćby polityki rodzinnej, medycznej i edukacyjnej czy kwestii ochrony środowiska.

- b) w religii (konkretnie w koncepcji grzechu) i religijnych przekonaniach prawodawców ma swoje źródło penalizacja nienormatywnych aktów seksualnych (homoseksualizmu, seksu oralnego i analnego) [Harris 2005: 159]. W 2005 roku seks oralny i analny był nielegalny w trzynastu stanach Ameryki, z czego w dziewięciu dotyczyło to również stosunków heteroseksualnych;
- c) penalizacja narkotyków, przynosząca ogromne materialne i pozamaterialne straty, podobnie jak penalizacja zachowań seksualnych, ma podłoże w chrześcijańskiej koncepcji grzechu, która prywatne przyjemności ludzi stawia pod pręgierzem boskiego osądu [Harris 2005: 161–164];
- d) kolejny przykład dotyczy legislacji uniemożliwiającej prowadzenie badań naukowych o potencjalnie dobroczynnych i ratujących życie skutkach, jak choćby badań nad komórkami macierzystymi, które były skutecznie blokowane w czasie administracji Busha juniora [Harris 2005: 165–167];
- e) motywacje religijne wiążą się z udzielaniem bądź powstrzymywaniem się od udzielania pomocy potrzebującym. Pomoc amerykańskiej administracji dla potencjalnych ofiar HIV i AIDS w Afryce uzależniono od tego, czy grupy ubiegające się o finansowanie przeprowadzają akcje edukacyjne na temat aborcji, co przyniosło skutek w postaci zaprzestania dostarczania prezerwatyw do szesnastu krajów i ograniczenia ich dostaw do trzynastu kolejnych [Harris 2005: 167].

Działania w polityce międzynarodowej USA również nierzadko są motywowane, a przynajmniej uzasadniane religijnie. Zbrojną interwencję w Iraku administracja Busha przedstawiała jako epizod w odwiecznej wojnie między dobrem i złem. Jak pisze Dawkins, „Bush zdaje się wierzyć, że walczy, w imieniu Boga, przeciw jakiemuś bezcielesnemu duchowi Zła” [Dawkins 2006c: 37]. Jeśli chodzi o politykę zagraniczną Busha juniora (definiowaną jako realizacja woli Bożej) i odwoływanie się do prawd religijnych przez sędziego Sądu Najwyższego Antonina Scalia, to, zdaniem Stengera, przykłady te pokazują dramatyczny wpływ ideologicznych wierzeń religijnych na ważne aspekty życia państwowego [Stenger 2007: 246–248]. A.C. Grayling, nawiązując do słów Damona Linkera, autora *The Theocons: Secular America Under Siege* [2006], pokazuje, jak neokonserwatywne prezydencje George’a W. Busha zamieniły Stany Zjednoczone w *de facto* teokrację, z opartymi na wierze polityką, szkolnictwem, medycyną, polityką zagraniczną i atakami na wolności

obywatelskie [Grayling 2010: 44]. Korzystając z książki Linkera, a także z pozycji Kevina Phillipsa (*American Theocracy* [2004]), Michelle Goldberg (*Kingdom Coming* [2006]) i Chrisa Hedgesa (*American Fascists: The Christian Right and the War on America* [2006]), Victor Stenger rekonstruuje sojusz neokonserwatystów i teokonserwatystów w USA, poczynawszy od lat siedemdziesiątych XX wieku aż do wojny w Iraku. Pod wpływem teokonów, sądzi Stenger, „George W. Bush, podejmując decyzje mające wpływ na życie wszystkich ludzi na Ziemi, takie jak inwazja na Irak, przez osiem lat polegał raczej na wierze niż na rozumie” [Stenger 2009: 55]. Religijnie motywowana polityka administracji Busha przekładała się także na kształt badań naukowych, zmuszając dwanaście tysięcy naukowców do podpisania protestu przeciw manipulacjom, którym były one poddawane [zob. Stenger 2007: 56]. Prawicowe organizacje naukowe w USA, w rodzaju Discovery Institute i podległej mu jednostki Center for the Renewal of Science and Culture, nie kryją, że promocja religijnej wizji świata i „naukowe” odrzucenie darwinizmu mają na celu odnowę życia moralnego, publicznego i politycznego w Stanach Zjednoczonych. Jak podaje Victor Stenger, dzięki zaproponowanej przez Phillipa Johnsona „strategii klina” [*wedge strategy*] wymierzonej w naukę, zwłaszcza w teorię ewolucji, usiłuje się zdyskredytować stanowisko materialistyczne (jako odpowiedzialne za wiele szkodliwych zjawisk, od homoseksualizmu do ludobójstwa). Celem tych działań jest:

- obalenie naukowego materializmu i jego destrukcyjnego dziedzictwa moralnego, kulturowego i politycznego,
- zastąpienie materialistycznych wyjaśnień teistycznym rozumieniem, że przyroda i ludzie są stworzeni przez Boga,

aby ostatecznie wymienić teorię ewolucji na teorię inteligentnego projektu [Stenger 2012: 120].

Sztandarowym przykładem tego, jak poglądy naukowe i religijne, mimo deklarowanego rozdziału magisteriów, mieszają się, a pomieszanie to ma potencjalnie istotne konsekwencje praktyczne, jest nominacja Francisa Collinsa na dyrektora Narodowego Instytutu Zdrowia w Stanach Zjednoczonych. Collins jest wybitnym naukowcem, byłym szefem Human Genome Project, ale także zaangażowanym chrześcijaninem, który pogodzeniu religii i nauki poświęcił głośną książkę *The Language of God* z 2006 roku. Sam Harris wymienia całe kompleksy przekonań Collinsa, które są niekompatybilne ze światopoglądem naukowym [Harris 2010: 152–158], i podkreśla, że powołanie osoby tak religijnej na szefa najważniejszej pań-

stwowej instytucji podejmującej kwestie bioetyczne musi wpływać na postęp badań naukowych, w tym tych ratujących życie, na przykład nad zarodkowymi komórkami macierzystymi¹⁹ [Harris 2010: 161].

5.2.10. ZAKOŃCZENIE

Powyższa lista historycznych i współczesnych zagrożeń dla światowego pokoju, dobrostanu społecznego i liberalnego ładu politycznego nie jest kompletna, ma też oczywiście charakter etnocentryczny, dotycząc kwestii geograficznie bliskich, biograficznie ważnych i politycznie istotnych dla nowych ateistów. Nie ma jednak wątpliwości, że dałoby się ją łatwo zuniwersalizować, gdyż z oczywistych kulturowych powodów wpływ religii na życie społeczno-polityczne jest zjawiskiem niemal powszechnym. Warto przy tym pamiętać o dwóch rzeczach: po pierwsze, krytyka upolitycznienia religii i ureligijnienia polityki nie jest, wbrew temu, co sądzą krytycy, osią światopoglądu neoateistycznego, a jedynie koniecznym wymogiem eksplikacji niekomplementarności światopoglądu religijnego ze scjentyistycznym i racjonalistycznym humanizmem; po drugie, z tego dokładnie powodu ekspozycja tych zarzutów jest uderzająco jednostronna. Już krótka charakterystyka ruchu neoateistycznego na początku książki [zob. 2.6.1–2.6.5] powinna przekonać o tym, że jego sympatykom nie chodzi tylko o prezentację własnego światopoglądu, lecz także o zdobycie szerszej publiczności, pozyskanie nowych zwolenników, swego rodzaju a(nty)-religijny prozelityzm. Aby więc przekonać swoich czytelników i swoje czytelniczki o konieczności radykalnej sekularyzacji sfery publicznej, stosują podwójną taktykę: z jednej strony dokonują interpretacyjnych zniekształceń, selektywnie przedstawiając skutki działań antagonistów, z drugiej – uderzają w najważniejszy element niezbędny do reprodukcji i formowania się dojrzałych światopoglądów: proces edukacji. Tym właśnie zajmę się w dwóch kolejnych rozdziałach.

5.3. *THROUGH A GLASS, DARKLY*

Konstruując swoją jednoznacznie krytyczną narrację piętnującą nadużycia instytucji religijnych w sferze społecznej i politycznej, nowi ateści muszą mierzyć się z często – i, jak sądzę, zasadnie – wysuwanym przeciwko nim zarzutem, że

¹⁹ Zdaniem Harrisa – ale także innych neoateistów – wykorzystywanie i niszczenie embrionów ludzkich w tego rodzaju badaniach w ogóle nie jest problemem etycznym, w przeciwieństwie do rzeczywistych dylematów etycznych, na przykład kwestii wykorzystywania zwierząt do doświadczeń [Harris 2010: 161].

ignorują wszystko, co religie zrobiły dobrego dla świata. Omawiając światopogląd neoateistyczny i jego praktyczne, publiczne aplikacje, da się zauważyć obecność dwóch postaw wobec promowanych przez kulturę religijną narracji światopoglądowych.

- 1) Pierwsza sprowadza się do taktyki *przemilczenia i przesunięcia*. Przemilczenia, ponieważ korzystnemu wpływowi religii na życie ludzi nie poświęca się w tekstach neoateistycznych nawet ułamek miejsca, które zajmuje przytaczanie przykładów wpływu szkodliwego. Przesunięcia, ponieważ neoateiści dokonują dekonstrukcji narracji i działań dobroczynnych, ujawniając warunkujące je czysto religijne intencje. Towarzysząca aktywności misyjnej działalność dobroczynna, zwłaszcza Kościołów chrześcijańskich, jest faktem trudnym do zignorowania. Ale właśnie ów związek misyjności z dobroczynnością jest z punktu widzenia neoateistów najbardziej wątpliwy, stając się tym samym dogodnym przedmiotem ataku. Nowi ateści wspominają o dobru czynionym w imię religii [Harris 2006: 33–35], ale podkreślają równocześnie, że religia nie jest warunkiem koniecznym tego, by pomagać słabszym. Pomoc organizacji religijnych nie tylko nierozzerwalnie związana jest z prozelityzmem, ale też często polega na podawaniu nieprawdziwych lub przemilczaniu istotnych dla chorych i ich rodzin informacji (choćby na temat antykoncepcji). Owo skażenie prozelityzmem bruka czystość etycznych intencji, zwłaszcza że, jak wyliczają neoateiści [5.2], cierpienie generowane przez religie jest wymierne i niezaprzeczalne.

Książki religijne, w tym księgi założycielskie wielkich monoteizmów, zawierają wprawdzie wiele mądrych i pięknych idei, ale jeszcze więcej możemy ich odnaleźć w utworach Szekspira, Wergiliusza i Homera. Różnica polega na tym, sądzi Harris, że utwory tych ostatnich nie przyczyniają się do morderstw i terroru [Harris 2005: 35]. Ale chodzi przecież nie tylko o to, by księgi te traktować jako źródła etycznej bądź politycznej inspiracji, ale także – a może nawet przede wszystkim – o obecność treści religijnych w kulturze. Zdaniem nowych ateistów, zasług religii dla formowania kultury współczesnej, a zwłaszcza zasług chrześcijaństwa dla formowania kultury zachodniej, nie da się przemilczeć. Postulowane przez Dawkinsa zniesienie edukacji religijnej [5.4] nie oznacza bynajmniej rezygnacji z poznawania i omawiania w szkołach świętych ksiąg wielkich religii. Wręcz przeciwnie, ich znajomość wydaje się konieczna dla każdego wyrobionego uczestnika kultury, bowiem warunkują one poprawne zrozumienie znaczeń ukrytych na przykład w wielkich dziełach literackich. Z tego powodu lektura świę-

tych książek powinna znaleźć się w programie nauczania języka lub – co byłoby jeszcze lepszym rozwiązaniem – zajęć z religii porównawczej [Dawkins 2006a: 340–344].

- 2) Jak widzieliśmy, perswazyjności światopoglądów towarzyszy konieczność krytycznego odróżnienia się od alternatywnych obrazów świata. Owo odróżnienie często przybiera postać deprecjonowania osiągnięć konkurencyjnych światopoglądów. Każda opcja światopoglądowa stawia własne pomniki i uwzniośla konkretne osiągnięcia swoich wybitnych reprezentantów. Wiąże się to z taktyką *demistyfikacji* i *demitologizacji* stosowaną przez światopoglądowych przeciwników. W tym celu wybitne jednostki ucieleśniające wartość danego światopoglądu zostają poddane drobiazgowej i krytycznej analizie biograficznej.

Najbardziej wpływowym, ale też najbardziej radykalnym tekstem ilustrującym tę taktykę, a zarazem stosunek neoateistów do dobroczynnej działalności Kościołów i innych instytucji religijnych jest – opublikowana w 1995 roku, a więc niemal dekadę przed quasi-instytucjonalizacją nowego ateizmu, ale neoateistyczna pod każdym względem – demaskatorska książka Christophera Hitchensa, dwuznacznie zatytułowana *The Missionary Position. Mother Teresa in Theory and Practice* [Hitchens 1995]²⁰. Ikonoklastyczny reportaż Hitchensa ma wszelkie cechy późniejszego ruchu: jest radykalny, bezpośredni, publiczny i – będąc pozornie studium przypadku – przede wszystkim stanowi głos świeckiego humanizmu przeciw religii. Jedno z ostatnich zdań *The Missionary Position* doskonale oddaje podzielane później przez wszystkich neoateistów przekonanie: „[Historia matki Teresy] jest kolejnym rozdziałem tysiącletniej opowieści, która zaczęła się w pełnym przesądów dzieciństwie naszego gatunku i która zależy od wyzysku prostych i pokornych przez cwanych i mających tylko jeden cel” [Hitchens 1995: 98]. Bardziej szczegółowe zarzuty dotyczące matki Teresy, ale także, szerzej, teorii i praktyki katolickiej, sprowadzają się do następujących kwestii:

- a) Działalność matki Teresy nie była w istocie działalnością dobroczynną motywowaną miłosierdziem, lecz prozelityzmem uświęcającym cierpienie i biedę. Hitchens [1995: 11] cytuje matkę Teresę, która mówi: „Myślę, że biedni powinni zaakceptować swój los, dzielić go z pasją

²⁰ Polskie tłumaczenie tytułu, *Misjonarska miłość*, nie oddaje niestety dwuznaczności tytułu oryginalnego, zawierającego zarówno aluzję do (standardowej) pozycji seksualnej, jak i do prozelityzmu matki Teresy.

Chrystusa. Myślę, że światu niezwykle pomaga cierpienie biednych ludzi”. I dalej: „Nasze uczynki są jedynie wyrazem naszej miłości do Chrystusa [...], a skoro musimy wyrażać tę miłość w działaniu, to naturalne jest, że najbiedniejsi z biednych są środkami wyrazu naszej miłości do Boga” [Hitchens 1995: 31]. Jej głównym celem było „głoszenie kultu, opartego na śmierci, cierpieniu i poddaństwie” [Hitchens 1995: 41]. Cierpienie biednych i śmiertelnie chorych było więc dla Teresy jedynie narzędziem budowania misyjnego, zakonnego imperium, choć wątpliwe pozostaje, czy w obliczu popularności jej medialnej i publicznej osoby darczyńcy zdawali sobie z tego sprawę: „Oczywiście, jeśli celem dzieła matki Teresy był religijny prozelityzm i powołanie w tym celu zakonu, to nie można mieć pretensji, że datki przeznacza na przystrojanie ołtarza w rzeczy z tego świata. Ale ci, którzy przekazują dotacje, nie zawsze, jak się zdaje, są świadomi tego zasadniczego faktu” [Hitchens 1995: 28].

- b) Mimo deklarowanej apolityczności matka Teresa wspierała (świadomie bądź nie) polityków o wątpliwej moralności lub wręcz jawnie należących do świata przestępczego, zwłaszcza tych z prawej strony sceny politycznej: Ronalda Reagana, Margaret Thatcher, nikaraguańskich *contras* przeciw *sandinistom* czy wreszcie Jeana-Claude’a Duvaliera, dyktatora Haiti (podobna była zresztą, co Hitchens podkreśla, polityka Watykanu) [zob. Hitchens 1995: 86–93].
- c) Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Miłości, organizacja matki Teresy, otrzymywało olbrzymie fundusze od darczyńców (także pochodzące z działalności przestępczej, jak w wypadku Charlesa Keatinga), ale nie były one przeznaczone na poprawę warunków w hospicjach prowadzonych przez zakon na całym świecie, lecz na działalność misyjną. Warunki w hospicjach były skandaliczne, śmiertelnie chorzy leżeli razem z lżej chorymi (co ułatwiało rozprzestrzenianie się chorób), nie stosowano także podstawowych standardów medycznych (strzykawek używano wielokrotnie, myjąc je pod bieżącą wodą), o czym zaświadczył między innymi Robin Fox, redaktor prestiżowego „The Lancet”. Hitchens zauważa, że nie chodziło o przypadkowe – i nieuniknione przy takiej skali projektu – zaniedbania, lecz o „istotę samego projektu, tę samą, którą uosabia radosny napis, który został sfilmowany na ścianie kostnicy matki Teresy: *Dzisiaj idę do nieba*” [Hitchens 1995: 39].
- d) Prowadząc swój zakon, matka Teresa była w istocie narzędziem uprawiania restrykcyjnej ideologicznej polityki Watykanu w kwestii aborcji i antykoncepcji [Hitchens 1995: 31–32]. Potępienie seksualno-

ści człowieka było jednym z głównych wątków poruszanych podczas wystąpień publicznych (najczęściej przy licznych okazjach odbioru nagród za działalność dobroczynną), jak choćby w Waszyngtonie na spotkaniu International Health Organisation (gdzie napomknęła o AIDS jako o karze za homoseksualną aktywność seksualną), Sztokholmie (gdzie odbierając Pokojową Nagrodę Nobla, nazwała aborcję „najgorszym złem i największym wrogiem pokoju”) i Irlandii (gdzie w 1992 roku powiedziała: „Złożmy obietnicę Naszej Pani, która tak kocha Irlandię, że nigdy nie dopuścimy w tym kraju do żadnej aborcji i żadnej antykoncepcji”) [zob. Hitchens 1995: 49, 56–58]. Oparty na przestarzałym z punktu widzenia medycyny koncepcie antropologicznym św. Tomasza sprzeciw wobec aborcji, gorliwie podkreślany przez matkę Teresę i dużą część Kościołów chrześcijańskich, jest nie-spójny, jak twierdzi Hitchens [1995: 52–53], z restrykcyjną polityką Kościoła katolickiego wobec antykoncepcji i kontroli urodzin. Dodatkowo wiele problemów, przed którymi staje obecnie ludzkość, ma swoje źródło w gwałtownym wzroście liczebności naszego gatunku: rozprzestrzenianie się chorób, głód, nędza, ignorancja i klęski ekologiczne. Związek tych zjawisk z nauczaniem Kościoła katolickiego jest ewidentny, choć, zdaniem Hitchensa, niezauważany przez ludzi Kościoła, takich jak matka Teresa [Hitchens 1995: 54].

Reporterska dociekliwość Hitchensa jest realizacją taktyki demistyfikacji i demitologizacji. Demistyfikacji, ponieważ dobroczynne praktyki zostają rozpoznane wyłącznie jako zewnętrzna manifestacja działalności misyjnej, i demitologizacji, ponieważ skrupulatnie konstruowana narracja o świętości – świętości w zarówno religijnym, jak i etycznym znaczeniu – rozpada się w obliczu faktów na zespoły etyczne wątpliwych bądź nieuzasadnionych działań i aspiracji.

Patrząc z nieco bardziej ogólnej perspektywy, stosunek neoateistów do kulturo- i wspólnototwórczej działalności religii da się też wyrazić za pomocą odpowiedzi na pytanie, czy cierpienia ludzkości spowodowane przez religię da się anulować, odwołując się do działalności dobroczynnej i sztuki sakralnej? A.C. Grayling rozważa trzy odpowiedzi:

- 1) samo pytanie jest stronnicze, ponieważ sugeruje istnienie niedopuszczalnych praktyk ze strony religii;
- 2) wiekopomne dzieła sztuki są warte przedwczesnej śmierci ludzi, ponieważ ludzie ci i tak by umarli;
- 3) nic nie usprawiedliwia zadawania cierpienia i śmierci [Grayling 2013: 40].

Odpowiedź pierwsza jest nieprawdziwa, ponieważ ta sama instytucja kierowała inkwizycją i budową kaplicy Sykstyńskiej. Odpowiedź druga jest odpowiedzią potworną i niehumanitarną²¹. Grayling, z którym zgodziliby się wszyscy reprezentanci ruchu, jest zdecydowanie i bezkompromisowo zwolennikiem odpowiedzi trzeciej, która anuluje możliwość mediacji cierpienia poprzez sztukę i odkupienia poprzez równoległą pracę u podstaw.

Lekceważący stosunek do cywilizacyjnych i kulturowych osiągnięć myśli religijnej i pozytywnych aspektów jej wpływu na rzeczywistość społeczną odsłania leżącą u podstaw konstrukcji światopoglądu ideę *krytycznego odróżnienia*, którą dostrzec mogliśmy już w demaskatorskim tekście Hitchensa o matce Teresie. Radykalna krytyka, zniekształcająca skomplikowany i niejednoznaczny przecież bilans wpływu religii na kulturę, służy konsolidacji i uspołnieniu własnego obrazu świata, jak również kulturowej i politycznej mobilizacji tych, do których dyskurs neoateistyczny jest skierowany. To zamazywanie aktualnego stanu rzeczy słusznie irytuje krytyków neoateizmu, ale także jego bardziej umiarkowanych zwolenników. Jak się jednak zdaje, ta Schmittowska strategia antagonizacji jest rozmyślna i w przekazie kulturowym bywa skuteczna, wypychając religię z obszarów wcześniej dla niej zarezerwowanych. (Zachowanie Kościoła katolickiego podczas irlandzkiego referendum w sprawie małżeństw homoseksualnych jest tego wymownym przykładem). Nowi ateści zdają się twierdzić, że nie uda się nikogo przekonać do własnej opcji światopoglądowej, jeśli w przestrzeni kulturowej będzie się ona zlewać z konkurencyjnymi zespołami poglądów.

Taktyka negacji nie jest ostateczna, albowiem troska o spójność własnego światopoglądu wymusza pewne ustępstwa na rzecz stanowiska przeciwnika. Jak widzieliśmy, nowi ateści niechętnie, ale doceniają pewne aspekty chrześcijańskiego miłosierdzia w polityce społecznej czy wkład myśli i sztuki religijnej w dziedzictwo kulturowe Zachodu. Ale dzieje się tak tylko wtedy, gdy krytyka naraziłaby na szwank ich własne założenia kulturowe (takie jak podkreślanie roli sztuki w życiu czy konieczność społecznej i transnarodowej solidarności), i z jakże wymownym zastrzeżeniem, że osiągnięcia krytykowane przez nas nurtów kultury to zasadniczo domena przeszłości i dzisiaj da się je z powodzeniem reprodukcować bez odniesienia do transcendentnej, religijnej nadsztosunkowości.

²¹ Znakomitą medytacją na jej temat był Allenowski film *Bullets over Broadway* z 1994 roku.

5.4. PRZECIW EDUKACJI RELIGIJNEJ

Największą przeszkodą w realizacji neoateistycznego ideału epistemicznego – i, co za tym idzie, sekularnego – tak na poziomie społecznym, jak i politycznym, pozostają mechanizmy reprodukcji i umacniania się światopoglądów religijnych. Najważniejszym spośród tych mechanizmów (takich jak obecność medialna, działalność misyjna, rozwiązania legislacyjne itp.) jest edukacja religijna. Uwagę neoateistów zaprzatają przynajmniej dwa aspekty edukacji religijnej: funkcjonowanie instytucji edukacyjnych pod kuratelą organizacji religijnych oraz prawo rodziców do wychowywania dzieci w literze i duchu wyznawanej przez siebie religii.

Jeśli przyjmiemy, że *Bóg urojony* Dawkinsa to jedna z dwóch założycielskich książek światopoglądu neoateistycznego, to okaże się, że podejmowana tam wielokrotnie kwestia kontrolowanego przez Kościół kształcenia jest jednym z fundamentów całego ruchu. Szkodliwość edukacji religijnej ma, zdaniem Dawkinsa, dwa wymiary.

Po pierwsze, deprawuje umysły dzieci. W często komentowanym, kontrowersyjnym fragmencie *Boga urojonego* Dawkins zestawia seksualne wykorzystywanie dzieci z psychologicznym wykorzystywaniem poprzez wychowanie religijne, uznając to drugie za bardziej niszczące [Dawkins 2006a: 317]. Zestawienie to jest na pierwszy rzut oka szokujące, gdyż żyjemy w kulturze, której moralny *Zeitgeist* bezwarunkowo piętnuje nie tylko zachowania, ale także wszelkie konteksty pedofilskie. Dawkins utrzymuje jednak, powołując się na świadectwa osób strauumatyzowanych przez religijną indoktrynację, że psychologiczny uraz wynikający z przyjmowania przez niedojrzałe umysły potwornych idei religijnych, takich jak idea piekła, jest długotrwały i daleko bardziej negatywnie wpływa na zdrowie niż ten wynikający ze szkody fizycznej. „Jest całkowicie prawdopodobne, że słowa mogą mieć bardziej długotrwałe i niszczące skutki niż uczynki” [Dawkins 2006a: 318].

Drugi wymiar szkodliwości wychowania religijnego – zwłaszcza wychowania religijnego na terenie placówek edukacyjnych, które uczą mu niezbędnego prestiżu – dotyczy kontekstu poznawczego²². Przekonywanie

²² Dla porównania warto przytoczyć wnioski, jakie z socjologicznej analizy polskich podręczników do religii wyciągnął Marcin K. Zwierzdzyński [2014]. Zdają się one potwierdzać sugestie nowych ateistów. Zwierzdzyński pisze bowiem, że konstrukcjonistyczna analiza podręczników do religii (rzymskokatolickich, prawosławnych i zielonoświątkowych) wskazuje na przekonaniowy (internalizowana wiedza) i praktyczny (przyjmowane postawy) aspekt nauczania religii. Chodzi tu o tworzenie relacji religijnej (człowieka

małych dzieci, które „są zbyt młode, aby posiadać samodzielne poglądy na temat źródła wszechświata, życia i moralności” [Dawkins 2006a: 338], że wyjaśnienia naukowe są niewiarygodne i jedynie religia przynosi odpowiedzi na najważniejsze pytania, jest działaniem szkodliwym z punktu widzenia rozwoju tych dzieci, ale także z punktu widzenia kultury budowanej na wiedzy i nauce. Między innymi z tego powodu zabiegi popularyzatorskie Dawkinsa mają na celu nie tylko dotarcie do szerokiej publiczności w ogóle, ale także do dzieci i starszych nastolatków [*young adults*]. Wyrazem tej troski jest choćby skierowana do tej grupy wiekowej ilustrowana książka *The Magic of Reality* [Dawkins 2012] w przystępny i atrakcyjny sposób tłumacząca bogactwo odkrywane przez naukowy opis świata.

Podejście Daniela Dennetta, mimo że zasadniczo zbieżne z zapatrywaniami Dawkinsa, jest nieco bardziej złożone, albowiem uwzględnia ważny kontekst wychowania religijnego w obrębie rodziny. Dennett podkreśla, że religijna edukacja dzieci i jej granice są fundamentalnymi kwestiami tak dla trwania religii [zob. 4.6.2, 4.7.3], jak i dla zapewnienia harmonijnych warunków społecznej koegzystencji i współdziałania. Ale dokładnie z tego powodu kwestia ta uwikłana jest w całą gamę społecznych i politycznych kontekstów, które sprawiają, że jej praktyczne rozwiązanie jest czasochłonne, nawet jeśli w teorii może wydawać się oczywiste. Jak pisze Dennett, „jest to kwestia polityczna, którą wyjaśnić można nie poprzez odkrycie »odpowiedzi«, ale przez jej wypracowanie w taki sposób, żeby była akceptowalna dla tak wielu kompetentnych ludzi, jak to tylko możliwe” [Dennett 2007: 322]. Problem dotyczy szczególnego rozumienia wolności – tego, czy w liberalnej epoce mamy przedkładać wolność rodziców nad wolność dziecka od indoktrynacji [Dennett 2007: 326]. Zauważmy, że w wypadku rodziców religijnych, a o takich tutaj mowa, dajemy prymat wolności pozytywnej nad wolnością negatywną, ze wszystkimi konsekwencjami, jakie się z tym wiążą, a na jakie zwracał uwagę choćby Isaiah

z Bogiem), podkreślanie wymiaru instytucjonalnego religii, wykluczanie innych opcji światopoglądowych (zwłaszcza innych religii) i zbudowane na pojęciu odniesienie się do świata [Zwierżdżyński 2014: 371–373]. Kościół rzymskokatolicki, konkluduje autor, określić można „mianem podmiotu dydaktycznego”, a charakterystyczne dla niego znaczenie religii można nazwać „totalnym” [Zwierżdżyński 2014: 374]. Konstruowanie znaczenia religii w szkole jest zatem fundamentalnym narzędziem replikacji przekonań i praktyk religijnych, skoro „jest ważnym elementem konstruowania społecznego świata” [Zwierżdżyński 2014: 26].

Berlin. Wątpliwości powstają także wtedy, gdy na pytanie odpowiemy inaczej: jeśli mielibyśmy odebrać rodzicom prawo do religijnej indoktrynacji ich dzieci (tak jak na przykład nie dajemy takiego prawa rasistom albo osobom stosującym wobec dzieci przemoc fizyczną), to kto miałby je wychowywać w zastępstwie rodziców biologicznych? I, przede wszystkim, gdzie postawić granicę tego, co dopuszczalne w procesie wychowawczym? Szkoły i przedszkola również przekazują wiedzę, która często ma charakter normatywny i/lub ideologiczny, i nie wydaje się, aby edukacja pozbawiona pierwiastka normatywnego w ogóle była możliwa. Rzecz musi stać się przedmiotem negocjacji i konsensusu. Jedną z propozycji do uwzględnienia przy konstruowaniu optymalnego rozwiązania jest następująca sugestia Dennetta:

o ile rodzice nie uczą swoich dzieci niczego, co ma szansę zamknąć ich umysły

1. poprzez lęk bądź nienawiść, lub
2. poprzez uniemożliwienie im dociekań (na przykład poprzez uniemożliwienie im edukacji lub trzymanie ich w całkowitej izolacji od świata), o tyle mogą oni uczyć swoje dzieci takich doktryn religijnych, jakich chcą [Dennett 2007: 328].

Sądzę, że dopuszczalnym uproszczeniem jest stwierdzenie, iż nowi ateści sprzeciwiają się edukacji religijnej po części z powodów agonistycznych, chcąc powstrzymać reprodukcję światopoglądu, z którym są zantagonizowani. Światopoglądy nabudowane są na wartościach determinujących wszystkie fundamentalne przekonania normatywne w ramach danego obrazu świata. Religijna edukacja dzieci i młodzieży jest niekompatybilna ze światopoglądem neoateistycznym, ponieważ promuje (niewyłącznie, ale w dużej mierze) wartości niezgodne z kanonem racjonalistycznego, scjentystycznego i humanistycznego odnoszenia się do świata, ludzi i zwierząt. Co więcej, czyni ludzi nieszczęśliwymi, zakorzeniając w ich umysłach treści, których nie da się pogodzić z obiektywnie weryfikowalnymi i podzielanymi przez większość ludzi doświadczeniami. Treści te są, zdaniem nowych ateistów, obskuranckie, ignoranckie, polaryzujące i wrogie idei tolerancji. Mają więc charakter subwersywny względem projektowanego ideału sekularnego [5.5]. Nowi ateści przyznają jednak, że wychowanie religijne po części bierze się z autentycznej troski: „powód tego szeroko rozpowszechnionego złego traktowania dzieci jest jasny: większość ludzi uważa, że religia oferuje coś istotnego, czego nie da się

uzyskać w żaden inny sposób” [Harris 2014: 148]. Ale równie ważna i – jak przekonuje choćby działalność Daniela Dennetta i Dana Barkera w The Clergy Project [zob. Dennett, LaScola 2010, 2013] – nieudawana jest troska o tych, których poglądy deformowane są przez irracjonalne i szkodliwe narracje.

Neoateiści zasadniczo zgadzają się co do tego, że szkoły nie powinny być miejscem edukacji religijnej (choć nie religioznawczej), a ich prowadzenie przez instytucje religijne, o ile nie respektują one zasady świeckości państwa i edukacji, powinno być zakazane. Neoateistyczne kampanie upubliczniające nadużycia finansowe i ideologiczne w szkołach Wielkiej Brytanii i Irlandii przyczyniły się nawet do realnych sukcesów w postaci zmian legislacyjnych (zakazanie nauczania kreacjonizmu w szkołach angielskich w czerwcu 2014 roku) i społecznych (brak głośnego sprzeciwu Kościoła katolickiego wobec referendalnych postulatów legalizacji małżeństw homoseksualnych w Irlandii w roku 2015).

Przeciwstawienie się religijnej edukacji dzieci i radykalny sprzeciw wobec zinstytucjonalizowanego kształcenia dzieci i młodzieży w szkołach pod kuratelą Kościołów stanowią ważny element światopoglądu neoateistycznego. Neoateiści nie wierzą w możliwość pogodzenia edukacji religijnej i świeckości państwa, a przecież właśnie ideał sekularny, który czasem mylnie brany jest za zachodnio-liberalny konsensus w sprawie świeckości państwa, stanowi jeden z praktycznych imperatywów ich antyreligijnej twórczości.

5.5. IDEAŁ SEKULARNY

Cel publicznej działalności nowych ateistów jest zasadniczo tożsamy z celem, jaki przyświecał Samowi Harrisowi przy pisaniu książki *Letter to a Christian Nation*, będącej formą rozbudowanego komentarza do *Końca wiary*. We wstępie Harris wyjaśnia, że jego zamierzeniem jest „uzbrojenie sekularystów [...] przeciw chrześcijańskiej prawicy” [Harris 2006: viii]. Pomijając specyficznie amerykański kontekst, w jakim usytuowana jest ta książka, słowa Harrisa uprzytamniają, że głównym *praktycznym* celem nowych ateistów jest dostarczenie narzędzi wspomagających budowę świeckiego społeczeństwa.

Wspominałem już, że nowi ateiści pozostają w fundamentalnym konflikcie z Habermasem, Taylorem, Critchleyem czy Eagletonem, którzy – mimo dzielących ich samych różnic – konstatują dokonanie się świeckiej, oświeceniowej narracji i poszukują nowych konceptualnych narzędzi do opisu współczesnej rzeczywistości religijno-politycznej. Zaanonsowany przez

Habermasa podczas słynnego wystąpienia 14 października 2001 roku post-sekularyzm [zob. Habermas 2003] jest dla nich stanem naturalnym, nawet jeśli, jak Charles Taylor, określają go starym terminem „sekularyzm” [zob. Sieczkowski 2014a: 105]. Jednak według nowych ateistów, niezależnie od teoretycznych spekulacji akademików, na poziomie społeczno-politycznym nie dokonano się jeszcze nie tylko przejście od sekularyzmu do postsekularyzmu, ale nawet urzeczywistnienie sekularyzmu jako porządku politycznego, czego świadectwem jest wieloraki wpływ instytucji religijnych na rzeczywistość polityczną i życie społeczne.

Neoateistyczne rozumienie sekularyzmu najdosadniej i najprościej ujmuje A.C. Grayling: „Sekularyzm jest poglądem, wedle którego Kościół i państwo (religia i rząd narodowy) powinny być rozdzielone” [Grayling 2010: 25]. Tak rozumiany sekularyzm jest oczywiście inheretnym elementem liberalnej demokracji w rozumieniu zachodnim. Jak pisze Harris, „w wersji minimalnej, społeczeństwo obywatelskie to miejsce, gdzie idee każdego rodzaju można krytykować bez ryzyka fizycznej przemocy” [Harris 2005: 150].

To Jeffersonowskie rozumienie sekularyzmu jako oddzielenia państwa od Kościoła i demokracji bazującej na społeczeństwie obywatelskim oraz podkreślanie bezpośredniego związku między nimi znajduje oczywiście odzwierciedlenie w politycznej genealogii nowego ateizmu, którą łatwo odtworzyć, jeśli przytoczy się listę filozoficznych bohaterów Christophera Hitchensa lub choćby przekartkuje historyczną część tekstów zebranych w jego *The Portable Atheist: Essential Readings for the Nonbeliever* [Hitchens 2007c]. Genealogia ta obejmowałaby między innymi *usual suspects* ateizmu: Hobbesa, Spinozę, Hume’a, Marksa, Milla, Paine’a czy Jeffersona, czyli, z wyjątkiem Hobbesa i Marksa, w taki czy inny sposób klasyków liberalizmu politycznego²³.

Sekularyzm rozumiany jest tu zatem w liberalistycznym kontekście wolności negatywnej: wolność *od* religii musi być konstytutywnym elementem każdego porządku prawnego. Oznacza ona „wolność od agitacji religijnej lub opartych na przymusie żądań przynależności do jakiejś religii, napastowania i karanía za brak takiej przynależności i – co bardzo ważne – wolność od wymogu życia w zgodzie z doktrynami lub wymogami religii, do której jednostka nie należy” [Grayling 2013: 20].

²³ W, odpowiednio, 2005 i 2007 roku Hitchens opublikował biografie Thomasa Jeffersona (*Thomas Jefferson: Author of America*) i Thomasa Paine’a (*Thomas Paine’s Rights of Man: A Biography*).

Jak widzieliśmy podczas omówienia politycznych implikacji i ingerencji religii [5.2], takie cele z definicji są trudne do uzgodnienia z postulatami większości religii, zarówno jeśli chodzi o poziom teoretyczny, jak i zaangażowanie praktyczne. Sam Harris twierdzi, że zasadniczo przekonania religijne islamu są niemożliwe do pogodzenia ze świeckim porządkiem demokratycznym, ponieważ w islamie nie istnieje rozróżnienie na władzę religijną i cywilną [Harris 2005: 34]²⁴. Podobne problemy wiążą się z międzynarodowymi porozumieniami państw europejskich z Watykanem, które, jak w wypadku Polski, generują wątpliwości co do zgodności z konstytucją gwarantującą światopoglądową neutralność państwa, cedując na przedstawicieli Watykanu część obowiązków, na przykład edukacyjnych. Zdaniem nowych ateistów, interesy Kościołów i świeckich państw są niemożliwe do uzgodnienia, a do tego religie bywają czynnikami destabilizującymi porządek społeczny.

Największą nadzieją dla świata jest świecki rząd. Na globie istnieje wystarczająco dużo rzeczywistych przyczyn konfliktów społecznych, nie potrzebujemy do tego sztucznych podziałów generowanych przez religie. W demokratycznym, egalitarnym społeczeństwie powinniśmy mieć wolność niezgadzania się z przekonaniami religijnymi, co oznacza zarazem, że powinniśmy zrzec się wolności proszenia rządu o rozstrzygnięcie takich sporów. Rząd, na wszystkich poziomach, powinien pozostać całkowicie neutralny. Praca na rzecz tego, aby państwo i Kościół pozostały rozdzielone, jest kluczowa dla zachowania tolerancji i pokoju oraz jest jedynym sposobem, aby stworzyć „niebo na Ziemi” [Barker 2008: 401].

Za rozwiązaniem sekularystycznym przemawia nie tylko wzmiankowane przywiązanie do zachodniej tradycji liberalnej, ale także niektóre dane statystyczne. Victor Stenger podaje za socjologiem Philem Zuckermanem, że jedne z najbardziej „bezbożnych” społeczeństw, Dania i Szwecja, są zarazem w czołówce, jeśli chodzi o zdrowie społeczne, przodując w statystykach takich jak:

spodziewana długość życia, umiejętność czytania i pisanie, poziom zapisu do szkół, standard życia, [niska] śmiertelność niemowląt, dobrostan dzieci,

²⁴ Harris ostatnio zmodyfikował swoje zapatrywania. Zgadza się z Nawazem, że sekularyzm (jako separacja polityki i religii, czyli prywatyzacja tej drugiej) nie wystarcza, jest zaledwie warunkiem koniecznym do zbudowania wspólnoty wartości, wśród których najważniejsze będą demokracja i prawa człowieka [Harris, Nawaz, 2015: 20–22].

równość ekonomiczna, konkurencyjność gospodarki, równość płci, opieka zdrowotna, brak korupcji, ochrona środowiska, pomoc biednym krajom, [niska] przestępczość, [niewielki odsetek] samobójstw, [niewielkie] bezrobocie [Stenger 2009: 249; Harris 2010: 138; zob. Zuckerman 2009].

Jest to wprawdzie tylko korelacja (i to słaba, trzeba pamiętać, że w światowych statystykach ateizmu wysoko znajduje się Wietnam), niemniej jednak bywa ona przytaczana w kontekście perswazyjnym, jako kontrargument dla powtarzanej przez religijnych apologetów tezy, że bezbożne społeczeństwa są niesprawiedliwe, niemoralne, nieszczęśliwe i pełne tyranii.

Istotą ideału sekularnego jest przekonanie, że (irracjonalne) poglądy religijne nie powinny korzystać z uprzywilejowanego miejsca w sferze publicznej, co implikuje zakaz przymuszania innych do zachowań religijnych. Osoby i grupy religijne nie mają prawa do narzucania swoich własnych wyborów moralnych innym członkom społeczeństwa [Grayling 2010: 9]. Nie oznacza to delegalizacji instytucji religijnych czy zabierania im prawa głosu, ale, jak przekonuje Grayling, wskazanie im należnego miejsca w strukturze demokracji liberalnej.

Standardowe stanowisko sekularystyczne jest następujące: religie i postawy religijne (niezależnie od tego, jak bardzo ktoś się z nimi nie zgadza i uważa, że są błędne, wsteczne, opresyjne, a czasami otwarcie niebezpieczne) mają prawo istnieć i być wyrażane w przestrzeni publicznej, ale nie powinny mieć większych praw niż jakikolwiek inny głos w tej przestrzeni. Oznacza to, że organizacje religijne powinny zrozumieć, czym są, mianowicie organizacjami społeczeństwa obywatelskiego zrzeszającymi grupy interesu, istniejącymi po to, aby przedstawiać swój punkt widzenia i usiłować przekonać innych, by go zaakceptowali. Partie polityczne, związki zawodowe i inne organizacje pozarządowe robią to samo i ciała religijne są dokładnie tym samym, co te organizacje. Powinny zatem cierpliwie zająć swoje miejsce w szeregu i podobnie jak pozostałe organizacje polegać na rzeczywistym wsparciu, które mogą uzyskać od jednostek i ich darowizn [Grayling 2013: 103].

Droga do w pełni świeckiego państwa jest długa i wyboista; wymaga uporczywej pracy i wielkiej cierpliwości. Jak pisze Daniel Dennett:

musimy mieć wiarę w nasze otwarte społeczeństwo, w wiedzę i ciągle naciskać, aby uczynić świat lepszym miejscem do życia dla ludzi; musimy też dostrzec, że ludzie potrzebują myśleć o swoim życiu jako posiadającym znaczenie. Pragnienie poszukiwania celu, znaczenia nie daje się zaspokoić

i jeśli nie zapewnimy łagodnych, a przynajmniej nieszkodliwych środków jego realizacji, zawsze napotykać będziemy toksyczne religie [Dennett 2007: 334].

Cierpliwość zakłada pracę u podstaw (na przykład zakładanie szkół dla arabskich dzieci *obojga* płci) i kampanie informacyjne z wykorzystaniem najnowocześniejszych mediów, zachęcające do przeprowadzania otwartych dyskusji, które pomogą zbudować świadomy konsensus dotyczący religijnego wychowania dzieci, zagadnień bioetycznych, obecności religii w sferze publicznej i wpływu religii na politykę. Jedne z ostatnich zdań *Odczarowania* są zarazem przesłaniem neoateistów dotyczącym obrony i poszerzania geograficznej strefy wpływów świeckiej demokracji: należy „edukować mieszkańców świata, aby mogli dokonywać w swoim życiu w pełni świadomych wyborów. Ignorancja nie jest niczym wstydliwym; wstydlive jest *wymuszanie* ignorancji” [Dennett 2007: 339].

5.6. REALIZACJA: DZIAŁALNOŚĆ PUBLICZNA

Chociaż autorzy neoateistyczni nie angażują się w działalność polityczną w sensie ścisłym, podejmują wielorakie próby wywarcia rzeczywistego wpływu na opinię publiczną, służące realizacji postulowanych sekularnych praktyk politycznych. Zwraca uwagę zwłaszcza wielotorowość tych działań, wykorzystujących wszelkie dostępne dzisiaj kanały komunikacji. Działalność ta jest relatywnie skoordynowaną realizacją strategii wywierania wpływu w sferze publicznej. Daniel Dennett określił granice zasad funkcjonowania i poszerzania sfery wpływów przez zinstytucjonalizowane religie mianem „membrany” odgradzającej doktryny religijne od reszty praktyk społecznych czy raczej stanowiącej rodzaj filtra kontrolującego komunikację z pozareligijnymi wymiarami kultury [Dennett, LaScola 2013: 51–52]. Rozwój technologiczny spowodował multiplikację kanałów komunikacji i rozszedł tę membranę. Od zawsze obecna polifoniczność sfery publicznej stała się nagle zagrożeniem dla skonsolidowanych, dogmatycznych światopoglądów religijnych i innych zamkniętych instytucji. Jak ujmuje to Dennett:

przejrzystość informacji, której źródłem są media elektroniczne, dramatycznie zmieniła środowisko epistemologiczne – środowisko wiedzy, przekonania, błędu, iluzji, pewności – które wszyscy zamieszkujemy. Zagraża ona bezpieczeństwu i stabilności wszystkich instytucji, które zależą od pewności [*confidence*] i zaufania, a więc, poza religiami, tak różnym instytucjom jak gazety, banki, szpitale, uniwersytety i rządy [Dennett, LaScola 2013: 57].

