

50

mitów

o ateizmie

RUSSEL BLACKFORD
UDO SCHÜKLENK

Russel Blackford
Udo Schüklenk

50

mitów o ateizmie

Tłumaczył Piotr J. Szwajcer

Wydawnictwo CiS
Stare Groszki 2014

Copyright © 2013 by Russell Blackford, Udo
Schüklenk
Originally published by John Wiley & Sons Inc.

Tytuł oryginału: *50 great myths about atheism*

Copyright © 2014 for this edition and for Polish
translation by Wydawnictwo CiS

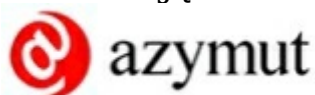
Projekt okładki: Studio Gonzo & Co.
Korekta: Joanna Rzepa

Wszelkie prawa zastrzeżone. Reprodukowanie,
kodowanie w urządzeniach do przetwarzania
danych, przesyłanie drogą elektroniczną
(przewodowo i bezprzewodowo), odtwarzanie w
jakiegokolwiek formie w wystąpieniach
publicznych w całości lub w części tylko za
wyłącznym, pisemnym zezwoleniem właściciela
praw autorskich.

Wydanie I
Stare Groszki 2014
Adres redakcji:

Wydawnictwo CiS
Opoczyńska 2A/5
02-526 Warszawa
e-mail: CiS@CiS.pl
www.cis.pl

ISBN (e-book) 978-83-61710-58-5
Publikację elektroniczną przygotował:



Spis treści:

Strona redakcyjna

WPROWADZENIE

DLACZEGO MAMY PRZEJMOWAĆ SIĘ MITAMI?

IDENTYFIKOWANIE MITÓW

CZY LUDZIE RZECZYWIŚCIE WIERZĄ W TAKIE
MITY?

CZYM JEST ATEIZM?

JAKIMI KRYTERIAMI KIEROWALIŚMY SIĘ,
WYBIERAJĄC MITY?

CZY USTAWIAMY SOBIE PRZECIWNIKA?

CZY POKONALIŚMY TEIZM?

I. CZYM JEST ATEIZM?

MIT #1. ATEIZM TO PO PROSTU INNY RODZAJ
RELIGII

MIT #2. DLACZEGO SĄDY UZNAJĄ CZASEM ATEIZM
ZA RELIGIĘ?

MIT #3. ATEIŚCI WIERZĄ W BOGA, TYLKO SIĘ TEGO
WYPIERAJĄ

MIT #4. ATEIŚCI ŻYWIĄ NIEZACHWIANĄ WIARĘ, ŻE
NIE MA BOGA

MIT #5. ATEIŚCI NIENAWIDZĄ BOGA (ALBO SĄ NA
NIEGO WŚCIEKLI)

MIT #6. ATEIZM TO PRZEJAW BUNTU PRZECIW
WŁADZY BOGA

MIT #7. ATEIŚCI NIE DOSTRZEGAJĄ W RELIGII NIC
DOBREGO

MIT #8. ATEIŚCI NIE WIERZĄ W NIC
NADNATURALNEGO

MIT #9. ATEISTA NIE MOŻE PRAKTYKOWAĆ
ŻADNEJ RELIGII

MIT #10. ATEIŚCI CZCZĄ FAŁSZYWYCH BOGÓW
(SZATANA, MAMONĘ...)

II. ŻYCIE ATEISTY

MIT #11. ATEIZM ODBIERA ŻYCIU SENS I CEL

MIT #12. ATEIZM JEST PRZYGNĘBIAJĄCY

MIT #13. ATEIŚCI NIE MAJĄ POCZUCIA HUMORU

MIT #14. ATEIŚCI NIE POTRAFIĄ DOCENIĆ
WIĘKSZOŚCI NAJWSPANIALSZYCH DZIEŁ SZTUKI

MIT #15. ATEIŚCI NIE OBCHODZĄ ŚWIĄT BOŻEGO
NARODZENIA

MIT #16. ATEIŚCI NIE POTRAFIĄ DOCENIĆ PIĘKNA I
PERFEKCJI BOSKIEGO STWORZENIA

MIT #17. ATEIŚCI BOJĄ SIĘ ŚMIERCI (BARDZIEJ NIŻ
LUDZIE WIERZĄCY)