Nowe społeczne warunki epistemologiczne nie tylko zapewniły nowym ateistom szerszą i bardziej zauważalną obecność w przestrzeni publicznej, ale także umożliwiły podjęcie działań, których celem ma być rozpoczęcie dyskusji i ostatecznie przekonanie tych, których sprawnie funkcjonująca membrana impregnowała do tej pory na jakiejkolwiek próby intelektualnego dialogu.

- 1) Podstawowym elementem tych działań jest oczywiście aktywność wydawnicza. Nowi ateści nie dość, że są autorami bardzo płodnymi (listę najważniejszych publikacji zamieściłem w biogramach w podrzdziałach [2.7.1–2.7.2]), to na dodatek ich książki często osiągają status bestsellerów. *Bóg urojony* Dawkinsa sprzedał się, w samej tylko wersji angielskiej, w ponad 3 milionach egzemplarzy. *bóg nie jest wielki* Hitchensa już po siedmiu tygodniach sprzedaży rozszedł się w nakładzie niemal 300 tysięcy egzemplarzy. Kilkuset tysięczny nakład (w wersji angielskiej) miał *Koniec wiary* Sama Harrisa, niemal tak samo dobrze sprzedawały się *Odczarowanie* Dennetta i *God. The Failed Hypothesis* Stengera. W dobie kryzysu wydawniczego były to niezwykle wyniki, które dodatkowo zapocentrowały częstą obecnością medialną autorów neoateistycznych.
- 2) Jednym z oryginalniejszych pomysłów neoateistów na zaznaczenie swojej obecności w przestrzeni publicznej jest udział w tak zwanych *God debates*, czyli publicznych, transmitowanych w telewizji, radio bądź Internecie dyskusjach dotyczących zagadnień religijnych: istnienia Boga, użyteczności/szkodliwości religii, charakteru wartości moralnych itp. Za współczesnego protoplastę tych dysput należy uznać słynny pojedynek Bertranda Russella i Fredericka Coplestone’a w radio BBC w 1948 roku²⁵. Założeniem debat jest starcie zwolenników ateistycznego i teistycznego światopoglądu, którzy nawzajem poddają krytyce swoje zapatrywania. Publiczny charakter tych wydarzeń dodaje ważny element agonistyczny, należy bowiem nie tylko pokonać przeciwnika w dyskusji, ale także przekonać zgromadzoną na sali publiczność do swoich racji. (Nierzadko debaty takie kończą się głosowaniem wśród publiczności).

Najlepszym dyskutantem wśród nowych ateistów był Christopher Hitchens, który uczestniczył w kilkudziesięciu debatach na temat religii, w tym w dwóch uważanych za najważniejsze. Pierwszą z nich

²⁵ Zapis tej debaty jest dostępny między innymi na stronie: <http://www.biblicalcatholic.com/apologetics/p20.htm> (dostęp: 3 sierpnia 2016).

zorganizowała BBC we wrześniu 2009. Dyskutowana teza brzmiała: *Kościół katolicki jest siłą na rzecz dobra w świecie*. Bronili jej John Onaiyekan i Anne Widdecombe, krytykowali zaś Stephen Fry i Hitchens. Wyniki ankiety przeprowadzonej wśród ponad dwóch tysięcy widzów pokazały druzgocące zwycięstwo krytyków dyskutowanej tezy²⁶. Drugą głośną debatą Hitchensa był pojedynek z byłym premierem Wielkiej Brytanii, Tonyem Blairem, w Toronto 27 listopada 2010 roku, również rozstrzygnięty jednoznacznie na korzyść angielskiego dziennikarza²⁷. Wśród pozostałych debat z udziałem Hitchensa zwracają uwagę dyskusje z Williamem Dembskim, Williamem Lanem Craigiem, Dineshem D’Souzą (trzykrotnie), Alisterem McGrathem i Davidem Berlinskim, a także z własnym bratem, Peterem Hitchenssem.

Podobną aktywność w debatowaniu wykazują Dan Barker (na uwagę zasługują zwłaszcza jego debaty z Dineshem D’Souzą), Daniel Dennett (Dinesh D’Souza, Alister McGrath i – przed wszystkim – Alvin Plantinga), Michael Shermer, PZ Myers, Sam Harris i oczywiście Richard Dawkins.

Popularność tego rodzaju wydarzeń, wzmacniana jeszcze powszechną ich dostępnością w Internecie, połączona z retoryczną sprawnością nowych ateistów, którzy z reguły wypadają pod tym względem lepiej niż zwolennicy teizmu, przyczyniła się do dodatkowego wzrostu publicznej rozpoznawalności nowych ateistów, napędzając przy okazji sprzedaż ich książek.

- 3) Kolejnym elementem publicznej kampanii promującej światopogląd neoateistyczny są happeningi podkreślające obecność ateizmu w przestrzeni publicznej. Najbardziej znanym przykładem realizacji tej strategii jest tak zwana kampania autobusowa, w ramach której w 2009 roku kilkaset autobusów komunikacji miejskiej na terenie całej Anglii przyozdobiono hasłem *There’s probably no god. Now stop worrying and enjoy your life* (Bóg prawdopodobnie nie istnieje, więc przestań się martwić i ciesz się życiem)²⁸. Ta powstała z inicjatywy Ariane Sherine i wspierana przez Richarda Dawkinsa oraz British Humanist Associa-

²⁶ Całość debaty zobaczyć można na stronie: <https://www.youtube.com/watch?v=dBSH2oWVGEs> (dostęp: 3 sierpnia 2016).

²⁷ Całość debaty zobaczyć można na stronie: <https://www.youtube.com/watch?v=OViqEncLRC4> (dostęp: 3 sierpnia 2016).

²⁸ W szerszym kontekście publicznej działalności nowych ateistów o kampanii tej pisze Lois Lee [2017].

tion kampania wpisuje się w szerszy projekt nowego ateizmu, zwłaszcza Dawkinsa, funkcjonujący pod nazwą Out Campaign, zachęający do otwartego głoszenia i demonstrowania ateistycznej tożsamości przez ludzi, którzy dotychczas ją ukrywali (analogicznie do kampanii społecznych przeprowadzanych przez mniejszości seksualne)²⁹.

- 4) Najważniejszym elementem publicznej działalności nowego ateizmu pozostaje organiczna praca u podstaw, polegająca na powoływaniu do życia i wspieraniu dziesiątek organizacji i fundacji promujących światopogląd neoateistyczny (naukowy i humanistyczny)³⁰. Wymienianie wszystkich tych instytucji mija się z celem, ale warto wspomnieć o najważniejszych, w których udział neoateistów jest najbardziej widoczny lub których cel działania jest zasadniczo zbieżny ze strategią neoateistów.

The American Humanist Association (AHA, <http://americanhumanist.org>), założona w 1941 roku, jest najpotężniejszą, liczącą około pięćdziesięciu tysięcy członków i członkiń amerykańską organizacją promującą ideały świeckiego humanizmu. Oprócz działalności edukacyjnej i pomocy prawnej, AHA organizuje liczne kampanie promujące sekularny kształt sfery publicznej i równe prawa przysługujące mniejszościom, nie tylko religijnym. Od 1953 roku AHA przyznaje tytuł Humanisty Roku. Otrzymali go między innymi neoateiści i autorzy kojarzeni z ruchem neoateistycznym: Richard Dawkins (1996), Daniel Dennett (2004), Steven Pinker (2006) i PZ Myers (2009).

The British Humanist Association (BHA, <https://humanism.org.uk>) została założona w 1896 roku. Jej zasadnicze cele obejmują promocję humanizmu, rozwój edukacji i światopoglądu naukowego, promocję równości i walkę z dyskryminacją, a obszar jej działania ogranicza się do Zjednoczonego Królestwa. Wiceprezesem BHA jest nowy ateista A.C. Grayling, zaś wśród członków i sympatyków stowarzyszenia znajdują się między innymi Richard Dawkins, Simon Blackburn, Susan Blackmore, Ian McEwan, Salman Rushdie, Ricky Gervais, Tim Minchin oraz wielu innych naukowców, artystów i osób publicznych, których postawa jest zbieżna ze światopoglądem neoateistycznym lub do niego zbliżona.

²⁹ Szczegółowe informacje na temat liczby i natury neoateistycznych kampanii publicznych podaje Kettell [2013: 67–70].

³⁰ Warto zauważyć, że ta promocyjna działalność nowych ateistów spotyka się często z krytyką, której przedmiotem jest stronnictwo nowych ateistów jako intelektualistów publicznych, niespełniających obowiązku rzetelnego informowania społeczeństwa o faktach, zwłaszcza gdy fakty te są niezgodne z postulowanym światopoglądem; zob. [Quadrio 2017].

Brights Movement (<http://www.the-brights.net>) jest inicjatywą nieco starszą niż nowy ateizm, ale popularność książek Dawkinsa, Hitchensa i Harrisa przysporzyła jej wielu nowych członków i zwolenników. Nazwę zaproponowali Paul Geisert i Mynga Futrell [2004]. Celem ruchu jest promocja postawy ateistycznej oraz wykreowanie pozytywnego wizerunku ateisty. Termin *bright*, oznaczający osobę bystrą, inteligentną, ma pomóc w zmianie percepcji osób ateistycznych, których postrzega się w kulturze wyłącznie przez pryzmat ich krytycznego wobec religii stanowiska, zapominając o innych elementach ich światopoglądu, takich jak humanizm czy naturalizm. Zaangażowany w ruch Richard Dawkins znajduje w słowie *bright* analogię do procesu odczarowywania homoseksualizmu poprzez promocję pozytywnie odbieranego określenia *gay*, które w przestrzeni publicznej wyparło stereotypowe i negatywnie kojarzące się słowa odnoszące się do homoseksualistów³¹. Spośród neoateistów ważnym zwolennikiem ruchu jest Daniel Dennett [zob. Dennett, LaScola 2013: 168–169], ale trzeba nadmienić, że sama idea określania niewierzących tym słowem spotkała się z krytyką między innymi ze strony Christophera Hitchensa jako *de facto* stygmatyzująca wierzących.

Na szczególną uwagę zasługuje założona w 2006 roku przez Richarda Dawkinsa The Richard Dawkins Foundation for Reason and Science (<https://richarddawkins.net>). Jej cele w dużej mierze pokrywają się z założeniami programowymi AHA i BHA, choć na pierwszy plan wysuwa się promocja światopoglądu naukowego. Richard Dawkins określił cele fundacji jako promocję nauki („najwyższego osiągnięcia ludzkiego ducha”) i świeckiego światopoglądu (ponieważ „religijny ekstremizm [...] zagraża osobistym swobodom i ludzkiej godności”³²). Oprócz działań popularyzatorskich, fundacja finansuje między innymi badania naukowe w zakresie psychologii religii.

The Skeptics Society (<http://www.skeptic.com>) to organizacja założona w 1992 roku przez innego autora kojarzonego z nowym ateizmem, Michaela Shermera. Jej członkami są między innymi Richard Dawkins, Bill Nye i Neil deGrasse Tyson. Organizacja ma zdecydowanie bardziej pronaukowy charakter i koncentruje się na promocji naukowej wizji

³¹ Zob. *The Future Looks Bright*, felieton Richarda Dawkinsa dla „Guardiana” opublikowany 21 lipca 2003 ([online:] <http://www.theguardian.com/books/2003/jun/21/society.richarddawkins> [dostęp: 3 września 2015]).

³² Zob. informacje na stronie The Richard Dawkins Foundation for Reason and Science: <https://richarddawkins.net/aboutus> (dostęp: 15 października 2015).

rzeczywistości oraz krytyce pseudonauki i rozmaitych tez paranaukowych. The Skeptics Society prowadzi często aktualizowaną stronę internetową, publikuje dwa podcasty i papierowy kwartalnik „Skeptic”. Organizowane przez The Skeptics Society w California Institute of Technology wykłady prowadzili między innymi Steven Pinker, Richard Dawkins i Sam Harris.

Freedom from Religion Foundation (<http://ffrf.org>), największa amerykańska organizacja zrzeszająca osoby niewierzące i promująca światopogląd ateistyczny oraz rozdział państwa i Kościoła, powstała w 1976 roku z inicjatywy zmarłej w 2015 amerykańskiej feministki i ateistki Anne Nicol Gaylor oraz jej córki Annie Laurie Gaylor. Fundacją, która działa w pięćdziesięciu stanach USA, wydaje czasopismo („Free-thought Today”) i raz w tygodniu nadaje audycję radiową („Freethought Radio”), kierują obecnie Annie Laurie Gaylor i jej mąż, Dan Barker. Fundacja działa w wielu obszarach, ale jej głównym celem pozostaje promocja ideału świeckiego państwa i walka o równouprawnienie niewierzących w Stanach Zjednoczonych.

Kolejną inicjatywą podkreślającą publiczne i społeczne zaangażowanie nowych ateistów jest The Clergy Project (TCP, <http://clergyproject.org>). W 2006 roku Richard Dawkins poznał historię apostazji Dana Barkera. Narodził się wtedy pomysł, aby powołać do życia instytucję, która pomagałaby byłym duchownym oraz duchownym, którzy stracili wiarę, ale nie dokonali jeszcze apostazji. W 2010 roku Dan Dennett i socjolożka Linda LaScola opublikowali artykuł *Preachers Who Are not Believers* w czasopiśmie „Evolutionary Psychology”, co umożliwiło Barkerowi kontakt z bohaterami badania Dennetta i LaScoli, a w konsekwencji, dzięki funduszom Dawkinsa, powstanie TCP jako internetowej wspólnoty, umożliwiającej byłym oraz aktualnym duchownym, którzy utracili wiarę, kontakt ze sobą, wymianę poglądów, wsparcie psychologiczne, zachętę do dokonania coming outu, jak również sześciomiesięczne granty ułatwiające im powrót do świeckiego życia. Historie uczestników TCP zawarte zostały w opublikowanym przez Dennetta i LaScolę rozszerzonym opisie badań pod postacią książki *Caught in the Pulpit* [Dennett, LaScola 2013].

W tej niezwykle zintensyfikowanej i wielotorowej działalności pisarskiej i publicznej objawia się jedna z charakterystycznych cech współczesnych światopoglądów, czyli ich ekspansywność. Wykorzystując wszelkie możliwe nowoczesne kanały komunikacji, neoateiści starają się narzucić swoją

narrację nie jako alternatywną opcję kulturową, ale jako zasadniczo jedyną właściwą opcję kulturową. Religijny prozelityzm, tak piętnowany przez nowych ateistów, odbija się tutaj niczym w lekko deformującym obraz lustrze.

5.7. KOMPLIKACJE: RÓŻNICE POLITYCZNE W OBRĘBIE NEOATEIZMU

Radykalna postawa nowych ateistów doprowadziła na wielu poziomach do różnicy zdań między nimi a liczniejszym środowiskiem ateistycznym. Kettell [2013: 70–73] wymienia najważniejsze z tych sporów, począwszy od kwestii brandingu (oprócz określeń „ateizm”, „nowy ateizm” czy *brights* pojawiają się takie propozycje jak „ateizm+” czy „GNU ateizm”), przez różnice dotyczące stosunku do samych religii (agresywny konfrontacjonizm nowych ateistów *versus* postawa bardziej umiarkowana i przyjazna względem religii), aż do kwestii związanych z polityką tożsamościową i różnorodnością, a zwłaszcza ze słabą reprezentacją kobiet w głównym nurcie nowego ateizmu.

Ale szczegółowe kwestie polityczne dzielą także samych nowych ateistów. Mimo wspólnej humanistycznej autocharakterystyki [zob. 6.8.1–6.8.5] ich zapatrywania na poszczególne – choć istotne – zagadnienia etyczne i polityczne są niekiedy diametralnie odmienne: dwoma najbardziej znaczącymi przykładami tego, jak różnić mogą się poszczególne zapatrywania w obrębie wspólnego światopoglądu, są kwestie drugiej wojny w Iraku i dopuszczalności tortur.

Nie bez racji uważa się, że najbardziej radykalnym neoateistą jest Sam Harris. Ale głośnie sygnały poparcia dla interwencji w Iraku pochodziły wyłącznie od Christophera Hitchensa, ganionego (między innymi) za to przez Terry’ego Eagletona [2009: 125–126]. Hitchens, który Irak odwiedził (nielegalnie) między innymi w 1991 roku, przedostając się z Turcji na terytorium zamieszkałe przez Kurdów, do końca życia pozostał pod wrażeniem spustoszenia, jakiego dokonał na tym terytorium Saddam Husajn³³ [por. Hitchens 2010: 318–322; Hitchens 2011: 662]. Nie ma wątpliwości, że los setek tysięcy zamordowanych i milionów deportowanych Kurdów wpłynął na jego stanowisko wobec wojny w Iraku. W przeciwieństwie do amerykańskich neokonserwatystów nie postrzegał on jednak inwazji przede wszystkim w kategoriach wojny z terroryzmem, nie szukał też

³³ Co ciekawe, w jeszcze w 1976 roku młody Hitchens chwalił Saddama Husajna jako „świeckiego socjalistę, który przekształcił Irak w postępowy model dla reszty Bliskiego Wschodu” [Hitchens 2010: 306].

usprawiedliwienia dla swoich poglądów i zadziwiającego sojuszu z neo-konserwatywnymi jastrzębiami z administracji Busha w sprawie broni masowego rażenia. Dla Hitchensa wojna w Iraku była przede wszystkim wojną ze zbrodniczą dyktaturą Saddama Husajna, którego należałoby odsunąć od władzy, nawet jeśli Irak nie byłby w posiadaniu żadnych środków masowej zagłady [Hitchens 2010: 336]. Po latach wciąż sądził, że było to działanie konieczne i sprawiedliwe [Hitchens 2011: 149].

Tymczasem Richard Dawkins głośno krytykował interwencję w Iraku. W krótkim tekście umieszczonym w publikacji będącej zbiorem głosów przeciw wojnie w Iraku (obok eseju Dawkinsa zatytułowanego *Bin Laden's Victory* znajdują się tam teksty Briana Eno, Johna le Carré, Harolda Pintera, Haify Zangany i Michela Fabera) [Dawkins 2006c] nazywa ją nieuzasadnioną „szaloną eskapadą”, której skutkiem będzie destabilizacja regionu i pojawienie się nowych męczenników. Agresja na obce państwo, mimo braku dowodów na posiadanie broni masowego rażenia, stanowi ponadto groźny precedens, który w przyszłości może doprowadzić do krwawych konfliktów zbrojnych [Dawkins 2006c: 34]. Niezależnie od wyniku wojny w Iraku (który dziś już znamy), miała być ona, zdaniem Dawkinsa, zwycięstwem Bin Ladena: szybkie zwycięstwo Amerykanów otworzyć miało drogę do przejęcia władzy fundamentalistom religijnym, natomiast długa wojna i okupacja podsyciłyby i tak silną nienawiść świata arabskiego do Zachodu [Dawkins 2006c: 35]. Obawy te, jak pokazują wydarzenia ostatnich lat, między innymi wojenny chaos w Syrii i powstanie ISIS, okazały się uzasadnione. Dodatkowo Dawkins zauważał, że prezydent George W. Bush i większość amerykańskiej opinii publicznej błędnie traktują wojnę w Iraku jako zemstę za zamachy 11 września, mimo że świecki reżim Saddama Husajna nie miał z nimi nic wspólnego. W tym sensie Ameryka, przy pomocy państw sojuszniczych, prowadziła wojnę z Arabami, nie zaś z islamskim terroryzmem [Dawkins 2006c: 36].

Stosunek do tak zwanej wojny z terroryzmem wyewoluował w grupie reprezentantów światopoglądu neoateistycznego w nowy spór, dotyczący dopuszczalności stosowania tortur. Przesłanką rozumowania uzasadniającego ich stosowanie jest wojna jako stan wyjątkowej konieczności. Harris w *Końcu wiary* utrzymuje, że znajdujemy się w stanie wojny, a „naszym wrogiem nie jest nic innego niż sama wiara” [Harris 2005: 131]. Z przekonań religijnych często wynika przemoc, która zagraża pokojowej egzystencji wspólnot demokratycznych, konieczna jest zatem proporcjonalnie stanowiąca odpowiedź. O ile grozi nam przemoc religijna, o tyle nie możemy bać się zabijając w walce z nią [zob. np. Harris 2005: 53]. Harris uzasadnia w ten

sposób militarną obecność w Afganistanie czy Iraku, albowiem islam i zachodni liberalizm są „niemożliwe do pogodzenia” [Harris 2005: 111].

Uzasadniając potrzebę krwawego (i zakładającego z konieczności śmierć niewinnych osób w ramach „zniszczeń ubocznych”) rozprawienia się z teokratycznym terrorem, Sam Harris konstruuje eksperyment myślowy pod nazwą „doskonała broń” [Harris 2005: 142–147]. Sam eksperyment jest dość prosty. Mamy oto wyobrazić sobie, jak wyglądałyby współczesne konflikty militarne, gdybyśmy byli w posiadaniu broni doskonałej, to jest takiej, która unieszkodliwiałaby lub zabijała na odległość konkretnie wskazane przez nas osoby lub grupy, nie krzywdząc przy tym żadnej osoby postronnej ani nie niszcząc jej własności. Czy działania Stanów Zjednoczonych w Iraku różniłyby się od działań Al-Kaidy w Stanach Zjednoczonych, jeśli obie strony byłyby w posiadaniu takiej broni? Harris uważa, że byłyby diametralnie różne, ponieważ cywilne ofiary są dla Zachodu „skutkiem ubocznym”, natomiast dla bojowników Al-Kaidy celem samym w sobie, co wynika z tego, że obie kultury znajdują się „na innym szczeblu rozwoju moralnego”. Zdaniem Harris, eksperyment ten uprzątnia bezzasadność porównywania Busha do Bin Ladena (a nawet do Hitlera) przez lewicowych intelektualistów, a zarazem stanowi moralne uzasadnienie militarnej obecności Ameryki w Iraku i Afganistanie i ofiar wśród ludności cywilnej, nawet jeśli ich liczba przekracza liczbę ofiar islamskiego terrorku. Etyka, zdaniem autora *Końca wiary*, nie jest kwestią statystyki, lecz intencji.

Odwołując się do tej argumentacji, Harris utrzymuje [2005: 192–199], że tortury mają podobny status etyczny, co „skutki uboczne”, a zatem w pewnych przypadkach są moralnie uzasadnione przez cel, któremu służą. „Przemoc (lub jej groźba) jest często etyczną koniecznością” [Harris 2005: 199]. Tymczasem Christopher Hitchens, zwolennik wojny w Iraku, jednoznacznie sprzeciwiał się stosowaniu tortur. W poruszającej, tworzonej na łożu śmierci książce *Mortality* pisze, że ma „prawo, a nawet obowiązek, wstydzić się za oficjalną politykę stosowania tortur przyjętą przez rząd kraju” [Hitchens 2012: 58], którego obywatelstwo właśnie odebrał. Argumentacja dotyczyła głównie praktyki podtapiania [*waterboarding*]. Pragnąc przybliżyć problem czytelnikom i czytelniczkom magazynu „Vanity Fair”, w którym publikował, Hitchens sam poddał się tej „procedurze”, stosowanej przez administrację Busha w tajnych bazach CIA poza obszarem Stanów Zjednoczonych wobec podejrzanych o terroryzm [zob. Hitchens 2012: 55–57]. Tekst z „Vanity Fair”, pierwotnie opublikowany w sierpniu 2008, został przedrukowany w obszernym zbiorze esejów zatytułowanym

Arguably, wydany w roku 2011. Hitchens przytacza w nim, powołując się na Malcolma Wrightsona Nance'a, amerykańskiego żołnierza i oficera wywiadu, argumenty jednoznacznie przemawiające przeciw dopuszczalności podtapiania jako techniki operacyjnej armii USA. Po pierwsze, jej stosowanie naraża na niebezpieczeństwo samych Amerykanów, jako że daje prawo rewanżu tym, którzy uważają Amerykę i jej obywateli za wrogów. Po drugie, osiągnięte za jej pomocą zeznania nie są wiarygodne. Po trzecie wreszcie – i jest to argument najważniejszy – dopuszczenie tej „procedury” otworzy drzwi, które powinny pozostać zamknięte: nie ma powodu przypuszczać, że skoro już zdecydowaliśmy się na zastosowanie tej tortury, a okaże się ona nieskuteczna, to powstrzymamy się przed stosowaniem bardziej wymyślnych i okrutnych rozwiązań, aby zdobyć pożądane informacje [zob. Hitchens 2011: 578].

Te, jak się zdaje, nieusuwalne rozbieżności w dość kluczowych kwestiach pokazują, że światopoglądy, nawet mocno wyspecjalizowane, nie są jednorodne, a przekonania składające się na nie mogą się diametralnie różnić. Różnice te mają najczęściej charakter brzegowy, to jest dotyczą marginesów czy rubieży danego światopoglądu³⁴, w przeciwnym bowiem razie ewokowałyby rozpad ogólnego zestawu przekonań. Z drugiej strony istnienie indywidualnych różnic przekonań w grupie ludzi dzielących dany światopogląd tłumaczy jego płynność i niedookreśloność, niemożliwość interpretowania go jako sztywnej, niedopuszczającej wyjątków ideologii czy doktryny, a także – i może przede wszystkim – wyjaśnia migracje poszczególnych użytkowników między różnymi światopoglądami.

5.8. ZAKOŃCZENIE: DROGA DO PODSTAWY ANTROPOLOGICZNEJ

Wymienione wyżej napięcia w obrębie światopoglądu neoateistycznego nie dotyczą principiów, a jedynie zależnych od okoliczności sposobów aplikacji i realizacji ideału sekularnego i innych ideałów politycznych. Z dużym prawdopodobieństwem można założyć, że zniknęłyby albo straciły na ostrości, gdyby urzeczywistnić ideał świeckości sfery publicznej bazujący na ideologicznej neutralności państwa i areligijnym wychowaniu dzieci.

³⁴ Teza ta każe przemyśleć istotną kwestię dotyczącą tego, czy możemy mówić o jednym światopoglądzie religijnym, skoro składające się nań przekonania, a nierzadko również centralne wartości, bywają bardzo zróżnicowane. Sądzę, że tam, gdzie centralne wartości są ze sobą niezgodne, nie można mówić o wspólnym światopoglądzie. Sprowadzałoby to światopoglądy religijne do konkretnych grup wyznaniowych.

Tarcia w obrębie szczegółowych przekonań autorów kojarzonych ze światopoglądem neoateistycznym wskazują jednak na konieczność odniesienia się do podstawy ideału sekularnego. Świeckość nie jest bowiem wartością fundamentalną, lecz zespołem warunków umożliwiających realizację wartości źródłowych: racjonalności, wolności i humanizmu.

Na konieczność odwołania się do wartości pierwszego rzędu – niejako przyrodzonych człowiekowi – wskazują także trudności, jakie implikuje liberalna i neoliberalna koncepcja społeczeństwa. Neoateiści są świadomi tego, co nauki społeczne wiedzą przynajmniej od czasu Durkheima: zindustrializowane społeczeństwa funkcjonujące w paradygmacie liberalnym – a jego obecna neoliberalna postać problem jeszcze wyostreza – cierpią na atrofie zmysłu wspólnego, generując społeczny atomizm, groźny dla samego trwania wspólnoty. Jak widzieliśmy [5.3], neoateiści bardzo niechętnie przyznają, że religia była, i często nadal jest, czynnikiem generującym spójność społeczną i że jej proste usunięcie może doprowadzić do rozprzężenia społeczeństwa jako całości, przed czym, jak pamiętamy, przestrzegał już Nietzsche. Z pewnością jednak nie znajdziemy w światopoglądzie neoateistycznym niczego, co pozwalałoby nam sądzić, że generowana przez religię społeczna spójność rekompensuje moralnie odpychające działania osób i instytucji religijnych w przeszłości. Z drugiej strony zagrożenie dla wspólnotowości zachodnich społeczeństw generowane przez radykalny neoliberalizm jest aż nadto widoczne. W rozmowie z kreacjonistką Wendy Wright Richard Dawkins stwierdził³⁵, że:

społeczeństwo oparte na darwinowskich zasadach byłoby dokładnie [tym] społeczeństwem, w którym nie chciałbym żyć. Byłoby to okropne społeczeństwo. Byłoby to swego rodzaju społeczeństwo George'a Busha i Margaret Thatcher, jeśli mogę się tak wyrazić. Potrzebujemy społeczeństwa, które odchodzi od darwinowskich zasad, ponieważ społeczeństwo oparte na darwinowskich zasadach byłoby bezduszną, wolnorynkową gospodarką, w której bogaci depczą biednych, byłoby ono przeciwieństwem liberalnego, socjalistycznego społeczeństwa³⁶.

³⁵ Powtarzając swoją opinię z *Samolubnego genu* [Dawkins 2006b: 3] i potwierdzając swoje ówczesne zaangażowanie polityczne po stronie Partii Pracy. Warto przypomnieć, że *Samolubny gen* postrzegany był przez część krytyków jako naukowa, socjobiologiczna podbudowa thatcheryzmu. Dawkins odnosi się do tych zarzutów w przedmowie do jubileuszowego wydania *Samolubnego genu* [Dawkins 2006b: xiii–xiv].

³⁶ Całość rozmowy można zobaczyć na stronie: <https://www.youtube.com/watch?v=AekFGksvuDU> (dostęp: 2 lipca 2015).

Powyższe słowa pokazują konieczność nie tylko przebudowy neoliberalnego ładu – Dawkinsa i innych neoateistów niezmiennie zadziwia sojusz religijnej amerykańskiej prawicy z neoliberalizmem, rzeczywiście kuriozalny w kontekście darwinizmu społecznego neoliberalizmu, ale także oparcia konstrukcji nowego porządku społecznego, politycznego i ekonomicznego na jakiejś innej zasadzie organizującej. Widać wyraźnie, że o ile jako apologeci scjentystycznego postrzegania rzeczywistości neoateiści pozostają w fundamentalnym sporze tak z konserwatywnym światopoglądem religijnym, jak i z postmodernistycznym relatywizmem i konstruktywizmem w filozofii nauki, o tyle różnice między nimi a postmodernistyczną zachodnią lewicą w zakresie projektowanego ładu publicznego, aczkolwiek istotne, nie mają już aż tak fundamentalnego charakteru i dotyczą raczej diagnozowanych przyczyn stanu rzeczy i instrumentów realizacji niż ostatecznych celów³⁷. Odnalezienie w teorii ewolucji zasady organizującej porządek społeczny jest niewykonalne i trzeba jej szukać gdzie indziej – głównie w tradycji myśli humanistycznej. Krótko mówiąc, zdaniem nowych ateistów potrzebujemy nowej etyki, odwołującej się do innej, niereligijnej, ale i niedarwinowskiej wizji człowieka.

Nowoateistyczna wizja społeczeństwa i polityki tworzy niemal bliźniaczą strukturę z poglądami na temat wiedzy i poznania. Krytyka roszczeń religii do znaczącego udziału w sferze publicznej opiera się jednak nie tyle na

³⁷ Trzeba w tym kontekście krytycznie wspomnieć o próbach wiązania nowego ateizmu z ruchem *alt-right*. Jedną z takich prób był szeroko komentowany i powszechnie krytykowany artykuł Phila Torresa na portalu Salon (Phil Torres, *From the Enlightenment to the Dark Ages: How "new atheism" slid into the alt-right*, Salon.com, July 29, 2017, [online:] <http://www.salon.com/2017/07/29/from-the-enlightenment-to-the-dark-ages-how-new-atheism-slid-into-the-alt-right> [dostęp: 25 sierpnia 2017]). Torres odwołuje się w nim między innymi do (wyrwanych z kontekstu) słów Sama Harrisa na temat związków inteligencji z rasą biologiczną i do faktu, że kierowany przez Michaela Shermera magazyn „Skeptic” opublikował relatywnie pozytywną recenzję książki *Dangerous* Milo Yiannopoulosa. Jakkolwiek kuriozalny nie byłby ten zarzut, ma on swoje rzeczywiste źródło w często formułowanej przez członków ruchu neoateistycznego (głównie Harrisa, Shermera i Dawkinsa) niechęci do „regresywnej lewicy” i jej ideału sprawiedliwości społecznej opartej na polityce tożsamościowej. Jak napiszę dalej [6.8.2], etyczny (i polityczny) projekt nowoateistyczny oparty jest raczej na pojęciu godności i wolności człowieka i konkretne tożsamości osób traktuje jako wtórne. Z podobnym niezrozumieniem spotkały się kilka miesięcy później słowa Stevena Pinkera.

wykazaniu jej strukturalnej niekompatybilności z porządkiem publicznym, ile raczej na bezpośrednim wyliczeniu jej radykalnej szkodliwości dla zakorzenionej we francuskiej i amerykańskiej rewolucji i obecnej w większości zachodnich konstytucji idei państwa świeckiego, podporządkowanego wyłącznie realizacji (ziemskich) interesów jego obywateli.

Podjęcie neoateistów po raz kolejny bazuje na grze tego, co pozytywne, i tego, co negatywne. Pozytywna propozycja światopoglądowa wyłania się dopiero w wyniku oczyszczenia gruntu z predeterminujących wymiar społeczno-polityczny wyobrażeń i wartości religijnych, w efekcie destrukcji religijnego pola symbolicznego. Wynika to z radykalnej antyreligijności przedstawicieli nowego ateizmu i z zaproponowanej przeze mnie metody rekonstrukcji. Idea świeckości państwa nie jest ideą nową i odwoływanie się do niej jest konstytutywnym elementem wielu współczesnych światopoglądów, tak ateistycznych, jak i bliższych przyjaznej koegzystencji świeckości i religijności (jak wspomniany kilkakrotnie postsekularyzm). Społeczno-polityczny sektor światopoglądu neoateistycznego organizują więc dwie osie, negatywna, nabudowana na niechęci do obecności wartości religijnych w życiu publicznym, i pozytywna, odnoszona do zachodniej tradycji świeckości jako pożądanego stanu rzeczywistości politycznej. Rozstrzygającym czynnikiem klasyfikacji tego światopoglądu jako pozytywnego bądź negatywnego zdają się być światopoglądowe bądź ideologiczne preferencje komentatorów.

Powyższe rozważania odsłaniają charakterystyczne cechy tej konstrukcji teoretycznej, którą nazywam światopoglądem: zanurzenie w tradycji, ale też powiązanie z konkretną rzeczywistością kulturową; wynikająca z tego wrażliwość na zdarzenia polityczne i kulturowe; przenikanie się z innymi opcjami kulturowymi; krytyczne odniesienie do alternatywnych obrazów świata powiązane z działalnością demistyfikatorską, ale także mitotwórczą; wreszcie, ekspansywność i ideologiczną gotowość do działania, które, jak przekonująco opisał to LeDrew, opierają się na „konstruowaniu i obronie wspólnych tożsamości, jak również [na] ideologicznym działaniu nakierowanym na społeczeństwo, mającym na celu przekształcenie przekonań i wartości” [LeDrew 2016: 118], a te z kolei wymagają pewnej instytucjonalnej, infrastrukturalnej podstawy, umożliwiającej skuteczne funkcjonowanie w rzeczywistości społecznej.

Analiza segmentu społeczno-politycznego wskazuje też na inną ważną cechę światopoglądu neoateistycznego, a raczej światopoglądów w ogóle, mianowicie na nieuniknione tarcia w ich obrębie. O ile z definicji nie może być w obrębie światopoglądu dyskusji na temat wartości fundamental-

nych, założycielskich dla danego postrzegania świata (jak wolności, naukowego racjonalizmu czy humanizmu w wypadku neoateistów), o tyle trudności i różnice zdań pojawiają się w kontekście aplikacji tych wartości i sposobów wprowadzenia pożądanej zmiany kulturowej, społecznej bądź politycznej.

Wydaje się, że najważniejszą cechą światopoglądu, która ujawnia się w rekonstrukcji społeczno-politycznych conceptualnych założeń i praktycznych celów nowego ateizmu, jest jednak zasadnicze uzależnienie światopoglądów od źródłowych wartości determinujących fundamentalny stosunek do rzeczywistości. Powyższa rekonstrukcja odsłoniła konieczność odniesienia poszczególnych zapatrywań światopoglądowych do podstawy aksjologicznej i antropologicznej. Projekt etyczny nowego ateizmu jawi się zatem nie tylko jako konieczne uzupełnienie programu antyreligijnego, ale jako jego rzeczywisty fundament.

6

NORMATYWNE PODSTAWY ŚWIATOPOGLĄDU NEOATEISTYCZNEGO

6.1. INTRO

Cofnijmy się na moment do XIX stulecia. Światopogląd ateistyczny zaczął być wtedy w świecie anglosaskim, niemal stulecie później niż we Francji, ostrożnie deklarowany publicznie przez znaczące postaci życia kulturalnego i naukowego, niczym deizm stulecie wcześniej. Popularna interpretacja wiąże ten fakt z obywatelską emancypacją i napędzanym osiągnięciami rewolucji naukowej szybkim rozwojem światopoglądu naukowego, wypierającym z przestrzeni publicznej metafizyczne i teologiczne spekulacje na temat natury wszechświata i istoty człowieka. Interpretacja ta jest jednak zbyt uproszczeniem. Aczkolwiek rola nauki w przeobrażeniach społecznych i symbolicznych wieku XIX była nie do przecenienia (wystarczy wspomnieć wyrwę, jaką trwale uczyniła w teocentrycznym porządku symbolicznym darwinowska teoria ewolucji przez dobór naturalny), osobiste decyzje najbardziej znanych ateistów były motywowane raczej etyką niż epistemologią. Jak przypomina Michael Ruse, to wątpliwości natury moralnej, dotyczące zwłaszcza doktryny wiecznego potępienia dla niewierzących i grzeszników, sprawiły, że sztandarowe postaci XIX-wiecznej brytyjskiej nauki i filozofii odwróciły się od religii. Dotyczy to choćby Jamesa Milla, ojca Johna Stuarta Milla, ale także – i przede wszystkim – Charlesa Darwina, który jeszcze pisząc swoje fundamentalne dzieło *O powstawaniu gatunków*, wyznawał słabą formę deizmu, a od wiary odsunął się ostatecznie właśnie wskutek niezgody na doktrynę wiecznego potępienia ateistów, do grona których zaliczali się zarówno jego ojciec, jak i brat [zob. Ruse 2015: 30, 32]¹. Wielkie tryumfy nauki z pewnością w tym

¹ Dla Darwina istotne było także bezprzykładne i niepotrzebne okrucieństwo, które przez całe życie obserwował w świecie przyrody. Zob. [Darwin 1993: 224; za: Stenger 2007: 70–71].

procesie nie przeszkadzały, ale ostatecznie odchodzeniu od religii towarzyszyła motywacja natury moralnej.

Teza, że religia i moralność są ze sobą nierozzerwalnie związane, jest truizmem. Żadna myśl ateistyczna nie może tego faktu ignorować. Co więcej, jeśli chce być światopoglądem dojrzałym, to nie powinna ograniczać się do krytycznej dekonstrukcji szkodliwego wpływu religii na moralność², lecz konstruować własny, świecki dyskurs etyczny. W pierwszym okresie niezwykle popularności nowych ateistów spotykali się oni często z oskarżeniami o swego rodzaju destrukcyjny nihilizm, o totalną krytykę religii i religijności, za którą to krytyką nie stoją żadne racje ani stanowiska moralne, pomijając raczej neutralne moralnie przekonanie o epistemologicznej supremacji naukowej metody przyrodoznawstwa³. Świat technologii, zbudowany na przesłankach czysto naukowych, miałby być – w oczach krytyków – światem ludzkich, wypranych z emocji maszyn, kierujących się wyłącznie własnym interesem i wchodzących z innymi wyłącznie w instrumentalne relacje. Jest to zarzut dziwny, albowiem mimo że pierwsza praca Harrisa ma wydźwięk jednoznacznie negatywny⁴, w trzech pozostałych książkach założycielskich nowego ateizmu druzgocącej krytyce religii towarzyszy wyraźnie artykułowany wątek humanistyczny, stanowiący – klasycznie dla światopoglądu neoateistycznego – rewers negatywnego myślenia o religijnie motywowanej moralności. Wraz z kolejnymi publikacjami ten pozytywny, etyczny projekt nowego ateizmu zaczął wysuwać się na pierwszy plan. Podobne wątpliwości może też budzić teza o moralnej neutralności poznania naukowego. Nowi ateści, zwłaszcza Sam Harris, będą z coraz większym przekonaniem testować tezę o możliwości naturalistycznej redukcji ety-

² O ile takowy postrzega. Jak widzieliśmy wcześniej [2.2–2.5], niewiara nie musi implikować przekonania o szkodliwości religii.

³ Warto się wszakże zastanowić, czy moralizacja konfliktu nie jest trwałym elementem światopoglądu neoateistycznego, narzędziem mobilizacji dotychczasowych użytkowników i taktiką pozyskiwania nowych. Z tej perspektywy nawet pozornie neutralny moralnie konflikt na poziomie roszczenia epistemicznego – konkurencyjnych teorii funkcjonowania świata – zawiera silny komponent moralny, to jest w istocie religijne, od platońskie przekonanie, że prawda (słuszność, trafność) jest wartością samą w sobie. Tak samo jest na poziomie społeczno-politycznym: światopogląd jest uznawany za *lepsz*y, gdy wyznacza ramy możliwości *lepsz*ego życia.

⁴ I tylko trochę tłumaczą to złość i bezsilność odczuwane po 11 września, książka ukazała się bowiem trzy lata po zamachu na WTC.

ki, tezę zamazującą klasyczny odhumowski podział na fakty i wartości, trwale oddzielający naukę od etyki.

Wszystkie te wątpliwości dotyczące związków religii i moralności oraz epistemicznego statusu moralnych przekonań neoateistów będą przedmiotem rozważań w kolejnych rozdziałach. Rekonstrukcja moralnego segmentu światopoglądu neoateistycznego jest nie tylko logicznie niezbędna, ale także przypuszczalnie fundamentalna dla zrozumienia zasadniczych przesłanek stojących za budową tego światopoglądu. Ma też ona być próbą udzielenia odpowiedzi na pytanie, jaką drogą ma podążać ludzkość, by wyeliminować problemy współczesności, takie jak „naruszenia praw człowieka, wojny i wojny domowe, ludobójstwo, handel bronią, nędza, nierówność i niesprawiedliwość, trwające pod innymi nazwami niewolnictwo i gorzkie religijne antypatie generujące konflikty” [Grayling 2013: 135]. Słowa te rozumiem tak, że problemy generowane przez religię stanowią ledwie część wyzwań, z którymi zmagać się musi współczesna ludzkość, nawet jeśli część neoateistów obarcza religię odpowiedzialnością większą, niż zazwyczaj się to czyni. Wszystko to pokazuje, że moralnego poziomu światopoglądu neoateistycznego nie da się zredukować wyłącznie do niechęci wobec religii i do pragnienia wyeliminowania wszelkich jej aspektów z życia społecznego; że towarzyszy mu troska o losy świata i pozytywna propozycja moralna. Jak bowiem zauważa, skądinąd niechętny nowym ateistom, Michael Ruse, ateizm jest przede wszystkim zagadnieniem moralnym [Ruse 2015: 6].

6.2. RELIGIA A MORALNOŚĆ

Koniec wiary Sama Harrisa, książka, która zainaugurowała ruch neoateistyczny, rozpoczyna się niczym opublikowany dwa lata później *Terrorysta* Johna Updike’a. Młody mężczyzna wsiada do zatłoczonego autobusu, aby zdetonować bombę zgodnie z planem, który, jak wierzy, jest konsekwencją podążania „prostą drogą”. Ahmad Ashmawy Mulloy, bohater powieści Updike’a, w ostatniej chwili rezygnuje z samobójczej misji, pozostając wszak, w swoim mniemaniu, wierny islamowi. Bezimienny terrorysta Harrisa wysadza się w powietrze. Różnica jest symptomatyczna. Zdaniem autora *Końca wiary*, podobnie jak zdaniem pozostałych neoateistów, religia jest bezwzględny źródłem zła i zasadniczo nie da się jej pogodzić z pokojową koegzystencją ludzi żyjących według różnych koncepcji dobra.

Założenie, że istnieje głęboka, bezpośrednia relacja łącząca moralność z religią, jest w pewnym sensie trywialne. Doktryny etyczne są integralną

i centralną częścią wszystkich systemów religijnych⁵, więc ponowna eksplikacja samego tego powiązania nie wnosi niczego nowego do badań ani nad religią, ani nad moralnością. Powinniśmy raczej skoncentrować się na kierunkach tej relacji, tak w potocznej, kulturowej percepcji, jak i w naukowych analizach. Horyzontem tych dociekań są dwie odpowiedzi – religijna i sekularna. Według odpowiedzi religijnej, udzielanej wprawdzie często przez samych ateistów, *vide* lord Bolingbroke, nie sposób kwestionować dodatniego wpływu przekonań religijnych na normy wspólnotowe i postępowanie indywidualnych ludzi. Jak łatwo się domyslić, nowi ateści są wobec tak postawionej tezy bardzo sceptyczni [6.3]. Uznanie jej prawdziwości implikuje jednak jeszcze coś innego, mianowicie redukuje ateizm do zaprzeczenia moralności. Ślady tej implikacji wciąż odnajdujemy w języku. Dan Barker przytacza fragment *American Heritage Dictionary*, pokazując, że termin „bezbożny” (*godless*; chcąc uwolnić to słowo od poniższego znaczenia Barker między innymi uczynił je tytułem swojej najbardziej znanej książki) oznacza nie tylko osobę nieuznającą żadnych bogów, ale zarazem osobę, która jest „nikczemna, niegodziwa i niemoralna” [*wicked, impious, and immoral*] [Barker 2008: 18]. Zakorzenie tej konotacji w języku angielskim (jest ona także, choć coraz słabiej, obecna w języku polskim) ma swoje źródło w biblijnym utożsamieniu religijności i moralności czy raczej niewiary i amoralności [Księga Psalmów 14: 1–3, za: Barker 2008: 18]. Zdaniem neoateistów, wśród ludzi wierzących powszechne jest przekonanie, że religia jest ważnym kryterium rozstrzygania wątpliwości moralnych, a nawet więcej: jest jedynym takim kryterium. Innymi słowy, ludzie niereligijni nie mogą być moralni, a ich światopogląd, jak wyraził się jeden z korespondentów Richarda Dawkinsa, prowadzi niechybnie do „stanów lękowych, uzależnienia od narkotyków, przemocy, nihilizmu, hedonizmu, nauki Frankensteina, piekła na ziemi i trzeciej wojny światowej” [Dawkins 2006a: 214].

Opinia korespondenta Dawkinsa trąci egzotyką i bez wątpienia nie wyraża przekonania powszechnie podzielanego przez osoby religijne, niemniej jednak ujawnia często milcząco przyjmowane założenie o istnieniu intymnej i wyłącznej relacji łączącej religię i moralność. Odpowiedź sekularna, wyartykułowana przez Michaela Martina i powtarzana przez wszystkich neoateistów, założenie to kwestionuje. Martin pisał: „błędne

⁵ Mówiąc słowami neoateistów, „centralną praktyką każdej religii jest zestaw kodów moralnych, do których stosować mają się jej wyznawcy. Nie może być więc wątpliwości, że moralność i religia są ze sobą powiązane” [Stenger 2009: 159].

jest powszechnie podzielane przekonanie, że bez Boga życie nie ma sensu, a obiektywna moralność nie jest możliwa” [Martin 2002: 309]. Powszechność tego przekonania w różnych jego postaciach jest jednak faktem. Często twierdzi się na przykład, że religie głoszące tezy o osobowym życiu pozagrobowym mają być silnymi czynnikami pozytywnie wpływającymi na moralność, obiecując nagrodę za cnotliwe życie, ale i karę za życie w grzechu. Zdaniem Dennetta [2007: 279], takiemu myśleniu można przeciwstawić dwa argumenty. Po pierwsze, jest to nieprawda. Żadna z dostępnych statystyk (od populacji więźniów po statystyki rozwodów) nie potwierdza dodatniego wpływu przekonań religijnych na odczucia moralne, a przynajmniej na moralne postępowanie. Po drugie, taki obraz natury ludzkiej jest poniżający, albowiem przedstawia człowieka jako istotę niesamodzielną, która nie potrafi działać dla dobra znanych i nieznanymi bliźnich z pobudek innych niż religijne. Delegowanie własnej moralnej odpowiedzialności na autorytety zewnętrzne, zwłaszcza religijne, jest w gruncie rzeczy *niemoralne*, ponieważ wyklucza racjonalny, świadomy namysł nad posiadanymi zasadami moralnymi i popełnianymi czynami [Dennett 2007: 295]. Jak pisał Christopher Hitchens, „argument, że wiara religijna czyni ludzi lepszymi lub że pomaga cywilizować społeczeństwa, jest argumentem, który ludzie podnoszą, kiedy wyczerpali wszystkie inne metody obrony swojej sprawy” [Hitchens 2007a: 184]. Wiąże się to z przekonaniem neoateistów, że moralność to „po prostu działanie, którego intencją jest minimalizacja krzywdy” [Barker 2008: 247]. Jest ona łatwiejsza dla niewierzących, ponieważ ich sądów i uczynków nie zniekształcają fatalizm, pesymizm, wizja zbawienia, wyrównywanie rachunków, magia, święta wojna, boskie miłosierdzie i wizja chwały [Barker 2008: 248]. W skrócie, zdaniem neoateistów, „kontemplacja »obrazu Boga« nie wyleczy raka ani AIDS” [Barker 2008: 254], czyli, mówiąc inaczej, marnotrawi cenny ludzki potencjał.

Co więcej, wywodzenie moralności z religii napotyka trzy poważne trudności natury filozoficznej:

- 1) powiedzenie, że bóg jest dobry i że równocześnie jest dawcą standardów moralnych *dla nas* jest tautologią;
- 2) nie istnieją zasady moralne, które nie byłyby podzielane przez ludzi wierzących i ateistów, i agnostyków;
- 3) pewne elementy moralności mają charakter zbliżony do uniwersalnego, są więc niezależne od konkretnego wyznania czy też od wyznania w ogóle [Stenger 2009: 158–159; Hauser, Singer 2006].

Zmysł moralny – lub to, co tak nazywamy – nie zależy więc od religijności bądź jej braku. Wspomniane badania przeprowadzone przez Petera Singera i Marca Hausera [Hauser, Singer 2006; Dawkins 2006a: 226] nie ujawniły różnic między osobami religijnymi a ateistami. Odpowiedzi obu grup na przedstawione im dylematy moralne były jednakowe.

Neoateiści nie poprzestają na zakwestionowaniu istnienia dodatkowego wpływu religii na nasze postępowanie. Jak zobaczymy w następnych rozdziałach [6.3–6.5], są dość mocno przekonani o tym, że wpływ religii na moralność wprawdzie istnieje, ale jest (niemal) jednoznacznie ujemny. Co ciekawe, w sukurs przychodzą im opublikowane ostatnio wyniki badań przeprowadzonych w sześciu krajach na 1170 dzieciach w wieku od pięciu do dwunastu lat. Jak przekonują autorzy tych badań, religijna afiliacja rodziców może być predyktorem niealtruistycznych zachowań dzieci (w porównaniu z dziećmi wychowywanymi areligijnie). Dzieci z rodzin religijnych wykazują też większe tendencje do karania, i to mimo tego, że w raportach samych rodziców przedstawiane są jako bardziej wrażliwe i empatyczne od swoich niereligijnych rówieśników [Decety et al. 2015].

Istnieje też trzeci model relacji religia–moralność. Wspominam o nim, gdyż jeśli byłby poprawny, to zakwestionowałby sensowność całej neoateistycznej antyreligijnej krucjaty. Znany antropolog Scott Atran, autor *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion* [Atran 2004], twierdzi, że centralne przekonania religijne nie mogą mieć żadnych konsekwencji moralnych, ponieważ są nonsensowne (wewnętrznie sprzeczne) i nie spełniają warunku prawdziwości, wobec czego nie mogą wpływać na ludzkie zachowanie. Tym samym przyczyn zachowania zamachowców, mimo że deklarują się oni jako osoby religijne, należy szukać nie w doktrynach religijnych, do których się *explicite* odwołują, lecz w relacjach rządzących ich grupą rodzinną i społeczną [zob. Atran 2006⁶; Harris 2010: 147]. Niezależnie od empirycznych danych, które przytacza Atran ze współpracownikami, nowi ateiści nie mogą przystać na tę tezę, albowiem oznacza ona delegitymizację ich doktryny moralnej, która, jak zobaczymy, opiera się na założeniu tak dosadnie wyłożonym przez Stevena Weinberga: „Z religią czy bez niej, dobrzy ludzie mogą czynić dobro, a źli ludzie mogą czynić zło; ale żeby dobrzy ludzie czynili zło – do tego trzeba religii”

⁶ Wypowiedzi Atrana z dyskusji panelowej podczas konferencji *Beyond Belief: Science, Religion, Reason and Survival* (5–7 listopada 2006) są bardzo interesujące także z tego powodu, że zawierają przejrzystą i dobrze uargumentowaną krytykę nowego ateizmu (zwłaszcza Harrisa) z perspektywy współczesnej antropologii ewolucyjnej.

[Weinberg 1999]. Spójność logiczna, fałszywość czy nieweryfikowalność naszych przekonań zazwyczaj nie mają wpływu na nasze zachowanie, a przynajmniej nie zawsze ich brak przekłada się na powstrzymanie się od działania w imię owych przekonań, zwłaszcza w wypadku – co zdarza się nader często – kiedy z niekoherencji bądź sprzeczności własnych zapatrywań nie zdajemy sobie sprawy. Twierdzić, komentuje Harris, że „zachowanie muzułmańskich dżihadystów nie ma nic wspólnego z ich przekonaniami religijnymi, to mówić, że zabójstwa honorowe nie mają nic wspólnego z tym, co ci, którzy je popełniają, myślą o kobietach, seksualności i męskim honorze” [Harris 2010: 148]. Wiąże się to z generalnym ujęciem przekonań jako predyktorów zachowania. Przekonania dają wyraz naszej percepcji stanów świata lub naszych stanów wewnętrznych i jako takie są dyspozycjami do podjęcia – w odpowiednich warunkach, czyli w sieci innych przekonań i w określonej rzeczywistości praktycznej – konkretnych działań, które *najczęściej* będą pośrednio lub bezpośrednio wynikać z tych przekonań.

6.3. O SZKODLIWOŚCI RELIGII DLA MORALNOŚCI

Ponieważ światopoglądy konkurują o użytkowników, poziom praktycznego zaangażowania w życie konkretnych ludzi i grup jest bodaj ważniejszy niż filozoficzne i/lub naukowe dociekania na temat ostatecznej natury rzeczywistości i próby ustalenia epistemologicznych standardów wiedzy obiektywnej. Zainteresowanie ludzi sferą praktyczną jest bowiem nieusualne, zainteresowanie prawdą – często ledwie deklarowane. Dążąc do światopoglądowej dominacji i ustanowienia nowej, naukowej przestrzeni symbolicznej, neoateiści podejmują zdecydowaną krytykę tak zwanej moralności religijnej, czyli skodyfikowanych norm moralnych nabudowanych na wartościach i przekonaniach wywodzących się z przekazów i ksiąg religijnych.

Punktem wyjścia jest dla neoateistów przekonanie, że zbudowana na religii moralność jest trybalistyczna, anachroniczna, nieprzystająca do wyzwań współczesności, co więcej, że stanowi poważne wyzwanie dla współczesnej kultury, definiowanej, jak zobaczymy, jako świecki humanizm, czy może raczej posthumanizm, skoro obejmować ma ona poszerzający się obszar zobowiązań moralnych, wykraczający poza rzeczywistość ludzką [6.8.5]. Religie są źródłem „pewników moralnych” i „absolutów”, na których opierają się fanatycy popełniający okrucieństwa na innowiercach [Dennett 2007: 285]. Głoszona przez religijną prawicę i jej sojuszników teza, że religia jest siłą na rzecz pokoju, „nie daje się uzgodnić z faktami

historycznymi” [Pinker 2011: 917]. Upraszczając, stanowisko nowych ateistów dobrze podsumowują słowa Michaela Shermera:

Religie świata są plemienne i ksenofobiczne z natury, służą regulacji reguł moralnych wewnątrz wspólnoty, ale nie usiłują objąć ludzkości poza tą wspólnotą. Religia, z definicji, tworzy tożsamość *takich jak my* w ostrej opozycji do *tych, którzy nie są nami, tych pogan, tych niewierzących* [Shermer 2015: 154].

Nieuchronnie etnocentryczni, nowi ateści koncentrują się na chrześcijaństwie (islam interesuje ich najczęściej wtedy, gdy jego implikacje uderzają w dobrostan zachodnich społeczeństw)⁷, na Piśmie Świętym, a zwłaszcza na Starym Testamencie, który był i wciąż jest ważnym etycznym punktem odniesienia nie tylko dla ewangelikalnych odłamów chrześcijaństwa. Eksploracja przepisów moralnych, których genezą jest Biblia, zajmuje w twórczości nowych ateistów poczesne miejsce. Przytaczanie ich wszystkich w tym miejscu nie wydaje się zasadne, zwłaszcza że część neoateistycznej krytyki restrykcyjnej moralności religijnej omówiłem już w poprzednich rozdziałach [5.2.1–5.2.10]. Ograniczę się zatem do przedstawienia najważniejszych argumentów przeciw moralności opartej na Biblii jako źródłu moralności chrześcijańskiej. W odpowiednich miejscach odsyłał będę do fragmentów Pisma Świętego, aby Czytelnicy sami mogli ocenić zasadność neoateistycznych zarzutów.

Najkrócej mówiąc, zdaniem neoateistów, Biblia nie jest źródłem norm moralnych, a raczej nie jest źródłem pożądaných (postulowanych w obrębie światopoglądu neoateistycznego) norm moralnych. Neoateistycznym chłopcem do bicia staje się, rzecz jasna, Stary Testament. Wyliczenie działań i postaw, za które księga ta nakazuje karać śmiercią [Harris 2006: 8–9], i to, jaki wpływ miała na utrzymywanie niewolnictwa i poddaństwa kobiet [Harris 2006: 10–16], przekonują neoateistów o jej moralnie odpychającym charakterze. Równie niepokojąca jest długotrwałość tych wpływów. Harris przytacza słowa wielbnego Richarda Fullera⁸ z 1845 roku: „To, co

⁷ Choć to w kontekście islamu Harris pisze o tym, co, jak sądzi, jest cechą charakterystyczną wszystkich religii: o demonizacji niewierzących i obietnicy raju, która dewaluje ziemskie życie [Harris, Nawaz 2015: 48].

⁸ Jeden z twórców Południowej Konwencji Baptystycznej. Powstała ona w wyniku kontrowersji dotyczących niewolnictwa i została założona przez jego zwolenników.

Bóg usankcjonował w Starym Testamencie i co dopuszczał w Nowym, nie może być grzechem” [Harris 2006: 17].

Zdaniem Hitchensa, z doktryną moralną opartą na Biblii wiąże się pięć trudności, które dyskwalifikują ją jako fundamentalne źródło nakazów etycznych:

- 1) przedstawianie fałszywego obrazu świata niewinnym i łatwowiernym;
- 2) doktryna krwawej ofiary;
- 3) doktryna kolektywizacji winy (za zabójstwo Jezusa);
- 4) doktryna wiecznej nagrody/kary (doktryna zbawienia i wiecznego potępienia, piekła);
- 5) wyznaczanie niemożliwych do spełnienia zadań [Hitchens 2007a: 205].

Pierwszy z tych zarzutów dotyczy błędu epistemologicznego, a raczej jego praktycznych, społeczno-moralnych konsekwencji. Omówiłem go w pierwszej części niniejszej książki. Orientacja praktyczna nabudowana na fałszywych przesłankach epistemicznych nie może być wartościowym sposobem życia. Pozostałe cztery zarzuty dotyczą już bezpośrednio etyki w klasycznym rozumieniu. Doktryna poświęcenia przez krew ma charakter plemienny i może funkcjonować jako uzasadnienie nie tylko religijnych, ale także nacjonalistycznych i ksenofobicznych sentymentów, jak również przedmiotowego traktowania innych zamieszkujących Ziemię gatunków. Doktryna kolektywizacji winy posiada dwa istotne aspekty: może służyć – i historycznie służyła – jako usprawiedliwienie atawistycznych, głównie antysemitycznych uczuć i postaw, ale także podkreśla już nawet nie zbiorową, ale gatunkową odpowiedzialność, w której godność można uzyskać wyłącznie przez odkupienie (doktryna grzechu pierworodnego). Doktryna wiecznej nagrody i wiecznej kary, aczkolwiek nawet niektórym w gruncie rzeczy świeckim filozofom (Kant) zdawała się koniecznym warunkiem postępu moralności, faktycznie uzależnia postępowanie etyczne od zachłanności i strachu, nie wspominając o potwornych implikacjach idei wiecznego potępienia dla ludzi, którzy nie mają styczności z religią chrześcijańską, należą do konkurencyjnych odłamów tej religii czy wreszcie nie spełniają wymogów moralnych i religijnych nakładanych na wiernych w obrębie danego wyznania. To prowadzi nas do punktu piątego, czyli nakładania zobowiązań moralnych, których wypełnienie jest często nawet nie tyle trudne, ile niemożliwe, a czasami wręcz zwyczajnie szkodliwe. Konstrukcja religijnych przepisów moralnych, którą doskonale ilustruje dekalog, jako zasadniczo niezgodna z ludzką naturą, czyni z każdej

osoby grzesznika, podkopując jego/jej poczucie wartości i praktycznie uniemożliwiając cieszenie się życiem. Powyższe doktryny moralności religijnej, jak zobaczymy [6.8.1–6.8.5], nie dają się uzgodnić z postulowanym przez neoateistów porządkiem świeckiej moralności humanistycznej, nabudowanej na pojęciach ludzkiej godności i niepowtarzalności, ale także na inherentnym przekonaniu o dostosowywaniu środków do celów i okoliczności.

Z dyskusją na temat kanonu moralnego przedstawianego przez Biblię i gwarantowanego mocą transcendentnego autorytetu wiąże się też wątpliwość natury teologiczno-filozoficznej. Jak zauważa Barker, żeby zadać pytanie o moralność Boga, należy wyjść poza religię, ponieważ „chrześcijanie nie powinni pytać, czy Biblia jest moralna lub czy Bóg jest moralny. Jeśli Bóg jest źródłem moralności, to pytanie, czy Bóg jest moralny, przypomina pytanie, czy dobroć jest dobra” [Barker 2008: 179]. Żeby zadać to pytanie sensownie, należy wyjść poza horyzont religijny, to jest przyjąć, że moralność jest faktem w jakimś stopniu zewnętrznym wobec Boga i że podlega on tej samej, krytycznej moralnej jurysdykcji, co ludzie, co jest oczywistym bluźnierstwem. Zatem żeby mówić o moralności Boga, trzeba przyjąć perspektywę świecką [zob. Barker 2008: 179]. Słowa te, niezależnie od poprawności tego argumentu⁹, można potraktować jako uzasadnienie świeckiego namysłu nad moralnością religijną.

Tylko przyjmując taką przesłankę, a więc zasadniczo wychodząc poza horyzont myślenia religijnego, można sformułować tak radykalną opinię, jak ta przedstawiona przez Richarda Dawkinsa w słynnych słowach otwierających drugi rozdział *Boga urojonego*:

Bóg Starego Testamentu to jeden z bodaj najbardziej nieprzyjemnych charakterów literackich: zazdrosny i dumny z tego; małostkowy, niesprawiedliwy i pamiętliwy osobnik lubiący rządzić innymi; mściwy, żądny krwi miłośnik czystek etnicznych; mizogin, homofob, rasista, dzieciobójca (także

- 9 Jest on poprawny w tym sensie, że chrześcijanie rzeczywiście nie powinni stosować wobec Boga tych samych (a przynajmniej tak samo rozumianych) kategorii moralnych, które Bóg przeznaczył dla nich pod postacią *Dekalogu*. Prawo moralne obliguje ludzi, a nie Boga, a pojęcia moralne, które do niego odnosimy, są prawdziwe, by użyć terminologii św. Tomasza z Akwinu, w sposób analogiczny. Jest on z kolei niepoprawny, ponieważ mówienie o Bogu i jego przymiotach moralnych z perspektywy pozareligijnej (na przykład z perspektywy świeckiej moralności jakiegokolwiek typu) jest z dokładnie tego samego powodu nie do zaakceptowania dla ludzi religijnych i w tym sensie nie może dla nich być argumentem przekonującym, a tym bardziej rozstrzygającym.

swojego syna) i ludobójca, nieznosny megaloman, sadomasochista i złośliwy despota [Dawkins 2006a: 31]¹⁰.

Te słowa, jak łatwo zauważyć, głównie obliczone na prowokację, stanowią zarazem przesłankę poglądów Dawkinsa na moralność zbudowaną na religii. Jego zdaniem, Biblia może służyć jako źródło zachowań moralnych w dwóch znaczeniach: (1) poprzez podane w niej bezpośrednie nakazy moralne bądź (2) poprzez przedstawione w niej wzory osobowe [Dawkins 2006a: 237]. Ale udokumentowane w Starym Testamencie okrucieństwo Boga (potop, zniszczenie Sodom i Gomory, historia Abrahama i Izaaka, masakra Madianitów) uniemożliwia traktowanie go jako wzorca moralnego, zaś przepisów moralnych, nakazujących choćby karanie śmiercią za homoseksualizm i aprobujących niewolnictwo, nie da się dzisiaj wykorzystywać w charakterze drogowskazów godnego postępowania. Dawkins wysnuwa z tego wniosek, że „współczesna moralność, skądkolwiek by nie pochodziła, nie wywodzi się z Biblii” [Dawkins 2006a: 246].

Podobnie podchodzi do zagadnienia Dan Barker. Kwestionując możliwość opierania na Biblii relewantnych i pożądaných współcześnie preskrypcji moralnych, zauważa między innymi, że:

- 1) Biblia proponuje argumenty z autorytetu, a nie rozumu. We współczesnych, skomplikowanych dyskusjach moralnych nie możemy uwzględniać argumentów pozaracjonalnych [Barker 2008: 185–190];
- 2) Biblia jest sprzeczna z ideą humanizmu, promując negatywną wizję ludzkiej natury. W Liście do Rzymian [3: 12]¹¹ czytamy: „Wszyscy zboczyli z drogi, zarazem się zepsuli, nie ma takiego, co dobrze czyni, zgoła ani jednego”. Promowana przez chrześcijaństwo koncepcja grzechu pierwotnego, aczkolwiek dobrze tłumaczy zło na poziomie

¹⁰ Wylizanka Dawkinsa stała się punktem wyjścia dla ostatniej książki Dana Barkera, *God: The Most Unpleasant Character in All Fiction* [2015], która jest kolażem cytatów biblijnych, uzasadniających epitety Dawkinsa.

¹¹ Por. Hi 14: 1–4:

„Człowiek zrodzony z niewiasty
ma krótkie i bolesne życie,
wyrasta i więdnę jak kwiat,
przemija jak cień chwilowy;
a z gniewem na niego spoglądasz
i stawiasz przed swoim sądem.
Któż czystym uczyni skalane?
Nikt zgoła”.

metafizycznym, nie daje się uzgodnić z humanistycznym przekonaniem o inherentnej godności każdego człowieka [Barker 2008: 190–193];

- 3) starotestamentowy Bóg stanowi wątpliwy wzorzec moralny. Podobnie Jezus [Barker 2008: 193–199, 203];
- 4) moralne preskrypcje Biblii są niebezpieczne [Barker 2008: 206–207].

276

Barker [2008: 182] wspomina też o dyspensacjonalizmie, protestanckim systemie teologicznym, którego zwolennicy utrzymują, że świat rozwija się w siedmiu etapach (dyspensacjach), a poszczególne części Biblii mają moc obowiązującą tylko w konkretnych dyspensacjach. Ta fundamentalistyczna wersja historyczno-teologicznego relatywizmu ma także zwolenników wśród ludzi świeckich lub umiarkowanych religijnie, pozwala bowiem zignorować nieprzystające do współczesności preskrypcje moralne, zwłaszcza te pochodzące ze Starego Testamentu. Problem polega na tym, że taka systemowa relatywizacja jest sprzeczna ze słowami Chrystusa z Ewangelii Mateusza: „Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni” [Mt 5: 18].

Ponieważ wydzwitek moralny Nowego Testamentu zdecydowanie oddala się od surowego okrucieństwa Starego Testamentu wraz z tym, jak plemienina, archaiczna religia zmienia się w uniwersalne chrześcijaństwo oparte na nauczaniu Chrystusa, zmienić musi się też strategia neoateistycznej krytyki. Podejście neoateistów komplikuje oczywiście to, że, na przykład, rewolucyjny przekaz Kazania na Górze bardzo trudno nazwać dzisiaj moralnie odpychającym, więcej nawet, jest on prosty do uzgodnienia z podstawowymi dyrektywami moralnymi światopoglądu humanistycznego, skoro odwołuje się do logiki miłości i miłosierdzia, a nie zemsty i posłuszeństwa.

Dawkins nazywa wprawdzie Jezusa jednym z najważniejszych myślicieli moralnych i przyznaje, że wskazówki moralne Nowego Testamentu (zwłaszcza zawarte w Kazaniu na Górze) są bardziej wartościowe niż Starego, ale wyższość moralna Jezusa jest dla niego odpychająca [Dawkins 2006a: 250]. Dawkinsa irytuje zwłaszcza lekceważący stosunek Jezusa do wartości rodzinnych¹² i doktryna grzechu pierworodnego, która „leży w sercu nowotestamentowej teologii” [Dawkins 2006a: 251].

Nieliczne pozytywne preskrypcje moralne nie są moralnie odpychające, ale mało inspirujące, nieoryginalne, nieadekwatne bądź nieistotne. Dotyczy to złotej zasady postępowania (nazywanej regułą wzajemności)

¹² Który tak inspiruje marksistów, choćby Terry'ego Eagletona [zob. Eagleton 2009].

[Mt 7: 12]¹³, przykazania miłości bliźniego [Mk 12: 31]¹⁴ czy ośmiu błogosławieństw z Kazania na Górze [Mt 5: 3–11]¹⁵, [Barker 2008: 212–230]. Podejście to zdaje się charakteryzować wszystkich neoateistów. Stenger pisze w podobnym duchu, akcentując wartość Kazania na Górze, ale podkreślając jego nieoryginalność [Stenger 2007: 198; 2009: 160–161; zob. też Shermer 2004: 23]. Chrześcijańska myśl moralna wyrażona w przykazaniu miłości nie jest rewolucyjna: jej ekwiwalenty pojawiały się już wcześniej: w Starym Testamencie już w Pięcioksięgu [Kpł 19: 18], 500 lat przed Chrystusem w Doktrynie Środka, części czteroksięgu konfucjańskiego, 350 lat przed Chrystusem u Izokratesa czy w hinduistycznym poemacie epickim *Mahabharata*, powstałym około 150 roku p.n.e. Zwróćmy uwagę, że krytyka ta akcentuje raczej wtórność nauczania Chrystusa i nowotestamentowego przekazu niż jego bezwartościowość. Nowi ateści, aczkolwiek ideologicznie zobligowani do tego, by krytykować Nowy Testament jako założycielską księgę chrześcijaństwa, stąpają ostrożnie, aby nie wyłączyć dzieła z kąpielą.

Pomijając tę strategiczną trudność związaną z oceną nowotestamentowych preskrypcji moralnych, nowi ateści dostrzegają problem w tym, że święte księgi, a zwłaszcza Stary Testament i Koran, wciąż stanowią źródło moralnej inspiracji, a same w sobie powinny być traktowane wyłącznie jako historyczny tekst dokumentujący obyczaje i życie archaicznych plemion. Okrucieństwa opisują także eposy Homera [zob. np. Pinker 2011: 31–35], ale nie stanowią one celu ataku ze strony środowisk humanistycznych i ateistycznych. Dzieje się tak oczywiście z powodu kulturowej siły oddziaływania religii, zwłaszcza chrześcijaństwa i islamu, wiążącej się z historycznie udanymi próbami zawłaszczenia poziomu epistemologicznego

¹³ „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!”

¹⁴ „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego”.

¹⁵ „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie.

Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni.

Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadą ziemię.

Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni.

Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią.

Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą.

Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi.

Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie.

Błogosławieni jesteście, gdy [ludzie] wam urągają i prześladują was, i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was”.

i ontologicznego. Instytucjonalne Kościoły chrześcijańskie nie robią wiele, by przekonać, że archaiczne opisy i wskazania biblijne są nieaktualne. Jak pisze Harris, „Watykan jest organizacją, która ekskomunikuje kobiety za to, że usiłują zostać kapłankami, ale nie ekskomunikuje księży, którzy gwałcą dzieci. Ekskomunikuje lekarzy, którzy przeprowadzają aborcje ratujące życie matki – nawet jeśli matka jest *dziewięciolatką zgwałconą przez ojczyńską i w ciąży bliźniaczej* – ale nie ekskomunikowała ani jednego członka Trzeciej Rzeszy za popełnienie ludobójstwa” [Harris 2010: 40].

W konsekwencji zainspirowane Biblią (a w wersji bardziej wyrafinowanej teologicznie tak zwanym prawem naturalnym) nakazy moralne, opierające się najczęściej na restrykcyjnym otamowywaniu sfery seksualnej i stratyfikowaniu rzeczywistości ludzkiej w hierarchie podporządkowania i wykluczenia, wyrządzają, zdaniem nowych ateistów, zdecydowanie więcej szkody niż pożytku.

Religie abrahamiczne obudowały niektóre z naszych najgorszych instynktów biologicznych prawami i przekonaniem, które przez tysiąclecia podsyłały przemoc: demonizowanie niewiernych, traktowanie kobiet jak własności, grzeszność dzieci, obrzydzanie homoseksualizmu, władza nad zwierzętami i odmawianie im duszy [Pinker 2011: 650].

Swoista religijna biowładza manifestuje się przede wszystkim w konstruowaniu i egzekwowaniu restrykcyjnej moralności seksualnej. Nie chodzi nawet o potępienie wszelkich rodzajów promiskuityzmu, ale o zachowania tak niewinne jak masturbacja. Potępienie masturbacji jako szkodliwej zarazem dla zdrowia i zbawienia generuje u młodych chłopców i dziewcząt przerażenie [Hitchens 2007a: 226]. Ma także dalekosiężne skutki dla zdrowia psychicznego i świadomości seksualnej młodych ludzi. Jest pierwszym etapem tabuizacji życia seksualnego, wyodrębniania go spośród innych obszarów ludzkiej aktywności i piętnowania jako sfery wstydlivej, grzesznej.

Podobny wydzźwięk, choć o wiele bardziej dramatyczne konsekwencje, mają religijne praktyki obrzezania. Praktyki te łączą w sobie „religijne barbarzyństwo i seksualną represję” [Hitchens 2007a: 226]. Widać to zwłaszcza, choć nie tylko, w potwornej praktyce obrzezania dziewczynek, popularnej na kontynencie afrykańskim, ale, jak wspomniałem, coraz częściej spotykanej wśród islamskich imigrantów w Europie.

Problemem moralnym, w którym w największym stopniu ogniskują się religijne preskrypcje moralne oraz interesy polityczne i ideologiczne,

jest kwestia dopuszczalności aborcji. Dawkins zauważa, że bezwarunkowe popieranie zakazu aborcji nie idzie w parze ze wsparciem dla życia w jego innych, już nie embrionalnych postaciach. Chrześcijańska prawica w USA (podobnie jak w Polsce) domaga się całkowitego zakazu oraz penalizacji aborcji, a zarazem to spośród niej rekrutują się najbardziej żarliwi orędownicy kary śmierci, zatem „świętość życia” jest warunkowa i w zasadzie ogranicza się do embrionów i to specyficznie do embrionów ludzkich [Dawkins 2006a: 291–292]. Podobne zaangażowanie ruchu *pro-life* („obrońcy życia”) wykazują w kwestii eutanazji i zapłodnienia *in vitro*. Zdaniem Dawkinsa, do zagadnień tego typu nie można podchodzić przyjmując absolutystyczny kodeks moralny, ale trzeba ważyć je ostrożnie i dokładnie, korzystając z narzędzi, jakie daje nam utylitarystyczna, konsekwencjonalistyczna etyka. Przy dokonywaniu tych i podobnych wyborów moralnych jedynym drogowskazem powinno być unikanie cierpienia [Dawkins 2006a: 293]. Przez samo sformułowanie *pro-life* przemawia ponadto szowinizm gatunkowy, bowiem w rzeczywistości chodzi wyłącznie o ludzkie życie, nie zaś o życie innych gatunków zwierząt [Dawkins 2006a: 300–301].

Z aborcją wiąże się kwestia antykoncepcji (brak tej drugiej często jest przyczyną pierwszej), jednoznacznie zakazywanej na przykład przez Kościół katolicki. Jej zrównywanie pod względem moralnym z aborcją (jak to czyniła matka Teresa, która odbierając Pokojową Nagrodę Nobla, powiedziała, że aborcja jest największym zagrożeniem dla pokoju na świecie [5.3]), w konsekwencji sprowadza praktyki seksualne, jeden z fundamentalnych elementów dobrego życia według etyki humanistycznej, do aktywności *stricte* prokreacyjnej. Usunięcie przyjemności z życia seksualnego jest jednym z najważniejszych narzędzi jego kontroli.

Przekonanie o zasadniczej grzeszności aktów seksualnych nieprowadzących do prokreacji znajduje swoje odzwierciedlenie w jednoznacznie krytycznym stosunku religii, zwłaszcza fundamentalistycznych odmian islamu i chrześcijaństwa, do skłonności i praktyk homoseksualnych. Stosunek ten jest wyrazem moralnego absolutyzmu religii, ale także skutecznym narzędziem kontroli nad postawami reprodukcyjnymi wiernych. Dawkins [2006a: 289–291] koncentruje się na Afganistanie pod rządami talibów, gdzie karą za homoseksualizm jest śmierć. Na świecie jest dzisiaj niemal dziewięćdziesiąt państw, w których praktyki homoseksualne są nielegalne (dotyczy to większej części Afryki, Azji Mniejszej i Azji Południowej), a w niektórych grozi za nie kara śmierci (są to między innymi Mauretania, Nigeria, Arabia Saudyjska, Pakistan, Somalia, Jemen oraz

Iran). Wielka Brytania zdepenalizowała stosunki homoseksualne dopiero w 1967 roku, a ofiarą konserwatywnej nagonki padł w latach pięćdziesiątych XX wieku choćby zrehabilitowany dopiero niedawno genialny matematyk Alan Turing. Stosunek amerykańskiej chrześcijańskiej prawicy do homoseksualizmu jest otwarcie wrogi i równie otwarcie znajduje uzasadnienie przede wszystkim w poglądach religijnych. Podobnie dzieje się w większości krajów świata.

„Jednym z najbardziej szkodliwych skutków religii jest to – pisze Sam Harris – że usiłuje oddzielić ona moralność od rzeczywistości cierpienia ludzi i zwierząt” [Harris 2006: 25]. Religie najczęściej uwznioślają cierpienie, a tym samym pozwalają uznać jego zadawanie za moralne, bo służące wyższemu celowi. Ta pokrętna, zdaniem Harris, logika nakazuje zabraniać użycia prezerwatyw, mimo że zmniejszają one ryzyko zachorowania na AIDS, każe też fundamentalistom chrześcijańskim sprzeciwiać się szczepionkom przeciw HPV, gdyż sama groźba choroby może skutecznie powstrzymywać przed przedmałżeńskim seksem [Harris 2006: 26–27]. Z podobnie fundamentalistycznych pobudek – w optyce neoateistycznej jednoznacznie nieetycznych – zabrania się badań z użyciem komórek macierzystych, mimo że rezultaty badań klinicznych i pierwszych terapii pozwalają mówić o wielkiej ich skuteczności w walce z cierpieniem chorych [Harris 2006: 28–30]. To samo dotyczy zapłodnienia pozaustrojowego. Warto dodać, że powyższe restrykcje moralne nie są postulowane wyłącznie w obrębie fundamentalistycznych odmian religii, takich jak wahabizm czy ewangelikalizm, ale także w obrębie wyznań głównego nurtu, choćby w katolicyzmie. Konsekwencją promowania restrykcyjnej moralności jest z jednej strony podporządkowanie instytucji, ale z drugiej cierpienie ludzi rozpatrywane albo w kategorii cierpienia fizycznego (śmierć w wyniku choroby, której można było uniknąć), albo duchowego i emocjonalnego (strach i poczucie winy, niemożność realizacji własnych potrzeb).

W konsekwencji większość chrześcijańskich instytucji religijnych utraciła, tak przynajmniej sądzą neoateiści, mandat, by wypowiadać się w kwestiach moralnych. Trzy wielkie monoteizmy dzielą istotny zestaw przekonań wywodzący się ze Starego Testamentu, ale co z religiami niechrześcijańskimi czy raczej nieabrahamicznymi?

6.4. CZY ISTNIEJE „WSCHODNIE ROZWIĄZANIE”?

„*Wschodnie*” rozwiązanie nie istnieje – tytuł czternastego rozdziału *bóg nie jest wielki* Christophera Hitchensa [2007a: 195] zdaje się rozstrzygać kwestię. Na „Zachodzie”, twierdzi Hitchens, ulegamy złudzeniu nieszkodliwo-

ści, pokojowości czy wręcz dobroczynności religii Wschodu. Złudzenie to – jeśli rzeczywiście jest tylko złudzeniem – stanowi jednak trwały element zachodniego horyzontu kulturowego i ulegają mu niemal wszyscy, także niektórzy neoateiści.

Trudno powiedzieć, na ile dotycząca wschodnich praktyk medytacyjnych rozbieżność w łonie samego nurtu neoateistycznego ma znaczenie w kontekście całego światopoglądu, a na ile jest tylko wyrazem indywidualnych preferencji / poszukiwań duchowych jednego bądź kilku z jego członków. Faktem jest jednak, że na tej płaszczyźnie występują różnice opinii między Samem Harrisem a pozostałymi neoateistami. W odróżnieniu od Hitchensa, Dawkinsa czy Dennetta, Harris daje wyraz żywemu zainteresowaniu kwestiami „duchowości” czy też „mistycyzmu”, a konkretnie wschodnimi praktykami medytacyjnymi [Harris 2005: 40; 2014].

Afirmatywny stosunek do orientalnych praktyk duchowych daje się zauważyć już w *Końcu wiary*, gdzie mistyczna tradycja Wschodu zostaje radykalnie i w wyolbrzymiony sposób skonfrontowana z filozoficzną i religijną spuścizną Zachodu.

Jeśli wielkich filozofów mistyków ze Wschodu zestawimy z patriarchami filozoficznych i teologicznych tradycji Zachodu, to różnica jest wyraźna: Budda, Śankara, Padmasambhava, Nagardżuna, Longczenpa i ogromna liczba innych po dziś dzień nie mają swoich odpowiedników na Zachodzie. Wygląda na to, że jeśli chodzi o perspektywę duchową, to stoimy na ramionach karłów [Harris 2005: 215].

Opublikowana w 2014 roku krótka książka *Waking Up* rozwija ten pogląd i wieńczy okres kilkunastu lat intensywnych praktyk medytacyjnych jej autora. Zdając sobie sprawę, że „duchowość stanowi wielką lukę w sekularyzmie, humanizmie, racjonalizmie, ateizmie” [Harris 2014: 149], Harris ma nadzieję przywrócić ją pozytywnemu, naukowemu i humanistycznemu dyskursowi. Wiążąc pojęcie duchowości z religijnością i uprawiając radykalną krytykę religii, wylewamy dziecko z kąpielą. Trzeba zatem albo zaprezentować bardziej wyrafinowane rozumienie religijności i znuansowaną jej krytykę – co w obrębie światopoglądu neoateistycznego zdaje się niemożliwe – albo konceptualnie odseparować duchowość od religijności. Według Harris, w zainteresowaniu duchowością nie ma nic nieracjonalnego, odnosi się ono bowiem do bogactwa ludzkiego doświadczenia, którego rozpiętość podkreślają zarówno praktyki medytacyjne, jak i stosowanie halucynogennych narkotyków. W odmiennych stanach

świadomości, osiąganych pod wpływem praktyk medytacyjnych czy po spożyciu substancji psychoaktywnych, nie kryje się żadna tajemnica religijna. Przeciwnie, są one „faktami empirycznymi i ludzie doświadczają ich pod wieloma różnymi warunkami” [Harris 2014: 150], które należy dokładnie zbadać, jeśli chcemy uzyskać pełny naukowy opis świadomości.

Trzeba zaznaczyć, że duchowość w rozumieniu Harrisa nie ma nic wspólnego z New Age, prądem reprezentowanym przez postaci w rodzaju Deepaka Chopry, którego postawę Victor Stenger złośliwie nazywał „kwantową duchowością” (jej „naukową podstawą” jest bowiem dualizm korpuskularno-falowy: jeśli od decyzji obserwatora zależy, czy mamy do czynienia z falą, czy z cząsteczką, to natura rzeczywistości zależy od woli każdego świadomego człowieka) [Stenger 2009: 208–209]. Twierdzenia Harrisa z *Końca wiary*, włącznie z mocną tezą, że „doświadczenia duchowe odkrywają dużo głębszy związek człowieka z resztą wszechświata” [Harris 2005: 40], Stenger nazywa wprawdzie banialukami, zauważa jednak, że stanowisko Harrisa w tej kwestii ewoluuje, a wyjaśnienia podane w korespondencji z fizykiem Alanem Sokalem (mianowicie, że chodzi po prostu o tezę, iż czysto fizykalistyczne, obiektywistyczne podejście do badania umysłu nie wystarczy i potrzebna jest perspektywa subiektywistyczna, wewnętrzna) nieco rozjaśniają znaczenie tez Harrisa. Stenger zauważa też, że Harris nie jest jedynym spośród naukowców i filozofów umysłu zafascynowanym buddyzmem jako ćwiczeniem duchowym i wymienia choćby Susan Blackmore i Owena Flanagan [Stenger 2009: 213–214¹⁶].

Tymczasem, nie zważając na opinię Harrisa, który różnicę pod względem duchowości między Wschodem a Zachodem nazywa szokującą i przyrównuje do różnicy materialnej między północą i południem [Harris 2005: 2015], Christopher Hitchens, który świat zwiedzał jako reporter relacjonujący zachodniej opinii publicznej krwawe i wyniszczające konflikty etniczne, polityczne i religijne, a nie jako adept duchowych wtajemniczeń, podkreślał, że nasze przekonanie o introspekcyjnym i pokojowym charakterze religii i filozofii Wschodu jest złudzeniem¹⁷. Hitchens nazwał buddyzm wiarą,

¹⁶ Sam Stenger zdawał się zresztą być przychylnie nastawiony do praktyk medytacyjnych, o ile tylko nie są one powiązane z metafizyczną czy teologiczną wizją świata [zob. Stenger 2009: 234–237].

¹⁷ Nie pisząc, prawdopodobnie, o Harrisie, Hitchens zauważa, że „człowiek jest zwierzęciem dość mało zróżnicowanym i trudno sobie wyobrazić, że podróż do, powiedzmy, Tybetu odkryje przed nim zupełnie inną harmonię z naturą czy wiecznością” [Hitchens 2007a: 200].

„która pogardza umysłem i wolną jednostką, która uczy podporządkowania i rezygnacji i która traktuje życie jako coś lichego i przejściowego” [Hitchens 2007a: 204]. Opisywał konflikt na Sri Lance między Tamilami (w większości hinduiści) a mordującymi ich buddystami [Hitchens 2007a: 198nn]. Podobny charakter miały relacje między buddystami i szintoistami w Japonii, między innymi podczas drugiej wojny światowej, kiedy Japonia była częścią Osi [Hitchens 2007a: 202–203]. Nie wspominając nawet o tym, że od samego początku buddyzm był w Japonii, podobnie jak w Tybecie, siłą polityczną i narzędziem kontroli i reprodukcji społeczeństwa stanowego i że często, w Japonii i poza nią (Birma, Tajlandia, Indie), łączy się z działaniami opartymi na bezpośredniej przemocy [zob. Harris Ian 2010]. Hinduistyczny system kastowy, pogromy muzułmanów dokonywane przez hinduistów w Indiach czy obecne tragiczne wydarzenia w Mjanmie (Birmie), gdzie dochodzi do systematycznych prześladowań muzułmanów Rohingja przez wyznawców buddyzmu, sugerują, że przynależność do żadnej religii nie immunizuje przeciw aktom agresji, przemocy i rasizmu. Nawet Sam Harris, rewindykując wschodnią duchowość, nie pozostaje ślepy na niebezpieczeństwa generowane przez religijne jej upostaciowienia.

Nie twierdzę, że większość buddystów czy hinduistów to wyrafinowani mistrzowie kontemplacji. Ich tradycje wytworzyły wiele takich samych patologii, jakie widzimy wśród wiernych gdzie indziej: dogmatyzm, antyintelektualizm, trybalizm, bujanie w obłokach [Harris 2014: 29].

Ukąszenie fascynacją kulturami Wschodu, wyraźnie obecne w kulturze zachodniej przynajmniej od lat sześćdziesiątych XX wieku, nie ominęło, jak widać, nawet reprezentantów tak antyreligijnego ruchu jak nowy ateizm. Wypreparowane ze wszystkich treści religijnych, które mogłyby oryginalnie zawierać, praktyki medytacyjne Wschodu otwierają nas, zdaniem Harrisa, na duchowe doznania i przeżycia, które umykają nam w codzienności naszego pragmatycznego, zinstrumentalizowanego życia. Nawet jeśli mielibyśmy tu do czynienia tylko z idiosynkratyczną orientacją Harrisa, to, zauważając brak znaczącej krytyki jego zainteresowań ze strony innych członków ruchu, należy odnotować przynajmniej potencjalną otwartość nowego ateizmu na niekonwencjonalne pojmowanie duchowości. Pisarstwo Harrisa można w tym kontekście odczytywać jako element „nowego otwarcia” nowego ateizmu, próbę wyjścia poza ciasne ramy scjentystycznej krytyki religii w kierunku pozytywnego programu dobrego i wartościowego życia.

Zanim jednak przejdę do prezentacji pozytywnego projektu etycznego neoateistów, należy wyjaśnić jeszcze jedną kwestię. Przybiera ona postać pytania, czy religia, nawet przy założeniu jej epistemicznej fałszywości, a w najlepszym razie nieweryfikowalności, może stanowić taki właśnie program dobrego, wartościowego życia?

6.5. RELIGIA JAKO SIŁA NA RZECZ DOBRA

Abstrahuję w tym rozdziale od epistemicznej ważności przekonań religijnych i koncentruję się na zasadniczo pragmatycznej liście jej pozytywnych konsekwencji. Można przecież wyjść z założenia – chociaż tego stanowiska z pewnością nie podzielają nowi ateści – że w hierarchii wartości dobro, spokój czy radość znajdują się wyżej niż prawda i że między nimi a prawdą nie ma żadnego logicznego wynikania. Innymi słowy, można być szczęśliwym, błędzącym głupcem. Gdybyśmy przyjęli takie założenie, okazałoby się, że o ile religia przynosiłaby rzeczywiste pocieszenie strapiionym, o tyle mogłaby zostać zwolniona z obowiązku uzasadniania swoich prawdziwościowych roszczeń.