MIT #18. W OBLICZU ŚMIERCI ATEIŚCI ZWRACAJĄ
SIĘ DO BOGA

MIT #19. NIE MA ATEISTÓW W OKOPACH

III. ATEIZM, ETYKA I DUSZA

MIT #20. BEZ BOGA NIE MA MORALNOŚCI

MIT #21. ATEIŚCI SĄ MORALNYMI RELATYWISTAMI

MIT #22. ATEIŚCI SKĄPIĄ DATKÓW NA CELE
CHARYTATYWNE

MIT #23. ATEIŚCI ODRZUCAJĄ IDEĘ ŚWIĘTOŚCI
LUDZKIEGO ŻYCIA

MIT #24. JEŻELI NIE MA BOGA, LUDZIE TO
BEZDUSZNE ISTOTY

IV. WYZWISKA I STEREOTYPY

MIT #25. WSZYSCY ATEIŚCI TO KOMUNIŚCI,
LEWACY, LIBERAŁOWIE...

MIT #26. ATEISTOM NIE MOŻNA UFAĆ

MIT #27. ATEIZM ODPOWIADA ZA WIELE ZBRODNI
PRZECIWKO LUDZKOŚCI

MIT #28. HITLER BYŁ ATEISTĄ

MIT #29. ATEIŚCI STOSUJĄ TARYFĘ ULGOWĄ
WOBEC RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

V. CI STRASZNI, AGRESYWNI ATEIŚCI

MIT #30. ATEIŚCI SĄ AROGANCCY

MIT #31. ATEIŚCI SĄ NIETOLERANCYJNI

MIT #32. ATEIŚCI CHCĄ WPROWADZIĆ ZAKAZ
NAUCZANIA DZIECI RELIGII

MIT #33. ATEIŚCI CHCĄ ODEBRAĆ LUDZIOM WIARĘ

MIT #34. ATEIŚCI CHCĄ WYRZUCIĆ RELIGIĘ Z
PRZESTRZENI PUBLICZNEJ

MIT #35. ATEIŚCI NIE ROZUMIEJĄ

„UMIARKOWANEJ” WIARY

MIT #36. TRZEBA OBAWIAĆ SIĘ „WOJOWNICZEGO”

I „FUNDAMENTALISTYCZNEGO” ATEIZMU

MIT #37. TO ATEIŚCI NAPĘDZAJĄ RELIGIJNY
FUNDAMENTALIZM

VI. WIARA A ROZUM

MIT #38. ATEIŚCI NIE ROZUMIEJĄ NATURY WIARY
RELIGIJNEJ

MIT #39. ATEIZM TO TEŻ WIARA; TO W ZASADZIE
TO SAMO, CO RELIGIA

MIT #40. ATEIZM JEST WEWNĘTRZNIE SPRZECZNY,
PONIEWAŻ ROZUM KAŻE UZNAĆ ISTNIENIE BOGA

VII. RELIGIA I NAUKA

MIT #41. NIE MA KONFLIKTU MIĘDZY RELIGIĄ A
NAUKĄ. NAPRAWDĘ?

MIT #42. ATEIŚCI MYLĄ DWIE POSTACI
NATURALIZMU

MIT #43. ATEIZM PROWADZI DO SCJENTYZMU

MIT #44. TEORIA EWOLUCJI TO FORMA
ATEISTYCZNEJ RELIGII

MIT #45. ALBERT EINSTEIN WIERZYŁ W BOGA

MIT #46. ATEIŚCI NIE POTRAFIĄ WYTŁUMACZYĆ
CUDÓW

MIT #47. ATEIŚCI NIE POTRAFIĄ WYJAŚNIĆ
ZMARTWYCHWSTANIA

VIII. ATEIZM NIE MA PRZYSZŁOŚCI

MIT #48. NIE WARTO STAWIAĆ NA ATEIZM (ZAKŁAD
PASCALA)

MIT #49. ATEIZM TO IDEOLOGIA DLA
WYKSZTAŁCONYCH ELIT

MIT #50. ATEIZM ZGINIE W ERZE POSTSEKULARNEJ
NARODZINY WSPÓŁCZESNEGO ATEIZMU
KRÓTKA HISTORIA — OD PREATEIZMU DO
ATEIZMU
POCZĄTKI ATEIZMU
JAK STALIŚMY SIĘ SEKULARYSTAMI?
KLASYCZNE ARGUMENTY („DOWODY”)
TEISTYCZNE
RELIGIA I NAUKA — KONFLIKT CZY ZGODA?
TEODYCEA, CZYLI PROBLEM ZŁA
PRAWDZIWE ŹRÓDŁO KONFLIKTU
WNIOSKI — O ZASADNOŚCI ATEIZMU
WAŻNIEJSZE ORGANIZACJE PROMUJĄCE ATEIZM,
HUMANIZM, RACJONALIZM, SCEPTYCYZM I LAICKOŚĆ
BIBLIOGRAFIA
PODZIĘKOWANIA
Przypisy

WPROWADZENIE

- „Ateizm jest odpowiedzialny za zbrodnie Stalina, Hitlera i Pol Pota”

- „Ateiści nie uznają żadnych wartości”

- „Ateizm to po prostu inna religia”

Na pewno słyszałeś takie rzeczy o ateizmie i ateistach, a jeśli nie takie, to bardzo podobne. Twierdzenia te są, rzecz jasna, fałszywe, ale to nie przeszkadza, by powtarzano je od lat.

Ataki na ateizm często wyrastają z silnych emocji, pewnie dlatego, że zagraża on wartościom kojarzonym z religią (przynajmniej w mniemaniu tych, którzy czują się w obowiązku jej bronić). Gdy ktoś zatem przyzna się do ateizmu, natychmiast zostaje zarzucony gradem (dyżurnych, chciałoby się rzec) pytań:

* Co zostaje z moralności, jeśli odrzucimy boga?

* Jaki jest cel życia, jeśli nie ma boga? * Jeśli nie

wierzysz w boga, jak w ogóle możesz być

czegokolwiek pewien? * Do kogo człowiek ma

zwrócić się w kłopotach, jeśli bóg nie istnieje? *

Kto nagrodzi dobro i ukarze zło, skoro nie ma

nic po śmierci? * Jak bez boga oprzeć się

ateistycznemu komunizmowi? * Co z

przyrodzoną godnością człowieka i świętością

ludzkiego życia, jeśli nie stoi za nimi bóg? * Jak

bez boga człowiek może osiągnąć szczęście?

(Smith 1979, 6)

Jest takie znane powiedzenie o propagandzie — i to raczej autentyczne, nie mit (Macdonald 2007, 38) — które mówi, że kłamstwo powtarzane wystarczająco często staje się prawdą. Tak istotnie może się stać, zwłaszcza gdy ludzie, którzy takie kłamstwo powtarzają, kontrolują znaczną część środków masowego przekazu. Mieliśmy zresztą do czynienia z dokładnie taką sytuacją podczas pisania tej książki, a kłamstwo — mit, zgodnie z terminologią w niej przyjętą — dotyczyło nie byle kogo, bo prezydenta Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej Baracka Obamy. Otóż Fox News, pokonani kontrkandydaci i setki innych, którym nie w smak była prezydentura Obamy, na prawo i lewo zaczęli trąbić, że nielegalnie objął on swoje stanowisko, bo zgodnie z amerykańską Konstytucją prezydentem może być tylko ktoś, kto urodził się na terenie Stanów Zjednoczonych, a Obama warunku tego nie spełnia. Doszło wtedy do wydarzenia bez precedensu w całej amerykańskiej historii — nowo wybrany prezydent został zmuszony do opublikowania swojego pełnego aktu urodzenia, bo tylko w ten sposób mógł udowodnić, że urodził się na Hawajach. Cały czas tak mówił, ale to, jak widać, nie wystarczyło.

U szczytu tej antyprezydenckiej mitotwórczej kampanii — takie przynajmniej wyniki przyniosło jedno z badań opinii publicznej — większość republikańskich wyborców z Południa Stanów nie wierzyła, że Obama jest Amerykaninem z urodzenia (28 procent respondentów stwierdziło, że na pewno nie jest, a 30 procent nie było pewnych, czy można mu wierzyć). Nawet jeśli te 30 procent zaliczymy do wątpiących, to niemal co trzeci republikanin kupił tę

bajeczkę. To pokazuje, jak łatwo zainfekować mitem tych, którzy chcą w niego uwierzyć.

DLACZEGO MAMY PRZEJMOWAĆ SIĘ MITAMI?