Przekonanie o dobroczynnym wpływie wiary religijnej, tak w perspektywie jednostkowej, jak i wspólnotowej, towarzyszy religiom od wieków. Jak widzieliśmy, zdarza się, że podzielane jest także przed ateistów. Wzmocnienie spójności grupowej czy pocieszenie, które przynosi religia, jawią się zatem jako możliwe uzasadnienie tezy o konieczności szacunku dla przekonań religijnych, niezależnie od obiektywnej oceny ich prawdziwości. Jak pamiętamy, fundamentalna niezgoda na takie uprzywilejowane traktowanie przekonań religijnych była jedną z motywacji stojących za napisaniem *Boga urojonego*, bez której to książki z pewnością nie doszłoby do wykrystalizowania się ruchu neoateistycznego w obecnej postaci i o obecnym zasięgu, zwłaszcza że, jak nazbyt skromnie przyznaje sam Dawkins, w doktrynie neoateistycznej nie ma zgoła niczego, czego nie byłoby wcześniej u Russella czy Ingersolla, oprócz bezprecedensowej popularności¹⁸. Ale Dawkinsowi można byłoby odpowiedzieć w następujący sposób: szacunek wobec religii i osób religijnych nie wynika z czystego popędu prawdy, lecz ze zwykłej ludz-

¹⁸ Wywiad z Richardem Dawkinsem przeprowadzony przez Isaaca Chotinera: *Richard Dawkins interview: On Pope Francis, poetry and why Jews win so many Nobel Prizes*, „New Statesman”, 29 October 2013, [online:] <http://www.newstatesman.com/science/2013/10/richard-dawkins-interview-pope-francis-poetry-and-why-jews-win-so-many-nobel-prizes> (dostęp: 12 maja 2016).

kiej przyzwoitości, którą najlepiej wyrażają angielskie frazy *Whatever works* i *Live and let live*.

Pluralizm światopoglądu neoateistycznego jest jednak poważnie ograniczony i w zasadzie sprowadza się do wąskiej rodziny stanowisk liberalnych. Być może jest to cena, którą należy zapłacić za ideologiczną wyrazistość, ale bez wątpienia ostatecznie koszt ten poniosą ci, którzy wierzą w pozytywny wpływ religii, a także ci, którzy pozwalają innym w taki wpływ wierzyć. Przyjrzyjmy się zatem pozaepistemicznym zaletom religii i ich neoateistycznej krytyce.

Po pierwsze, mówi się często o pocieszeniu, które przynosi wiara religijna. Dawkins [2006a: 353–354] wyróżnia dwa rodzaje pocieszenia:

- 1) bezpośrednie fizyczne pocieszenie (jakie na przykład płaczące dziecko znajduje w objęciach kochającego rodzica);
- 2) pocieszenie poprzez odkrycie wcześniej nieznanego faktu lub wcześniej nieodkrytego sposobu patrzenia na istniejące fakty (jakie na przykład powstaje w sytuacji, gdy wdowa wojenna okazuje się być w ciąży ze zmarłym mężem).

W obu wypadkach można sobie wyobrazić, że źródłem pocieszenia może być religia, ale nie czyni z niej to ani instytucji moralnej, ani tym bardziej prawdziwej.

Łagodniejący z czasem Sam Harris zauważył ostatnio, że mimo iż wciąż traktuje „religie świata jako ledwie intelektualne ruiny, utrzymywane olbrzymim ekonomicznym i społecznym kosztem”, rozumiał jednak, że w ich wnętrzu znaleźć można ważne prawdy psychologiczne [Harris 2014: 9]. Rzeczywiście, zdarza się, że wiara religijna przynosi pocieszenie strapionym, chorym i samotnym, a tym samym przyczynia się do poprawy psychologicznego dobrostanu. Czy jest to wystarczający powód, aby zapomnieć o jej epistemologicznych niedostatkach? Nie, twierdzi A.C. Grayling. Tak jak nie tolerowalibyśmy „pocieszających” kłamstw rządu na temat, dajmy na to, awarii w elektrowni atomowej bądź wydostania się śmiertelnego wirusa z laboratorium, tak samo nie powinniśmy tolerować kłamstw religii, nawet jeśli wypowiedane są w dobrej wierze [Grayling 2010: 5]. Z kolei Hitchens pisze: „ci, którzy oferują fałszywe pocieszenie, są fałszywymi przyjaciółmi” [Hitchens 2007a: 9].

Po drugie, słyszy się czasami głosy mówiące o terapeutycznym, prozdrowotnym aspekcie wiary religijnej. Daniel Dennett przywołuje [Dennett 2007: 272] wyniki badań, które potwierdzają tezę, że religia może mieć dobroczynny wpływ na zdrowie wyznawców. Jako przykład podaje,

że muzułmańskie kobiety rzadziej zapadają na choroby w rodzaju anoreksji i bulimii. Warto jednak zaznaczyć, że z tego „wewnątrzgrupowego” zysku nie korzystają ci, którzy poza grupą się znajdują. Inne badania wskazują na istnienie słabej korelacji między deklarowanymi przekonaniem religijnymi a procesem dochodzenia do zdrowia po przebytych chorobach [Powell et al.: 2003; Ruse 2015: 247]. Istnieją też, niekonkluzywne na razie, badania sugerujące pozytywny wpływ wiary na zdrowie psychiczne, mający swoje źródło w podkreślaniu fundamentalnej wartości miłości i innych uczuć „wyższych” dla organizacji ludzkiego życia. Jak pisze Dennett, język miłości romantycznej i język religijnego oddania są do siebie bliźniaczo podobne [Dennett 2007: 251].

Specyficznym aspektem tej terapeutycznej funkcji religii, a być może nawet jej istotą, jest wiara w osobową nieśmiertelność i życie pozagrobowe. Religijny apologeta Dinesh D’Souza wskazuje na następujące korzyści wynikające z wiary w życie pozagrobowe [D’Souza 2009: 214–217; zob. też Stenger 2012: 303–304]:

- po pierwsze, „zapewnia ona nadzieję w chwili śmierci, jest sposobem radzenia sobie z nią”;
- po drugie, wiara wypełnia życie „wzmocnionym poczuciem sensu i celu”;
- po trzecie, w przeciwieństwie do dociekań filozoficznych Hegla czy Heideggera, „daje nam powód, aby być istotami moralnymi i przekazywać moralność naszym dzieciom”;
- po czwarte wreszcie, „istnieją silne dowody, że wiara w życie po śmierci czyni nasze życie lepszym, a nas lepszymi ludźmi”.

W przywołanym tu wyliczeniu D’Souza odnosi się krytycznie do znanych nam już rozważań Victora Stengera z *God: The Failed Hypothesis*. Z tego zapewne powodu w *God and the Folly of Faith* Stenger odpowiada na tezy D’Souzy:

- idea życia wiecznego prowadzi do gloryfikacji jaźni i egoizmu w tym życiu. Świadomość śmierci przywraca „prawdziwe poczucie naszego miejsca w rzeczywistości”;
- niewiara w życie pozagrobowe skutkuje odnalezieniem sensu i celu w życiu ziemskim i pozwala na pełniejsze życie;
- moralność jest „pochodną ludzkiej inteligencji i nie ma nic wspólnego z wiarą bądź niewiarą w Boga czy życie pozagrobowe”;
- nie istnieją przekonujące dowody kliniczne na to, że wiara religijna poprawia zdrowie, a niektóre wskazują, że może ona mieć skutki przeciwne [Stenger 2012: 303–304].

Po trzecie, trudno zakwestionować wartość sztuki religijnej (bądź inspirowanej religijnie lub finansowanej przez instytucje religijne) na przestrzeni wieków. Nowi ateści niemal bez wyjątku należą do białej, uprzywilejowanej, zachodniej inteligencji. Nie brakuje wśród nich koneserów sztuki, którzy nie pozostają obojętni na osiągnięcia sztuki religijnej.

Ukoronowaniem spisu największych dzieł sztuki na świecie są arcydzieła religijne. Dzięki islamowi mamy Alhambrę i wspaniałe meczety w Isfahanie i Stambule. Dzięki chrześcijaństwu mamy Hagię Sophię i europejskie katedry. Nie musicie być wierzący, by oczarowała was niesamowita złożoność i zachwycające proporcje buddyjskich, hinduistycznych i szintoistycznych świątyń. *Pasja wg świętego Mateusza* Bacha i *Mesjasz* Haendla i te drobne cuda, jakimi są bożonarodzeniowe kolędy, należą do najbardziej zachwycających pieśni miłosnych, jakie kiedykolwiek powstały, a historie, które opowiadają, same są kompozycjami o niezwyklej sile emocjonalnej [Dennett 2007: 251–252].

Również Richard Dawkins, w znanych fragmentach *Boga urojonego*, odnosi się z wielkim uznaniem do kanonu sztuki religijnej, apelując o miejsce dla edukacji religijnej jako ważnego elementu edukacji kulturowej. Religia odbija się nie tylko w języku, którym mówimy, ale także w ceremoniach i obyczajach (takich jak małżeństwa). Ateizm, podkreśla Dawkins, nie wiąże się z wyrzuceniem Biblii i innych świętych bądź inspirowanych religią ksiąg z procesu edukacyjnego. Można, a nawet powinno się cieszyć ich pięknem i kulturową wartością, rezygnując jednocześnie z wiary w to, co nadnaturalne. „Możemy zrezygnować z wiary w Boga, nie tracąc jednocześnie kontaktu z cennym [kulturowym] dziedzictwem” [Dawkins 2006a: 344].

Jak widać, dałoby się przedstawić argumentację broniącą praktycznej, pozaepistemicznej wartości religii, z czego nowi ateści najwyraźniej zdają sobie sprawę. Nie zmienia to jednak zasadniczo ich pozapraczy, epistemicznej perspektywy. Widzimy więc, że ostatecznie dla nowych ateistów kryterium oceny religii jest popęd prawdy. Możemy śmiało abstrahować od dobroczynnego działania religii albo dokonywać sekularnej transformacji jej etycznych i artystycznych osiągnięć, ponieważ ostatecznie o potrzebie neutralizacji religii decydują kryteria epistemologiczne, czyli niemożliwość utrzymania pojęcia dobrego Boga w obliczu historycznego i współczesnego stanu świata i naszej wiedzy o nim. Istnienie zła, jakiegokolwiek jego definicji byśmy nie przyjęli, neguje istnienie dobrego Boga. Problem teodycei, fascynujący filozofów

i teologów przez wiele stuleci, zostaje w ten sposób nie tyle nawet rozwiązany, ile anulowany [Harris 2006: 55]. Ale skoro moralność nie pochodzi od Boga, to jakie są jej źródła? Na czym ufundować można neoateistyczny projekt etyczny?

6.6. WOKÓŁ PROJEKTU ETYKI JAKO NAUKI

6.6.1. INTRO

Ateizm i agnostycyzm nie implikują nihilizmu. Z faktu niewiary nie wynika moralna indyferencja. Każdy, nawet ateista, może wyznawać wartości, które uznaje za święte (w znaczeniu: nienaruszalne, fundamentalne). Dennett podaje osobistą listę takich wartości – w przypadkowej, bo w oryginale alfabetycznej kolejności – demokracja, sprawiedliwość, życie, miłość i prawda [Dennett 2007: 23]. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że są to wartości wspólne dla tych, którzy wyznają światopogląd neoateistyczny. Czy wartości te da się znaturalizować?

Projekt częściowej przynajmniej naturalizacji etyki zajmował myślicieli związanych później z ruchem neoateistycznym już w XX wieku¹⁹. W przywoływanej już wcześniej *Niebezpiecznej idei Darwina* Daniel Dennett stawia fundamentalne pytania odnośnie do możliwości rozszerzenia rozstrzygnięć teorii ewolucji na obszar kultury. Widzieliśmy już [3.5; 4.7.3], że memetyka ma być taką właśnie próbą przeniesienia rozwiązań teorii ewolucji na obszar szeroko pojętej kultury symbolicznej. Dla wielu filozofów istotniejsze jest jednak pytanie, czy w obrębie twardej nauki da się zbudować jakieś analogiczne do teorii rewolucji wyjaśnienie moralności. I, co bodaj ważniejsze, czy owe biologiczne kategorie wyjaśniające, o ile da się je wyprowadzić, można przełożyć na język etyki normatywnej. Innymi słowy, czy da się znaturalizować etykę?

Z pobieżnych analiz wynika, że raczej nie. Dawkins rozpisuje się w *Bogu urojonym* o zjawisku, które nazywa „moralnym Zeitgeistem” [6.8.4]. Oczywiście może ono być związane z ewolucyjną strategią przetrwania, ale jako zjawisko z istoty kulturowe pozostawia bardzo dużo miejsca na historyczną przygodność, nie jest więc zdeterminowanym procesem biologicznym. Podobnie brzmią uwagi z *Devil’s Chaplain*. Dawkins stwierdza

¹⁹ Idea naturalnego pochodzenia moralności była bliska już Darwinowi, a w 1975 roku powrócił do niej Edward O. Wilson, który napisał, że „naukowcy i humaniści powinni wspólnie rozważyć możliwość, że nadszedł już czas, aby na pewien czas zabrać etykę z rąk filozofów i ją zbiologizować” [Wilson 1975: 562; zob. Coyne 2015: 224].

tam wyraźnie, że „nauka nie posiada metod, za pomocą których mogli-
byśmy określić, co jest etyczne. Jest to kwestia, którą rozstrzygnąć muszą
jednostka i społeczeństwo” [Dawkins 2004: 34]. Zaraz dodaje jednak, że
„nauka może jednak rozjaśnić zadawane pytania i usunąć zamazujące
obraz nieporozumienia” [Dawkins 2004: 34]²⁰. Uwagi Dennetta na temat
memetyki zmierzają w tym samym kierunku. Sam fakt, że nasze umysły
są wypadkową oddziałujących na nie memów, ale zarazem narzędziem
konstrukcji i rekonstrukcji samych memów, sprawia, że możemy rozpa-
trywać kulturę jako narzędzie kontroli natury. Przy założeniu opisanych
w [3.5] różnic między memami a genami, należałoby więc powiedzieć,
że redukcja moralności do biologii nie jest możliwa, ale wiedza o naszej
biologicznej naturze może być – i jest – przydatna do zrozumienia na-
szych przekonań moralnych i do dokonywania bardziej racjonalnych wy-
borów.

Do rozważań Dennetta wrócimy za chwilę. Teraz zaznaczmy jeszcze
tylko, że, po pierwsze, postawa Dennetta nie jest wcale antynaukowa, jest
jedynie antyredukjonistyczna, i, po drugie, wśród neoateistów zdaje się
panować zgoda co do tego, że nauka może rzucić wiele światła na moral-
ność: wyjaśnić jej biologiczne przyczyny i uwarunkowania, a być może
także pomóc konstruować obligujące ludzi moralne preskrypcje. Victor
Stenger pisał jednoznacznie: „odrzucaam tezę, że nauka [*science*] nie ma
nic do powiedzenia na temat moralności” [Stenger 2007: 195]. Zależność
między nauką a moralnością zdaje się mieć charakter historyczny. Jeśli
zauważalny i wymierny [Dawkins 2006a; Pinker 2011; Shermer 2015] po-
stęp moralny zawdzięczamy Oświeceniu, a Oświecenie ma swoje źródło
w rewolucji naukowej, to ignorowanie obecnego stanu badań naukowych
w kontekście deskrypcji i preskrypcji moralnych byłoby błędem. „Może-
my zakorzenić ludzkie wartości nie tylko w zasadach filozoficznych, takich
jak etyka cnoty Arystotelesa, imperatyw kategoryczny Kanta, utylitaryzm
Milla czy etyka bezstronności Rawlsa, ale także w nauce” [Shermer 2015:
149]. Mimo tego pozornego jednogłosu w gronie przedstawicieli świato-
poglądu nowoateistycznego, musimy pamiętać, że w sporze o naturę etyki
chodzi o dwie różne rzeczy, między którymi wcale nie musi być logiczne-
go wynikania: wskazanie biologicznych (ewolucyjnych) źródeł zachowań,

²⁰ Dawkins tłumaczy to na przykładzie aborcji: „Nauka nie może stwierdzić, czy aborcja
jest zła, ale może wykazać, że (embriologiczne) kontinuum, które w płynny sposób łączy
nieświadomy fetus ze świadomym dorosłym osobnikiem, jest analogiczne do (ewolu-
cyjnego) kontinuum, które łączy ludzi z innymi gatunkami” [Dawkins 2004: 34].

które interpretujemy jako moralne i utworzenie opartego na badaniach naukowych dotyczących biologicznej natury człowieka zestawu obowiązujących powszechnie norm moralnych. O ile trudno dziś kwestionować ważność i zasadność pierwszego projektu, o tyle drugi pozostaje jeszcze w fazie wstępnej i podatny jest na zasadną filozoficzną krytykę.

6.6.2. BIOLOGICZNE ŹRÓDŁA MORALNOŚCI

Wyjaśniając początki społeczeństwa, Dennett odwołuje się do teorii kontraktualistycznej. Podkreśla, że moralność jest wytworem innowacyjnej perspektywy, która stała się udziałem tylko jednego gatunku, czyli *homo sapiens* [Dennett 1996: 455]. Raz powstała, moralność rządzi się swoimi prawami, w dużej mierze niezależnymi od procesów czysto biologicznych (tak jak memy powielają się i mutują niezależnie od genów). Dennett jest przeciwnikiem radykalnego redukcjonizmu (nazywa go, w analogii do błędu naturalistycznego, „błędem genetycznym”), który prezentowali na przykład Edward O. Wilson i Michael Ruse, utrzymujący, że „moralność, a ściślej mówiąc, nasza wiara w moralność, jest jedynie adaptacją, która powstała w celach reprodukcyjnych [gatunku]” [cyt. za: Dennett 1996: 470]. Socjobiolodzy podkreślają, że „kultura musiała *wyrosnąć* z naszego biologicznego dziedzictwa” [Dennett 1996: 472], ale z tego trudnego do zakwestionowania faktu nie wynika, że kultura znajduje się w służbie genów, jak chcieliby przynajmniej niektórzy socjobiolodzy. Kultura pozwala kontrolować i przekierowywać skłonności genetyczne, jak pokazują przykłady sekt religijnych, takich jak huterycy czy, w mniejszym stopniu, amisz i menonici [Dennett 1996: 473–475]. Jak wskazać moment, w którym pojawiła się w historii ludzkiego gatunku moralność, dychotomiczna percepcja tego, co dobre, i tego, co złe? Jak wyjaśnić „wzajemny altruizm” jako strategię przetrwania? Dennett jest przekonany, że powinniśmy kontynuować badania poświęcone tej kwestii, o ile bowiem należy zrezygnować z nadmiernych uproszczeń darwinizmu społecznego, o tyle sama darwinowska teoria ewolucji przez dobór naturalny może nam pomóc zrekonstruować narodziny i ewolucję moralności. Jesteśmy wytworem ewolucji, a więc także i nasza moralność musi mieć w niej swoje ostateczne źródło²¹. W kontekście projektowanej „znaturalizowanej etyki” Dennett sugeruje wykonanie następujących kroków:

²¹ Zdaniem Dennetta, już Thomas Hobbes i Friedrich Nietzsche rozwijali swoje koncepcje moralności w duchu socjobiologii, nie dysponowali wszakże odpowiednimi narzędziami teoretycznymi, by skonstruować właściwą *naukę* o moralności [zob. Dennett 1996: 453–467].

- musimy rozdzielić *rzeczywiste* rozważania moralne, dotyczące konkretnych działań moralnych w otaczającym nas wielowymiarowym i wielowartościowym świecie od etycznych *idealizacji*, którymi są wszystkie filozoficzne systemy moralne (konsekwencjonalizm, kantyzm, konwencjonalizm). Jak dotąd nie udało się stworzyć uniwersalnego systemu etycznego aplikowalnego w każdej sytuacji praktycznej i wydaje się mało prawdopodobne, by było to możliwe w przyszłości. Jesteśmy skazani na heurystyczne, krótkowzroczne, podejmowane po presji czasu decyzje;
- musimy mieć przyjaciół, którzy pokierują nasze rozważania w kierunku, którego nie będziemy żalowali (czyli wypracowania takich nawyków myślenia, które rozpoznają zagrożenia zbyt łatwych decyzji i będą wrażliwe na ewentualne konsekwencje);
- jak uniknąć kakofonii tych doradczych głosów albo regresu w nieskończoność? Potrzebujemy *conversation stoppers*, w rodzaju „ale przyniesie to więcej szkody niż pożytku” czy „ale będzie to złamaniem obietnicy”.

Trudno nazwać to ostatecznym rozwiązaniem kwestii etycznej i Dennett jest tego świadomy. Chodzi tu raczej o proces ciągłego wzbogacania własnej refleksji moralnej w dialektyce drogi namysłu / *conversation stoppers*, o świadome projektowanie własnych decyzji etycznych przez możliwie szerokie koncentrowanie moralnej uwagi na aspektach często niewidocznych z perspektywy abstrakcyjnych algorytmicznych wskazań ogólnych teorii moralnych. Wszystkie te trudności sugerują jednak, że przed etyką jest intelektualnie ciekawa i ważna przyszłość [zob. Dennett 1996: 510].

W kolejnych dekadach badania w tym zakresie podejmowali nie tylko etycy, ale także autorzy związani z ruchem neoateistycznym²². Niektórzy z nich byli świadomi trudności i problemów generowanych przez redukcję moralności do biologii. Główny z tych problemów wiąże się

²² Trzeba tu wymienić, za Dawkinsem [2006a: 214], przede wszystkim książki Roberta Hinde’a *Why Good is Good* [2002], Michaela Shermera *The Science of Good and Evil* [2004], Roberta Buckmana *Can We Be Good Without God?* [2002] i, przede wszystkim, Marca Hausera *Moral Minds* [2006]. Należy wspomnieć, że już po publikacji *The God Delusion*, Marc Hauser został oskarżony o fabrykowanie wyników badań i w konsekwencji zrezygnował z pracy na Uniwersytecie Harvarda. Inne pojawiające się w tym kontekście książki to [Axelrod 1984, Alexander 1987, Wright 1994, de Waal 1996, Arnhart 1998, Katz 2000 i Broom 2003].

z przeniesieniem kategorii ewolucyjnych (dobór naturalny, przetrwanie najlepiej przystosowanych) na płaszczyznę społeczną. Darwinizm społeczny, który wydaje się naturalną konsekwencją translokacji kategorii „samolubności” z pojedynczego genu jako replikującej się jednostki informacji na osobę lub grupę, jest jednak nieporozumieniem²³. Jak twierdzi Dawkins, „samolubny” w darwinowskim sensie może być tylko gen (względnie mem), ale nie osoba, grupa czy całe społeczeństwo [Dawkins 2006a: 215–216]. Oczywiście, jednostki czy grupy mogą być egoistyczne w sensie etycznym, ale nie ma to nic wspólnego z samolubnością ewolucyjną i z niej nie wynika. Teoria ewolucji nie tylko nie musi promować egoizmu, ale wręcz wyjaśnia altruistyczną moralność, dla której znaleźć można w jej ramach cztery przyczyny:

- 1) genetyczne pokrewieństwo (altruizm wobec osób, z którymi jesteśmy spokrewnieni, sprzyja rozpowszechnianiu naszych własnych genów);
- 2) wzajemność przysług (z której korzyść odnoszą obie strony);
- 3) zyskanie dobrej reputacji (jednostka zachowująca się altruistycznie wzbudza zaufanie i czerpie z tego korzyści);
- 4) korzyści wynikające z manifestowanej szczodrości (polegające na reklamowaniu własnej dominacji i wyższości) [zob. Dawkins 2006a: 216–220].

Argumenty te mają pokazać, że zachowania moralne (altruistyczne), takie jak empatia, dobroć, współczucie czy troska, są produktami ubocznymi doboru naturalnego, starszymi od samej religii. Pierwotnie miały służyć utrzymywaniu więzi w obrębie grup pokrewieństwa i dawały tym grupom większe szanse przetrwania, podobnie jak seks służył przede wszystkim prokreacji, a tym samym przetrwaniu danej puli genów. Ale tak jak nauczyliśmy się korzystać z przyjemności seksualnych poza kontekstem prokreacji, tak też nauczyliśmy się odnajdować przyjemność

²³ Podobne zastrzeżenia wobec socjobiologii jako narzędzia promocji darwinizmu społecznego zgłaszali w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych (a więc w czasach rządów Margaret Thatcher) głównie akademicy marksistowscy, na przykład Steven Rose. Dawkins odpowiada na nie złośliwą filipiką, sugerującą, że skoro marksiści ci „nie byli w stanie oddzielić swojej akademickiej teorii historii od swoich normatywnych przekonań politycznych”, to założyli, że biolodzy „nie są w stanie oddzielić swojej biologii od swojej polityki” [Dawkins 2017: 29–30]. Tymczasem „sam fakt, że darwinizm jest prawdziwy, sprawia, że tym ważniejsze jest, abyśmy walczyli z naturalnie samolubnymi i opartymi na wyzysku tendencjami przyrody” [Dawkins 2017: 69].

w dobroci i współczuciu poza ich *naturalnym* kontekstem, który stanowi przede wszystkim grupa pokrewieństwa. W żaden sposób nie oznacza to redukcjonizmu ani podważania wagi moralności, tak jak – zazwyczaj – nie podważa się przyjemności płynącej ze stosunku seksualnego tylko dlatego, że nie prowadzi on do prokreacji [zob. Dawkins 2006a: 221].

Ewolucyjne wyjaśnienie fenomenu altruizmu to jedno, a konstrukcja świeckiej, opartej na biologii etyki to drugie. Wszelkie – religijne i pozareligijne – próby konstruowania mającej powszechnie obowiązywać moralności są trudne, gdyż, jak ujął to Christopher Hitchens, gatunek ludzki jest, „pod względem biologicznym, jedynie częściowo racjonalny” [Hitchens 2007a: 8]. Niemniej jednak, jak zauważa Steven Pinker, unaukowanie etyki jest nie tyle projektem, ile po prostu faktem, wystarczy wprowadzić rozróżnienie na „moralność *per se*, którą zajmuje się filozofia (w szczególności etyka normatywna), i ludzki zmysł moralny, który jest przedmiotem psychologii” [Pinker 2011: 848]. Z zastrzeżeniem, że dociekania psychologii są obecnie prowadzone przede wszystkim z perspektywy nauk kognitywnych – podobnie, jak zobaczymy za chwilę, widzi rzecz Sam Harris²⁴.

Nie wszyscy neoateiści są bowiem równie umiarkowani jak Dawkins i Dennett w kwestii możliwości redukcji etyki do biologii (fizjologii), nie wszyscy widzą też zagrożenia, jakie z takiej redukcji mogą wyniknąć. Sam Harris w *The Moral Landscape* stawia sprawę właściwie na ostrzu noża. Trudności dla naturalizacji etyki postrzega nie w problemach filozoficznych czy metodologicznych, które by się z takim zadaniem wiązały, ale w kulturowych zależnościach, które wciąż uniemożliwiają nauce podjęcie kwestii moralnych. Relatywizm moralny nauki, czyli założenie, że nie ma ona nic wiążącego do powiedzenia w kwestiach etyki, przez prawie stulecie dawał religii

niemal niedyskutowane prawo do bycia jedynym uniwersalnym wehikułem moralnej mądrości. W konsekwencji najpotężniejsze społeczeństwa na Ziemi tracą czas na omawianie takich kwestii jak małżeństwa homoseksualne,

²⁴ Pamiętać też należy o naukach społecznych, dzięki którym „można rozwiązać takie problemy jak przestępczość i przemoc” [Shermer 2015: 43]. Niemniej jednak stanowisko filozofów jest w tej sprawie nader krytyczne, a jego doskonałą egzemplifikację stanowi niedawny edytorial Henry’ego Richardsona, ustępującego redaktora naczelnego prestiżowego czasopisma „Ethics”, w którym Richardson uprzedza potencjalnych autorów, że magazyn nie będzie publikował omówień badań empirycznych [Richardson 2017].

kiedy powinny koncentrować się na problemach takich jak rozprzestrzenianie się broni nuklearnej, ludobójstwa, bezpieczeństwo energetyczne, zmiany klimatyczne, bieda i źle funkcjonujące szkolnictwo [Harris 2010: 180].

6.6.3. PROJEKT UNIAUKOWIENIA ETYKI W *THE MORAL LANDSCAPE* HARRISA

Harris formułuje najbardziej radykalnie redukcyjny projekt unaukowie-
nia etyki i nie zgadza się z przekonaniem, że prawdy naukowe są obiek-
tywne, zaś prawdy etyczne kulturowo przygodne [Harris 2005: 170–203].
Historyczna zmienność przekonań moralnych nie jest problemem, które-
go wyjaśnienie zmuszałoby do odwołania do relatywizmu. Podobnie jak
w wypadku przekonań naukowych (na przykład o płaskości Ziemi czy eterze),
wynika ona raczej z ignorancji naszych przodków, a nie z przygodno-
ści samych prawd moralnych [Harris 2005: 171]. Nasze etyczne intuicje
mają swoje źródło w biologii, w pewnym sensie superwenują na biologii
[zob. Harris 2005: 172 i 226]. Z tego powodu etyka jest powiązana z nauką
o świadomości (neurofizjologią). Descartes twierdził, że zwierzęta, niczym
pozbawione duszy automaty, nie mają zdolności odczuwania, a zatem nie
mogą cierpieć, dlatego też nie mamy wobec nich żadnej moralnej obli-
gacji. Zdaniem Harrisa, nasza gatunkowa moralność sprowadza się do
wersji utilitaryzmu: poszukiwania przyjemności i unikania cierpienia.
Jako istoty społeczne nauczyliśmy się przenosić nasze intencje moralne
z siebie samych na innych, w których dostrzegamy podobieństwo: „sami
doświadczamy szczęścia i cierpienia i spotykając w świecie innych, zauwa-
żamy, że oni również doświadczają szczęścia i cierpienia” [Harris 2005:
186]. Dlatego tak ważna jest nauka o świadomości, albowiem im więcej
wiemy o fizjologicznych uwarunkowaniach szczęścia i cierpienia, tym
bardziej skłonni jesteśmy rozciągać nasze pojęcia moralne poza nasz ga-
tunek i obejmować nimi również zwierzęta [Harris 2005: 174]. Mówiąc ina-
czej, pojęciem uzupełniającym diadę przyjemność–cierpienie jest pojęcie
„wspólnoty moralnej”. Zdaniem Harrisa, oznacza ono po prostu grupę,
wobec której odczuwamy powinności moralne. Pojęcie to tłumaczy na
przykład, dlaczego nazistowscy oprawcy mogli być kochającymi małżon-
kami i troskliwymi rodzicami [Harris 2005: 176].

Opublikowana w 2010 roku książka Sama Harrisa *The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values* [Harris 2010], której pochwał
nie szczędzili, przynajmniej sądząc po opublikowanych w książce ko-
mentarzach, Ian McEwan, Richard Dawkins, Steven Pinker i Lawrence

M. Krauss, jest najgłośniejszą i najbardziej rozbudowaną – choć nie jedyną – propozycją nowoateistycznej (meta)teorii moralnej.

Zasadniczo książka składa się z dwóch, bezpośrednio powiązanych ze sobą wątków. Pierwszym jest, anonsowane przez Harrisa już w *Końcu wiary*, przekonanie o możliwości naturalistycznej redukcji etyki. W tym duchu definiuje on cel książki jako „rozpoczęcie rozmowy o tym, jak prawdy moralne da się rozumieć w kontekście nauki” [Harris 2010: 11]. Drugi wątek stanowi właściwa teoria etyczna, czyli przekonanie Harrisa, że fundamentalną wartością moralną jest dobrostan [*well-being*] istot odczuwających. Wątki te są powiązane, ponieważ Harris utrzymuje, że dobrostan jest psychologicznie, neurofizjologicznie i statystycznie wymierny, a narzędzi ilościowych do oceny poszczególnych działań moralnych może dostarczyć wyłącznie nauka. Jak czytamy we *Wstępie*, „jedynie racjonalne zrozumienie ludzkiego dobrostanu pozwoli miliardom na pokojową koegzystencję i skupianie się na tych samych celach społecznych, politycznych, ekonomicznych i środowiskowych” [Harris 2010: 15]. Redukcjonistyczna teza naturalistyczna jest falsyfikowalna (a więc naukowa), ponieważ zakłada scenariusze własnego obalenia, na przykład sytuację, w której dałoby się wykazać, że dobrostan istot świadomych nie ma żadnego związku ze stanami mózgowymi [Harris 2010: 178].

Patrząc na to zagadnienie z nieco bardziej uporządkowanej metodologicznie perspektywy, można stwierdzić, że na naturalizację etyki składają się przynajmniej trzy różne projekty. Po pierwsze, wyjaśnienie zachowań moralnych w kategoriach neurofizjologicznych; po drugie, określenie, które wzory myśli i zachowania powinniśmy urzeczywistniać w życiu; i po trzecie, przekonanie ludzi, aby urzeczywistniali te wzory, które służą ich dobrostanowi [Harris 2010: 53]. Niezależnie od oporów wobec naturalizacji nauki o moralności, naukowcy od dekad realizują pierwszy projekt. Celem Harrisa jest przede wszystkim położenie podwalin pod realizację drugiego.

6.6.3.1. DEFINICJA DOBROSTANU

Na pojęcie dobrostanu składają się wartości, które w potocznym rozumieniu uznajemy za przyczyniające się do szczęścia. Harris opisuje je jako „wszystko, co możemy inteligibilnie uznawać za wartościowe” [Harris 2010: 38]. W tym sensie w zakres pojęcia dobrostanu wchodziłyby wartości takie jak bezstronność [*fairness*], sprawiedliwość, współczucie czy ogólna troska o ziemską rzeczywistość [Harris 2010: 39]. Centralną kategorią każdej teoretycznej konceptualizacji dobrostanu winno być także

uwzględnienie dobrostanu innych, zwłaszcza naszych bliskich, jako podstawy moralnego zaangażowania człowieka [Harris 2010: 58]. Jak zauważa Harris, badania psychologiczne potwierdzają część naszych intuicji moralnych: cenimy przyjaźń, to, że mamy kontrolę nad naszym życiem i wystarczające zasoby materialne, by zaspokajać nasze potrzeby. Za nieprzyczyniające się do szczęścia uznajemy samotność, bezsilność i biedę. Niektóre intuicje moralne są jednak zawodne i falsyfikowane przez naukę: potocznie sądzimy, że pragniemy posiadać możliwość szerokiego wyboru (towarów w sklepie, partnerów erotycznych i romantycznych, kolorów i kształtów płytek łazienkowych). Badania przekonują tymczasem, że zbyt duża liczba opcji powoduje dyskomfort, nie przyczynia się zatem do naszego dobrostanu [Harris 2010: 172]. To jeden z bardziej oczywistych przykładów tego, jak nauka pomaga wyznaczać i precyzować wartości na kontinuum określającym warunki naszego dobrostanu, który, tak w wypadku ludzi, jak i zwierząt, jest zjawiskiem naturalnym [Harris 2010: 46].

Procedura dookreślająca pojęcie dobrostanu wiąże się z istotnymi trudnościami. Nie dość, że jest ono otwarte, czyli nie jesteśmy w stanie wskazać skończonej listy wyczerpujących warunków, okoliczności i zdarzeń, które czynią istoty świadome szczęśliwymi, ani podać wyczerpującej definicji tego pojęcia²⁵; nie dość, że mówiąc o dobrostanie możemy mieć na myśli różne i czasami wykluczające się rzeczy [Harris 2010: 171], to jeszcze natrafia ono na praktyczne trudności, kiedy pojawiają się konteksty maksymalizacji ludzkiej szczęśliwości i konfliktu przyjemności (Harris podaje standardowy przykład konfliktu wolności i bezpieczeństwa [Harris 2010: 176]). Mimo to brak nadziei na rychłe wypracowanie wszechogarniającej naukowej teorii etycznej nie powinien być traktowany jako wada tego projektu, gdyż całościowość systemu wiedzy naukowej, we wszystkich gałęziach ludzkiego poznania, pozostaje celem i ideą regulatywną, a nie już urzeczywistnionym ideałem. Pod tym względem nie ma różnicy między etyką a fizyką [Harris 2010: 67].

6.6.3.2. KRYTYKA FUNDAMENTALIZMU I RELATYWIZMU

Projekt naturalizacji etyki ma oczywistych wrogów w postaci religijnego fundamentalizmu i dogmatyzmu, głoszących transcendentny i uniwersalny charakter wartości moralnych pochodzących bezpośrednio od Boga i pośrednio wywodzonych z prawa naturalnego. Fundamentalna dla glo-

²⁵ Z tego powodu Harris używa często analogii do zdrowia fizycznego – kategorii również niedookreślonej, lecz w praktyce i nauce niezbędnej [Harris 2010: 20–21, 41].

balnej maksymalizacji dobrostanu jest kooperacja [Harris 2010: 57]. Z tego powodu światopoglądy religijne, uwydatniające podziały i różnice między grupami ludzi, a także między ludźmi a zwierzętami, stanowią ciągle zagrożenie dla realizacji tego ideału. Sprawę dodatkowo komplikuje podzielane przez ogromną większość osób religijnych przekonanie, że ten świat nie jest światem rzeczywistym w mocnym sensie, wobec czego osiągnięcie w nim dobrostanu nie jest wartością regulatywną większości doktryn religijnych [Harris 2010: 64].

Równie ważnymi przeciwnikami strategii Harrisa są jednak świeccy liberałowie, którzy – mimo że zasadniczo zgadzają się z większością neoateistycznych wniosków dotyczących dobrostanu i humanizmu – pozostają etycznymi relatywistami, to znaczy nie wierzą w istnienie „obiektywnych odpowiedzi na pytania moralne” [Harris 2010: 13]. W tym sensie przeszkodą na drodze postępu moralnego jest nie tylko religijny obskurantyzm, ale także multikulturalizm, poprawność polityczna i tolerancja [Harris 2010: 13]. Harris zdaje sobie sprawę, że moralny relatywizm lewicy jest formą reparacji za stulecia zachodniego kolonializmu, etnocentryzmu i rasizmu [Harris 2010: 49]. Nie zmienia to jednak faktu, że szlachetne intencje stojące za tą intelektualną skromnością uniemożliwiają, jego zdaniem, konstruowanie powszechnych projektów moralnych.

6.6.3.3. PODZIAŁ NA FAKTY I WARTOŚCI: ZAMAZYWANIE GRANIC

Pomysł na naturalizację etyki sprowadza się zasadniczo do zamazania starego, pochodzącego przynajmniej od Hume’a, podziału na fakty i wartości. Harris sądzi, że dystynkcja ta jest sztucznym, filozoficznym wymysłem i znieść ją można poprzez świadome popełnienie tego, co G.E. Moore nazwał „błędem naturalistycznym”, czyli przez redukcję wartości do faktów: uznanie, że same wartości nie są niczym innym jak faktami.

Podobnie sądzi Michael Shermer. Powołując się na Petera Millicana, zauważa, że w Humowskiej dystynkcji chodzi nie tyle o *niemożliwość* przejścia od „jest” do „powinno być”, ile raczej o to, że *nie powinno się* dokonywać takiego przejścia bez podania wystarczającej *racji*. Badania naukowe odkrywające tajemnice ludzkiej – biologicznej – natury stanowią dobre racje, by na ich podstawie znieść ową dystynkcję [Shermer 2015: 37–38]²⁶.

²⁶ Jak dodaje Shermer w swoim ostatnim tekście, opublikowanym w czasopiśmie „Theology and Science”, „jeśli obyczaje i wartości nie mają opierać się na tym, w jaki sposób coś – rzeczywistość – istnieje, to na czym mają się opierać?” [Shermer 2017: 6].

Zdaniem Harrisa, podział na fakty i wartości jest iluzją przynajmniej w trzech znaczeniach: po pierwsze, cokolwiek da się wiedzieć o maksymalizowaniu dobrostanu istot świadomych, musi dać się przełożyć na fakty na temat mózgów i ich interakcji ze światem; po drugie, sama idea wiedzy obiektywnej ma wbudowane wartości (takie jak spójność logiczna, poleganie na dowodach itp.); po trzecie wreszcie, przekonania na temat faktów i przekonania na temat wartości na poziomie neurologicznym wydają się być zbudowane na tych samych procesach [Harris 2010: 20, 116–117]. W konsekwencji, „z logicznych i neurologicznych właściwości przekonania wynika, że podział na fakty i wartości jest iluzją” [Harris 2010: 22], ponieważ z neurologicznego punktu widzenia przekonanie, że „Słońce jest gwiazdą” jest bardzo podobne do przekonania, że „okrucieństwo jest złe” [Harris 2010: 116]²⁷.

6.6.3.4. REALIZM (NATURALIZM) I KONSEKWENCJONALIZM

Stanowisko Harrisa jest realistyczne. Zakłada ono nie tylko, że istnieją wartości moralne, które da się opisać na poziomie faktów (neurologicznych), ale także, że wartości te da się sensownie opisać jako „dobre”, „neutralne” lub „złe” [Harris 2010: 25, 63]. Harris nie zgadza się zatem z relatywistami, którzy twierdzą, że sądy dotyczące wartości są logicznie nonsensowne, ponieważ nie spełniają warunku prawdziwości [Harris 2010: 33]. Jego zdaniem, istnieją dobre i złe odpowiedzi na pytania moralne, podobnie jak istnieją dobre i złe odpowiedzi na pytania fizyczne [Harris 2010: 34]. Z założeń tych wynika przekonanie o tym, że zasadniczo możemy porównywać ze sobą poglądy moralne i oceniać je jako lepsze bądź gorsze: „Pogląd moralny A jest prawdziwszy od poglądu moralnego B, jeśli A obejmuje dokładniejsze rozumienie związków między ludzkimi myślami/intencjami/zachowaniami a ludzkim dobrostanem” [Harris 2010: 65]. W tym sensie religijny przymus noszenia burek przez kobiety nie może zostać uznany za wartościowy (prawdziwy) pogląd moralny.

Zgodnie ze stanowiskiem większości nowych ateistów, zdaniem Harrisa etyka winna być konsekwencjonalistyczna²⁸. Słuszność działania zależy, utrzymuje Harris, od konsekwencji, jakie ma ono dla dobrostanu

²⁷ Pozostaje w tym przeświadczeniu zasadniczo niezgodny z Dawkinsem, który deklarował, że istnieje różnica między przekonaniem o tym, co jest, a tym, co być powinno [Dawkins 2006b: 3].

²⁸ Stoi to w niejakiej sprzeczności z deklarowanym przy okazji eksperymentu myślowego z „bronią doskonałą” przekonaniem Harrisa, że w etyce ważne są wyłącznie intencje [5.7].

świadomych istot. „Powiedzieć, że jakieś działanie jest moralnie konieczne [...], to (cicho) przyjąć tezę o jego konsekwencjach (rzeczywistych lub potencjalnych) dla życia świadomych istot” [Harris 2010: 63]. Podejście konsekwencjonalistyczne generuje trudności nie tylko na poziomie wyboru najbardziej dobroczynnego działania, ale także w retrospekcji, kiedy oceniamy jego status moralny *post factum* [zob. Dennett 1996: 498–499; Harris 2010: 68]²⁹. Nasze szacowanie konsekwencji działań moralnych, konkluduje Harris, powinno zatem przybrać postać ostrożnego, uczciwego i opartego na danych badania. Zasadne wątpliwości co do osiągnięcia ostatecznej wiedzy na temat konsekwencji naszych wyborów nie powinny nas zniechęcać do skrupulatnego badania faktów/wartości, z których działania wynikają i które generują³⁰.

W konsekwencji realistycznych i naturalistycznych założeń rozmyślających dychotomię fakty/wartości otrzymujemy skomplikowaną mozaikę rzeczywistości moralnej, to jest wszystkich zdarzeń i stanów fizycznych, które mogą posiadać kontekst moralny, czyli przyczyniać się do dobrostanu istot świadomych (ludzi i zwierząt) lub ich cierpienia. Mozaika ta posiada strukturę, którą, zgodnie z założeniami Harrisa, da się naukowo opisać. W ten sposób nauka przejmie, na początku częściowo, a później zapewne w całości, obowiązki, które do tej pory pełniły klasyczne (to jest religijne bądź filozoficzne) teorie etyczne, tak jak od mniej więcej stu lat czyni psychologia pod postacią psychoterapii. „Im więcej wiemy o przyczynach i elementach ludzkiego spełnienia, im więcej wiemy o doświadczeniach innych ludzi, tym bardziej będziemy skłonni podejmować inteligentne decyzje na temat tego, jaką przyjąć politykę społeczną” [Harris 2010: 70].

Ten scjentyzm jest też oczywiście optymistyczny³¹. Postęp moralny wydaje się Harrisowi nieunikniony. „Nasze zdolności do empatii ewidentnie

²⁹ Innym problemem konsekwencjonalizmu są paradoksy, które pojawiają się w zależności od tego, czy mówimy o całkowitym, czy o uśrednionym dobrostanie, opisane przez Dereka Parfita w *Reasons and Persons* [Harris 2010: 72; zob. Parfit 1984].

³⁰ Przykładem ostrożnych wniosków z ostrożnych badań jest przekonanie Harrisa, że logika rozumienia naukowego wyprze na przykład logikę zemsty w kontekście moralnej i prawnej oceny przestępców [zob. Harris 2010: 105].

³¹ Czym naraża się na poważną krytykę, także ze strony autorów, których etyczne cele są zasadniczo zbieżne z celami Harrisa. Gary L. Francione, po wyliczeniu wszystkich „naukowych” wartości moralnych, które były uzasadnieniem praktyk dyskryminacyjnych (poddania kobiet, niewolnictwa itp.), pisze: „To nie nauka napędza moralność; to moralność (i jej brak) napędzają naukę” [Francione 2012]. Jest w tym wiele racji. Rzekomo

rosną. Jesteśmy dzisiaj bez wątpienia bardziej skłonni działać dla dobra całej ludzkości niż kiedykolwiek wcześniej” [Harris 2010: 167]. Jeśli usunie się przeszkody na drodze rozwoju moralnego ludzkości, generowane z jednej strony przez religijną bigoterię, a z drugiej przez liberalnych sekularystów, czyli „jeśli prawdy moralne przekroczą przygodności kultury, to ludzie powinni ostatecznie zbliżyć się w swoich przekonaniach moralnych” [Harris 2010: 168].