Uznaliśmy, że warto i trzeba przyjrzeć się najpopularniejszym mitom na temat ateizmu i ateistów, choćby po to, by odpowiedzieć na pytanie, czy mają one jakiegokolwiek sensowne podstawy, czy po prostu mamy do czynienia ze (świadomymi?) kłamstwami tych, którzy je rozpowszechniają. Trudno bowiem potraktować je jako dowcip, skoro wiara przynajmniej w niektóre z tych mitów miała — i ma! — bardzo groźne, często tragiczne konsekwencje dla ludzi otwarcie deklarujących ateizm, a nawet dla tych, których tylko o ateizm posądzano. Przez wieki ateści byli — a gdzieś nadal są — wsadzani do więzień, torturowani, a bywało, że zabijani za odwagę porzucenia religii. I to nie tylko któregoś z monoteizmów.

Również współcześnie zdarzają się może mniej, ale też tragiczne historie — i to w krajach demokratycznych — o czym świadczyć może historia Damona Fawlera. Ten młody człowiek był uczniem Bastrop High School w Luizjanie i kiedy dowiedział się, że w planie uroczystości zakończenia roku szkolnego znalazła się modlitwa, zwrócił się do władz szkolnych z żądaniem jej wycofania, argumentując — słusznie zresztą — że modły w publicznej szkole są sprzeczne z amerykańską konstytucją. Początkowo żądanie Fawlera nawet uwzględniono, ale potem sytuacja wymknęła się spod kontroli. Świeżo upieczony absolwent lokalnego liceum stał się przedmiotem powszechnego ostracyzmu, uczniowie (i

nie tylko oni) grozili mu — anonimowo, oczywiście — pobiciem, a nawet śmiercią. Jak widać, nawet w XXI wieku i nawet w Stanach Zjednoczonych ktoś, kto domaga się egzekwowania swoich konstytucyjnych praw — bo to na mocy Konstytucji właśnie zagwarantowana jest nieobecność religii w szkole publicznej — może narażać się na szykany i na niebezpieczeństwo (Christina, 2011).

Badania socjologiczne pokazują, że w dzisiejszej Ameryce ateści stanowią najbardziej nielubianą mniejszość — deklarowana niechęć do nich jest wyższa niż do Afroamerykanów, homoseksualistów, muzułmanów i nielegalnych imigrantów. Badania te przynoszą jeszcze jedną ciekawą informację. Otóż większość Amerykanów uważa się za dobrych ludzi w odróżnieniu od... tak — najczęściej od ateistów! (Edgell et al 2006). I kolejna rzecz, tym razem oczywisty przykład nieprzestrzegania prawa — okazało się, że w niektórych stanach ateści nadal nie mogą pełnić obieralnych urzędów, na co skądinąd i tak mieliby niewielkie szanse, bo ponad 40 procent Amerykanów deklaruje, że nigdy nie zagłosowałoby na ateistę (an., „The Economist”, listopad 2012).

IDENTYFIKOWANIE MITÓW

Czasem trudno wskazać, z jakim mitem mamy w konkretnej sytuacji do czynienia, choćby z tego względu, że często ludzie przyrządzają z nich koktajl — biorą kilka, mieszają w różnych proporcjach i *voilà!*, mamy mit całkiem nowy. Przykłady? Często można usłyszeć, że wszyscy ateści są pozbawieni zasad moralnych — jesteśmy szkodnikami, egoistami i nihilistami najgorszego sortu. Zgodnie z innym

mitem, ateiści częściej od wierzących popełniają różne odrażające zbrodnie. Teraz wystarczy składniki mieszać (nie wstrząsając!) i już rodzi się mit nowy — ateiści pozbawieni są kręgosłupa moralnego, co sprawia, że częściej popadają w konflikt z prawem. W jednym z badań, z których korzystaliśmy, pewien respondent stwierdził na przykład: „Nie powiedziałbym raczej [...] że więzienia zapełniają konserwatywni chrześcijanie głosujący na republikanów. Nie. Zapewne głównie siedzą w nich ludzie, którym obca jest wszelka duchowość i wiara” (*ibid.*, 2006). To oczywiście kompletnie fałszywe twierdzenie, ale za to bardzo typowe oszczerstwo rzucane na ateistów.