6.6.4. NIEPEŁNY PROJEKT ETYKI NATURALISTYCZNEJ

Scjentyzm, o który oskarża się nowych ateistów, ma być „totalizującą postawą, która traktuje naukę jako ostateczny standard i ostatecznego arbitra we wszystkich interesujących kwestiach; lub też inaczej, usiłowaniem poszerzenia samej definicji nauki i jej zasięgu, aby obejmowała ona wszystkie aspekty ludzkiej wiedzy i ludzkiego rozumienia” [Pigliucci 2013: 144]. Oznacza to także stopniowe przejmowanie władztwa nad dziedziną sądów i uzasadnień moralnych. Odpowiedzią na te i podobne zarzuty są przytaczane przez Victora Stengera słowa Sama Harris’a:

The Moral Landscape nie stawiał tezy, że nauka w obecnym kształcie, wąsko definiowana, może odpowiedzieć na wszystkie nasze moralne pytania. Książka ta była odpowiedzią na relatywizm moralny – ideę, że pytania dotyczące dobra i zła nie mają odpowiedzi lub że odpowiedzi na nie są zaledwie wymyślane, konstruowane kulturowo itd. Mówiąc bardziej ogólnie, nowi ateści nie twierdzą, że nauka [*science*] pokrywa cały obszar ludzkiej wiedzy. Mówimy, że w każdym obszarze wiedzy istnieje ważne rozróżnienie na posiadanie dobrych racji danego przekonania i posiadanie racji złych. Religia nieustannie znajduje się po złej stronie tego podziału. W gruncie rzeczy posiada ona nawet doktrynę, która zdaje się uzasadniać owo pozostawanie po złej stronie (wiarę) [Stenger 2014a: 5].

Krótko mówiąc, „wiele kwestii moralnych to, po części, debaty dotyczące faktów, a wiele niemoralnych przekonań to w istocie faktualne błędy” [Sher-

naukowe przekonanie, że poszczególne części mózgu są nie tylko skorelowane z pewnymi zachowaniami, ale także bezpośrednio i nieodwołalnie wiążą się z określonymi cechami charakteru i postawami, legło u podstaw niezwykle popularnej w XIX wieku frenologii, która miała się stać teoretyczną podstawą rasizmu naukowego. W kontekście neoateizmu jest to o tyle istotne, o ile frenologia była „naukowym” narzędziem uzasadniającym niewolnictwo, podczas gdy żarliwi chrześcijanie byli jego największymi przeciwnikami [zob. Desmond, Moore 2009: rozdz. 2].

mer 2015: 253]. Nie chodzi tu nawet o negowanie roszczeń filozofii moralnej do konstruowania systemów etycznych, ale przede wszystkim o rezygnację z religijnego (teologicznego) uzasadniania moralności i pozostawienie swobody nauce, która miałaby badać biologiczne (neurofizjologiczne) podstawy moralności i usiłować dedukować z nich postulaty, a w przyszłości być może systemy moralne, a raczej, jak można przypuszczać, jeden system moralny.

Przypomnijmy jeszcze raz, że koryfeusz ruchu neoateistycznego sprzeciwia się wywodzeniu etyki normatywnej z teorii ewolucji. Już w *Samolubnym genie* Dawkins pisał: „nie bronię moralności opartej na ewolucji. Mówię o tym, jak rzeczywistość wyewoluowała. Nie mówię o tym, jak my, ludzie, powinniśmy się zachowywać” [Dawkins 2006b: 2–3]. Przedstawione w tej książce stanowisko biologiczne spotkało się z podobnymi zarzutami o genetyczny redukcjonizm i determinizm. Rozbudowując swoją teorię w *Fenotypie rozszerzonym*, Dawkins wyjaśnił, o co mu chodziło, podając zarazem powód, dla którego redukcja etyki do genetyki nie jest możliwa:

Powód, dla którego mogę brzmieć jak redukcjonista, jest taki, że nalegam na atomistyczne traktowanie jednostek [*units*] doboru naturalnego, jeśli chodzi o jednostki, którym rzeczywiście udaje się lub nie udaje przetrwać, podczas gdy całym sercem jestem interakcjonistą, jeśli chodzi o rozwój fenotypicznych *środków*, za pomocą których to przetrwanie osiągają [Dawkins 1999: 144].

Zatem jeśli nawet założymy, że istnieje przyczynowa zależność między posiadaniem chromosomu Y a konkretnymi predyspozycjami (talentem muzycznym czy zamiłowaniem do robienia na drutach), to wnioski z takiego sformułowania wcale nie są deterministyczne i oznaczają jedynie tyle, że „w pewnej specyficznej populacji i pewnym specyficznym środowisku” osoba posiadająca informację dotyczącą płci danego człowieka będzie mogła dokonywać statystycznie i w tych samych okolicznościach (*ceteris paribus*) lepszych predykcji niż osoba nieznająca płci człowieka, którego predykcja dotyczy. Trzeba też pamiętać, że dodatkowe informacje, na przykład na temat wychowania i wykształcenia tej osoby, mogą zmodyfikować lub wręcz unieważnić predykcję opartą jedynie na płci” [Dawkins 1999: 30].

Etykę jako predyspozycję do pewnych zachowań moralnych da się więc w pewnym sensie oprzeć na ewolucjonizmie, czy może raczej wyjaśnić jej istnienie na jego podstawie. Dlaczego zachowujemy się moralnie czy też

altruistycznie, skoro jesteśmy jedynie maszynami genowymi, wehikułami transmisji kodu genetycznego? Ale też, przede wszystkim, jakie mają być nasze powinności moralne i kogo mamy nimi obejmować? Tym właśnie zajmę się w kolejnym rozdziale.

6.7. UTYLITARYZM, HEDONIZM, RELATYWIZM

Pomijając nie najszcześniejszą, pochodzącą z *Końca wiary*, wzmiankę Harrisa o tym, że w moralności fundamentalne znaczenie mają intencje [Harris 2005: 147], neoateiści zasadniczo zgadzają się, że etyka ma mieć charakter konsekwencjonalistyczny. Biorąc pod uwagę, że konsekwencje, jakie mają na myśli, to zyski rozpatrywane w kategoriach korzyści oraz straty rozpatrywane w kategoriach cierpienia, możemy ich zaliczyć do reprezentantów utilitaryzmu, normatywnej teorii etycznej, wedle której celem działania moralnego ma być maksymalizowanie korzyści [*utility*], najczęściej definiowanej jako ludzki dobrostan, przy czym, mówiąc najogólniej, zło definiuje się jako cierpienie, a dobro jako jego brak.

Okazuje się, że utilitaryzm – rozumiany jako dostosowanie środków do osiągnięcia określonego celu polegającego na odniesieniu korzyści – wpisany jest w samą logikę ewolucji. „Natura nie może pozwolić sobie na rozrzutne *jeux d'esprit*. Bezlitosny utilitaryzm wygrywa, nawet jeśli nie zawsze tak to wygląda” [Dawkins 2006a: 163]. Logika ewolucji uwzględnia jednak tylko jedną zasadniczą korzyść – przetrwanie (genu/jednostki/gatunku). Jak widzieliśmy, korzyść tę osiągnąć można – na krótką metę – poprzez zachowania egoistyczne, ale długofalowo niezbędna jest kooperacja, a więc altruizm, nie tylko krewniaczy, jest strategią ewolucyjnie stabilną. Nadbudowana na tych ewolucyjnych przesłankach kultura dokonuje znamiennego przemieszczenia – altruizm przestaje być wartością instrumentalną, służącą telosowi przetrwania, a staje się wartością samą w sobie, jednym z fundamentalnych wyznaczników dobrego życia, które opiera się na szukaniu i osiąganiu szczęścia oraz unikaniu cierpienia. W dużym uproszczeniu etyka dotyczy bowiem kwestii „szczęścia i cierpienia”, dlatego nie odczuwamy moralnej obligacji wobec kamieni [Harris 2006: 8], ale odczuwamy ją wobec zwierząt i ludzi.

Powracamy tym samym do podstawowego pytania, a raczej podstawowych pytań dotyczących etyki utilitarystycznej. Po pierwsze, czyje szczęście? Jednostki, grupy czy może całej ludzkości? A może wszystkich istot czujących? Po drugie, jak zdefiniować szczęście? Jako przyjemność fizyczną czy jako rozkosz intelektualną? Niższą czy wyższą? Każdy, kto opowiada się za jakąś formą zoobiektywizowanej etyki, musi na te pytania odpowiedzieć.

Szczegóły odpowiedzi neoateistycznej przedstawię w następnym rozdziale [6.8]. Tutaj ograniczę się do wstępnych ustaleń. Po pierwsze, w optyce neoateistycznej moralność nigdy nie jest jednostkowa – zawsze ma na celu powodzenie jakkolwiek rozumianej społeczności. W przeciwnym razie moglibyśmy mówić co najwyżej o indywidualnych preferencjach moralnych, a nie o zasadach moralnych. Jak pisał Dan Barker, „jeśli moralność znaczy cokolwiek, to znaczy ona, że jesteśmy odpowiedzialni wobec innych” [Barker 2008: 233]. Po drugie, poszukiwanie szczęścia nie może oznaczać hedonizmu w wulgarnym wydaniu. Jak pisze Harris:

jeśli istnieje źródło psychologicznego dobrostanu, który nie zależy wyłącznie od zaspokojenia pragnień, powinno ono być obecne nawet wtedy, gdy usunie się wszystkie zwyczajne źródła przyjemności. Ten rodzaj szczęścia powinien być dostępny dla osoby, która nie zgodziła się na ślub ze swoją ukochaną z liceum, zrezygnowała z kariery i dóbr materialnych i schroniła się w jakiejś jaskini czy innym miejscu niegościnnym dla naszych codziennych aspiracji [Harris 2014: 15].

Jak tłumaczy dalej Harris, takie źródło musi istnieć, gdyż:

konwencjonalne źródła szczęścia są zawodne, ponieważ zależą od zmieniających się warunków. Trudno jest mieć szczęśliwą rodzinę, utrzymać w zdrowiu siebie i swoich bliskich, wzbogacić się i odnaleźć twórcze i satysfakcjonujące sposoby cieszenia się tym bogactwem, pozostawać w głębokich relacjach przyjacielskich, mieć swój wkład w dobro społeczne w emocjonalnie satysfakcjonujący sposób, doskonalić szeroki zakres artystycznych, sportowych i intelektualnych umiejętności – tak żeby maszyna szczęścia działała dzień po dniu. Nie ma nic złego w spełnianiu się w ten sposób, poza tym że, jeśli bliżej się temu przyjrzyć, to dostrzeżecie, iż coś jest nie tak. Te formy szczęścia nie wystarczają. Nasze poczucie spełnienia przemija. A stres, który generuje życie, trwa [Harris 2014: 38].

Poszukiwanie residuum „prawdziwego” szczęścia nie jest łatwe, a staje się tym trudniejsze, im bardziej skomplikowane jest nasze życie. Przyjemności pierwszego rzędu (zaspokajające nasze podstawowe potrzeby) są trywialne, a spełnienie im towarzyszące – krótkotrwałe. Przyjemności drugiego rzędu – towarzyszące spełnionym rodzinnie i intelektualnie reprezentantom klasy średniej w kulturze Zachodu – aczkolwiek bardziej wartościowe, również nie przynoszą długotrwałego spełnienia. Czymkolwiek szczęście ma być, z pewnością nie wyczerpują go te dwa rodzaje

przyjemności. Czymkolwiek szczęście ma być, z pewnością nie przyniesie go prosty hedonizm.

Nawet jeśli usuniemy zagrożenie wulgarnym hedonizmem poprzez odwołanie się do wartości wyższego rzędu (katalogu wartości tak zwanego dobrego życia), to ostateczny kształt listy pożądanych cnót etycznych zawsze można zakwestionować. Innymi słowy, wciąż zagrażać nam będzie relatywizm, stanowisko, wedle którego to samo działanie może być dobre lub złe w zależności od kontekstu [Barker 2008: 246]. „Demon relatywizmu” i jego bardziej współczesnej, wysublimowanej postaci, czyli pragmatyzmu, jest bardzo niebezpieczny, odnosi bowiem działania jednostek i grup do kultury i czasu historycznego, a tym samym ustanawia kontekst, w którym trudny jest sprzeciw wobec działań moralnie nagannych z naszego punktu widzenia (honorowych zabójstw czy obrzezania dziewczynek). Harris przedstawia rozbudowany, choć nie oryginalny, argument przeciwko relatywizmowi i pragmatyzmowi [Harris 2005: 279–283, przypis], sprowadzając jednocześnie stanowiska pragmatyczne (P) i realistyczne (R) do ich bazowych przesłanek:

P: Wszystkie twierdzenia na temat świata są „prawdziwe” tylko dlatego, że są uzasadnione w sferze dyskursywnej. R: Pewne twierdzenia na temat świata są prawdziwe niezależnie od tego, czy mogą być uzasadnione – a zdarza się tak, że wiele twierdzeń uzasadnionych jest fałszywych [Harris 2005: 283].

Harris jest, jak widzieliśmy, zwolennikiem stanowiska realistycznego i twierdzi, że etykę należy traktować jak naukę, czyli badać wszystkie fakty dotyczące świadomości i poszukiwać obiektywnych, to jest naukowych, uzasadnień dla odkrywanych w ten sposób prawd, których status nie będzie się zasadniczo różnił od prawd fizycznych [Harris 2005: 182].

O ile sprzeciw Harrisa wobec relatywizmu wynika z nadziei na naturalistyczną redukcję moralności do nauki, o tyle A.C. Grayling przedstawia bardziej filozoficzną wykładnię ateistycznej etyki, która z jednej strony obroni się przed demonem relatywizmu, z drugiej zaś, nie popadnie w aksjologiczny fundamentalizm. W *The God Argument* Grayling proponuje specyficzne rozróżnienie moralności i etyki. Ta pierwsza dotyczy „tego, co jest dopuszczalne i zakazane w konkretnych dziedzinach zachowania”. Jej podstawami są „reguły, kodeksy i sankcje”. W tym kontekście moralność zależy od „społecznej konwersacji, dyskusji, a nawet negocjacji” [Grayling 2013: 141]. Tymczasem etyka sprowadza się do tego, „kim dana osoba jest” i dotyczy „charakteru czyjegoś życia i działania”, „kształtowania charak-

teru, celem którego jest przeżycie dobrego życia” [Grayling 2013: 140–141]. Etyka jest zatem kwestią indywidualną, moralność – społeczną, grupową. Ta relacja jest z konieczności zbudowana na specyficznym napięciu, bowiem przeżywanie dobrego życia można, a czasem nawet trzeba, postrzegać właśnie w kontekście moralności, która jest wypadkową społecznej konwersacji. Łatwo dostrzec tu niebezpieczeństwo relatywizmu, skoro „jest zarazem prawdziwe i nieuniknione to, że między społeczeństwami zachodząc będą różnice w obyczajach i rozłożeniu akcentów moralnych” [Grayling 2013: 142]. Grayling uważa jednak, czego dowodem ma być chociażby uniwersalność praw człowieka, że „istnieją obiektywne fakty dotyczące potrzeb ludzi, które stanowią ograniczenie dla każdej możliwej moralności” [Grayling 2013: 142]. Odnosząc się do tych faktów (powszechnej awersji do głodu, zimna, strachu, cierpienia fizycznego i psychicznego itp.), konstruujemy systemy prawne i moralne zabezpieczające nasze podstawowe potrzeby. Takie systemy i reguły uwzględniają na przykład zasady sprawiedliwości, równość traktowania przez państwo czy dostęp do edukacji i służby zdrowia [Grayling 2013: 143]. Różnice w przekonaniach i systemach moralnych nie wynikają zatem z jakiejś fundamentalnej odmienności między bazowymi ludzkimi potrzebami, lecz raczej z technicznych i praktycznych trudności związanych z realizacją tych potrzeb. Tam właśnie pojawia się miejsce na namysł etyczny, na dyskusję i negocjacje. Nie chodzi zatem o relatywizm, lecz o próbę znalezienia najlepszego, humanistycznego, czyli bazującego na trosce o dobro wszystkich ludzi, systemu moralnego, czy raczej zbudowanego na nim zestawu norm prawnych.

Takie normy to jednak raczej kwestia polityczno-prawna. I o ile wiemy już, że konsekwencjonalizm (jako idea regulatywna dotycząca rozpatrywania poszczególnych opcji w kontekście ich praktycznych konsekwencji dla jak największej grupy ludzi) powinien prowadzić nas w negocjowaniu porządku prawnego i moralnego, o tyle nie powiedzieliśmy jeszcze najważniejszego, czyli tego, czego ów porządek ma konkretnie dotyczyć. Jakie idee mają mu przyświecać? Czym jest świecki (post)humanizm? Jak można opisać fundamentalne zasady „dobrego życia”, które porządek ten ma zabezpieczać?

6.8. (POST)HUMANISTYCZNA PROTOPIA

6.8.1. INTRO

Moralizacja konfliktu (podkreślanie ważnych różnic i konsekwencji moralnych religii/świeckości, doktryn/praktyk, deklaracji/rzeczywistych działań) stanowi ważny element strategii neoateistycznej polegającej na narzuceniu

tych ram interpretacyjnych, by użytkownicy tego światopoglądu tym silniej identyfikowali się z jego podstawami normatywnymi. Jednak o samych tych podstawach wciąż nie wiemy wystarczająco wiele: instrumentalnymi wskazówkami w życiu ma służyć nauka, a religia – w najlepszym wypadku – powinna wycofać się do sfery prywatnej i nie mieć wpływu na decyzje i życie publiczne.

Neoateistyczny projekt etyczny, który rekonstruuje w tej części książki, stanowi strategicznie istotny element tego światopoglądu. Nowi ateści spotykają się bowiem z zarzutami (miarodajnym przykładem jest subtelna, niereligijna krytyka Ronalda Aronsona z *Living without God* [Aronson 2008]), że, skoncentrowani na projekcie negatywnym, zapominają o konieczności zaproponowania alternatywnego, spójnego modelu życia dla tych, którzy nie podzielają wartości religijnych³².

Odpowiedź przedstawicieli ruchu jest następująca. To prawda, że przesłanki antropologiczne i etyczne przyjmowane w ramach światopoglądu nowoateistycznego mają fundamentalny charakter, ale przed ich wyrażną, normatywną eksplikacją należy najpierw oczyścić grunt. Tylko (naukowa) krytyka religii pozwala przedstawić człowieczeństwo w areligijnej perspektywie. Będąc przyrodocentryczną, jest ona w istocie antropocentryczna. Jak pisze Victor Stenger, „wszechświata nie zaludniają żadne tajemnicze, leżące poza granicami naszego rozumienia siły, które kontrolują nasze życie i przeznaczenie w jakimś niewidocznym dla nas celu. Jest raczej tak, że dzięki nauce ludzkość sama posiada kontrolę i definiuje swój własny cel” [Stenger 2013: 349].

6.8.2. NEOATEISTYCZNY HUMANIZM

Jak widzieliśmy, neoateiści utrzymują, „że można prowadzić etyczne życie bez religii” [Hitchens 2007a: 6]. „Nie ma – pisze Daniel Dennett – żadnego powodu, dla którego niewiara w niematerialność czy nieśmiertelność duszy miałaby uczynić kogoś mniej troskliwym, mniej moralnym, mniej przywiązany do idei dobrostanu wszystkich mieszkańców Ziemi” [Dennett 2007: 305]. Jak dodaje Barker, „my, ateści, wierzymy w życie *przed* śmiercią” [Barker 2008: 426]. Skontrastujmy to z zanotowanymi przez Ale-

³² Projekty świeckiej moralności powstawały nie tylko w ramach utopijnych koncepcji oświeceniowych, pozytywistycznych i socjalistycznych, ale także w ramach tradycji ewolucjonistycznej. Najistotniejszym – z punktu widzenia neoateizmu i wpływu zwłaszcza na Richarda Dawkinsa – takim projektem jest wizja eposu ewolucyjnego Edwarda O. Wilsona przedstawiona w jego *On Human Nature* [Wilson 1978: szczególnie 195–211].

go Rizwiego słowami pakistańskiego zwolennika Talibanu: „*Życie ludzkie posiada wartość tylko dla was, światowi myśliciele materialistyczni. Dla nas to ziemskie życie to tylko drobny, nic nieznaczący fragment naszego istnienia*” [Harris, Nawaz 2015: 49].

Zwracałem już uwagę na wiele ciągłości łączących światopogląd nowych ateistów z wcześniejszymi formami ateizmu, sekularyzmu i humanizmu. Zwolennicy ruchu nie odwracają się od tych tradycji³³. Przeciwnie, próbują odnaleźć ufundowanie swojego światopoglądu w tradycji. Jak pisze Shermer, naukowy naturalizm i oświeceniowy humanizm stworzyły nowoczesny świat [Shermer 2017: 4]³⁴. Z tego powodu dość chętnie odnoszą swoją narrację etyczną do kanonu myśli humanistycznej, który, według Graylinga, obejmuje najwybitniejsze postaci historii ludzkości:

Konfucjusza, Mencjusza, Tukidydesa, Epikura, Cyncerona, Senekę, Pliniusza Starszego i Młodsze, Plutarcha, Lukrecjusza, Epikteta, Marka Aureliusza, Awerroesa, Montaigne’a, Bruna, Spinozę, Woltera, Mesliera, Hume’a, Diderota, Holbacha, Adama Smitha, Gibbona, Paine’a, Condorceta, Bentham, Godwina, Shelleya, Heinego, Comte’a, Marksa, Schopenhauera, Milla, Darwina, Huxleya, Lesliego Stephena, Spencera, Renana, Andrew Dicksona White’a, Moncure’a Conwaya, Charlesa Bradlaugha, Roberta Ingersolla, Marka Twaina, Samuela Butlera, W.E.H. Lecky’ego, Johna Morleya, W.K. Clifforda, G.W. Foote’a, Freuda, Deweya, J.B. Bury’ego, Bertranda Russella, Gilberta Murraya, Chapmana Cohena, G.E. Moore’a, Einsteina, E.M. Forstera, H.L. Menckena, sir Juliana Huxleya, M.N. Roya, Barbarę Wootton, Sidneya Hooka, H.J. Blackhama, Jeana-Paula Sartre’a, A.J. Ayera, Petera Medawara, Jacoba Bronowskiego, Bernarda Williamsa,

³³ Już po oddaniu niniejszej pracy do druku ukazała się książka Stevena Pinkera *Enlightenment Now* [2018] wiążąca współczesny postęp moralny z realizacją wartości oświeceniowych, głównie humanizmu.

³⁴ Można się zastanawiać, czy, wobec ewidentnych związków humanizmu z humanistyką, w obrębie naukowego światopoglądu neoateistycznego możliwe jest przejście od naukowego opisu rzeczywistości do namysłu nad moralnymi powinnościami człowieka. Jak widzieliśmy, jednym ze sposobów przezwyciężenia tej trudności jest projekt naturalistycznej redukcji etyki. Z drugiej strony, twierdzi Shermer, trudność ta jest pozorną, ponieważ wynika z popularnego w ostatnich dekadach utożsamienia humanistyki z progresywnym aktywizmem politycznym (który, jako skorelowany z żywiołem postmodernistycznym, trudno jest uzgodnić z naukową wiarą w istnienie obiektywnej rzeczywistości i wiedzy o niej), tymczasem w rzeczywistości humanistyka obejmuje „wszystko, co tworzą ludzie, w tym tworzone przez nas teorie naukowe na temat świata naturalnego” [Shermer 2017: 3–4].

Daniela Dennetta, Christophera Hitchensa, Sama Harrisa, Victora Stenger-
ra, Richarda Dawkinsa [Grayling 2013: 112–113].

Ta linia genealogiczna – jakkolwiek anglocentryczna by nie była – ma uzasadnić projekt dobrego życia, projekt tworzony w abstrakcji od transcendentnych umocowań etyki, projekt antropocentryczny – skoncentrowany na człowieku. Deklarowany zgodnie przez autorów kojarzonych z ruchem neoteistycznym humanizm podkreśla bowiem wartość wszystkiego, co ludzkie. Dotyczy „prawdziwych rzeczy, prawdziwych ludzi, prawdziwych ludzkich potrzeb i możliwości oraz losu tego kruchego świata, który współdzielimy” [Grayling 2010: 54]. Podkreśla wartość „żyjących, oddychających, bolących, śpiewających i śmiejących się ciał” [Barker 2008: 426].

Humanizm jest stanowiskiem filozoficznym (normatywnym), ale z rozumem *minimalistycznym* [Grayling 2013: 116]. Jego celem jest pozostawienie jednostce jak największej wolności samostanowienia, aby mogła ona toczyć „dobre życie”. Co konstituuje dobre życie? Przede wszystkim brak zewnętrznych ograniczeń dla naszej wolności – brak podporządkowania się zewnętrznej ideologii (politycznej bądź religijnej), brak przemocy, brak wojen. Ideał dobrego życia nie anuluje pytań etycznych. Odpowiadać na nie może choćby utilitaryzm, każący ważyć konsekwencje naszych czynów, ale trzeba pamiętać, że – zdaniem nowych ateistów – etyka nie jest wyłącznie przedmiotem filozoficznym, „wymaga ona wkładu psychologów, antropologów, historyków, powieściopisarzy, dramaturgów i wszystkich innych artystów” [Grayling 2013: 123].

Ponieważ istnieje wiele możliwych rodzajów dobrego życia, współczesna kultura etyczna nie może opierać się na preskrypcjach, ale na badaniu szerokiego spektrum możliwości kreowania takiego życia [Grayling 2013: 124]. W tym sensie humanizm jest nie tyle nawet doktryną, ile postawą nakierowaną na myślenie o wartościowym życiu dla siebie i innych [Grayling 2015: 47]. Nie zmienia to faktu, że podstawowe założenie tej postawy etycznej da się wyrazić dość prosto i właściwie obowiązuje ono niezależnie od konkretnego kontekstu: głównym elementem dobrego życia są „dobre relacje” [Grayling 2013: 127]. Wróć do tego za chwilę.

Podobną myśl doskonale wyraził Christopher Hitchens. Usunięcie Boga z horyzontu etycznego ludzkości nie anuluje kwestii moralnych, nie likwiduje piękna i głębokiego namysłu. Nie spłyca nas jako ludzi i nie deformuje naszego człowieczeństwa.

Nie jesteśmy ślepi na powab zachwyty, tajemnicy i podziwu: mamy muzykę, i sztukę, i literaturę i odkrywamy, że poważne dylematy etyczne lepiej

opisują Szekspir i Tołstoj, i Schiller, i Dostojewski, i George Eliot niż mityczne opowiadki moralne ze świętych ksiąg. Literatura, a nie pismo, żywi umysł i – skoro nie mamy lepszej metafory – także i duszę. Nie wierzymy w niebo i piekło, a jednak żaden statystyk nigdy nie stwierdzi, że bez tego przypochlebiania się i bez tych gróźb popełniamy więcej przestępstw wynikających z chciwości czy przemocy niż wyznawcy religii [Hitchens 2007a: 5].

Przesłanki te tylko potwierdzają konieczność budowy nowego systemu moralnego. „Potrzebujemy odnowionego Oświecenia, które za podstawę przyjmie twierdzenie, że właściwym przedmiotem badania ludzkości są mężczyzna i kobieta” [Hitchens 2007a: 283]. Ponieważ świecki humanizm, jako stanowisko racjonalistyczne i naturalistyczne, „z ludzkości czyni miarę wartości” [Barker 2008: 135], odrzuca zarazem religijne tezy o pochodzeniu wartości. Najpełniejszą definicję neoateistycznego rozumienia humanizmu znajdziemy u Graylinga:

Zasadniczo humanizm jest poglądem etycznym, wedle którego każda jednostka jest odpowiedzialna za wybór własnych wartości i celów oraz za realizację tych drugich w świetle tych pierwszych; jest też w taki sam sposób odpowiedzialna za życie w trosce o innych, a zwłaszcza za ustanowienie dobrych relacji w centrum życia, ponieważ są one przesłanką każdego dobrego życia. Humanizm dostrzega to, co wspólne ludziom, a równocześnie jest świadomy znacznych różnic, które istnieją w ludzkiej naturze i zdolnościach, a zatem szanuje prawa wynikające z tej pierwszej i potrzebę przestrzeni i tolerancji wynikające z drugich.

Humanizm dotyczy przede wszystkim życia rozumnego i inteligentnego, sprostania wyzwaniu, by być poinformowanym, uważnym i żywo reagującym, bycia zdolnym do otwartego bronięcia własnego wyboru wartości i celów, a także integralności życia według tych pierwszych w poszukiwaniu realizacji tych drugich [Grayling 2013: 107].

W słowach tych pobrzmiewają echa wcześniejszej o kilka lat definicji ujmującej humanizm jako swego rodzaju filozoficzny metapogląd obejmujący odniesienie do różnych możliwych szczegółowych koncepcji dobra.

Humanizm w nowoczesnym sensie tego słowa oznacza pogląd, że jakikolwiek nie byłby twój system etyczny, wywodzi się on z twojego najlepszego rozumienia ludzkiej natury i ludzkiej kondycji w rzeczywistym świecie. Oznacza to, że nie opiera się on – w kontekście namysłu nad dobrem i naszą odpowiedzialnością wobec nas samych i innych – na domniemanych danych

pochodzących z astrologii, baśni, nadnaturalnych wierzeń, animizmu, politeizmu ani jakiegokolwiek innego dziedzictwa pochodzącego z odległej i pełnej ignorancji przeszłości ludzkiego gatunku [Grayling 2010: 26].

Zdaniem nowoateistycznych humanistów, „ludzie zasługują na szacunek po pierwsze i przede wszystkim jako ludzie właśnie” [Grayling 2010: 10], *bezwarunkowo*, niezależnie od rasy, wieku, preferencji seksualnych, naturalnych uzdolnień bądź niepełnosprawności (rzeczy, na które ludzie nie mają wpływu), i *warunkowo* w zakresie wybieranych przez nich politycznych afiliacji, systemów przekonań, wierzeń i stylów życia. „Warunkowość” szacunku oznacza tutaj uzależnienie go od racji, jakie można przedstawić na rzecz danego stylu życia, oraz konsekwencji płynących z jego przyjęcia i praktykowania [Grayling 2010: 11–12]. Tożsamości jednostki (płciowe, etniczne, seksualne, polityczne, religijne etc.) są wtórne wobec wartości jednostki jako takiej. Jednostka ma być autonomiczna, zdolna do samodzielnej refleksji, posiadająca prawa i obowiązki [Grayling 2013: 113].

Wynika z tego, że humanizm jest sprzeczny z prohibicjonizmem. Zakaz alkoholu, pornografii, nagości, zachowań homoseksualnych, narkotyków przynosi więcej szkód niż pożytku [Grayling 2013: 159]. Podobnie jest z eutanazją, która powinna być niezależnym wyborem tego, kto kształtuje swoje życie, bazując na zasadach humanistycznych [Grayling 2013: 167–168]. Musimy zauważyć, że większość z przytoczonych tutaj zakazów niezgodnych z humanistyczną zasadą kreowania własnego dobrego życia ma swoje źródło w przekonaniach religijnych³⁵. W przeciwieństwie do ogromnej większości systemów religijnych humanizm nie generuje podziałów, nie uwzględnia zdarzeń nadnaturalnych, nie ma tabu, nie projektuje restrykcyjnej moralności seksualnej, nie propaguje nakazu stylu ubierania. Jedynym, czego wymaga, jest traktowanie innych z „szacunkiem, troską i dobrocią” [Grayling 2013: 112]. Tolerancja, która takiej postawie towarzyszy, w zasadzie nie ma granic. Przestaje ona obowiązywać dopiero w sytuacjach, w których czyjeś działania wyrządzają krzywdę innym [Grayling 2013: 146].

Jak łatwo wydedukować z powyższej ustaleń, humanizm opiera się na dwóch przesłankach:

- 1) nie istnieje żaden nadnaturalny czynnik sprawczy;

³⁵ Światopogląd humanistyczny jest, jak przekonuje Grayling, bogatszy niż religijny, bo oparty na refleksji, a nie na konwencji [Grayling 2010: 49; 2013: 191], przez co ufundowany jest na najlepszych próbach, jakich ludzkość dokonuje, aby zrozumieć swoją własną naturę i sytuację [Grayling 2010: 50].

- 2) moralność ma podstawę w naturze i okolicznościach ludzkiego doświadczenia [Grayling 2013: 113].

Konsekwencją przyjęcia takich przesłanek jest *konwencjonalizm* [Grayling 2013: 127], ale sam w sobie nie jest on niczym złym. Zakłada on jedynie, że moralność jest kwestią dyskusji i decyzji podejmowanych w obrębie społeczeństwa [Grayling 2013: 140]. Grayling zauważa, że takie postawienie sprawy wymaga trzech komentarzy:

- 1) Humanista jest odpowiedzialny za swoją własną etykę i sam musi wybrać sobie drogę życiową i zasady, którymi się kieruje. Ale „moralność to kwestia społecznej dyskusji”. Jak to pogodzić? Etyka, zdaniem Graylinga, dotyczy kształtowania własnego charakteru (*ethos*), tego, kim człowiek jest. Jest pojęciem szerszym niż moralność, dotycząca obligacji i powinności wobec bliźnich. Przykład: wybór koloru, na jaki pomalujemy nasze frontowe drzwi, jest kwestią etyczną, ale nie jest kwestią moralną [Grayling 2013: 140].
- 2) Konwencjonalizm implikuje relatywizm, ponieważ opisuje moralność jako powstającą w wyniku dyskusji i negocjacji. To prawda, ale istnieją prawa podstawowe, które, jak uczy historia, winny być respektowane niezależnie od okoliczności kulturowych czy historycznych: „sprawiedliwość, równość traktowania przez państwo, dostęp do edukacji i opieki zdrowotnej” [Grayling 2013: 143].
- 3) Istnieje dyskusja dotycząca sposobu wprowadzania owych fundamentalnych zasad (praw człowieka wyrażonych najlepiej w *Powszechnej deklaracji praw człowieka* ONZ). Ta dyskusja i negocjacje między humanistami są czymś dobrym i wskazanym [Grayling 2013: 144].

6.8.3. HUMANISTYCZNE PRZYKAZANIA

Nie istnieje żadna oficjalna, neoateistyczna kodyfikacja świeckiego humanizmu. Jego zasady są raczej dość intuicyjne i mają wyrażać ducha czasu, o którym piszę w kolejnym podrozdziale [6.8.4]. Dawkins przytacza znaną w Internecie (*sic!*) listę przykazań humanistycznych, obejmującą między innymi takie nakazy jak: „Nie czynić niczego, czego nie chciałbyś, aby czyniono tobie”; „Zawsze konfrontuj idee z faktami i porzucaj te pierwsze, gdy nie będą zgodne z drugimi”, „Nie przymykaj oka na zło”, „Kwestionuj wszystko”, „Traktuj ludzi, wszystkie istoty żywe i cały świat z miłością, uczciwością, wiernością i szacunkiem” [zob. Dawkins 2006a: 263–264], po czym uzupełnia ją o własne, niereligijne „przykazania” dla współczesnego człowieka:

- Ciesz się swoim życiem seksualnym (o ile nie krzywdzi ono nikogo) i pozwól innym cieszyć się ich życiem seksualnym, niezależnie od ich preferencji, które nie są twoją sprawą.
- Nie dyskryminuj i nie prześladuj z powodu płci, rasy lub (w miarę możliwości) gatunku.
- Nie indoktrynuj swoich dzieci. Naucz je myśleć samodzielnie, naucz je oceniać dowody i nie zgadzać się z tobą.
- Miej na uwadze przyszłość dalszą niż tę, w której sam będziesz żył [Dawkins 2006a: 264].

Humaniści usiłują zatem stworzyć listę świeckich „przykazań” moralnych, swoisty „racjonalny dekalog”. Mogłyby się na niego składać następujące preskrypcje [Shermer 2015: 182–185]:

- Zasada złotej reguły (zachowuj się tak, jakbyś chciał, aby zachowywano się wobec ciebie).
- Zasada „najpierw zapytaj” (zapytaj, aby dowiedzieć się, czy działanie jest słuszne, czy nie).
- Zasada szczęścia (maksymalizuj szczęście).
- Zasada wolności (maksymalizuj wolność).
- Zasada bezstronności (abstrahuj od swojego uprzywilejowanego położenia w danej sytuacji moralnej).
- Zasada rozumu (szukaj racjonalnego uzasadnienia dla swoich działań).
- Zasada odpowiedzialności i wybaczenia (bądź odpowiedzialny za swoje działania i gotowy do wybaczenia innym).
- Zasada obrony innych (bądź gotowy bronić bezbronnych i ofiarowanych).
- Zasada poszerzania kręgu moralnego (traktuj wszystkich ludzi jako podmioty moralne równe członkom własnej grupy).
- Zasada biofilii (dbaj o dobrostan innych istot czujących i biosfery jako całości).

Neoateistyczne „przykazania” mają charakter dość standardowy i zdroworozsądkowy, ale przez to, jak sądzę, dość dobrze oddają ducha światopoglądu redukcyjnego względem wszelkich form nadrzeczywistości definiowanych metafizycznie (jako źródło bytu) czy etycznie (jako źródło moralności). Pozwalają one umieścić neoateistyczny humanizm w szerokiej rodzinie doktryn liberalnych, ale podkreślają jednocześnie silny, nieobecny w wielu postaciach liberalizmu, normatywny aspekt posiadania przekonań. Mimo

że upatruję w neoateistycznej etyce fundamentu tego projektu światopoglądowego, także i w niej daje się zauważyć mocno normatywne postrzeganie epistemologii.

6.8.4. OPTYMIZM MORALNY

Rekonstrukcję etycznego światopoglądu neoateistów uzupełnia analiza oświeceniowego optymizmu moralnego. Nowi ateści utrzymują, że postęp moralny istnieje i da się go zauważyć nawet na przestrzeni ostatnich dekad. W wojnach ginie wielokrotnie mniej ludzi, a wysubtelniona wrażliwość moralna każe nam odrzucać przemoc, będącą na porządku dziennym w państwach i społeczeństwach jeszcze w połowie XX wieku [Dawkins 2006a: 268]. Dominujące obecnie w świecie zachodnim tendencje³⁶ nazywa Dawkins moralnym *Zeitgeistem*, który polega na oświeconym konsensusie dotyczącym praw człowieka, rozdziału państwa i religii itp. W przeciągu ledwie stulecia kobiety uzyskały prawa wyborcze na niemal całym świecie (pierwsza była Nowa Zelandia jeszcze w XIX wieku). Polityczna poprawność wyrugowała z przestrzeni publicznej mowę nienawiści i przynajmniej werbalny antysemityzm oraz inne formy rasizmu³⁷. W cywilizowanych krajach nie kwestionuje się już fundamentalnych praw mniejszości seksualnych i praw reprodukcyjnych kobiet. Przemocy nie uznaje się już za podstawowe, a nawet pożądane narzędzie rozwiązywania konfliktów. To wszystko sprawia, że żyjemy dziś w zupełnie innej rzeczywistości moralnej niż nasi dziadkowie, a nawet ojcowie. Dawkins nie jest w stanie precyzyjnie zdiagnozować przyczyn wytworzenia się tego

³⁶ Albo raczej dominujące w czasie, gdy pisał Dawkins. Zauważalne w ostatnich latach niepokoje społeczne i polityczne, imigracja, wzrost zachowań ksenofobicznych, nacjonalistycznych i homofobicznych w świecie zachodnim każą zadać pytanie o oświeceniowy optymizm nowych ateistów. Ale też ich odpowiedź mogłaby odwoływać się do chwilowego ledwie zahamowania postępu moralnego i opisywać współczesne turbulencje jako chwilowe przeszkody na drodze moralnego rozwoju zachodnich społeczności. Tak – jako konieczne wychylenie wahadła – postrzega obecny konserwatywny zwrot Michael Shermer [2017: komunikacja osobista].

³⁷ Dawkins przytacza rasistowskie słowa Thomasa Henry'ego Huxleya, który przecież według XIX-wiecznych standardów był światłym i progresywnym liberałem: „Żaden racjonalny, świadomy faktów człowiek nie powie, że Murzyn jest równy [...] białemu człowiekowi” [Dawkins 2006a: 266]. Przypomnijmy, że jeszcze bardziej rasistowskie uwagi znajdują się w esejach starszego o stulecie innego progresywnego liberała i ateisty, Davida Hume'a [zob. Hume 1955; dyskusję na ten temat znaleźć można między innymi w: Garrett 2000].

specyficznego „ducha czasów” i ogranicza się do uwagi, że *Zeitgeist* nie rozwija się dzięki religii³⁸. W ogóle nie rozwija się dzięki jakiejś jednej fundamentalnej sile, a raczej dzięki złożonej grze wzajemnie oddziałujących na siebie sił [Dawkins 2006a: 272]. Szczegółowe badania nad fenomenem moralnego ducha czasów i zauważalnego moralnego postępu zostawia Dawkins bardziej wyspecjalizowanym, mniej dyletanckim badaczom. I rzeczywiście, w obrębie neoateizmu powstały prace, które przedmiotem swojego zainteresowania czynią analizę i uzasadnienie optymizmu moralnego. Przyjrzyjmy się dwóm z nich.

Steven Pinker w obszernej książce *The Better Angels of Our Nature*³⁹ – tytuł pochodzi z zakończenia inauguracyjnego przemówienia prezydenta Abrahama Lincolna – próbuje w interdyscyplinarny sposób wyjaśnić zjawisko polegające na tym, że „na przestrzeni długiego czasu ilość przemocy malała, a dzisiaj żyjemy być może w najbardziej pokojowej erze w historii istnienia naszego gatunku” [Pinker 2011: 14]. Zdaniem Pinkera, wiedza o powszechnej ludzkiej naturze ma charakter faktualny i dotyczy dobrostanu człowieka. Autor nazywa ten zestaw przekonań i towarzyszącą mu argumentację „humanizmem”, ponieważ ich istotą jest dobrostan ludzi, „jedyna wartość, której nie sposób zaprzeczyć. Doświadczam przyjemności i bólu oraz zgodnie z nimi realizuję swoje cele, nie mogę zatem zasadnie odmówić prawa do czynienia tego samego innym odczuwającym [*sentient*] agentom” [Pinker 2011: 277]. Analizując współczesny *Zeitgeist*, by skorzystać z określenia używanego przez Dawkinsa, Pinker wskazuje na oczywisty postęp moralny w takich aspektach zachodniej kultury jak eliminowanie przemocy w relacjach między ludźmi, zanik symboliki militarnej⁴⁰, potępienie przemocy wobec kobiet i dzieci. Aczkolwiek pa-

³⁸ Teza ta spotkała się z krytyką także autorów zajmujących się dobrostanem *wszystkich* istot czujących, a zatem ludzi, którzy zasadniczo zgadzają się z posthumanistycznym postulatem nowych ateistów. Francione pisze na przykład, że konsensus zasad etycznych, do którego zmierzamy, obejmuje między innymi zasady, które są „wolnymi od przemocy interpretacjami tradycji religijnych i duchowych” [Francione 2012].

³⁹ Michael Shermer nazwał tę książkę „dziełem zapierającej dech w piersiach erudycji” [Shermer 2015: 12].

⁴⁰ Jeszcze w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku nadużywanie symboliki militarnej w najdziwniejszych kontekstach było na porządku dziennym. Bikini, rodzaj kostiumu kąpielowego, wzięło swoją nazwę od atolu Bikini zniszczonego przez próby jądrowe. Copywriterzy uznali, że reakcję mężczyzn na widok kobiet ubranych w dwuczęściowy kostium kąpielowy da się porównać do wybuchu bomby jądrowej [zob. Pinker 2011: 65].

cyfizacja, przynajmniej kultury zachodniej, zdecydowanie przyspieszyła od końca drugiej wojny światowej, Pinker dostrzega w niej stały, nawet jeśli wstrząsany turbulencjami, proces doskonalenia moralnego człowieka. Proces ten znajduje odzwierciedlenie w kulturze i dyskursie prawniczym: od XIX wieku popularność zdobywały pojęcia *praw obywatelskich* i *praw kobiet*, w latach siedemdziesiątych XX wieku dołączyły do nich *prawa mniejszości seksualnych*, a ostatnio *prawa zwierząt* [Pinker 2011: 537]. W analizie tego procesu Pinker odnosi się do „sześciu trendów, pięciu wewnętrznych demonów, czterech lepszych aniołów i pięciu sił historycznych” [Pinker 2011: 18].

Na sześć trendów składają się: przejście od anarchii łowiectwa/zbiegactwa do cywilizacji rolniczych posiadających organizację państwową około 5000 lat temu; proces cywilizacyjny (XV–XX wiek), w czasie którego liczba zabójstw zmniejszyła się od dziesięciu do pięćdziesięciu razy; oświeceniowa rewolucja humanitarna, w czasie której społeczeństwa – znowu: tylko tak zwanego Zachodu – odrzuciły sankcjonowane formy państwowej przemocy; długi pokój, czyli okres pokoju i prosperity po drugiej wojnie światowej; nowy pokój, czyli relacje między mocarstwami po upadku żelaznej kurtyny; i wreszcie rewolucja praw, których symbolicznym początkiem było podpisanie 10 grudnia 1948 w Paryżu *Powszechnej deklaracji praw człowieka*. Tym trendom cywilizacyjnym przeciwstawia się pięć wewnętrznych demonów ludzkiej natury: drapieżnej czy instrumentalnej przemocy, dominacji, zemsty, sadyzmu i ideologii. Jak sugeruje tytuł książki, w naturze człowieka tkwią tytułowe „lepsze anioły” i cztery z nich – empatia, samokontrola, zmysł moralny i rozum – pomagają opierać się „demonom” i współtworzyć bardziej pokojowe społeczeństwa i kultury. Najważniejszym mechanizmem ich działania jest pięć sił historycznych, „egzogonicznych sił, które sprzyjają naszym pokojowym motywacjom”: Lewiatan, czyli państwo, handel, feminizacja, kosmopolityzm i postęp racjonalności [Pinker 2011: 18–21]. Efektem tych trendów, procesów i instynktów jest zauważalny spadek ilości przemocy nie tylko we współczesnym świecie, ale w całej historii ludzkiego gatunku. Jak pisze Pinker w ostatnich słowach swojej monumentalnej książki, „mimo wszystkich trudności naszego życia, mimo wszystkich nierozwiązanych kłopotów naszego świata, zmniejszanie się ilości przemocy jest osiągnięciem, z którego należy się cieszyć i impulsem, by cenić siły cywilizacji i oświecenia, które uczyniły to możliwym” [Pinker 2011: 946].

Opublikowana w 2015 roku książka Michaela Shermera to rozwinięcie, komentarz czy wręcz sequel pracy Pinkera. Celem Shermera jest

pokazanie, że „moralny łuk wszechświata skłania się ku sprawiedliwości”, a „rozwój moralny, jaki miał miejsce w ostatnich stuleciach, jest wynikiem działania przede wszystkim sił świeckich, a nie religijnych” [Shermer 2015: 10]. Autor śledzi postępy w dziedzinie moralnej w wielu obszarach życia: sposobie rządzenia (rozwoju demokracji liberalnych), ekonomii (rozwoju praw własności i wolności ekonomicznych), praw własności, wolności słowa i zgromadzeń, zamożności, zdrowia i długości życia, wojny (wskutek działań wojennych ginie coraz mniejszy odsetek ludzkości), niewolnictwa, zabójstw (ich statystyki wyraźnie spadają), gwałtów i ataków na tle seksualnym, sądownictwa (niemal powszechny zakaz kary śmierci i coraz równiejsze traktowanie obywateli przez prawo) i uprzejmości [*civility*] (ludzie są coraz bardziej uprzejmi i mniej agresywni względem siebie niż kiedykolwiek wcześniej) [Shermer 2015: 11–12]. W każdym z tych obszarów postęp, szczegółowo omawiany przez Shermera na dalszych stronach jego książki, ma charakter globalny, nawet jeśli wciąż najlepiej widać go z perspektywy Zachodu.

Modyfikując wspomnianą już tezę Singera o poszerzaniu kręgu zobowiązania moralnego, Shermer proponuje „zasadę zamiennych perspektyw” [*principle of interchangeable perspectives*] jako narzędzie poszerzania sfery moralnej, która obejmowałaby jednostkę, jej najbliższych krewnych (rodziców, rodzeństwo, dzieci itd.), a w dalszej kolejności członków własnej grupy, członków innych grup, wszystkich reprezentantów naszego gatunku, inne ssaki, wszystkie istoty czujące i ostatecznie całą biosferę [Shermer 2015: 25–26]. Podejście to ma charakter *protopijny*: opiera się na wierze w postęp i w to, że zmiany dokonywać się będą małymi krokami. Że „świat jutrzejszy będzie odrobinę lepszy niż świat wczorajszy” [Shermer 2015: 396]. Ta humanistyczna protopia, w miejsce idealistycznej utopii, doskonale oddaje podejście nowych ateistów do kwestii moralnych, pozwala też odróżnić światopogląd neoateistyczny od bardziej radykalnych doktryn.

6.8.5. W STRONĘ POSTHUMANIZMU: ETYKA NIE TYLKO DLA LUDZI

Anonsowana przeze mnie już kilkakrotnie problematyka etycznego upodmiotowienia zwierząt interesowała nowych ateistów, a przynajmniej niektórych z nich, zanim jeszcze zaczęto mówić o fenomenie nowego ateizmu. Esej *Gaps in the Mind* Richarda Dawkinsa, poświęcony moralnej obligacji wobec zwierząt i przedrukowany w zbiorze *Devil's Chaplain* [Dawkins 2004] ukazał się pierwotnie w 1993 roku w książce *The Great Ape Project*

[Cavalieri, Singer 1993]. Dawkins utrzymuje w nim – a jego śladem pójdą później inni neoateiści – że moralnie naganny szowinizm gatunkowy⁴¹ wynika ze specyficznej kategoryzacji rzeczywistości biologicznej i fizycznej, którą nazywa „nieciąglym umysłem” [Dawkins 2004: 21]. Polega ona na ścisłym przyporządkowywaniu rzeczywistości do pojęć ogólnych, które petryfikują podziały tak na poziomie biologicznym, jak i moralnym. Ignorując wspólne pochodzenie i przyporządkowując małpy człekokształtne do odpowiednich gatunków, uzasadniamy stosowanie wobec nich innych standardów moralnych, a często nie stosujemy żadnych standardów w ogóle. Jak konkluduje Dawkins:

luka między ludźmi a „małpami człekokształtnymi”, którą wykuwamy w naszych umysłach, jest godna pożałowania. [...] współczesne umieszczenie tej uświęconej luki jest arbitralne, wynika z ewolucyjnego przypadku. Gdyby schematy przetrwania i wymierania były inne, luka znajdowałaby się w innym miejscu. Zasad etycznych, które są wynikiem przypadkowego kaprysu, nie powinno się traktować jak wyrytych w kamieniu [Dawkins 2004: 26]⁴².

Pozostali neoateiści zasadniczo zgadzają się ze stanowiskiem Dawkinsa. Nie posiadamy na razie kryteriów, które pomogłyby nam rozstrzygnąć, wobec jakich stworzeń posiadamy obligację moralną, ale z pewnością nie powinniśmy ograniczać się do reprezentantów naszego gatunku, bowiem subiektywność (rozumiana w przybliżeniu jako zdolność odczuwania) znajduje się raczej na kontinuum niż stanowi zamknięty gatunkowo zbiór. Otwiera to możliwość objęcia obligacją moralną zwierząt [Harris 2005: 177–178]. W tym samym duchu A.C. Grayling zauważa [Grayling 2013: 148], że humanizm nie powinien ograniczać się wyłącznie do praw człowieka i z aprobatą przywołuje próby Petera Singera wciągnięcia zwierząt na listę bytów, wobec których jesteśmy moralnie zobligowani [Grayling 2013: 148].

Uwzględnienie praw zwierząt jako subdziedziny praw moralnych, będące konsekwencją uznania ich za istoty moralne, wymaga redefinicji samego pojęcia podmiotu moralnego. Definiując przedmiot obligacji moralnej – za Benthamem z *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1823) – jako istotę czującą i cierpiącą raczej niż myślącą i mówiącą, otwieramy

⁴¹ W tym eseju odnoszony głównie do małp człekokształtnych: szympanсів, goryli, orangutanów, gibbonów i siamangów.

⁴² Podobną krytykę szowinizmu gatunkowego znaleźć można w napisanej przez Dawkinsa recenzji książki Goulda *Full House* [zob. Dawkins 2004: 206–217].

możliwość poszerzenia kręgu naszej obligacji moralnej i zwiększamy szanse na minimalizację cierpienia. Dość precyzyjnie pisze o tym Shermer, analizując postęp moralny. „Przez agenta moralnego rozumiem *istoty odczuwające* [sentient beings]. Przez *istoty odczuwające* rozumiem istoty *emocjonalne, obdarzone percepcją, wrażliwe, responsywne, świadome*, a zatem zdolne do odczuwania i cierpienia” [Shermer 2015: 17]. Jak pisze dalej autor, istnieją spójne dowody przemawiające za prawdziwością tezy, że istnieje „ciągłość między ludźmi a innymi zwierzętami i że *zdolność odczuwania* jest wspólną cechą międzygatunkową” [Shermer 2015: 17]. Punktem wyjścia jakichkolwiek rozważań moralnych – a zarazem kryterium oceny postępu moralnego i fundamentalną przesłanką posthumanistycznego systemu moralnego – winno być „*przetrwanie i dobrostan istot odczuwających*” [Shermer 2015: 18; por. Shermer 2015: 20, 259].

Projekt objęcia (początkowo przynajmniej niektórych) zwierząt prawami moralnymi jest w ostatnich dekadach realizowany zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, w ramach tak zwanych *animal studies*, jak i na płaszczyźnie legislacyjnej. Penalizacja okrucieństwa wobec zwierząt, będąca dziś w zasadzie standardem w rozwiniętych systemach prawnych krajów demokratycznych, nie wyczerpuje oczywiście oczekiwań, jakie zwolennicy posthumanistycznej etyki formułują wobec tych systemów. Uznanie pozytywnych praw moralnych przysługujących zwierzętom, o ile nastąpi, wymusi rekonstrukcję nie tylko naszych sentymentów moralnych, ale też fundamentalne zmiany na poziomie organizacji życia społecznego i ekonomicznego (nawyków żywieniowych, warunków hodowli zwierząt, reguł dotyczących polowań itp.). Odważne podejmowanie tego wątku przez nowych ateistów, jest, biorąc pod uwagę ich popularność także w kręgach niezwiązanych z myślą ekologiczną, nader ważne i może przysłużyć się promocji światopoglądu opartego na idei poszerzania zakresu obligacji moralnej. Minimalizowanie okrucieństwa wobec zwierząt jest krokiem w dobrą stronę, ale z pewnością nie krokiem milowym.

6.9. ZAKOŃCZENIE

Jesteśmy obecnie świadkami krystalizowania się neoateistycznego, humanistycznego programu *dobrego życia*. O ile neoateistyczna krytyka inspirowanej religią moralności jest jednobrzmiąca, o tyle eksplikacja pozytywnego programu moralnego uwydatnia spory i napięcia w obrębie ruchu. Czy da się unaukować podstawowe przesłanki moralności? Niektórzy są pełni nadziei, inni w to wątpią. Czy konsensualne zasady etyczne grożą popadnięciem w relatywizm, a jeśli tak, to czy relatywizm taki jest

czyś złym? Czy kulturowe różnice w postrzeganiu przepisów moralnych są czymś nieuniknionym, pożądanym, czy może należy dążyć do ich wyeliminowania? Czy istnieje jeden, zalecany model „dobrego życia”? Czy zakładana przez większość nowych ateistów mnogość stylów życia uniemożliwia sensowną dyskusję na temat etyki? Pytania można by mnożyć, a odpowiedzi na nie będą zapewne wypracowywane w następnych latach.

Ostatecznie zatem etyka neoateistyczna, ten późnonowoczesny, post-oświeceniowy humanizm, jawi się zarazem jako projekt ambitny i szeroki, jako swego rodzaju świecka religia ludzkości, jak i jako katalog dość trywialnych przykazań dobrego życia, kolaż bardziej lub mniej wyrafinowanych preskrypcji dotyczących samorealizacji i szacunku dla innych.

Najciekawsze w tym projekcie, choć z jego ostateczną oceną musimy wstrzymać się do czasu, aż przybierze on bardziej wykrystalizowaną i wyrafinowaną postać, wydają się niewątpliwie dwa elementy. Po pierwsze, dość silny i spójny ze scjentystyczną optyką nacisk kładziony na naturalizację etyki (jako skodyfikowanego zespołu pożądanych przekonań moralnych). Czas pokaże, czy projekt ten ma szansę powodzenia i czy zastąpi bądź chociaż znacząco uzupełni filozoficzny namysł nad rzeczywistością moralną, ale z pewnością, mimo zasadnej krytyki [zob. np. Blackburn 2011], za wcześnie jest jeszcze, by dyskwalifikować go jako teoretyczną możliwość zbudowania ponadlokalnego konsensusu w ważnych kwestiach etycznych. Po drugie, inspirujący i aktualny jest głos nowych ateistów w kontekście praw zwierząt. Posthumanistyczna etyka, w której pojęcie moralnej wspólnoty jest szersze i wykracza poza zwyczajowo przyjmowaną, w wersji maksymalnej, normę gatunkową, oddaje, w moim przekonaniu, pewien rodzaj wrażliwości moralnej konstytuujący to, co Dawkins określa mianem moralnego ducha czasów. W miarę jak posthumanistyczne i związane z *animal studies* badania zyskują na znaczeniu i popularności, o ile oczywiście ich cel i przesłanki zasadniczo uznaje się za wartościowe, głos nowych ateistów, słyszany częściej niż głos związanych z tymi dyscyplinami badaczy, jest głosem niezwykle ważnym, pomagającym nam, by kolejny raz użyć frazy Petera Singera, poszerzyć zakres przedmiotowy zaimka „my” w kontekście naszych moralnych obligacji.

Ostatecznie więc, nawet jeśli zarysowane tu postulaty są perspektywami badawczymi i aksjologicznymi raczej niż rozwiniętą teorią, nie ma powodu zakładać, by były one w jakikolwiek sposób szkodliwe. Wręcz przeciwnie, mogą one poszerzyć nasze rozumienie tego, czym może być „dobre życie” w polimorficznej, demokratycznej współczesności.

ZAKOŃCZENIE:

NOWY ATEIZM JAKO REAKCJA

Jeśli przypomnimy sobie teraz szczegółowe wyliczenie charakterystycznych cech światopoglądu, które przedstawiłem w części pierwszej, to z łatwością zidentyfikujemy w nowym ateizmie wszystkie te specyficzne atrybuty, które przypisuję światopoglądom doby ponowoczesnej: ich płynność, a zarazem konfliktowość, ich historyczne uwarunkowania, a zarazem ponadczasowe aspiracje, ich aksjologiczne zakorzenienie, a zarazem ich instytucjonalną przygodność. Ale światopogląd neoateistyczny posiada jeszcze jedną cechę, którą już wzmiankowałem. Nowy ateizm, jak być może każda modernistyczna czy antypostmodernistyczna formacja kulturowa, jest konserwatywną reakcją na polimorficzność współczesnej kultury.

Jak wszystkie współczesne światopoglądy nie jest nowy ateizm niczym więcej, jak tylko wytworem tejże polimorficzności, albowiem historia światopoglądów to historia mniej lub bardziej płynnych przekształceń. Dla chrześcijaństwa ateizm był jedynie negacją. W przedoświeceniowej Anglii lord Bolingbroke zalecał dużą dozę ostrożności w eksplikowaniu ateistycznych poglądów ze strachu przed moralnymi konsekwencjami niewiary dla postępowania jednostek i wspólnot. Równocześnie większość współautorów rewolucji naukowej była teistami. Oświeceniowa ofensywa ateizmu dotyczyła w gruncie rzeczy elit, dopiero przekształcenia – głównie ekonomiczne oraz będące ich konsekwencją zmiany demograficzne i społeczne – uczyniły z ateizmu stanowisko możliwe do przyjęcia dla ludzi spoza grup uprzywilejowanych ekonomicznie i klasowo. Przekształcenia te zachodziły też równoległe do rozwoju myśli naukowej i technicznej i w bliskiej relacji z nią. Jest więc także nowy ateizm dzieckiem niemal nieskrępowanego rozwoju technologii i pragmatycznej skuteczności nauki.

Jeśli, jak zakładam, kultura współczesna jest kulturą zdecentralizowaną, kulturą wielości i rozproszenia, to nowy ateizm, podobnie jak inne postacie światopoglądów ateistycznych, nie jest dialektycznym, w sensie Heglowskim, wytworem procesu historycznego, ale po prostu jedną z możliwości artykulacji ateizmu we współczesnej kulturze. Nie jest jedynym światopoglądem

ateistycznym, ale z pewnością jest medialnie najgłośniejszą, a zatem najszerzej dyskutowaną formą ateizmu. Scjentyistyczny charakter sprawia, że światopogląd nowoateistyczny nie ma charakteru idiosynkratycznego, a korzystanie z prestiżu nauki pozwala mu na mocne merytoryczne i metodologiczne zakorzenienie tak w zafascynowanej technologią kulturze popularnej, jak i w naturalistycznej tradycji filozoficznej. Ofensywa agresywnego, przejawiającego cechy doktrynalne ateizmu na początku XXI wieku, przeprowadzona w wyniku dostrzeżonego zagrożenia, jakie religia stanowiła dla zbudowanych na technologii demokracjach liberalnych, wymusiła rekonfigurację mapy stanowisk wobec religii, ale także wobec samego ateizmu, skoro kontrowersje dotyczące postawy i przekonań nowych ateistów sprawiły, że wielu tradycyjnych ateistów poczuło się w obowiązku, by zmodyfikować własne wersje światopoglądu ateistycznego. Jest więc nowy ateizm wypadkową historycznych losów niewiary na Zachodzie, ale też sam otwiera możliwość budowy nowych, nieco zmodyfikowanych opcji światopoglądowych.

Jedną z takich prób jest reprezentowany przez Bruce'a Sheimana nurt nazywany ateizmem 3.0. (gdzie ateizm 1.0 to oczywiście tradycyjny ateizm Oświecenia, a ateizm 2.0 to nowy ateizm). Ateizm 3.0 zdaje się, biorąc pod uwagę deklaracje jego zwolenników, poszukiwać kompromisu między nowym ateizmem a postsekularyzmem, przy czym zdecydowanie bliżej mu do tego drugiego. Jak pisze Sheiman, celem ateizmu 3.0 jest wykazanie, że „ateizm jest ubogim systemem przekonań i że, zarówno jednostkom, jak i wspólnotom, lepiej jest z religią, aniżeli bez niej” [Sheiman 2009: 4]. Jest zatem ateizm 3.0 odpowiedzią na nadmierny radykalizm nowego ateizmu, ale być może także na wzmiankowane wcześniej [5.7] zróżnicowanie poglądów politycznych wśród neoateistów [zob. Myers 2011; Kettell 2013].

Niektórzy dostrzegają konieczność rozszerzenia spektrum problemów podejmowanych przez nowy ateizm o kwestie społeczne, zwłaszcza związane z politykami tożsamościowymi, ich zdaniem niewystarczająco mocno artykułowanymi w ramach agresywnego ateizmu, ciężącego w kierunku konfrontacji z instytucjami religijnymi. Ateizm+, nazywany nowym ateizmem, ma swoje źródło w deklaracjach Jen McCreight, która twierdzi, że „wiele z problemów, na jakie natrafia ruch ateistyczny, wynika z tego, że jest on zdominowany przez starych, cisseksualnych, heteroseksualnych, uprzywilejowanych, białych mężczyzn z klasy średniej” [McCreight 2012; Kettell 2013: 72]¹. Chodziłoby zatem nie tyle o złagodzenie

¹ Na nadreprezentację mężczyzn w obrębie ruchu neoateistycznego zwraca uwagę także Anja Finger [2017].

języka, ile o większą inkluzywność: o podjęcie w ramach liberalnego projektu humanistycznego kwestii feminizmu i sprawiedliwości społecznej. Problemy te wprawdzie są w nowym ateizmie obecne, ale najwyraźniej nie w stopniu wystarczającym dla apologetów polityki tożsamościowej, którzy domagają się, aby ateizm śmieiej i obszerniej podejmował takie wątki, jak „seksizm, rasizm, polityka, ubóstwo i przestępczość” [McCreight 2012].

Poza tym nowy ateizm, a nawet ateizm w ogóle, nie jest jedynym sposobem artikulacji problemów religijnych we współczesnym świecie. Wielokrotnie nawiązywałem już do postsekularystów, zwłaszcza Jürgena Habermasa [2003, 2010] i Charlesa Taylora [2007], którzy od lat przeprowadzają analizy nowych, ponowoczesnych i postsekularnych warunków religijności, uwzględniających zaskakujące, ale mające poparcie w danych socjologicznych tezy Petera Bergera [2014] o powrocie religijności. Jeśli coś łączy autorów postsekularnych z nowymi ateistami, to sugestia konieczności prywatyzacji przekonań religijnych, uczynienia z Boga instytucjonalnych religii Boga osobistego, prywatnego. W podobnym duchu wypowiadali się ostatnio niemiecki socjolog Ulrich Beck [2010] i zmarły niedawno amerykański filozof prawa Ronald Dworkin [2013]. Światopoglądy wchodzą ze sobą w konflikt i przenikają się.

Nietrudno dostrzec, że wszystkie te propozycje powstają przynajmniej częściowo w reakcji na bezprecedensową medialną popularność nowego ateizmu. Dzieje się tak, ponieważ, jak napisałem w części pierwszej, światopoglądy są produktami skończonymi jedynie z punktu widzenia postfaktycznej filozoficznej rekonstrukcji (innymi słowy, są niejako petryfikowane przez dyskurs filozoficzny). Rozumiem przez to tyle, że same w sobie postaci finalnej nigdy nie osiągają, że permanentnie znajdują się *in statu nascendi*. Wzmiankowałem to kilkakrotnie w kontekście samego nowego ateizmu. Dzieje się to, z definicji, przez cały czas.

Dlatego też, skoro światopoglądy są z natury mniej (te bardziej trwałe) lub bardziej (te mniej trwałe) płynne, pewne przemieszczenia dokonują się także w myśleniu samych neoateistów. Niedawno Sam Harris próbował nawiązać korespondencję z Noamem Chomskim [Harris 2015], ale ten nie był zainteresowany dialogiem. W tym samym roku Harris ponowił próbę dyskusji z przedstawicielem konkurencyjnej opcji światopoglądowej, tym razem nawiązując kontakt z Maajidem Nawazem, eksterrorystą, a od dekady muzułmańskim działaczem reformistycznym [Harris, Nawaz 2015]. Mimo fundamentalnych różnic dzielących światopogląd neoateistyczny i reformowany światopogląd islamski dialog okazał się możliwy i owocny, a Harris wypowiadał się o wiele ostrożniej i w bardziej wyważony sposób niż wcześniej [zob. Harris, Nawaz 2015: 64].

Zrekonstruowany przeze mnie polityczny i etyczny sektor światopoglądu neoateistycznego podkreśla ważność takich wartości jak sekularyzm, demokracja i humanitaryzm. Stoją one wyżej niż poznawcze pretensje nauki, choć, jak widzieliśmy, nauka może nam pomóc zrozumieć, dlaczego są one nieodzowne dla pokojowej koegzystencji ludzi. Są to wartości, które, w przeciwieństwie do antyreligijnego i fundamentalistycznego scjentyzmu, potencjalnie są w stanie zaangażować ludzi po obu stronach barykady.

Jeśli zwrócimy uwagę na fakt, że światopoglądy, które zawsze zaczynają się od radykalnego odróżnienia od konkurencyjnych opcji światopoglądowych, z upływem czasu tracą na wyrazistości, to nie sposób nie zauważyć, że gesty Harrisa mają charakter koncyliacyjny. Nowy ateizm wychodzi z okopów i próbuje nawiązać dialog. W rzeczywistości liberalnych demokracji żadna zmiana na lepsze nie dokonała się jeszcze bez rozmowy. Jeśli zgadzamy się z celami humanistycznej, liberalnej demokracji, to powinniśmy kibicować wszystkim próbom wykroczenia poza paradygmat konfliktu i wojny. Jak mówi Harris pod koniec swojej rozmowy z Nawazem, „jedyna nadzieja na wykroczenie poza obecny religijny chaos, poprzez pluralizm i sekularyzm aż do zgody co do liberalnych wartości, leży w zmianie przekonań milionów ludzi poprzez uczciwą konwersację” [Harris, Nawaz 2015: 70].

Istnieje oczywiście pokusa, aby poddać światopogląd neoateistyczny ocenie, aby oszacować jego wartość kulturową i porównać z innymi wizjami świata i sposobami życia. Czy jest on sposobem na *dobre* życie? Przede wszystkim należy pamiętać, że nie powinno się zaczynać takiego procesu oceny z wnętrza innego światopoglądu, skoro instytucjonalny udział w kulturze zdefiniowaliśmy w kategoriach ścierania się różnych opcji światopoglądowych. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że istnieje kilka poręcznych (metafilozoficznych) narzędzi, koniecznych, aby potencjalna ocena światopoglądu neoateistycznego – czy jakiegokolwiek innego – mogła nosić znamiona obiektywności. Niektóre z nich wzmiankowałem w pierwszej części niniejszej książki. Nie jestem do nich przekonany nie tylko dlatego, że moim głównym celem jest nie tyle ocena światopoglądu neoateistycznego, ile raczej próba zrozumienia mechanizmów stojących za powstawaniem, rozwojem i rozpowszechnianiem się światopoglądów jako takich, ale przede wszystkim dlatego, że próby oceny światopoglądów są uwikłane w pewne błędne koło, które mam nadzieję za chwilę uwidocznić.

W części pierwszej wspominałem o propozycji porównywania i ocenia-
nia światopoglądów, którą zaproponowali Leo Apostel i Clément Vidal.
Ale bardziej pomocne mogą okazać się rozstrzygnięcia Davida Naugle'a
[2002]. Rozwijając swoją koncepcję światopoglądu (warto wszakże pamię-
tać, że dokonuje on metaanalizy przede wszystkim światopoglądów religij-
nych), Naugle proponuje trzy kryteria oceny światopoglądów. Spróbujmy
pójść jego śladem i oszacować światopogląd neoateistyczny, przy czym
– podkreślam to raz jeszcze – nie będzie chodziło nam na razie o porów-
nanie go z jakąkolwiek alternatywną propozycją światopoglądową. Roz-
wiązanie Naugle'a nawiązuje do trzech głównych koncepcji prawdy: ko-
herencyjnej, korespondencyjnej i pragmatycznej. Zgodnie z tym możemy
poddać dany światopogląd trzem testom: racjonalnemu, empirycznemu
i pragmatycznemu.

Test racjonalny opiera się na kryterium *spójności*: przekonania (twier-
dzenia, w terminologii Naugle'a), nawet jeśli nie są prawdziwe, muszą być
ze sobą spójne w ramach jednego światopoglądu. Niespójność twierdzeń
falsyfikuje dany *Weltanschauung*. Test empiryczny opiera się na kryterium
korespondencji. Musimy zatem odpowiedzieć sobie na pytania, czy świa-
topogląd odpowiada rzeczywistości i czy pokrywa wszystkie jej aspekty.
Jest więc to test zarazem prawdziwości, jak i zakresu. Wreszcie test prag-
matyczny opiera się na kryterium *egzystencjalnym*: czy da się żyć zgodnie
z normami, wartościami i preskrypcjami danego światopoglądu [Naugle
2002: 327–328].

Jak wypada w tym teście nowy ateizm? Jest to, oczywiście, pytanie skie-
rowane w głównej mierze do użytkowników tego światopoglądu, ale spró-
bujmy zastanowić się nad odpowiedzią. Jeśli chodzi o pierwsze kryterium,
to, jak widzieliśmy, nowy ateizm, jako oparty na metodologii naukowej,
zdaje się je spełniać w stopniu wystarczającym. Podobnie jak drugie kry-
terium: nowy ateizm obejmuje swoją perspektywą poznawczą możliwie
najszerszy obszar rzeczywistości i zgłasza mocne roszczenie prawdziwości
rezultatów badań przeprowadzanych w obrębie nauki. Tym łatwiej od-
powiedzieć na trzecie pytanie: czy według reguł proponowanych przez
nowy ateizm da się żyć? Oczywiście, że tak, co potwierdzają nie tylko sami
neoateiści, ale także wszyscy ludzie areligijni, nawet jeśli obca jest im rady-
kalna postawa nowego ateizmu.

Czyżbyśmy więc mieli naszą odpowiedź? Czy ten test i jego wynik mó-
wią nam cokolwiek nowego o nowym ateizmie? Chyba nie. Zadajmy sobie
bowiem pytanie, czy wynik byłby inny, gdybyśmy poddali temu testowi
jakikolwiek inny światopogląd? Nie. Dzieje się tak dlatego, ponieważ

ludzie rzeczywiście *żyją* według różnych wartości, posługują się różnymi *koncepcjami* prawdy i są w stanie *uspójnić* swoje przekonania, stosując rozmaite dźwignie myślenia, na przykład postulując istnienie bytów, zasad i norm, które znoszą pozorne, postrzegane sprzeczności. Co więcej, ludzie rzeczywiście *wierzą* w różne, niekoniecznie empirycznie weryfikowalne opisy rzeczywistości. Dochodzimy zatem do wniosku, że gdyby z wnętrza własnego systemu wartości jakaś opcja światopoglądowa nie spełniała powyższych kryteriów, to po prostu nie byłaby światopoglądem. Każda z nich ma bowiem swoje modele odniesienia przedmiotowego i aprobowane praktyki życiowe, każda w końcu formułowana jest w języku zawierającym reguły logiczne. Dlatego też jeśli będziemy pytać o powyższe kryteria z wnętrza rozmaitych schematów pojęciowych i praktycznych, to raz za razem otrzymywać będziemy ten sam wynik. Stosowane w ten sposób kryteria te pozwalają nam co najwyżej odróżnić światopogląd od czegoś, co światopoglądem nie jest, czymkolwiek innym miałoby być.

Z tej perspektywy kryteria zaproponowane przez Naugle'a są niepotrzebne: wobec miriadów sposobów, w jakie możemy projektować i przeżywać nasze życie, zestawy przekonań, które tego testu mogłyby nie przejść, musiałyby być tak idiosynkratyczne i chaotyczne, że trudno w ogóle byłoby myśleć o nich jako o kandydatach na światopogląd. Kategorie wypracowane przez Naugle'a nie są jednak kompletnie bezużyteczne, mogą nam bowiem pomóc zrozumieć pewną istotną cechę światopoglądów jako takich, która z konieczności staje się znamię wszystkich prób mówienia o światopoglądzie. W części pierwszej napisałem, że światopoglądy są neutralne w kwestii uzasadnienia pluralizmu. Nie ma ucieczki od paradoksu samoodniesienia. Próby obiektywnego opisu światopoglądu zawsze czynione są już z wnętrza pewnego światopoglądu. Przyjrzyjmy się, jak to działa.

Podane przez Naugle'a kryteria przy odrobinie dobrej woli można traktować jako obiektywne, metafizyczne narzędzia testowania opcji światopoglądowych. Ale gdy nam tej dobrej woli brakuje, łatwo zauważymy, że stosując je do oceny *zewnętrznej* wobec samych światopoglądów, bazujemy na *specyficznym, zachodnim, naukowym* ich rozumieniu, a samo to czyni z nich kryteria *światopoglądowe*. Racjonalna spójność i korespondencja z rzeczywistością nie są kryteriami ponadczasowo obiektywnymi, czystymi, zawierają bowiem całą masę normatywnych presupozycji, które same są elementami pewnych światopoglądów. Logiczna spójność przekonań i epistemologiczna korespondencja z rzeczywistością są trwałymi elementami zachodniego paradygmatu naukowo-filozoficznego. Powyższe

kryteria w najlepszym razie pomagają odróżnić dojrzały światopogląd od wewnętrznie sprzecznego, przygodnego zestawu poglądów. Ale nie pozwalają obiektywnie *oceniać* światopoglądów.

Powtórzę raz jeszcze, że ocena światopoglądu nowoateistycznego nie jest moim nadrzędnym celem. Jeśli jednak chcemy *naprawdę* ocenić dany światopogląd, to nie możemy koncentrować się na jego wewnętrznych kwalifikacjach, przynajmniej o ile przyjmujemy przedstawioną przeze mnie na początku tej książki diagnozę współczesności. Aby w miarę precyzyjnie ocenić dany schemat pojęciowy/aksjologiczny, musimy zatem spytać o to, w jakich relacjach pozostaje z alternatywnymi opcjami światopoglądowymi: czy dąży do absolutnej dominacji; czy jest otwarty, czy zamknięty; czy wartości przezeń postulowane są elitarne, czy egalitarne; czy na jego podstawie da się zbudować sprawiedliwą (i dla kogo) wspólnotę; czy ma charakter doktrynalny itp. Wszystkie te pytania nabudowane są już na pewnych wartościach i przedrozumieniach tego, co to znaczy racjonalność, czym jest sprawiedliwość itp. Jakakolwiek analiza metafizyczna może być interesująca formalnie, ale nijak się ma do rzeczywiście obiektywnej oceny światopoglądów.

Taką pragmatyczną ocenę nowego ateizmu można przeprowadzić i nie wydaje się możliwe, by dało się jej tutaj uniknąć, ryzykując to, że sama ta diagnoza obarczona będzie skazą światopoglądowej subiektywności. Na początku tej książki napisałem, że żyjemy w kulturze decentralizacji i rozproszenia, w kulturze rywalizujących na coraz większą skalę opcji kulturowych, a tym samym w kulturze permanentnego wyboru. Wydaje się, że jedną nogą tkwimy w rzeczywistości, którą wyznaczają nam ramy naszego biologicznego istnienia, ale drugą w coraz bardziej wielowymiarowej kulturze. Być może filozoficzna lekcja, którą należałoby wyciągnąć z tej rekonstrukcji światopoglądu neoateistycznego, brzmi tak, że jest on prawdopodobnie nie tyle lustrzanym odbiciem światopoglądu religijnego, z którym tak zażarcie rywalizuje, ile raczej jego bliskim krewnym, a jego motorem jest bliźniacza próba przywrócenia poczucia pewności i wspólnoty w coraz bardziej chaotycznej rzeczywistości. Ta być może metafizyczna, a może po prostu psychologiczna (biologiczna) potrzeba stałości sama jest w światopoglądach jedyną rzeczą, która jest inherentnie *stała*. Ale nawet i ona jest zapewne światopoglądowym konstruktem.

Ta wszechobecność wartościujących presupozycji nie oznacza, moim zdaniem, że powinniśmy powstrzymać się od rekonstruowania i oceniania

normatywnych propozycji padających z wnętrza zwłaszcza silnie zideologizowanych światopoglądów. Nawet jeśli formalna, filozoficzna rekonstrukcja sama uwikłana jest w błędne koło normatywnych przesądów, to nie można pozostawać ślepym na to, że istnieją światopoglądy potencjalnie mniej lub bardziej destrukcyjne dla demokratycznego pluralizmu, który, jak podkreślałem, jest warunkiem możliwości pokojowej światopoglądowej dyskusji. Fakt, że pluralizm światopoglądowy sam jest normatywnym światopoglądem, niczego tu nie zmienia.

Stan konfliktu i współzawodnictwa światopoglądów, na przykład neoateistycznego i religijnych, jest, moim zdaniem, stanem pożądanym. Nie petryfikuje światopoglądów i każe im redefiniować swoje cele oraz metody działania publicznego w zależności od zmieniających się stanów świata oraz społecznego i naukowego wsparcia dla konkurencyjnych opcji światopoglądowych. Filozofia i jej narzędzia pomagają sprawować konceptualną kontrolę nad wolnością sfery publicznej i przeciwdziałać wynaturzeniom silnie zideologizowanych, doktrynalnych, a nawet doktrynerskich światopoglądów. Jest to szczególnie istotne dzisiaj, w dobie powrotu ideologicznych, narodowych i klasowych partykularizmów, które grożą ideologizacją przestrzeni publicznej i politycznej. Warto tedy jeszcze raz przemyśleć związki światopoglądu z demokracją liberalną, stanowiącą warunki brzegowe pluralizmu zarazem jako jego warunek możliwości (poprzez zasadę neutralności światopoglądowej państwa) i jako jego granica (uniemożliwiając niebezpieczną ideologizację światopoglądów posiadających cechy doktrynalne).

Problem ze światopoglądem ateistycznym i pokrewnymi światopoglądami polega na tym, że z ich wnętrza, z punktu widzenia jego użytkowników, nie da się ocenić sporu dotyczącego wartości postulowanych przez różnorakie opcje światopoglądowe. Porządek uzasadnienia, do którego odwołują się nowi ateści, jest rzecz jasna przekonujący dla nich samych i ich zwolenników, inaczej nie wytwarzałby względnie spójnego światopoglądu, ale ograniczają go reguły metodologiczne i przekonania normatywne, które nie muszą, a czasem nawet nie mogą, być podzielane przez użytkowników innych światopoglądów, zwłaszcza światopoglądów religijnych. Dotyczy to oczywiście każdej względnie mocnej normatywnie czy doktrynalnej opcji światopoglądowej. W ramach demokratycznego pluralizmu, uwzględniającego możliwie największą liczbę opcji światopoglądowych, możliwe jest nakładanie zewnętrznych ograniczeń na publiczne roszczenia formułowane w ramach poszczególnych światopoglądów, co zapewnia utrzymanie ich w swego rodzaju dynamicznej równowadze i uniemożliwia bezwarunkową dominację któregośkolwiek z nich w obszarze praktyk pub-

licznych. Taka konstrukcja ładu politycznego jest korzystna także dla ludzi niewierzących, mogących w wolny sposób realizować swoje preferencje w przestrzeni publicznej. W tym właśnie kryje się paradoks i największe niebezpieczeństwo, jakie może nieść ze sobą agresywny, doktrynalny ateizm. Realizacja radykalnych postulatów użytkowników światopoglądu neoateistycznego doprowadziłyby ostatecznie do zniesienia samych warunków możliwości wolności światopoglądowej, ze szkodą, jak sądzę, dla niewierzących, albowiem rzeczywisty spór światopoglądowy i rzeczywista wolność światopoglądowa możliwe są wyłącznie w ramach demokratycznego pluralizmu. Dominacja jednego światopoglądu pluralizm ten anuluje. Koncyliacyjne gesty niektórych nowych ateistów są właśnie przykładem owego tonizującego działania liberalnego i deliberatywnego ładu politycznego, działania, które w dobie wielokulturowej rzeczywistości społecznej uniemożliwia dominację jednego prądu kulturowego.

Jakby nie było, ową demokratyczną dynamikę da się dostrzec wyłącznie wtedy, gdy opuści się przestrzeń danego światopoglądu. Dlatego też z wnętrza swoich normatywnych i metodologicznych preferencji nowi ateści jej nie widzą i postrzegają wyłącznie konflikt, którego są stroną. Dopiero kiedy porzuci się pierwszoosobową perspektywę oglądu świata, taką jak ta, którą rekonstruowałem w tej książce, dostrzec można powiązanie światopoglądów z liberalnie i konsensualnie, a nie suwerennie i ekskluzywnie rozumianą demokracją. Powiązanie to gwarantuje ateizmowi przestrzeń ekspresji, która ostatecznie nie byłaby możliwa, gdyby przystać na nowoateistyczny postulat radykalnego uprzywilejowania jednej opcji światopoglądowej.

BIBLIOGRAFIA¹

NOWI ATEIŚCI

- Barker Dan (1990), *Maybe Yes, Maybe No: A Guide for Young Skeptics*, Prometheus Books, New York.
- Barker Dan (1992), *Losing Faith in Faith: From Preacher to Atheist*, Freedom from Religion Foundation, Madison, WI.
- Barker Dan (2002), *Just Pretend*, Freedom from Religion Foundation, Madison, WI.
- Barker Dan (2008), *Godless: How an Evangelical Preacher Became One of America's Leading Atheists*, Ulyssess Press, Berkeley, CA*.
- Barker Dan (2011), *The Good Atheist: Living a Purpose-Filled Life Without God*, Ulyssess Press, Berkeley, CA.
- Barker Dan (2015), *Life Driven Purpose: How an Atheist Finds Meaning*, Pitchstone Publishing, Durham.
- Barker Dan (2016), *God: The Most Unpleasant Character in All Fiction*, Sterling, New York*.
- Bishop Jeffrey P., Stenger Victor J. (2004), *Retroactive Prayer: Lots of History, Not Much Mystery, and No Science*, „British Medical Journal” vol. 329, s. 1444–1446.
- Coyne Jerry (2009), *Why Evolution Is True*, Oxford University Press, Oxford.
- Coyne Jerry (2015), *Faith versus Fact. Why Science and Religion Are Incompatible*, Penguin, New York*.
- Coyne Jerry (2017), *National Review pronounces the death of New Atheism*, „Why Evolution is True”, July 31, [online:] <https://whyevolutionistrue.wordpress.com/2017/07/31/the-national-review-pronounces-the-death-of-new-atheism> (dostęp: 5 sierpnia 2017).
- Dawkins Richard (1976), *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford.
- Dawkins Richard (1996), *The Blind Watchmaker*, Norton, London.
- Dawkins Richard (1997), *Climbing Mount Improbable*, Norton, London.
- Dawkins Richard (1998), *The Improbability of God*, „Free Inquiry”, vol. 18, nr 3.
- Dawkins Richard (1999), *The Extended Phenotype*, Oxford University Press, Oxford*.

¹ Paginacja pozycji oznaczonych gwiazdką według wydania elektronicznego w formacie epub.

- Dawkins Richard (2004), *A Devil's Chaplain*, Mariner Books, Boston.
- Dawkins Richard (2006a), *The God Delusion*, Bantam Press, London.
- Dawkins Richard (2006b), *The Selfish Gene. 30th Anniversary Edition*, Oxford University Press, Oxford*.
- Dawkins Richard (2006c), *Bin Laden's Victory*, [w:] Brian Eno, John le Carré, Harold Pinter, Richard Dawkins, Haifa Zangana, Michel Faber, *Not One More Death*, Verso, London, s. 33–39.
- Dawkins Richard (2009), *The Greatest Show on Earth*, Free Press, New York.
- Dawkins Richard (2012), *The Magic of Reality*, Random House, London.
- Dawkins Richard (2013a), *The Alabama Insert*, NewSouth Books, Montgomery.
- Dawkins Richard (2013b), *An Appetite for Wonder. The Making of a Scientist*, Bantam Press, London.
- Dawkins Richard (2015), *Brief Candle in the Dark. My Life in Science*, Bantam Books, London.
- Dawkins Richard (2017), *Science in the Soul. Selected Writings of a Passionate Rationalist*, ed. Gillian Somerscales, Random House, New York*.
- Dennett Daniel C. (1989), *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge, MA*.
- Dennett Daniel C. (1991), *Consciousness Explained*, Little Brown, Boston.
- Dennett Daniel C. (1996), *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, Penguin Books, London.
- Dennett Daniel C. (1999), *Afterword*, [w:] Richard Dawkins, *The Extended Phenotype*, Oxford University Press, Oxford, s. 308–314.
- Dennett Daniel C. (2007), *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin Books, London.
- Dennett Daniel C. (2013), *Let's Start with a Respect for Truth*, „Edge”, October 10, [online:] <https://www.edge.org/conversation/dennett-on-wieseltier-v-pinker-in-the-new-republic> (dostęp: 12 czerwca 2017).
- Dennett Daniel C. (2017), *From Bacteria to Bach and Back. The Evolution of Minds*, Norton, New York*.
- Dennett Daniel C., LaScola Linda (2010), *Preachers Who Are Not Believers*, „Evolutionary Psychology”, vol. 8, nr 1, s. 122–150.
- Dennett Daniel C., LaScola Linda (2013), *Caught in the Pulpit*, Congruity, Fishpond, NZ*.
- Dennett Daniel C., Plantinga Alvin (2010), *Science and Religion: Are They Compatible?*, Oxford University Press, Oxford.
- Gaylor Annie Laurie (2004), *Woe to the Women – the Bible Tells Me So: The Bible, Female Sexuality & the Law*, Freedom from Religion Foundation, Madison, WI.
- Gaylor Annie Laurie (2014), *Woman, What Have I to Do With Thee? Christianity's War Against Women*, [w:] John W. Loftus (ed.), *Christianity Is not Great. How Faith Fails*, Prometheus Books, New York, s. 390–411*.
- Grayling A.C. (2006), *Letter to LRB*, „London Review of Books”, vol. 28, no. 21, [online:] <http://www.lrb.co.uk/v28/n20/terry-eagleton/lunging-flailing-mis-punching> (dostęp 3 listopada 2016).

- Grayling A.C. (2010), *Against All Gods. Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness*, Oberon Books, London.
- Grayling A.C. (2011), *The Good Book. A Humanist Bible*, Walker, New York.
- Grayling A.C. (2013), *The God Argument. The Case against Religion and for Humanism*, Bloomsbury, London*.
- Grayling A.C. (2015), *The Good and Worthwhile Life*, [w:] Andrew Copson i A.C. Grayling (ed.), *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, Wiley-Blackwell, Chichester, s. 87–93.
- Harris Sam (2005), *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, Norton, New York.
- Harris Sam (2006), *Letter to a Christian Nation*, Knopf, New York.
- Harris Sam (2010), *The Moral Landscape*, Free Press, New York*.
- Harris Sam (2012), *Free Will*, Free Press, New York*.
- Harris Sam (2014), *Waking Up. The Guide to Spirituality without Religion*, Simon & Schuster, New York*.
- Harris Sam (2015), *The Limits of Discourse. As Demonstrated by Sam Harris and Noam Chomsky*, SamHarris.org, May 1, [online:] <https://www.samharris.org/blog/item/the-limits-of-discourse> (dostęp: 8 marca 2017).
- Harris Sam, Nawaz Maajid (2015), *Islam and the Future of Tolerance. A Dialogue*, Harvard University Press, Cambridge, MA*.
- Hirsi Ali Ayaan (2007), *The Caged Virgin*, Free Press, New York*.
- Hirsi Ali Ayaan (2008), *Infidel*, Free Press, New York*.
- Hirsi Ali Ayaan (2010), *Nomad*, Free Press, New York*.
- Hirsi Ali Ayaan (2015), *Heretic. Why Islam Needs a Reformation Now*, HarperCollins, New York*.
- Hitchens Christopher (1995), *The Missionary Position. Mother Teresa in Theory and Practice*, Verso, London.
- Hitchens Christopher (2001), *Letters to a Young Contrarian*, Basic Books, New York.
- Hitchens Christopher (2005), *Thomas Jefferson: Author of America*, HarperCollins, New York.
- Hitchens Christopher (2007a), *god is not Great. How Religion Poisons Everything*, Hachette, New York.
- Hitchens Christopher (2007b), *Thomas Paine's Rights of Man: A Biography*, Atlantic Monthly Press, New York.
- Hitchens Christopher (2007c), *The Portable Atheist: Essential Readings for the Non-Believer*, Perseus Publishing, New York*.
- Hitchens Christopher (2010), *Hitch 22. A Memoir*, Hachette, New York.
- Hitchens Christopher (2011), *Arguably. Essays*, Signal, Toronto*.
- Hitchens Christopher (2012), *Mortality*, Allen & Unwin, London*.
- Loftus John W. (2012), *Why I Became an Atheist: A Former Preacher Rejects Christianity*, rev. ed., Prometheus Books, Amherst, NY.
- Loftus John W. (2014), *The Slave Is the Owner's Property. Christianity and the Savagery of Slavery*, [w:] John W. Loftus (ed.), *Christianity Is not Great. How Faith Fails*, Prometheus Books, Amherst, NY, s. 170–196*.