Przechodzimy w ten sposób do kwestii bardzo dla nas ważnej. W ciągu długich miesięcy, jakie spędziliśmy nad przygotowywaniem tej książki, wielokrotnie zadawaliśmy sobie pytanie, w którym miejscu postawić granicę między mitami — o tych chcieliśmy pisać — a poglądami, które jakoś można uzasadnić, ale z którymi osobiście się nie zgadzamy. Z tego właśnie względu bardzo starannie i uważnie dobraliśmy pięćdziesiąt mitów, którymi poniżej zajmiemy się bardziej szczegółowo. We wszystkich przypadkach — jesteśmy tego pewni — przedstawiamy zatem naszym Czytelnikom twierdzenia o ateizmie (i ateistach), które, jeśli nie są ewidentnie fałszywe, to przynajmniej głęboko mylące. Każdorazowo też będziemy dokładniej wyjaśniać, z jakiego typu mitem mamy w danym momencie do czynienia.

W tych kilku przypadkach, gdy do mitów zaliczamy twierdzenia, które — formalnie przynajmniej rzecz ujmując — można uznać za prawdziwe, wyjaśniamy

szczegółowo, co jest dla nas dyskusyjne, jak wtedy, gdy analizujemy pogląd, że „ateiści nie uznają świętości ludzkiego życia”. Cóż, pewnie rzeczywiście nie (a przynajmniej wielu z nas nie ocenia życia w takich kategoriach), problem polega jednak nie na tym, a na tym, że najpierw należałoby szczegółowo rozważyć (i udowodnić!) milcząco przyjęte tu założenie, jakoby ludzkie życie taką przyrodzoną godność i świętość miało. Warto też przeanalizować implikacje tegoż mitu dla naszej moralności i stosunku do innych istot ludzkich. Pomyślmy zresztą — mamy wiele powodów, by odnosić się do innych ludzi uprzejmie i z szacunkiem, i czy istotnie niezbędna jest do tego tak górnolotna idea, jak założenie o świętości ludzkiego życia albo przyrodzonej godności człowieka. Czy zwykła ludzka moralność bez tego jest niemożliwa? W takich przypadkach precyzyjnie zaznaczamy, co my uznajemy za twierdzenie fałszywe, a własny osąd pozostawiamy Czytelnikowi. W każdym razie bardzo staramy się nie wprowadzać Go w błąd i jasno deklarujemy, co uważamy za ewidentną nieprawdę, a co tylko za tendencyjny zarzut lub nadmierne uproszczenie, czy wreszcie za zwykłą intelektualną nieuczciwość. My wobec omawianych mitów taką uczciwość chcemy zachować: jeśli w którymś z nich tkwi, jak to się mówi, ziarno prawdy — przyznajemy to. Chcemy, by inni oceniali nas uczciwie, więc sami też musimy być wobec siebie szczerzy.

CZY LUDZIE RZECZYWIŚCIE WIERZĄ W TAKIE MITY?

Pewnie część z Was, czytając tę książkę, będzie

zadawać sobie po cichu (albo nie po cichu) pytanie, czy aby nie wymyśliliśmy omawianych w niej mitów, bo przecież ludzie nie mogą być aż tak głupi i naiwni, by wierzyć w podobne nonsensy. Innymi słowy, czy nie ustawiamy sobie przeciwnika tak, by łatwiej było go zaatakować i ośmieszyć. Istotnie, mieliśmy z tym pewne problemy i dlatego za każdym razem staramy się podawać konkretne przykłady. Zwykle (choć zdarzają się odstępstwa) od przykładu właśnie rozpoczynamy prezentację mitu. Tak więc nikt nie powinien zakończyć lektury naszej książki z wrażeniem, że walczymy z wyimaginowanym wrogiem.

CZYM JEST ATEIZM?

A czym w ogóle jest ateizm? To ważne pytanie i nie da się uniknąć związanych z nim kontrowersji. Do części z nich naważemy jeszcze przy omawianiu pierwszej porcji mitów, na razie zaś poprzestaniemy na krótkiej prezentacji naszego podejścia.

Zacznijmy może od tego, że nawet sami ateści — i tworzone przez nich organizacje — często spierają się co do tego, jakie powinno być „prawidłowe” ateistyczne podejście do kwestii istnienia bogów, w tym boga wielkich religii monoteistycznych: chrześcijaństwa, islamu i judaizmu. Zdaniem części przedstawicieli naszego środowiska ateistą jest po prostu ten, kto nie wierzy w boga; niektórzy dodają, że ateizm obejmuje też przekonanie, że są niekwestionowalne dowody na nieistnienie tego typu bytów, inni twierdzą jednak, że takie dowody są niepotrzebne. To ktoś, kto wierzy w boga (albo bogów), ma dostarczyć dowody, że taki byt istnieje.