- Loftus John W. (2016), *Unapologetic. Why Philosophy of Religion Must End*, Pitchstone Publishing, Charlottesville, VA.
- Loftus John W. (ed.), (2010), *The Christian Delusion. Why Faith Fails*, Prometheus Books, Amherst, NY.
- Loftus John W. (ed.), (2011), *The End of Christianity*, Prometheus Books, Amherst, NY.
- Loftus John W. (ed.), (2014), *Christianity Is not Great. How Faith Fails*, Prometheus Books, Amherst, NY*.
- Loftus John W. (ed.), (2016), *Christianity in the Light of Science*, Prometheus Books, Amherst, NY.
- Myers PZ (2011), *Atheism ≠ fascism*, „Pharyngula”, June 12, [online:] <http://scienceblogs.com/pharyngula/2011/06/12/atheism-fascism> (dostęp: 18 lipca 2018).
- Myers PZ (2013), *The Happy Atheist*, Pantheon, New York.
- Onfray Michel (2011), *An Atheist Manifesto. The Case against Christianity, Judaism, and Islam*, Arcade, New York.
- Pinker Steven (2002), *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, Penguin, New York.
- Pinker Steven (2011), *The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has Declined*, Viking Penguin, New York*.
- Pinker Steven (2018), *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, Viking, New York.
- Shermer Michael (2003), *How We Believe. Science, Skepticism and the Search for God*, 2nd edition, Henry Holt, New York*.
- Shermer Michael (2004), *The Science of Good and Evil: Why People Cheat, Gossip, Care, Share, and Follow the Golden Rule*, Henry Holt, New York.
- Shermer Michael (2006), *Why Darwin Matters*, Henry Holt, New York*.
- Shermer Michael (2011), *The Believing Brain*, Henry Holt, New York.
- Shermer Michael (2015), *The Moral Arc: How Science Leads Humanity Toward Truth, Justice, and Freedom*, Henry Holt, New York*.
- Shermer Michael (2017), *Scientific Naturalism: A Manifesto for Enlightenment Humanism*, „Theology and Science”, vol. 15, s. 220–230.
- Shermer Michael (2018), *Heavens on Earth: The Scientific Search for the Afterlife, Immortality, and Utopia*, Henry Holt, New York.
- Stenger Victor (1988), *Not by Design. The Origin of the Universe*, Prometheus Books, Amherst, NY.
- Stenger Victor (2003), *Has Science Found God? The Latest Results in the Search for Purpose in the Universe*, Prometheus Books, Amherst, NY.
- Stenger Victor (2007), *God: The Failed Hypothesis—How Science Shows That God Does Not Exist*, Prometheus Books, Amherst, NY.
- Stenger Victor (2009), *The New Atheism. Taking a Stand for Science and Reason*, Prometheus Books, Amherst, NY*.
- Stenger Victor (2011), *The Fallacy of Fine-Tuning. Why the Universe is not Designed for Us*, Prometheus Books, Amherst, NY*.

- Stenger Victor (2012), *God and the Folly of Faith. The Incompatibility of Science and Religion*, Prometheus Books, Amherst, NY*.
- Stenger Victor (2013), *God and the Atom*, Prometheus Books, Amherst, NY*.
- Stenger Victor (2014a), *A Defense of New Atheism. A Reply to Massimo Pigliucci*, „Science, Religion and Culture”, vol. 1 (1), s. 4–9.
- Stenger Victor (2014b), *God and the Multiverse. Humanity's Expanding View of the Cosmos*, Prometheus Books, Amherst, NY*.
- Thomson J. Anderson, Aukofer Clare (2011), *Why We Believe in God(s). A Concise Guide to the Science of Faith*, foreword by R. Dawkins, Pitchstone Publishing, Charlottesville.
- Warraq Ibn (1995), *Why I Am not a Muslim*, Prometheus Books, Amherst, NY*.
- Warraq Ibn (ed.), (2003), *Leaving Islam. Apostates Speak Out*, Prometheus Books, Amherst, NY*.

POZOSTAŁA LITERATURA

- Aerts Diederik, Apostel L., De Moor Bart, Hellemans Staf, Maex Edel, Van Belle Hubert (1994), *World Views. From fragmentation to integration*, VUB Press, Brussels.
- Alexander Richard D. (1987), *The Biology of Moral Systems*, Aldine de Gruyter, Hawthorne, NY.
- Amarasingam Amarnath (ed.), (2010), *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*, Brill, Leiden.
- Antony Louise M. (ed.), (2007), *Philosophers without Gods. Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford University Press, Oxford.
- Anzelm z Canterbury (1992), *Monologion. Proslogion*, przeł. Tadeusz Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Armstrong Karen (2000), *Islam. A Short History*, Modern Library, New York.
- Arnhart Larry (1998), *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*, State University of New York Press, Albany, NY.
- Aronson Ronald (2008), *Living without God. New Directions for Atheists, Agnostics, Secularists, and the Undecided*, Counterpoint, Berkeley.
- Atran Scott (2004), *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, Oxford.
- Atran Scott (2006), *Beyond Belief: Further discussion*, Edge.org, [online:] <https://www.edge.org/discourse/bb.html> (dostęp: 19 lutego 2016).
- Axelrod Robert (1984), *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York.
- Ayer Alfred J. (ed.), (1959), *Logical Positivism*, Free Press, Glencoe, Ill.
- Baggini Julian (2003), *Atheism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Baggini Julian (2006), *The Rise, Fall and Rise Again of Secularism*, „Public Policy Research”, December 2005 – February 2006, s. 204–212.

- Baggini Julian (2011), *The Myth That Religion Is More About Practice Than Belief*, „Guardian”, December 9, [online:] <http://www.guardian.co.uk/commentis-free/2011/dec/09/myth-religion-practice-belief> (dostęp: 12 czerwca 2017).
- Barbour Ian (1997), *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, HarperSanFrancisco, San Francisco.
- Barbour Ian (2000), *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*, HarperCollins, New York.
- Barrett Justin L. (2004), *Why Would Anyone Believe in God?*, AltaMira Press, Lanham.
- Bayle Pierre (2000), *Various Thoughts on the Occasion of A Comet*, trans. Robert C. Bartlett, State University of New York Press, Albany NY.
- Beck Ulrich (2010), *A God of One's Own. Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, trans. Rodney Livingstone, Polity, Cambridge.
- Behe Michael (1996), *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, Free Press, New York.
- Bell Daniel (1996), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York.
- Benson H., Dusek J.A., Sherwood J.B., Lam P., Bethea C.F. et al. (2006), *Study of the Therapeutic Effects of Intercessory Prayer (STEP) in Cardiac Bypass Patients: A Multicenter Randomized Trial of Uncertainty and Certainty of Receiving Intercessory Prayer*, „American Heart Journal”, vol. 151, nr 4, s. 934–942.
- Berger Peter (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. Włodzimierz Kurdziel, Nomos, Kraków.
- Berger Peter (2014), *How My Views Have Changed*, A Conversation with Gregor Thurswaldner, „Lent”, vol. LXXVII, nr 3, s. 16–21, [online:] http://thecresset.org/2014/Lent/Thurswaldner_L14.html (dostęp: 19 października 2016).
- Berlinski David (2009), *The Devil's Delusion. Atheism and Its Scientific Pretensions*, Basic Books, New York.
- Berman David (1990), *A History of Atheism in Britain*, Routledge, London.
- Blackburn Simon (2011), *Morality without God*, „Prospect”, April, [online:] <http://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/blackburn-ethics-without-god-secularism-religion-sam-harris> (dostęp: 5 marca 2017).
- Blackburn Simon (2014), *Mirror, Mirror. The Uses and Abuses of Self-Love*, Princeton University Press, Princeton.
- Blackmore Susan (2000), *The Meme Machine*, Oxford University Press, Oxford.
- Bloom Paul (2004), *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains what Makes Us Human*, Basic Books, New York.
- Boghossian Peter (2013), *A Manual for Creating Atheists*, Pichstone Publishing, Durham.
- Bokwa Ignacy, Jagodziński Marek (red.), (2011), *Wobec nowego ateizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- Boroch Robert (2011), *Przeciw memetyce*, „Hybris”, nr 15, s. 62–99.
- Boyer Pascal (1994), *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, Los Angeles, CA.

- Boyer Pascal (2001), *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York.
- Bremmer Jan M. (2007), *Atheism in Antiquity*, [w:] Michael Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 11–26.
- Brodie Richard (2009), *Virus of the Mind. The New Science of the Meme*, Hay House, London.
- Broom Donald M. (2003), *The Evolution of Morality and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Buckley Michael J. (1987), *At the Origins of Modern Atheism*, Yale University Press, New Haven.
- Buckley Michael J. (2009), *Ateizm w sporze z religią*, przeł. Małgorzata Frankiewicz, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Buckman Robert (2002), *Can We Be Good Without God?: Biology, Behavior, and the Need to Believe*, Prometheus Books, Amherst, NY.
- Budd Susan (1977), *Varieties of Unbelief: Atheists and Agnostics in English Society, 1850–1960*, Heinemann, London.
- Bullivant Stephen (2010), *The New Atheism and Sociology: Why Here? Why Now? What Next?*, [w:] Amarnath Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*, Brill, Leiden, s. 109–124.
- Bullivant Stephen, Ruse Michael (eds.), (2013), *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford University Press, Oxford.
- Carnap Rudolf (1959), *The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language*, [w:] Alfred J. Ayer (ed.), *Logical positivism*, Free Press, Glencoe, Ill., s. 60–81.
- Cavalieri Paola, Singer Peter (eds.), (1993), *The Great Ape Project*, St. Martin's Griffin, New York.
- Chwedeńczuk Bohdan (2000), *Przekonania religijne*, Spacja, Warszawa.
- Clarkson Kathleen J., Hawkin David J. (1978), *Marx on Religion: The Influence of Bruno Bauer and Ludwig Feuerbach on His Thought and its Implications for the Christian-Marxist Dialogue*, „Scottish Journal of Theology”, vol. 31, s. 533–555.
- Clifford William (1877), *The Ethics of Belief*, „Contemporary Review”, vol. 29, s. 289–309.
- Conesa F. (2011), *El nuevo ateísmo: exposición y análisis*, „Scripta Theologica”, vol. 43, s. 547–592.
- Converse Raymond (2003), *Atheism as a Positive Social Force*, Algora, New York.
- Copson Andrew, Grayling A.C. (eds.), (2015), *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- Cotter Christopher R. (2011), *Consciousness Raising: The Critique, Agenda, and Inherent Precariousness of Contemporary Anglophone Atheism*, „International Journal for the Study New Religions”, vol. 2, nr 1, s. 77–103.
- Cotter Christopher R., Quadrio Philip Andrew, Tuckett Jonathan (eds.), (2017), *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*, Springer, Dordrecht.
- Craig James A. (2010), *The Religion Virus*, O Press, London*.
- Craig William Lane (1979), *The Kalam Cosmological Argument*, Macmillan, London.

- Craig William Lane (1980), *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Macmillan, London.
- Crane Tim (2017), *The Meaning of Belief. Religion from an Atheist's Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Darwin Charles (1993), *The Correspondence of Charles Darwin*, vol. 8: 1860, Cambridge University Press, Cambridge.
- Darwin Charles (2001), *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, przeł. Szymon Dickstein i Józef Nusbaum, De Agostini, Warszawa.
- Davies Brian (2011), *The New Atheism: Its Virtues and Its Vices*, „New Blackfriars”, vol. 92, nr 1037, s. 18–34.
- Decety Jean et al. (2015), *The Negative Association between Religiousness and Children's Altruism across the World*, „Current Biology”, vol. 26, nr 22, s. 2951–2955.
- De Cruz Helen (2017), *Religion and Science*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [online:] <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/religion-science> (dostęp: 19 stycznia 2016).
- Dembski William A. (1998), *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dembski William A. (1999), *Intelligent Design: The Bridge between Science and Theology*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL.
- Dembski William A. (2002), *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- Descartes René (2001), *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, Antyk, Kęty.
- Desmond Adrian, Moore James (2009), *Darwin's Sacred Cause. Race, Slavery, and the Question of Human Origins*, Penguin, London.
- Dickson Rory (2010), *Religion as Phantasmagoria: Islam in the End of Faith*, [w:] Amarnath Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*, Brill, Leiden, s. 37–54.
- Distin Kate (2005), *The Selfish Meme. A Critical Reassessment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dworkin Ronald (2013), *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Eagleton Terry (1991), *Ideology. An introduction*, Verso, London & New York.
- Eagleton Terry (2006), *Lunging, Flailing, Mispunching*, „London Review of Books”, vol. 28, nr 20, s. 32–34.
- Eagleton Terry (2009), *Reason, Faith, and Revolution. Reflections on the God Debate*, Yale University Press, New Haven & London.
- Everitt Nicholas (2004), *The Non-Existence of God*, Routledge, London.
- Falcioni Ryan C. (2010), *Is God a Hypothesis? The New Atheism, Contemporary Philosophy of Religion, and Philosophical Confusion*, [w:] Amarnath Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*, Brill, Leiden, s. 203–224.
- Finger Anja (2017), *Four Horsemen (and a Horsewoman): What Gender Is New Atheism?*, [w:] Christopher R. Cotter, Philip Andrew Quadrio, Jonathan Tuck-

- ett (eds.), *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*, Springer, Dordrecht, s. 155–170.
- Forrest Barbara (2011), *Methodological Naturalism and Philosophical Naturalism: Clarifying the Connection*, „Philo”, vol. 3, s. 7–29.
- Francione Gary L. (2012), *New Atheism, Moral Realism, and Animal Rights: Some Preliminary Reflections*, „Animal Rights: The Abolitionist Approach”, April 15, [online:] <http://www.abolitionistapproach.com/new-atheism-and-animal-ethics-some-reflections/#.WBtRhy3hDIV> (dostęp: 3 listopada 2016).
- Gajda Janina (1989), *Sofiści*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Garrett Aaron (2000), *Hume's Revised Racism Revisited*, „Hume Studies”, vol. XXVI, nr 1, s. 171–178.
- Geisert Paul, Futrell Mynga (2004), *'The Brights' net – who are the Brights?*, „The Brights' Net”, February, [online:] http://www.the-brights.net/vision/essays/futrell_geisert_who.html.
- Godfrey-Smith Peter (2007), *Conditions for Evolution by Natural Selection*, „Journal of Philosophy”, vol. 104, s. 489–516.
- Goldberg Michelle (2006), *Kingdom Coming: The Rise of Christian Nationalism*, W.W. Norton, New York.
- Goldhagen Daniel (1996), *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, Knopf, New York.
- Gould Stephen Jay (1999), *Rocks of Ages. Science and Religion in the Fullness of Life*, Ballantine Books, New York*.
- Grabarczyk Paweł, Sieczkowski Tomasz (2017), *Nieoczywiste powroty religijności*, [w:] Tomasz Sieczkowski, Paweł Grabarczyk (red.), *Granice sacrum. Wymiar religijności w myśli współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 7–15.
- Gutowski Piotr (2012), *Czym jest „nowy ateizm”*, [w:] Marek Słomka (red.), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 7–45.
- Everitt Nicholas (2004), *The Non-Existence of God*, Routledge, London & New York.
- Habermas Jürgen (2003), *The Future of Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Habermas Jürgen (2010), *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-secular Age*, Polity, Cambridge.
- Habermas Jürgen, Ratzinger Joseph (2006), *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, ed. F. Schuller, Ignatius Press, San Francisco.
- Hall Harriet (2014), *Christianity Can Be Hazardous to Your Health*, [w:] John W. Loftus (ed.), *Christianity Is not Great. How Faith Fails*, Prometheus Books, Amherst, NY, s. 295–322.
- Harris Ian (ed.), (2010), *Buddhism and Politics in Twentieth Century Asia*, Bloomsbury, London.
- Hayes Steven C., Hayes Linda J., Reese Hayne W. (1988), *Finding the Philosophical Core. A Review of Stephen C. Pepper's "World Hypotheses: A Study in Evidence"*, „Journal of the Experimental Analysis of Behavior”, vol. 50, nr 1, s. 97–111.

- Haught James (1990), *Holy Horrors*, Prometheus Books, Amherst, NY.
- Haught John F. (2008), *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*, Westminster John Knox Press, Louisville.
- Haught John F. (2012), *Science, Faith and the New Atheism*, [w:] Marek Słomka (red.), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 141–149.
- Hauser Marc (2006), *Moral Minds: How Nature Designed a Universal Sense of Right and Wrong*, HarperCollins, New York.
- Hauser Marc, Singer Peter (2006), *Morality without Religion*, „Project Syndicate”, May 17, [online:] http://www.qcc.cuny.edu/socialsciences/pppecorino/intro_text/Chapter%208%20Ethics/Reading-Morality-without-Religion.htm (dostęp: 22 sierpnia 2014).
- Hedges Chris (2006), *American Fascists: The Christian Right and the War on America*, Free Press, New York.
- Heidegger Martin (1997), *Drogi lasu*, przeł. Jerzy Gierasimiuk, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Heller Michał (2011), *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Herda Justyna (2012), *Can a Scientist Be an Atheist? The Phenomenon of Richard Dawkins*, [w:] Marek Słomka (red.), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 131–140.
- Hinde Robert (1999), *Why Gods Persist. A Scientific Approach to Religion*, Routledge, London.
- Hinde Robert (2002), *Why Good is Good: The Sources of Morality*, Routledge, London.
- Holbach Paul (1955), *Zdrowy rozsądek*, [w:] Jean Meslier, *Testament*, przeł. Zbigniew Bieńkowski, PWN, Warszawa.
- Horkheimer Max, Adorno Theodor W. (1994), *Dialektyka Oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa.
- Hudson Wayne (2009), *The English Deists*, Pickering & Chatto, London.
- Hume David (1955), *Eseje*, przeł. Teresa Tatarkiewicz, PWN, Warszawa.
- Hume David (1962), *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. Anna Hochfeldowa, PWN, Warszawa.
- Huxley Thomas Henry (1894), *Science and Christian Tradition*, Macmillan, London.
- Hyman Gavin (2007), *Atheism in Modern History*, [w:] Michael Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 27–46.
- Hyman Gavin (2010), *A Short History of Atheism*, I. B. Tauris, London.
- Israel Jonathan I. (2001), *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford.
- Jan Paweł II (1996), *Message to Pontifical Academy of Sciences*, „Catholic Information Network”, October 22, [online:] <http://www.cin.org/jp2evolu.html> (dostęp: 2 lutego 2017).

- Jan Paweł II (1998), *Fides et ratio*, „La Santa Sede”, [online:] http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.htm (dostęp: 20 października 2016).
- Jaspers Karl (2011), *The Origin and Goal of History*, Routledge, London.
- Jesseph Douglas M. (2002), *Hobbes's Atheism*, „Midwest Studies in Philosophy”, vol. XXVI, s. 140–166.
- Kant Immanuel (2001), *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, Antyk, Kęty.
- Kant Immanuel (2012), *Dzieła zebrane*, t. VI, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Katz Leonard D. (ed.), (2000), *Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives*, Imprint Academic, Bowling Green, OH.
- Kettell Steven (2013), *Faithless. The Politics of New Atheism*, „Secularism and Non-religion”, vol. 2, s. 61–78.
- Keysar Ariela, Navarro-Rivera Juhem (2013), *A World of Atheism: Global demographics*, [w:] *The Oxford Handbook of Atheism*, S. Bullivant i M. Ruse (eds), Oxford University Press, Oxford, s. 553–586.
- Kochan Jerzy (2015), *De non existentia Dei, czyli o nieistnieniu Boga*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Krakauer Jon (2004), *Under the Banner of Heaven: A Story of Violent Faith*, Anchor Books, New York.
- Kucharczyk Janusz (2013), *Nowy ateizm*, „Rocznik Teologiczny”, vol. LV, nr 1–2, s. 219–253.
- Kurtz Paul (1988), *Forbidden Fruit: The Ethics of Humanism*, Prometheus Books, Amherst, NY.
- LeDrew Stephen (2016), *The Evolution of Atheism*, Oxford University Press, Oxford.
- Lee Lois (2017), *Vehicles of New Atheism: The Atheist Bus Campaign, Non-religious Representations and Material Culture*, [w:] Christopher R. Cotter, Philip Andrew Quadrio, Jonathan Tuckett (eds.), *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*, Springer, Dordrecht, s. 69–86.
- Le Poidevin Robin (1996), *Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Routledge, New York.
- Lindstrom Lamont (1993), *Cargo Cult: Strange Stories of Desire From Melanesia and Beyond*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Linker Damon (2006), *The Theocons: Secular America Under Siege*, Anchor, New York.
- Locke John (1963), *List o tolerancji*, przeł. Leon Joachimowicz, PWN, Warszawa.
- Lohfink Gerhard (2009), *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, przeł. Jerzy Machnac, TUM, Wrocław.
- Mackie J.L. (1982), *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Clarendon Press, Oxford.
- Manson Neil (ed.), (2003), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, Routledge, New York.

- Marcuse Herbert (2004), *Some Social Implications of Modern Technology*, [w:] Douglas Kellner (ed.), *Technology, War and Fascism: Collected Papers of Herbert Marcuse*, t. I, Routledge, London & New York.
- Marks Karol (1949), *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, [w:] Karol Marks i Fryderyk Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, Książka i Wiedza, Warszawa, [online:] <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1843/krytyka-hegel-fil-prawa.htm> (dostęp: 27 lutego 2017).
- Marks Karol (1975), *Tezy o Feuerbachu*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa, s. 6–8.
- Martin David (2012), *Religion and Power. No Logos without Mythos*, Ashgate, Farnham.
- Martin Michael (1990), *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia, PA.
- Martin Michael (2002), *Atheism, Morality, and Meaning*, Prometheus Books, Amherst, NY*.
- Martin Michael (ed.), (2007), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Martin Michael, Monnier Ricki (eds.), (2003), *The Impossibility of God*, Prometheus Books, Amherst, NY.
- Mastiaux Björn (2017), *New Atheism and the German Secularist Movement*, [w:] Christopher R. Cotter, Philip Andrew Quadrio, Jonathan Tuckett (eds.), *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*, Springer, Dordrecht, s. 171–192.
- McCreight Jen (2012), *How I Unwittingly Infiltrated the Boy's Club & Why It's Time for a New Wave of Atheism*, „Freethought Blogs”, August 18, [online:] <http://freethoughtblogs.com/blaghag/2012/08/how-i-unwittingly-infiltrated-the-boys-club-why-its-time-for-a-new-wave-of-atheism> (dostęp: 10 marca 2017).
- McGrath Alister (2004), *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, Doubleday, New York.
- McGrath Alister (2005), *Has Science Eliminated God? Richard Dawkins and the Meaning of Life*, „Science and Christian Belief”, vol. 17, s. 115–135.
- McGrath Alister, McGrath Joanna (2007), *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, przeł. Jerzy Wolak, WAM, Kraków.
- Meister Chad (2009), *Introducing Philosophy of Religion*, Routledge, London.
- Mikołajczyk Hubert T. (2009), *Rozum transwersalny, czyli o postmodernistycznym rozumieniu racjonalności*, „Słupskie Studia Filozoficzne”, nr 8, s. 31–40.
- Mills David (2006), *Atheist Universe*, Ulysses Press, Berkeley, CA.
- Miłkowski Marcin (2008), *Manifest kognitywistycznego religioznawstwa*, „Etyka”, nr 41, s. 187–191.
- Nall Jeff (2010), *Disparate Destinations, Parallel Paths: An Analysis of Contemporary Atheist and Christian Parenting Literature*, [w:] Amarnath Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*, Brill, Leiden, s. 179–202.
- National Academy of Sciences (1998), *Teaching about Evolution and the Nature of Science*, National Academy of Sciences, Washington, DC.

- Naugle David K. (2002), *Worldview: The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI–Cambridge, UK.
- Nicholson Peter (2008), *Sofiści*, [w:] David Boucher, Paul Kelly (red.), *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, przeł. Alicja Dąbrowska i Tomasz Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 37–59.
- Nielsen Kai (2005), *Atheism & Philosophy*, Prometheus Books, Amherst, NY.
- Nietzsche Friedrich (1906–1907), *Wiedza radosna*, przeł. Leopold Staff, nakł. Jakóba Mortkowicza, Warszawa.
- Numbers Ronald (1992), *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*, Alfred A. Knopf, New York.
- Okin Susan Moller, Nussbaum Martha, Cohen Joshua, Howard Matthew (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Oppy Graham (2017), *Whither New Atheism?*, [w:] Christopher R. Cotter, Philip Andrew Quadrio, Jonathan Tuckett (eds.), *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*, Springer, Dordrecht, s. 15–31.
- Pabjan Tadeusz (2016), *Anatomia konfliktu między nowym ateizmem a teologią nauki*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Paley William (2008), *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the appearances of nature*, ed. Matthew D. Eddy i David Knight, Oxford University Press, Oxford.
- Parfit Derek (1984), *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford.
- Pascal Blaise (1921), *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań.
- Paszewski Andrzej (2012), *Nauka a religia w XXI wieku*, [w:] Marek Słomka (red.), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 47–60.
- Pataki Tamas (2017), *The Missing Element in New Atheist Critiques of Religion*, [w:] Christopher R. Cotter, Philip Andrew Quadrio, Jonathan Tuckett (eds.), *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*, Springer, Dordrecht, s. 117–136.
- Pennock Robert T. (ed.), (2001), *Intelligent Design Creationism and Its Critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- Pepliński Marek (2012), *Balet Dawkinsa w ogrodzie teologii. Uwagi krytyczne w sprawie racjonalności głównych twierdzeń dotyczących wymiaru poznawczego twierdzeń o Bogu, zawartych w książce Richarda Dawkinsa Bóg urojony*. Cz. I, „Filo-Sofija”, nr 18, s. 293–322.
- Pepliński Marek (2014), *Balet Dawkinsa w ogrodzie teologii. Uwagi krytyczne w sprawie racjonalności głównych twierdzeń dotyczących wymiaru poznawczego twierdzeń o Bogu, zawartych w książce Richarda Dawkinsa Bóg urojony*. Cz. II, „Filo-Sofija”, nr 25, s. 355–376.
- Pepper Stephen C. (1942), *World Hypotheses. A Study in Evidence*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles.
- Perakh Mark (2004), *Unintelligent Design*, Prometheus Books, Amherst, NY.

- Peterson Gregory (2010), *Ethics, Out-Group Altruism, and the New Atheism*, [w:] Amarnath Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*, Brill, Leiden, s. 159–178.
- Phillips Kevin (2004), *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*, Viking, New York.
- Pigliucci Massimo (2013), *New Atheism and the scientistic turn in the atheism movement*, „Midwest Studies in Philosophy”, vol. 37, s. 142–153.
- Pigliucci Massimo (2014), *A Muddled Defense of New Atheism: On Stenger's Response*, „Science, Religion, & Culture”, vol. 1, nr 1, s. 10–14.
- Plantinga Alvin (1974), *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford.
- Plantinga Alvin, Tooley Michael (2008), *Knowledge of God*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Pleszczyński Jan (2012), *Czy racjonalna debata „teistów” i „nowych ateistów” jest możliwa?*, [w:] Marek Słomka (red.), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 151–168.
- Powell L., Shahabi L., Thoresen C. (2003), *Religion and Spirituality: Linkages to Physical Health*, „American Psychologist”, vol. 58, s. 36–52.
- Provan Iain (2013), *Convenient Myths: The Axial Age, Dark Green Religion, and the World That Never Was*, Baylor University Press, Waco, TX.
- Quadrio Philip Andrew (2017), *Collateral Damage*, [w:] Christopher R. Cotter, Philip Andrew Quadrio, Jonathan Tuckett (eds.), *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*, Springer, Dordrecht, s. 87–116.
- Ray Darrel W. (2009), *The God Virus. How Religion Infects Our Lives and Culture*, IPC Press, Bonner Springs*.
- Ray Darrel W. (2014), *Secular Sexuality. A Direct Challenge to Christianity*, [w:] John W. Loftus (ed.), *Christianity Is not Great. How Faith Fails*, Prometheus Books, New York, s. 412–430*.
- Recker Doren (2017), *Faith, Belief, and the Compatibility of Religion and Science*, „Zygon. Journal of Religion and Science”, vol. 52, nr 1, s. 212–231.
- Rectenwald Michael (2016), *Nineteenth-Century British Secularism. Science, Religion, and Literature*, Palgrave Macmillan, New York.
- Reitan Eric (2009), *Is God a Delusion? A Reply to Religion's Cultured Despisers*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- Richardson Henry S. (2017), *Some Tips about What We're (Not) Looking For*, „Ethics”, vol. 128, nr 1, s. 1–5.
- Richerson Peter J., Boyd Robert (2005), *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*, University of Chicago Press, Chicago.
- Ross Hugh (1995), *The Creator and the Cosmos: How the Greatest Scientific Discoveries of the Century Reveal God*, Navpress, Colorado Springs.
- Rozsak Piotr, Conesa Francisco (2014), *Nowy ateizm: czy rzeczywiście nowy? Analiza argumentów i wyzwań dla współczesnej teologii*, „Teologia i Człowiek”, vol. 25, nr 1, s. 79–100.
- Ruse Michael (2015), *Atheism. What Everyone Needs to Know*, Oxford University Press, Oxford.

- Rusek Damian (2017), *Victoria Stengera naukowa hipoteza Boga*, [w:] Tomasz Sieczkowski, Paweł Grabarczyk (red.), *Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 177–190.
- Russell Bertrand (1956), *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*, przeł. Amelia Kurlandzka, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Russell Paul (2008), *The Riddle of Hume's Treatise*, Oxford University Press, Oxford.
- Schellenberg John L. (1993), *Divine Hiddenness and Human Reason*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Schellenberg John L. (2015), *Hiddenness Argument*, Oxford University Press, Oxford.
- Schönborn Christoph (2005), *Finding Design in Nature*, „The New York Times”, July 7, [online:] <http://www.nytimes.com/2005/07/07/opinion/finding-design-in-nature.html> (dostęp: 12 marca 2017).
- Seymour Richard (2013), *Unhitched. The Trial of Christopher Hitchens*, Verso, London.
- Sheiman Bruce (2009), *An Atheist Defends Religion*, Alpha Books, New York*.
- Shelley Percy B. (1915), *The Necessity of Atheism*, [w:] *Selected Prose Works of Shelley*, Watts & Co, London.
- Shennan Stephen (2002), *Genes, Memes and Human History: Darwinian Archaeology and Cultural Evolution*, Thames & Hudson, London.
- Sieczkowski Tomasz (2012), *Nowy ateizm i jego wróg*, „Hybris”, nr 19, s. 33–57.
- Sieczkowski Tomasz (2014a), *Sekularyzmy. Uwagi o Charlesa Taylora redefinicji sekularyzmu*, [w:] Dominika Kotuła, Agata Piórkowska, Andrzej Poterała (red.), *Narracje postkryzysowe w humanistyce*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn, s. 105–119.
- Sieczkowski Tomasz (2014b), *Nieuczeni w piśmie. Próba obrony teologicznej ignorancji nowych ateistów*, „Nauka”, nr 2, s. 119–134.
- Sieczkowski Tomasz (2015), *Suma wszystkich instynktów. Hume, nawyk i naturalizacja religii*, „Hybris”, nr 31, s. 37–57.
- Sieczkowski Tomasz (2017a), *David Hume. Krytyka episteologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Sieczkowski Tomasz (2017b), *New Atheism and Secularism*, [w:] Dawid Misztal (red.), *Europa w kryzysie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, w druku.
- Sieczkowski Tomasz (2017c), *The Sociopolitical Dimension of the Neoatheistic Worldview*, „Prace Kulturoznawcze”, vol. 21, nr 1, s. 65–78.
- Sieczkowski Tomasz (2017d), *Rawls, Rorty, etnocentryzm i miejsce religii*, [w:] Tomasz Sieczkowski, Paweł Grabarczyk (red.), *Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 67–87.
- Słomka Marek (red.), (2012), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- D'Souza Dinesh (2009), *Life after Death: The Evidence*, Regnery, Washington, DC.

- Stahl William A. (2010), *One-Dimensional Rage: The Social Epistemology of the New Atheism and Fundamentalism*, [w:] Amarnath Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*, Brill, Leiden, s. 97–108.
- Starzyński Mikołaj (2015), *Nowy Ateizm. Analiza krytyczna*, Nomos, Kraków.
- Stewart Robert B. (2008), *The Future of Atheism: An Introductory Appraisal*, [w:] *The Future of Atheism: Alister McGrath & Daniel Dennett in Dialogue*, ed. Robert B. Stewart, SPCK, London, s. 1–16.
- Stromberg Roland N. (1979), *Marxism and Religion*, „Studies in Soviet Thought”, vol. 19, s. 209–217.
- Szocik Konrad (2014), *Ateizm filozoficzny. Zarys historii i krytyka neotomistyczna*, Nomos, Kraków.
- Szocik Konrad (2016), *Religia jako biologiczna adaptacja*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 2 (260), s. 185–199.
- Szwed Antoni (2014), *Johna Locke’a koncepcja tolerancji jako reakcja na zasadę „cuius regio, eius religio”*, „Roczniki Filozoficzne”, vol. LXII, nr 4, s. 65–85.
- Talmont-Kamiński Konrad (2013), *Religion as Magical Ideology: How the Supernatural Reflects Rationality*, Acumen Publishing, Durham.
- Taylor Charles (2007), *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Thrower James (2000), *Western Atheism: A Short History*, Prometheus Books, New York*.
- Toulmin Stephen (1992), *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago University Press, Chicago.
- Trompf Garry W. (2017), *Onfray’s Popular Atheological Manifesto: A Philosophical Estimate*, [w:] Christopher R. Cotter, Philip Andrew Quadrio, Jonathan Tuckett (eds.), *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*, Springer, Dordrecht, s. 137–154.
- Tuchańska Barbara (2006), *O Sokalu z Bricmontem, Latourze i o tym, co z tego (nie) wynika*, „Nauka”, nr 1, s. 93–111.
- Underhill James W. (2009), *Humboldt, Worldview and Language*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Vidal Clément (2012), *Metaphilosophical Criteria for Worldview Comparison*, „Metaphilosophy”, vol. 43, nr 3, s. 306–347.
- de Waal Frans B.M. (1996), *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge, MS.
- Watkin Christopher (2011), *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Weinberg Steven (1999), *A Designer Universe?*, Physlink.com, [online:] http://www.physlink.com/Education/essay_weinberg.cfm (dostęp: 25 lutego 2016).
- Welsch Wolfgang (1998), *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. Roman Ku-bicki, Anna Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Whitmarsh Tim (2015), *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, Alfred A. Knopf, New York*.

- Wilson David Sloan (2002), *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*, University of Chicago Press, Chicago*.
- Wilson Edward O. (1975), *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Wilson Edward O. (1978), *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Wilson Edward O. (2002), *The Future of Life*, Vintage, New York.
- Wojtysiak Jacek (2012), *Jak dyskutować z nowym (i nienowym) ateizmem?*, [w:] Marek Słomka (red.), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 169–192.
- Woleński Jan (2004), *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Wolf Gary (2017), *Kościół niewiernych*, przeł. Agnieszka Kałowska i Damian Ruśsek, [w:] Tomasz Sieczkowski, Paweł Grabarczyk (red.), *Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 157–176.
- Wootton David, Hunter Michael (eds.), (1992), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford.
- Wright Robert (1994), *The Moral Animal: Why We Are the Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology*, Vintage Books, New York.
- Young Matt, Edis Taner (2004), *Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Zuckerman Phil (2007), *Atheism – Contemporary Numbers and Patterns*, [w:] Michael Martin (ed.), *Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 47–65.
- Zuckerman Phil (2009), *Atheism, Secularity, and Well-Being: How the Findings of Social Science Counter Negative Stereotypes and Assumptions*, „Sociology Compass”, vol. 3, nr 6, s. 949–971.
- Zuckerman Phil (2011), *Faith No More: Why People Reject Religion*, Oxford University Press, Oxford.
- Zwierżdżyński Marcin K. (2014), *Konstruowanie znaczeń religii w szkole. Analiza rzymskokatolickich, prawosławnych i zielonoświątkowych podręczników do katechezy w Polsce*, Nomos, Kraków.

BIBLIOGRAFIA POLSKICH PRZEKŁADÓW AUTORÓW I AUTOREK NEOATEISTYCZNYCH

- Dawkins Richard (1997), *Ślepy zegarmistrz, czyli Jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, przeł. Antoni Hoffman, PIW, Warszawa.
- Dawkins Richard (2003), *Samolubny gen*, przeł. Marek Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Dawkins Richard (2007), *Bóg urojony*, przeł. Piotr Szwajcer, CiS, Warszawa.
- Dawkins Richard (2007), *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*, przeł. Joanna Gliwicz, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Dawkins Richard (2007), *Rozplatanie tęczy. Nauka, złudzenia i apetyt na cuda*, przeł. Monika Betley, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Dawkins Richard (2007), *Rzeka genów. Darwinowski obraz życia*, przeł. Marek Jannasz, CiS, Warszawa.
- Dawkins Richard (2008), *Wspinaczka na szczyt nieprawdopodobieństwa*, przeł. Małgorzata Pawlicka-Yamazaki, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Dawkins Richard (2010), *Najwspanialsze widowisko świata. Świadectwa ewolucji*, przeł. Piotr Szwajcer, CiS, Warszawa.
- Dawkins Richard (2012), *Magia rzeczywistości. Skąd wiemy, co jest prawdziwe*, przeł. Piotr Szwajcer, CiS, Warszawa.
- Dawkins Richard (2014), *Kapłan diabła. Opowieści o nadziei, kłamstwie, nauce i miłości*, przeł. Michał Lipa, Helion, Gliwice.
- Dawkins Richard (2016), *Apetyt na cuda. Przepis na uczonego*, przeł. Piotr Szwajcer, CiS, Warszawa.
- Dawkins Richard (2016), *Światelko w mroku. Moje życie z nauką*, przeł. Piotr Szwajcer, CiS, Warszawa.
- Dennett Daniel C. (1997), *Natura umysłów*, przeł. Witold Turopolski, CiS, Warszawa.
- Dennett Daniel C. (2007), *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, przeł. Marcin Miłkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Dennett Daniel C. (2008), *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. Barbara Stanosz, PIW, Warszawa.
- Dennett Daniel C. (2015), *Dźwięgny wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Łukasz Kurek, Copernicus Center Press, Kraków.

- Dennett Daniel C. (2016), *Świadomość*, przeł. Ewa Stokłosa, konsultacja i posłowie Marcin Miłkowski, Copernicus Center Press, Kraków.
- Dennett Daniel C., Plantinga Alvin (2014), *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, przeł. Michał Furman, Łukasz Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków.
- Harris Sam (2012), *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, przeł. Dariusz Jamrozowicz, Błękitna Kropka, Nysa.
- Harris Sam (2012), *Pejzaż moralny. W jaki sposób nauka może określać wartości*, przeł. Piotr Sz wajcer, CiS, Warszawa.
- Harris Sam (2014), *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, przeł. Jacek Żuławnik, Wydawnictwo Galaktyka, Łódź.
- Hitchens Christopher (2001), *Misjonarska miłość. Matka Teresa w teorii i w praktyce*, przeł. Andrzej Dominiczak, Prometeusz, Warszawa.
- Hitchens Christopher (2008), *Thomas Paine. Prawa człowieka*, przeł. Jan Dziergowski, Muza SA, Warszawa.
- Hitchens Christopher (2013), *Śmiertelność*, przeł. Radosław Madejski, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice.
- Hitchens Christopher (2014), *bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, przeł. Cezary Murawski, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice.
- Hitchens Christopher (2017), *Listy do młodego kontestatora*, przeł. Dariusz Żukowski, Karakter, Kraków.
- Hirsi Ali Ayaan (2009), *Niewierna*, przeł. Joanna Pierzchała, Świat Książki, Warszawa.
- Hirsi Ali Ayaan (2013), *Nomadka*, przeł. Elżbieta Krawczyk, Świat Książki, Warszawa.
- Hirsi Ali Ayaan (2016), *Heretyczka*, przeł. Jacek Żuławnik, Świat Książki, Warszawa.
- Pinker Steven (2015), *Zmierzch przemocy. Lepsza strona naszej natury*, przeł. Tomasz Bieroń, Zys i S-ka, Warszawa.
- Stenger Victor (2018), *Bóg. Błędna hipoteza*, przeł. Tomasz Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

INDEKS

A

- abdukcja 179
aborcja 235, 240, 241, 278, 279, 289
Abraham 137, 275
Adorno Theodor 117, 340
Aerts Diederik 29, 335
agnostycyzm 10, 11, 48, 66, 145, 146, 159, 171, 214, 288
 agnostycyzm PAP 146
 agnostycyzm TAP 145, 147, 159
AI 118
AIDS 140, 226, 235, 241, 269, 280
ajatollah Chomejni 224
Alembert Jean le Rond d' 60
Alexander Eben 112
Alexander Richard D. 291, 335
Al-Ghazali 150
Al-Kindi 150
altruizm 183, 228, 290, 292, 293, 302
Amalryk z Bène 53
Amarasingam Amarnath 335, 337, 338, 342, 344, 346
American Atheists 68
„American Heart Journal” 161, 336
American Humanist Association 253
Amis Martin 82
Anaksagoras 51
Anaksymander 49
Anaksymenes 49
analogia 57, 120, 123, 125, 127, 144, 152, 177, 180, 199, 200, 227, 254, 290, 296
Anglia 52, 55, 68, 79, 208, 230, 252, 321
Antony Louise M. 335
antydystrykcjonizm 207, 208
antyklerykalizm 55
antykoncepcja 222, 226, 238, 240, 241, 279
antyracjonalizm 202
antysemityzm 230, 231, 232, 313
Anzelm z Canterbury 147, 149, 335
Apostel Leo 29, 325, 335
Arabia Saudyjska 98, 279
arche 49
Arendt Hannah 231
Armstrong Saren 165, 194, 335
Arnhart Larry 291, 335
Aronson Ronald 306, 335
Arystoteles 124, 149, 289
astrologia 97, 100, 104, 142, 310
ataki 11 września 2011 52, 70, 72, 81, 82, 227, 229, 257
ateizm 5, 9–17, 31, 32, 37, 42–57, 60–64, 67–70, 72–78, 80–85, 89, 92, 95, 101, 106, 116, 129, 136, 145, 147, 171, 173, 176, 180, 181, 194, 208, 212, 214, 215, 219, 223, 230, 234, 239, 247, 249, 252–254, 256, 261–263, 266–268, 270, 283, 307, 316, 321–325, 327, 329, 336, 339–341, 343–345, 347
ateizm+ 256, 322
ateizm 3.0 322

- ateizm ekskluzywny 45
- ateizm fundamentalistyczny 45
- ateizm inkluzywny 45
- ateizm materialistyczny 45
- ateizm negatywny 44
- ateizm niefundamentalistyczny 45
- ateizm pozytywny 44
- ateizm praktyczny 44
- ateizm teoretyczny 44
- ateizm umiarkowany 81
- ateizm wojujący (agresywny) 322
- Atkins Peter 78
- Atran Scott 95, 136, 185, 189, 190, 228, 270, 335
- Augustyn Aureliusz 227, 233
- Aukofer Clare 335
- Awerroes 307
- Axelrod Robert 291, 335
- Ayer Alfred J. 307, 335, 337

- B**
- Bacon Francis 53
- Baggini Julian 43, 44, 48, 50, 52, 56, 57, 67, 138, 179, 180, 208, 335, 336
- Balthasar Hans Urs von 57
- Banasiak Bogdan 14
- Barbour Ian 92, 119, 336
- Barker Dan 35, 47, 48, 76, 85, 130, 139, 150, 151, 153, 162–165, 168–170, 226, 246, 248, 252, 255, 268, 269, 274–277, 303, 304, 306, 308, 309, 331
- Barnes Julian 82
- Barrow John 157
- Barth Karl 95
- Bastyła 52
- Baudrillard Jean 227
- Bauer Bruno 45, 62, 337
- Bayle Pierre 55, 56, 59, 181, 336
- Bayonne 83
- BBC 68, 251, 252
- Beauvoir Simone de 225
- Beck Ulrich 323, 336
- Behe Michael 71, 158, 159, 336
- Bell Daniel 34, 336
- Benson H. 161, 336
- Bentham Jeremy 307, 317
- Berger Peter 129, 323, 336
- Berkeley 79, 82, 160, 331, 335, 342, 343
- Berlin Isaiah 244
- „Berlinische Monatsschrift” 180
- Berlinski David 158, 252, 336
- Berman David 52, 56, 336
- Betley Monika 349
- Biblia 21, 60, 81, 85, 104, 119, 137, 162, 163, 174, 226, 230, 234, 272–276, 278, 287
- Bielik-Robson Agata 10
- Bieroń Tomasz 350
- Bin Laden Osama *zob.* Osama bin Laden
- biologiczne źródła moralności 290
- Bishop Jeffrey P. 161, 174, 331
- Blackburn Simon 131, 253, 319, 336
- Blackmore Susan 123, 253, 282, 336
- Blair Tony 252
- Bliski Wschód 82, 227, 256
- Bloom Paul 185, 336
- Blount Charles 58
- błąd naturalistyczny 290, 297
- Boghossian Peter 336
- Bogusławski Marcin Maria 14
- Bokwa Ignacy 12, 336
- Bolingbroke Henry St. John 45, 55, 56, 268, 321
- Boroch Robert 127, 202, 336
- Boston 80
- Boucher David 343
- Boyd Robert 123, 344
- Boyer Pascal 95, 136, 182, 184, 185, 188, 189, 336, 337
- bóg 11, 13, 45, 48, 107, 116, 143, 175, 191, 192, 198, 203, 211, 220, 222, 251, 269, 280, 350
- Bóg 6, 10–13, 16, 21, 22, 27, 35, 43–49, 53–58, 62–64, 67, 68, 75, 79, 84, 85, 89, 90, 94, 95, 101–103, 105, 109, 110, 116, 119, 121, 123, 130–132, 135, 137–151, 153, 157–163, 165–176, 178–180,

192, 194, 197, 201, 204–206,
214, 215, 226, 227, 229, 231,
232, 234–236, 240, 243, 244,
251, 252, 269, 273–277, 284,
286–288, 296, 308, 323,
341–343, 345, 349, 350

Bóg luk 159, 160

Bradlaugh Charles 65, 66, 68, 307

Bremmer Jan 50, 51, 53, 337

Brexit 213

Bricmont Jean 100, 346

Brights Movement 254

British Humanist Association 84, 252,
253

Brodie Richard 123, 337

Bronowski Jacob 307

Broom Donald M. 291, 337

Bruno Giordano 307

Buckman Robert 291, 337

Budda 194, 281

Budd Susan 337

buddyizm 133, 282, 283

Bullivant Stephen 72, 337, 341

Burgess Stuart 158

Bush George 234, 260

Bush George W. 70, 82, 234–236, 257

Butler Samuel 191, 307

byty teoretyczne 24

C

Cambridge 82, 332, 333, 336–340, 342,
343, 346, 347

Carnap Rudolf 24, 337

Cavalieri Paola 317, 337

Chalmers David 24

„Charlie Hebdo” 225

Chińska Republika Ludowa 67

Chomsky Noah 227, 323, 333

Chopra Deepak 282

Chotiner Isaac 284

Christianitas 51

chrześcijaństwo 21, 53, 60, 62, 63, 85,
114, 119, 133, 164, 194, 222,
223, 226, 229–231, 233, 234,
238, 272, 275–277, 279, 321

Chwedeńczuk Bohdan 11, 337

ciało fizyczne 27

cierpienie 167, 168, 238–242, 279, 280,
294, 299, 302, 305, 318

Clarkson Cathleen J. 62, 337

Clergy Project 81, 85, 246, 255

Clifford William Kingdon 141, 307,
337

Cohen Joshua 343

Collins Anthony 58

Collins Francis 108, 236

Comte August 65, 66, 307

Conesa Francisco 12, 220, 337, 344

Converse Raymond 49, 337

Copleston Frederick 68, 251

Cotter Christopher R. 78, 337, 338,
341–344, 346

Coyne Jerry 70, 92, 93, 94, 102, 104,
109, 110, 113, 119, 121, 131,
138, 288, 331

Craig James A. 201, 202, 337

Craig William Lane 150, 252, 337, 338

Crane Tim 131, 138, 338

czajniczek Russella 144

czas osiowy 194

D

Darski Adam 225

Darwin Charles 64, 66, 80, 82, 85, 90,
92, 108, 123, 124, 145, 177–179,
181, 265, 288, 307, 332, 334,
336, 338, 347

Dawid z Dinant 53

Dawkins Richard 11, 12, 39, 46, 71,
76, 78–80, 82, 83, 86, 87, 90,
93–95, 98–101, 105, 108, 110,
111, 123–125, 127, 139, 142,
144–147, 152, 153, 155, 157,
159–161, 163, 164, 168–171,
175–179, 182–186, 188, 191,
195, 196, 199–201, 203, 207,
210, 218, 220, 223, 224, 234,
235, 238, 239, 243, 244, 251–
255, 257, 260, 261, 268, 270,
274–276, 279, 281, 284, 285,
287–289, 291–293, 295, 298,
301, 302, 306, 308, 311–314,

- 316, 317, 319, 331, 332, 335,
340, 342, 343, 349
- Dąbrowska Alicja 343
- De Cruz Helen 92, 338
- dedukcja 48, 106, 132, 140, 171
- deizm 55, 58, 61, 134, 265
- Dembski William 71, 158, 252, 338
- demistyfikacja 154, 221, 239, 241
- demitologizacja 221, 239, 241
- demokracja liberalna 15, 36, 39, 69,
70, 87, 207, 247, 249, 316, 322,
324, 328
- demokracja suwerenna 329
- Dennett Daniel 6, 11, 19, 24, 39, 66,
74–76, 78, 80–83, 94–96, 98,
107, 113–116, 118, 123–128,
133–136, 139, 144, 147–149,
151, 153, 154, 159, 161, 162,
177–179, 181, 182, 185–189,
191, 192, 195–201, 203–206,
209, 210, 213, 244–246, 249–
255, 269, 271, 281, 285–291,
293, 299, 306, 308, 332, 346,
349, 350
- Descartes René 21, 22, 53–55, 57, 58,
148, 149, 160, 225, 294, 336, 338
- Desmond Adrian 230, 300, 338
- deus absconditus* 175
- Dewey John 307
- Diagoras 50, 51
- dialog kulturowy 38
- Dickson Rory 81, 338
- Diderot Denis 57, 60, 307
- Discovery Institute 236
- Distin Kate 123, 338
- dobór naturalny 6, 41, 66, 71, 79, 98,
111, 122, 124–126, 138, 153,
159, 175–179, 182, 183, 185,
196, 200, 265, 290, 292, 301, 338
- dobrostan 7, 32, 203, 221, 222, 237,
248, 272, 285, 295–299, 302,
303, 306, 312, 314, 318
- dogmatyzm 68, 102, 222, 283, 296
- doktryna 15, 31, 36, 37, 39, 68, 70, 91,
119, 133, 138, 142, 171, 181,
191, 199, 203, 222, 225, 231–
233, 245, 250, 259, 265, 270,
273, 274, 284, 297, 300, 305,
308, 312, 316, 322, 328
- Dominiczak Andrzej 350
- doświadczenia z pogranicza śmierci
(NDE) 112
- doświadczenie empiryczne 68, 101
- doświadczenie religijne 97, 111, 174
- dowody na istnienie Boga 16, 48, 85,
109, 130, 142, 143–170, 206
- empiryczne 151–161
- historyczne 161–166
- logiczne 147–151
- zakład Pascala 168–170
- z moralności 166–168
- dowód (*evidence*) 98
- dowód kalâmu 150, 151
- dowód z projektu 151, 153
- Draper John William 92
- druga wojna światowa 25, 68, 69, 190,
230, 283, 315
- duchowość 81, 134, 209, 281–283
- Duda Andrzej 234
- Duns Szkot 57
- Durkheim Émile 135, 260
- Duvalier Jean-Claude 240
- Dworkin Ronald 323, 338
- dylemat Eutyfrona 166
- Dzierzgowski Jan 350
- dżinizm 133
- ## E
- Eagleton Terry 31, 131, 138, 142, 227,
246, 256, 276, 338
- Ebeling Gerhard 52
- Edis Taner 159, 347
- edukacja 7, 17, 30, 61, 113, 136, 202,
205, 213, 221, 223, 237, 238,
243–246, 253, 287, 305, 311
- Einstein Albert 83, 307
- ekspansywność światopoglądów
36–38
- eksperymenty modlitewne 161
- Eliade Mircea 136
- emergencyzm 110
- empiryzm 58

Encyklopedia 57

Engels Fryderyk 45, 62–64, 342

Eno Brian 257, 332

Epiktet 307

epistemologia 23, 24, 57, 90, 102, 112,
137, 154, 265, 313

episteologia 22, 345

estetyka 30

„Ethics” 293, 344

etyka 7, 46, 58, 77, 81, 85, 94, 107,
175, 261, 265–267, 273, 279,
288–291, 293, 294–298, 301,
302, 304, 307, 308, 311, 318, 319

Eurypides 51

Everitt Nicholas 143, 151, 171, 338,
339

„Evolutionary Psychology” 255, 332,
347

ewolucja kulturowa 127

F

Faber Michel 257, 332

fakty i wartości 297, 298

Falconi Ryan C. 172, 338

falsyfikacja 6, 104, 105, 140, 146, 171,
173, 175, 205, 206

Febvre Lucien 53

feminizm 47, 315, 323

fenomenologia 23

fenotyp 79, 123, 125, 126, 349

Ferguson Niall 86

feudalizm 61, 222

Feuerbach Ludwik 62, 64, 337, 342

filozofia 9, 11, 13, 21–24, 26, 29–32,
40, 41, 46, 49, 53, 58, 59, 62, 63,
68, 80, 83, 86, 90, 93, 94, 107,
133, 142, 160, 166, 261, 265,
282, 293, 301, 338, 342

filozofia kultury 30

filozofia nauki 80, 93, 261

filozofia umysłu 24, 80

Finger Anja 322, 338

fizyka 58, 83, 84, 101, 103, 110, 134,
149, 174, 181, 184

fizyka kwantowa 101, 149, 205

Flanagan Owen 282

Flew Anthony 163, 165

Fodor Jerry 24

formizm 40

Forrest Barbara 102, 339

Fox Robin 240

Francione Gary L. 299, 314, 339

Freedom from Religion Foundation
85, 87, 255, 331, 332

frenologia 300

Freud Sigmund 45, 129, 307

Fuller Richard 272

Fundacja Johna Templetona 121

fundamentalizm religijny 72, 228, 296

Furman Michał 350

Futrell Mynga 254, 339

G

Gabriel 165

Gajda Janina 51, 339

Galileusz 58, 119

Gardner Martin 157

Garrett Aaron 313, 339

Gaunilon 149

Gaylor Annie Laurie 85, 233, 255, 332

Geisert Paul 254, 339

gen 79, 123–125, 186, 200, 202, 260,
292, 302, 349

genetyka 125, 301

Gervais Ricky 253

Giberson Karl W. 108

Gliwicz Joanna 349

Godfrey-Smith Peter 66, 339

Gogh Theo van 86, 232

Goldberg Michelle 236, 339

Goldhagen Daniel 231, 339

Gortner Marjoe 192

Gould Steven J. 91, 93–96, 116, 126,
317, 339

Grabarczyk Paweł 13, 14, 129, 339,
345, 347

Grayling A.C. 13, 15, 44–47, 74,
76, 80, 83, 84, 90–92, 94, 97,
104, 120, 130–133, 142, 148,
149, 152, 154, 158–160, 163,
166–169, 181, 195, 202, 203,
208, 211, 212, 235, 236, 241,

242, 247, 249, 253, 267, 285,
304, 305, 307–311, 317, 332, 333
Grecja 44, 49, 50
Greeley Andrew 215
grupowy dobór naturalny 183, 196
gry językowe 39, 40, 205
grzech pierworodny 214, 273, 275, 276
Gutowski Piotr 207, 339

H

Habermas Jürgen 41, 117, 149, 208,
218, 219, 223, 246, 247, 323, 339
habitus 33
Hall Harriet 226, 339
Hamas 224
Harris Sam 7, 11, 12, 46, 70, 71, 74,
76, 78, 81, 83, 108, 112, 114,
129–133, 137, 138, 168, 169,
173, 182, 207–210, 212, 218,
219, 222, 224, 225, 227–238,
246–249, 251, 252, 254–258,
261, 266, 267, 270–273, 278,
280–283, 285, 288, 293–300,
302–304, 307, 308, 317, 323,
324, 333, 339, 340, 350
Haught John 101, 102, 106, 340
Hauser Marc 269, 270, 291, 340
Hawkin Dawid J. 62, 337
Hawking Stephen 118
Hayes Steven 40, 339
Hedges Chris 236, 340
hedonizm 7, 268, 302, 303, 304
Heidegger Martin 32, 39, 40, 286, 340
heliocentryzm 154
Heller Michał 158, 340
Heraklit 51
Herda Justyna 121, 340
heterodoksja 44, 53
Hezbollah 224
Hinde Robert 185, 291, 340
hinduizm 133
hipoteza naukowa 84, 139, 144, 146,
179
hipotezy świata 39, 40
Hirsi Ali Ayaan 76, 83, 86, 232, 233,
333, 350

Hitchens Christopher 11, 12, 69, 75,
76, 78, 82, 83, 104, 152, 153,
162–166, 181, 192, 213, 214,
218, 219, 224, 226, 227, 229–
231, 239–242, 247, 251, 252,
254, 256–259, 269, 273, 278,
280–283, 285, 293, 306, 308,
309, 333, 340, 345, 350
Hitchens Peter 252
Hitler Adolf 67, 230, 231, 258, 339
HIV 226, 235
Hobbes Thomas 55, 247, 290, 341
Hochfeld Anna 340
Hoffman Antoni 349
Holandia 86
Holbach Paul-Henri Thiry d' 56,
58–61, 69, 181, 307, 340
Holocaust 7, 222, 230, 230–232, 231,
339
Hoyoake George Jacob 66, 68
homeopatia 100
Homer 238, 277
homoseksualizm 222, 226, 235, 236,
254, 275, 278–280
Horkheimer Max 117, 340
Hoyle Fred 176
HPV 280
Hubbard L. Ron 162
Hudson Wayne 58, 340, 345
Human Genome Project 108, 236
humanistyka 37, 107, 108, 125, 126,
307
humanizm 7, 44, 47, 62, 66, 108, 122,
207, 230, 237, 239, 253, 254,
260, 263, 271, 275, 281, 297,
305–314, 317, 319
Humboldt Wilhelm von 29, 346
Hume David 55, 58–60, 83, 96, 109,
143, 149, 150, 152, 153, 163,
165, 168, 179, 181, 182, 225,
247, 297, 307, 313, 339, 340,
345
Husajn Saddam 256, 257
Huxley Thomas Henry 66, 145, 307,
313, 340
Hyman Gavin 52–54, 57, 67, 72, 340

I

Ibn Warraq 86, 87, 165, 225
 idealna sytuacja komunikacyjna 38
 ideologia 12, 17, 22, 31–33, 37, 50, 64,
 106, 113, 117, 135, 183, 220,
 223, 246, 259, 262, 278, 308, 315
 ideologiczna neutralność państwa 259
 Immortality Project 121
 indukcja 179
 inkompatybilizm 87
 innowierstwo 44
 Institute for the Secularisation of Islamic Society 86
 instrumentalizacja życia 9
 instytucje religijne 7, 12, 17, 25, 61, 72,
 76, 77, 114, 119, 181, 192, 202,
 221, 222, 233, 237, 239, 247,
 249, 260, 280
 inteligentny projekt 72, 87, 100, 118,
 119, 120, 155, 158, 159, 173,
 176, 177, 236
 interpretacja 40, 57, 84, 89, 96, 97, 98,
 119, 122, 123, 127, 138, 162,
 204, 221, 222, 226, 265
 Irak 235, 236, 256, 257, 258
 Iran 225, 226, 280
 Irlandia Północna 68, 223
 Irlandzka Armia Republikańska 228
 islam 70, 81, 86, 87, 133, 134, 165, 190,
 207, 225, 226, 228, 229, 232,
 233, 248, 258, 267, 272, 277,
 279, 287, 333–335, 338
 Israel Jonathan I. 56, 59, 60, 340
 Izaak 275
 Izokrates 277

J

Jagodziński Marek 12, 336
 Jamrozowicz Dariusz 11, 14, 350
 Jannasz Marek 349
 Jan Paweł II 111, 131, 182, 340, 341
 Jaspers Karl 194
 Jefferson Thomas 83, 247, 333
 Jesseph Douglas M. 55, 341
 Jezus 61, 94, 163–166, 182, 192, 231,
 234, 273, 276

John Frum 190, 191
 Johnson Phillip E. 158, 236
 jońska filozofia przyrody 49
 „Journal of Reproductive Medicine” 161
 Józef Flawiusz 164
 judaizm 133
 „Jyllands-Posten” 225

K

Kant Immanuel 59, 71, 93, 143, 148,
 149, 152, 168, 180, 273, 289, 341
 kapitalizm 61, 63, 65
 katolicyzm 134, 158, 182, 280
 Katz Leonard D. 291, 341
 Keating Charles 240
 Kelly Paul 343
 Kettell Steven 253, 256, 322, 341
 Keysar A. 215, 341
 Kierkegaard Søren 168, 170
 Kitcher Philip 210
 klasa robotnicza 63
 Klimczyk Joanna 14
 klitoridektomia 232
 Kochan Jerzy 55, 56, 61–63, 145, 341
 Koertge Noretta 99
 kognitywistyka 24, 26, 80
 kolonializm 297
 komunikacyjna funkcja rozumu 23
 konflikt światopoglądów 36
 konfucjanizm 133
 Konfucjusz 194, 307
 konsekwencjonalizm 7, 291, 298, 299,
 305
 konserwatyzm 39
 konstruktywizm 99, 261
 kontekstualizm 40
 Kopernik Mikołaj 66
 Koran 165, 222, 230, 277
 Kościół Anglii 55, 208
 Krakauer Jon 193, 341
 Krauss Lawrence M. 78, 295
 Krawczyk Elżbieta 350
 kreacjonizm 72, 79, 87, 92, 100, 120,
 155, 158, 171, 246
 kreacjonizm naukowy 92, 100, 119,
 120, 155, 158

Kritias 50, 51
 kryzys uchodźczy 213
 Kucharczyk Janusz 12, 73, 341
 Ku Klux Klan 228
 kult nauki 9
 kultura 7, 9, 11, 16, 22, 25, 26, 28, 30,
 31, 34, 35, 38, 40–42, 44, 47,
 52–54, 60, 63, 65, 67, 69, 70,
 73, 93, 98, 107, 112, 115, 121,
 122, 124–129, 136, 168, 180,
 186, 189, 193–195, 201–204,
 206, 213, 218–222, 225, 238,
 242–244, 250, 254, 258, 271,
 283, 288–290, 300, 302–304,
 308, 314, 315, 321, 322, 324, 327
 kultury cargo 190, 191
 Kurek Łukasz 349
 Kurlandzka Amelia 345
 Kurtz Paul 68, 341
 Kwiatek Łukasz 350

L

La Mettrie Julien Offray de 60, 69, 181
 Laozi 194
 Laplace Simon 172
 Larson Edward 116
 LaScola Linda 80, 210, 246, 250, 254,
 255, 332
 Lazari-Radek Katarzyna de 14
 le Carré John 257, 332
 LeDrew Stephen 71, 79, 175, 219, 220,
 262, 341
 Lee Lois 177, 252, 341
 Leenhof Frederik van 60
 Leibniz Gottfried 148, 149, 338
 Le Poidevin Robin 143, 341
 lewica 10, 30, 63, 73, 82, 121, 208, 227,
 228, 258, 261, 297
 liberalizm 91, 247, 258, 312
 Lindstrom Lamont 191, 341
 Linker Damon 235, 236, 341
 Lipa Michał 349
 Lizbona 167
 Locke John 56, 341, 346
 Loftus John W. 76, 86, 142, 229,
 332–334, 339, 344

logika 21, 28, 68, 95, 99, 103, 145, 148,
 151, 179, 276, 280, 299, 302
 logos 21, 138
 Lohfink Gerhard 12, 341
 lojalność wewnątrzgrupowa 183, 196, 223
 Londyn 60, 70, 84
 Los Angeles 81, 83, 336, 343
 Lovejoy Arthur 178
 Luanshya 84
 Lukrecjusz 83, 307

M

Machnaczej Jerzy 341
 Mackie J.L. 143, 341
 Madejski Radosław 350
 Madianici 275
 Madryt 70
 magia 60, 95, 124, 227, 269, 349
 Maher Bill 78
 Mahomet 165, 203, 225
 małżeństwa homoseksualne *zob.* mał-
 żeństwa jednopłciowe
 małżeństwa jednopłciowe 30, 242,
 246, 293
 małżeństwa mieszane 223
 Man Booker Prize for Fiction 84
 Manson Neil 143, 341
 Mao Zedong 67
 Marcuse Herbert 117, 342
 Marek Aureliusz 307
 Maria, matka Jezusa 137
 marksizm 82, 276, 292
 Marks Karol 45, 62–65, 83, 129, 247,
 307, 342
 Marsjanie 186, 187, 188
 Martin David 223, 342
 Martin Michael 149, 171, 268, 269,
 337, 340, 342, 347
 Mastiaux Björn 78, 342
 masturbacja 278
 matka Teresa z Kalkuty 165
 Matuszewski Krzysztof 14
 McCreight Jen 322, 323, 342
 McEwan Ian 82, 83, 226, 253, 294
 McGrath Alister 17, 44, 52, 252, 342,
 346

- mechanicyzm 40, 55
 mechanika kwantowa 84, 109, 110
 media społecznościowe 76, 80
 media tradycyjne 76
 medycyna alternatywna 131
 Meister Chad 92, 95, 148, 149, 150, 152, 342
 Mekka 232
 mem 79, 123–127, 134, 135, 186, 187, 197–203, 289, 290, 292
 memetyka 6, 79, 91, 107, 121, 123, 125–127, 187, 200, 202, 288, 289, 336
 mempleks 39, 186, 201, 202
 Mencjusz 307
 Meslier Jean 55, 56, 307, 340
 metafizyka 23, 68, 103, 106, 181
 metanarracja 21, 24
 metoda naukowa 24, 57, 97, 98, 100, 107, 114, 131, 140, 173
 Meyer Stephen C. 158
 męczeństwo 202
 Miller Kenneth R. 108
 Mill James 265
 Mill John Stuart 65, 66, 68, 247, 265, 289, 307
 Mills David 47, 342
 Miłkowski Marcin 205, 342, 349, 350
 miłość 74, 75, 135, 139, 166, 167, 239, 240, 276, 277, 286, 288, 311, 349, 350
 Minchin Tim 253
 mistrzowie podejrzeń 21, 129
 mistycyzm kwantowy 100
 Misztal Dawid 14, 152, 345
 moc eksplanacyjna 77
 model dialogu 92
 model integracji 92, 108
 model konfliktu 16, 26, 92, 108, 121
 model naukowy 139
 model niezależności 114
 modernizm 38, 39, 158, 225
 modlitwa 141, 161, 172, 174, 175, 191, 214, 215, 226, 234
 Mojżesz 166
 Moller Okin Susan 233, 343
 Monnier Ricki 143, 167, 171, 342
 monoteizm 55, 175, 182, 194, 201, 222, 280
 Montaigne Michel de 307
 Moore G.E. 297, 307
 Moore James 230, 300, 338
 moralność 6, 7, 9, 15, 17, 43, 56, 59, 69, 77, 80, 86, 94, 96, 107, 110, 141, 144, 166, 167, 168, 173, 175, 196, 197, 201, 227, 240, 244, 266–275, 278, 280, 286, 288, 289–295, 299, 301–306, 310–312, 318
 moralność seksualna 227, 278, 310
 mormonizm 133, 134, 192, 193
 Morris Henry 71, 158
 mózg 99, 110–112, 123, 127, 184, 185, 194, 213, 300
 Murawski Cezary 11, 350
 mur berliński 52
 Myers PZ 74, 87, 220, 252, 253, 322, 334
- N**
 Nairobi 79
 Napoleon 172
 National Academy of Sciences 108, 116, 342
 National Secular Society 65
 naturalizacja moralności 295
 naturalizm 5, 7, 43–45, 47, 49, 50, 90, 101, 102, 116, 121, 129, 171, 181, 254, 307
 naturalizm metafizyczny 103
 naturalizm metodologiczny 90, 102, 103, 116, 171
 Naugle David 325, 326, 343
 nauka 5–7, 9, 10, 12, 16, 21, 22, 24–26, 29, 31, 33, 37, 54, 57, 60, 66, 67, 69, 77, 79, 80, 83–85, 87, 90–100, 102–122, 125–128, 137, 138, 140, 142, 145, 153, 154, 160, 172, 174, 175, 181, 184, 196, 202, 203, 206, 209, 211–213, 217, 220, 223, 231, 236, 254, 260, 261, 265, 268, 288, 289, 293–296, 299, 300,

304, 306, 321, 322, 324, 325,
343, 349, 350
nauki społeczne 21, 107, 126, 127, 213,
223, 260
naukowa falsyfikacja hipotezy Boga
(Stenger) 175
naukowa refleksja nad religijnością 9
naukowe badanie religii 116
naukowy model Boga 140, 172
Navarro-Rivera Juhem 215, 341
Nawaz Maajid 81, 207, 209, 228, 229,
248, 272, 307, 323, 324, 333
NDE *zob.* doświadczenia z pogranicza
śmierci
neopozytywizm 23
neuronauki 110
neuroteologia 111
New Age 109, 226, 282
New College of the Humanities 80, 84
„New Statesman” 82, 83, 284
Newton Isaac 57, 58, 97
Nicholson Peter 51, 343
Nielsen Kai 343
Niemcy 67, 78
nienakładające się magisteria (NOMA)
93, 154, 193
nieredukowalna złożoność 100, 158,
159
nietolerancja 7, 187, 201, 222, 223
Nietzsche Friedrich 19, 45, 62–65, 129,
260, 290, 343
niewolnictwo 7, 76, 162, 222, 229, 230,
267, 272, 275, 299, 300, 316
Nieznalska Dorota 225
nihilizm 47, 65, 266, 268, 288
NOMA *zob.* nienakładające się magi-
steria
nowożytność 40, 51, 53
Nowy Testament 132, 163, 164, 226,
231, 233, 276, 277
Numbers Ronald 343
Nussbaum Martha 343

O

obliczeniowa teoria umysłu 87
obszary wykluczenia 68

Ockham William 103, 104
odczarowanie 11, 113, 127, 251, 254,
349
Oksford 79, 80, 82, 84
Onaiyekan John 252
Onfray Michel 78
ontologia 15, 16, 23, 43, 57, 77, 89,
90, 94, 108, 111, 121, 141, 144,
147–150, 171, 179, 217, 278
ontoteologia 21
Oppy Graham 17, 343
optymizm moralny 7, 313, 313–316,
314
organicyzm 40
Orr James 158
Orwell George 83
Osama bin Laden 210
ostateczny gambit Boeinga 747 176
Oświecenie 44, 45, 52, 56–61, 69, 117,
180, 181, 199, 289, 309, 322, 340

P

Pabjan Tadeusz 12, 343
Paine Thomas 83, 163, 165, 247, 307,
333, 350
Paley William 151, 152, 178, 343
pamięć 27, 39, 46, 137
państwo dobrobytu 68
Parfit Derek 299, 343
Partia Pracy 82, 260
Paryż 59, 315
Pascal Blaise 6, 22, 55, 58, 144, 168,
169, 170, 225, 343
Paszewski Andrzej 67, 343
Patai Daphne 99
Pataki Thomas 184, 343
Paweł z Tarsu 164
Pawlicka-Yamazaki Małgorzata 349
pentekostalizm 192
Pepliński Marek 12, 90, 343
Pepper Stephen 39, 40, 339, 343
Perakh Mark 159, 343
perspektywizm 99
Peterson Gregory 344
pewność 21, 22, 24, 72, 106, 132, 140,
210, 250, 327

„Pharyngula” 87, 334
 Phillips Kevin 236, 344
 Pieniążek Paweł 14
 Pierzchała Joanna 350
 Pigliucci Massimo 179, 300, 335, 344
 Pinker Steven 224, 228, 253, 255, 261,
 272, 277, 278, 289, 293, 294,
 307, 314, 315, 334, 350
 Pinter Harold 257, 332
 Pismo Święte 109, 132, 158, 272
 Pius X 225
 Plantinga Alvin 80, 148, 149, 160, 170,
 252, 332, 344, 350
 Pleszczyński Jan 344
 Pliniusz Młodszy 164, 307
 pluralizm światopoglądowy 9, 36, 37,
 285, 328
 Plutarch 54, 307
 płaska Ziemia 39, 294
 płynność światopoglądów 38
 Pobjewska Aldona 13
 podmiotowość 27, 41, 54
 policentryczność kultury 26, 35, 41
 Polichak James 127
 politeizm 182, 310
 polityka 7, 11, 56, 60, 69, 73, 81, 82,
 105, 115, 136, 208, 209, 211,
 213, 217, 220, 222, 223, 227,
 234–237, 240, 241, 248, 250,
 258, 261, 292, 299, 323
 polityki tożsamościowe 256, 261, 323
 Polska 9, 73, 214, 215, 248
 porównywanie światopoglądów 37, 38
 postawa fizyczna 185
 postawa intencjonalna 181, 185, 189
 postawa projektowa 185
 postawa propozycyjalna 16
 postmodernizm 23, 25, 38, 39, 72, 90,
 98–100, 107, 126
 postsekularyzm 10, 219, 247, 262, 322
 poststrukturalizm 23
 poznawcza funkcja rozumu 23
 pozytywizm 23, 65, 66, 67
 praktyka społeczno-polityczna 33, 40,
 250
 prawa zwierząt 315, 317, 319

prawda 24, 25, 27, 65, 70, 90, 94,
 97–101, 105, 107, 131, 135, 136,
 141, 152, 161–163, 166–168, 173,
 177, 178, 184, 193, 211, 221, 231,
 266, 271, 284, 285, 287, 288, 294,
 295, 300, 306, 311, 325, 326
 prawo naturalne 77, 296
 precyzyjne dostrojenie 109, 153, 155, 174
 preferencje seksualne 91, 310
 proces edukacyjny 237, 287
 Prodikos 50, 51
Professio fidei 132
 projekt STEP 174
 pro-life ruchy 210, 279
 propozycyjalna teoria Boga 48, 130,
 137–142, 211
 Protagoras 50, 51
 protonauka 63, 95, 181, 195, 198, 199
 protopia 7, 305, 316
 Provan Iain 194, 344
 prozelityzm 170, 237, 238, 239, 240, 256
 prywatne a publiczne 9, 30, 223, 306
 przekonania
 bazowe 97, 160
 normatywne 10, 89, 100, 245, 328
 religijne 6, 34, 43, 137, 184, 194, 201,
 202, 204, 205, 213, 224, 248,
 270, 310
 przemilczenie 221, 238
 przemoc 23, 24, 31, 33, 67, 193, 209,
 219, 221, 223, 224, 227–229, 233,
 245, 247, 257, 268, 278, 283, 293,
 308, 309, 313, 314, 315, 350
 przesąd 37, 60, 74, 180, 239
 przesunięcie 25, 57, 221, 238
 przyrodoznawstwo 6, 90, 96, 105, 107,
 113, 128, 136, 141, 177, 179, 266
 pseudonauka 100, 104, 131, 255
 psychologia 22, 29, 87, 136, 184, 185,
 203, 213, 254, 293, 299
 Putnam Hilary 23

Q

Quadrio Philip Andrew 253, 337, 338,
 341, 342, 343, 344, 346
 Quine Willard van Orman 26, 27, 28

R

- Rabelais 53
- racjonalność 34, 37, 38, 40, 44, 50, 75, 90, 100, 103, 106, 131, 132, 143, 149, 154, 170, 220, 223, 260, 315, 327, 342, 343
- racjonalny wybór 199
- radikalne oświecenie 59
- Randi James 78
- rasizm naukowy 100, 300
- Rawls John 41, 149, 289, 345
- Ray Darrel W. 201, 213, 222, 344
- Reagan Ronald 240
- Recker Doren 138, 344
- Rectenwald Michael 66, 344
- redukcjonizm 110, 122, 290, 293, 301
- Rees Martin 118, 157
- regresywna lewica 261
- reguły formowania światopoglądów 34
- reinkarnacja 95
- Reitan Eric 172, 344
- relatywizm 7, 72, 99, 107, 175, 220, 261, 276, 294, 296, 297, 300, 304, 305, 311, 318
- religia 5–7, 9, 11–13, 15, 16, 21, 22, 30, 45, 48, 50, 51, 55, 56, 58–63, 65–73, 75, 76, 77, 79, 80, 83–87, 91–97, 99, 104, 105, 107–116, 118, 119, 121, 127–138, 141–144, 149, 150, 153, 159, 161, 165, 166, 169, 171, 174–176, 178, 180–213, 215, 217–224, 226–228, 230, 233–239, 241–245, 247, 248, 250, 251, 254, 256, 260, 261, 265–273, 275–277, 279–287, 292, 293, 300, 305, 306, 309, 313, 314, 319, 322, 323, 336, 340, 343, 345–347, 349, 350
- religia jako produkt uboczny 184, 188
- religia jako wirus 186, 200–202
- religia jako zjawisko naturalne 134, 136, 349
- religia ludowa 197–199, 203
- religia zorganizowana 198
- religie nieisteistyczne 133, 134
- religie teistyczne 133
- religie umiarkowane 207
- religijność 9, 11, 16, 47, 70, 95, 129, 130, 135, 136, 142, 175, 181, 182, 188, 190, 192–194, 204, 206–208, 210–213, 215, 262, 266, 268, 270, 281, 323, 339, 345, 347
- replikatory 123, 124, 126, 186, 200
- reprezentacja 57, 138, 202, 256
- retoryka 57, 136, 220, 234
- rewolucja kulturowa 57
- rewolucja naukowa 21, 117, 119, 265, 289, 321
- rewolucja przemysłowa 21, 61
- rewolucja technologiczna 21
- Richardson Henry 293, 344
- Richerson Peter 123, 344
- Rizvi Ali 307
- rodzina 30, 62, 80, 83, 86, 187, 244, 285, 312
- Rorty Richard 41, 149, 345
- Roszak Piotr 12, 220, 344
- roszczenie etyczne 77, 91, 108
- roszczenie ontologiczno-epistemologiczne 77, 90, 95, 96, 108, 110, 138, 141, 266
- roszczenie społeczno-polityczne 17, 77
- rozum boski 21
- rozum transwersalny 34, 38, 39, 342
- równouprawnienie kobiet 65
- różnica między zapatrywaniem a światopoglądem 30
- różnorodność kulturowa 90, 91
- Rusek Damian 140, 172, 345, 347
- Ruse Michael 12, 52, 138, 214, 265, 267, 286, 290, 337, 341, 344
- Rushdie Salman 83, 203, 224, 225, 253
- Russell Bertrand 68, 144, 251, 284, 307, 345
- Russell Paul 58, 345
- Rzym 5, 47, 49, 233

S

- Sade Donatien de 60, 69
 Sagan Carl 165, 171
 samoświadomość 32, 113
 Sanctum Officium 227
 Sartre Jean-Paul 45, 225, 307
 Scalia Antonin 234, 235
 sceptycy 23, 131, 145, 215
 Schellenberg John L. 175, 345
 Schmidt-Salomon Michael 78
 Schmitt Karl 219, 242
 Schönborn Christoph 154, 159
 scjentologia 133, 134, 162
 scjentyzm 76, 98, 105, 106, 121, 122, 179, 181, 299, 324
 Searle John 24
 Secular Coalition for America 87
 sekularyzm 7, 10, 18, 25, 46, 56, 58, 60, 65, 66, 69, 72, 77, 85, 87, 129, 212, 215, 219, 237, 246, 247, 248, 253, 307, 324, 345
 Seneka 307
 sens 22, 33, 37, 54, 73, 93, 94, 128, 135, 140, 142, 167, 269, 286
sensus divinitatis 160
 serwisy społecznościowe *zob.* media społecznościowe
 Seymour Richard 345
 sfera polityczna 11, 12, 17, 46, 69, 208
 sfera publiczna 11, 12, 25, 30, 33, 34, 36, 53, 69, 71, 149, 203, 208, 237, 249, 250, 253, 259, 261, 328
 Sheiman Bruce 322, 345
 Shelley Percy B. 171, 172, 307, 345
 Shennan Stephen 123, 345
 Sherine Ariane 252
 Sherman Ben 234
 Shermer Michael 92, 97, 105, 121, 127, 145, 146, 171, 184, 194, 197, 214, 215, 227, 229, 252, 254, 261, 272, 277, 289, 291, 293, 297, 301, 307, 312–316, 318, 334
 Silverman David 78
 Singer Peter 269, 270, 316, 317, 319, 337, 340
 „Skeptic” 85, 255, 261
 Skeptics Society 85, 254, 255
 skok w wiarę 131, 168, 170
 Skoneczny Marek 349
 Słomka Marek 12, 14, 339, 340, 343–345, 347
 Smith Adam 307
 Smith Joseph 192, 193
 socjalizacja 28
 socjalizm 158, 231
 socjobiologia 125, 213, 290, 292
 socjologia 22, 136
 socjologia religii 69, 129, 223
 Sodoma i Gomora 275
 Sokal Alan 100, 282
 Sokrates 51, 343
sola scriptura 218
 Souza Dinesh D’ 252, 286, 346
 Spinoza Baruch 60, 148, 247, 307
 społeczeństwo obywatelskie 247, 249
 sposoby życia 25, 69, 76, 120
 spójność logiczna (przekonań) 271, 298, 326
 spójność społeczna 183, 260
 spójność światopoglądów 29
 spółdzielczość 65
 sprawiedliwość 54, 107, 110, 126, 141, 173, 261, 277, 288, 295, 305, 311, 316, 323, 327
 Sri Lanka 224, 283
 Stahl William A. 72, 346
 Stalin Józef 67, 230
 stałe fizyczne 120, 156
 standard Sagana 165
 Stanosz Barbara 11, 349
 Stany Zjednoczone 70, 82, 85, 86, 113, 212, 225, 228, 229, 234, 235, 236, 255, 258
 Stary Testament 272–277, 280
 Starzyński Mikołaj 12, 14, 346
 Stenger Victor 11, 48, 73–76, 83–85, 93, 95, 102–107, 109–113, 116–119, 139–141, 146, 153, 155–157, 159, 161, 164, 166–168, 171–175, 177, 179, 192–195, 212, 226, 227, 230, 235, 236, 248, 249, 251, 265,

268, 269, 277, 282, 286, 289,
300, 306, 308, 331, 334, 335,
344, 345, 350

Stewart Robert B. 72, 346

Stokłosa Ewa 350

stosunek do kobiet 86, 222, 232

strategia klina 236

Stromberg Roland N. 62, 346

strukturalizm 23

Suárez Francisco 57

subiektywizacja przeświadczeń episte-
micznych 24

Swetoniusz 164

Swift Jonathan 225

Swinburne Richard 153, 167

szamanizm 95

szczęście 97, 182, 294–296, 302–304,
312

Szekspir William 238, 309

Szkocja 68

szkoła frankfurcka 117

Szocik Konrad 12, 14, 44, 45, 51, 53,
181, 199, 346

szowinizm gatunkowy 279, 317

szowinizm kulturowy 39

sztuka religijna 242, 287

Szwajcer Piotr 11, 349, 350

Szwed Antoni 56, 346

Szymański Sebastian 14

Ś

śmierć Boga 214

śmierć, śmiertelność 28, 36, 39, 41,
43, 51, 53, 56, 63, 101, 112, 117,
127, 163, 164, 165, 167, 174,
182, 189, 192, 196, 212, 214,
222, 224, 231, 234, 240, 241,
248, 258, 272, 275, 279, 280,
285, 286, 306, 316, 350

świadkowie Jehowy 225

świadomość 11, 22, 24, 47, 55, 65, 68,
69, 81, 109, 110, 112, 113, 117,
118, 128, 154, 168, 198, 211,
220, 225, 278, 282, 294, 304, 349

świadomość fałszywa 63

światoobraz 25, 32, 39, 40

światopogląd 5, 9, 10, 12, 14–18, 21,
26, 28–50, 52, 54–57, 60–64, 66,
67, 69–71, 73, 76–78, 86, 89–91,
95–100, 102, 105, 107, 108, 113,
114, 117–122, 128–130, 133, 139,
141, 146, 165, 176–181, 193, 195,
199, 205–208, 211, 212, 217–221,
224, 233, 236–239, 242, 243, 245,
246, 250–257, 259–263, 265–268,
272, 276, 281, 285, 288, 289, 306,
307, 312, 313, 316, 318, 321–329

T

Tacyt 164

Tales 49

Talmont-Kamiński Konrad 14, 183,
215, 346

Talmud 232

Tamilowie 283

technicyzacja życia 9

teizm 43, 44, 46, 47, 49, 72, 146, 252

teodycea 287

teologia 9, 10, 12, 21, 26, 27, 49, 54, 55,
57, 58, 60, 62, 66, 67, 83, 86, 90,
92, 93, 110, 113, 118, 119, 142,
160, 276, 343, 344

teologia luk 160

teoria ewolucji 66, 71, 74, 79, 85, 87,
98, 105, 109, 120, 123, 126, 153,
154, 157, 176, 178, 218, 261,
265, 288, 290, 301

teoria naukowa 101, 105, 106, 122,
179, 205, 206

teoria perły 188

terroryzm islamski 70, 72, 227, 228,
257, 258

Tertulian 104

testowalność (teorii naukowych) 106

Thatcher Margaret 240, 260, 292

„The Lancet” 240

„The Nation” 82

The Richard Dawkins Foundation for
Reason and Science 80, 254

Thrower James 49, 50, 52, 346

Tindal Matthew 58

Tipler Frank 157

Toland John 58
 Tomasz z Akwinu 57, 131, 274
 Tooley Michael 170, 344
 Torres Phil 261
 tortury 82, 167, 227, 256–259
 Toulmin Stephen 52, 346
 tożsamość światopoglądów 29
 transcendentność Boga 130, 143
 transsubstancjacja 142, 199, 232
 Trompf Garry W. 78, 346
 Trójca Święta 142, 182
 Trump Donald 213
 Trzecia Rzesza 278
 Tuchańska Barbara 13, 100, 346
 Tuckett Jonathan 337, 338, 341–344, 346
 Tukidydes 50, 307
 Turopolski Witold 349
 Twain Mark 83, 307
 Tybet 282, 283

U

uczelnie katolickie 10
 umysł 23, 24, 26, 28, 40, 80, 87, 110–112, 126, 178, 184, 196, 197, 200, 243, 245, 282, 289, 309, 317
 Underhill James W. 29, 346
 Uniwersytet Kalifornijski w Los Angeles 81, 83
 Updike John 267
 Ustyniak Iwo 14
 utylitaryzm 7, 65, 196, 289, 294, 302, 308

V

„Vanity Fair” 82, 224, 258
 Vattimo Gianni 208
 Vico Giambattista 60
 Vidal Clément 29, 35, 36, 37, 325, 346

W

Waal Frans de 291, 346
 Walia 68
 wartość 7, 22, 23, 25, 28–31, 33, 34, 36, 38, 39, 41, 45, 47, 48, 51, 56,

64, 70, 73–75, 77, 81, 89, 90, 93, 94, 96, 100, 106, 107, 109, 117, 121–123, 130, 137, 141, 156, 162, 165, 170, 173, 174, 179, 194, 217, 218, 220, 230, 233, 239, 245, 248, 251, 259, 260, 262, 263, 266, 267, 274, 276, 277, 284, 286–289, 295, 296–299, 302, 304, 306–310, 314, 324, 326–328, 350
 Watkin Christopher 46, 346
 Watykan 230, 240, 248, 278
 Weinberg Steven 78, 139, 270, 271, 346
 Wells Jonathan 158
 Welsch Wolfgang 34, 38–41, 346
 Wergiliusz 238
 Westergaard Kurt 225
 Whitcomb John 71, 158
 White Andrew Dickson 92, 307
 Whitehead Alfred North 93
 Whitmarsh Tim 50, 347
 wiara 6, 10, 11, 16, 25, 28, 34, 43, 44, 46–48, 50, 56, 60, 67, 74–77, 81, 86, 93, 102, 105, 108, 110, 130–139, 141, 142, 160, 168–170, 173, 183, 184, 186, 197–206, 208–210, 212–214, 219, 222, 226, 230, 231, 234, 246, 249, 251, 255, 257, 258, 265, 267, 269, 281, 282, 284–287, 290, 295, 300, 302, 307, 350
 wiara w wiarę 6, 133, 202, 203, 204, 205
 Widdecombe Anne 252
 wiedza 5, 21–28, 32, 38–40, 48, 58, 65, 69, 75, 83, 90, 96, 98, 102, 104, 105, 107, 110, 112, 115, 117, 120, 131, 132, 136, 137, 138, 145, 152, 160, 171, 174, 184, 188, 190, 192, 198, 201, 202, 206, 209, 213, 243, 244, 250, 260, 261, 271, 287, 289, 296, 298–300, 307, 314
 Wielka Brytania 72, 84, 225, 246, 252, 280

wielosektorowość kultury 26
 Wietnam 79, 82, 249
 Williams Bernard 307
 Wilson David Sloan 183, 196, 347
 Wilson Edward O. 288, 290, 306, 347
 Winchester w stanie Massachusetts 80
 „Wired” 73
 wirusy 6, 126, 127, 186, 200, 201, 213, 285
 Wittgenstein Ludwig 24, 39, 40, 85
 władza 31, 40, 77, 91, 195, 202, 217, 219, 220, 223, 224, 234, 248, 257, 278
 wojna z terroryzmem 70, 256, 257
 Wojtysiak Jacek 90, 347
 Woleński Jan 11, 347
 Wolf Gary 73, 76, 347
 wolna wola 81, 110, 167
 wolnomyślicielstwo 53, 54, 59, 66, 70
 wolność negatywna 71, 244, 247
 wolność pozytywna 244
 wolność słowa 7, 65, 203, 222, 224, 225, 316
 Wolter 56, 154, 167, 187, 307
 Woolston Thomas 58
 Wootton Barbara 307, 347
 Wright George Frederick 158
 Wright Robert 291, 347
 Wright Wendy 260
 wspólnota moralna 294
 wszechdobroć 139, 153, 167
 wszechmoc 27, 55, 139, 144, 153, 167
 wszechwiedza 139, 153, 167

Y

Yiannopoulos Milo 261
 Young Matt 159, 347

Z

Zangana Haifa 257, 332
 zapatrywania 16, 28, 30, 32, 34, 35, 41, 48, 69, 89, 220, 226, 244, 248, 251, 256, 263, 271
 zapłodnienie in vitro 279
 Zaratustra 194
 zasada antropiczna 155, 157
 zasada tolerancji 56
 zasady weryfikacji światopoglądów 34
 zaufanie 98, 99, 100, 117, 118, 131, 138, 209, 250, 292
Zeitgeist 243, 288, 313, 314
 Zeus 163
 Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Miłości 240
 zmartwychwstanie 126, 163, 164, 165, 192, 214
 znaczenie 9, 13, 30, 37, 39, 43, 47, 54, 57, 60, 62, 66, 67, 68, 73, 94, 115, 124, 125, 137, 139, 143, 145, 154, 158, 166, 169, 177, 178, 184, 185, 191, 193, 202, 206, 207, 210, 212, 218, 224, 226, 228, 229, 241, 244, 249, 268, 281, 282, 288, 302, 319
 Zuckerman Phil 214, 215, 248, 249, 347
 Związek Radziecki 67
 Zwierżdżyński Marcin K. 243, 244, 347

Ż

Żeleński (Boy) Tadeusz 343
 Żukowski Dariusz 350
 Żuławnik Jacek 350
 życie pozagrobowe 95, 131, 214, 269, 286