Poza tym mamy jeszcze humanistów, sekularystów, agnostyków... i wszyscy mają własny pogląd na tę sprawę. Oczywiście ludzie mają prawo sami decydować, jak chcą się określić, a my jesteśmy jak najdalsi od tego, by każdego, kto nie czuje w sobie „łaski wiary”, wrzucać do worka z etykietką „ateista”. Bo co na przykład z agnostykami, czyli tymi, którzy zdecydowali się zawiesić swój sąd w kwestii istnienia/nieistnienia boga (a także bogów i panteonów bóstw). Zwolennicy tego poglądu mogą nam zawsze przypomnieć etymologię określenia agnostyk — to zaprzeczenie wiedzy (*gnosis*), a nie boga. Nie chcemy nikogo namawiać, by swego agnostycyzmu się wyrzekł, zwracamy jednak uwagę, iż bardzo wiele spośród omawianych tu mitów odnosi się tak samo do agnostyków, jak i do ateistów.

Religijni adherenci i apologeci mają często sprecyzowane poglądy na to, z kim muszą walczyć. Taki Alister McGrath (2004, 174-175) twierdzi na przykład, że traktowanie jako ateistów wszystkich, którzy nie wierzą w istnienie boga czy bogów, to tylko wybieg, mający skryć prawdziwe oblicze ateizmu i stworzyć wrażenie, że ma on całe mnóstwo popleczników. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że to komunizm, a nie ateizm zauroczył McGratha, gdy był on jeszcze młodym człowiekiem, gdyż w nim właśnie dostrzegł metodę radykalnego wykorzenia religii i całościowej przebudowy świata (*ibid.* 177). Później przeżył przełom i jak każdy neofita rzucił się do gardła odrzuconej wierze. Lektura książki McGratha *The Twilight of Atheism* jednoznacznie dowodzi, że ten oksfordzki teolog praktycznie utożsamia ateizm z komunizmem, i to w marksistowsko-leninowskiej (czyli stalinowskiej)

wersji. Takie zrównanie ateizmu z totalitaryzmem jest jednym z mitów, które demaskujemy w naszej książce. Piszący trzydzieści lat wcześniej (i nieżywiący McGrathowskich resentymentów) George H. Smith nie miał tego typu problemów ani zmartwień i przyjął bardzo szeroką definicję ateizmu, uznając, że to po prostu to samo, co „brak przekonań religijnych”. Dla Smitha każdy, kto nie wierzy w boga lub bogów, jest zatem ateistą (Smith 1979, 7). Na potrzeby naszej książki przyjęliśmy podobną definicję, którą dobrze ilustruje też propozycja sformułowana przez studencką grupę „Oxford University’s Atheists, Secularists and Humanists”, do której dołączyć może każdy, kto zadeklaruje, że nie wierzy w boga. Nie będziemy się więc dalej zajmować epistemologicznymi kontrowersjami między ateistami ani sporami o najskuteczniejszą polityczną strategię umożliwiającą osiągnięcie celów, jakie te środowiska sobie stawiają. To ważne kwestie, ale nie one są tematem naszej książki. Zachęcamy jednak, by zapoznać się z nimi samodzielnie (patrz np. Cimino 2007).

Wszystkich, których martwi, że nasza definicja jest zbyt szeroka, chcielibyśmy jednak uspokoić, że nakładamy na nią pewne ograniczenia. Nasze zainteresowania nie obejmują na przykład dzieci, zbyt małych, by świadomie rozstrzygać kwestie wiary i niewiary. Mity, o których będziemy tu mówić, dotyczą bardziej deklaratywnych i wolicjonalnych postaci ateizmu — dotyczą ludzi, którym znana jest idea boga i którzy ją odrzucili (lub nigdy jej nie zaakceptowali) po świadomym namyśle. Innymi słowy, przedmiotem naszego zainteresowania są autonomiczne i myślące jednostki. Wiemy oczywiście,

że filozofowie moralności wciąż spierają się, co to znaczy być autonomiczną jednostką, ale to kolejny filozoficzny spór, którym nie będziemy się tu zajmować — kierujemy naszą książkę do tych po prostu Czytelników, którzy na podstawie posiadanych informacji zdolni są podjąć świadomą decyzję, czy są ateistami, czy też uznają istnienie boskości w tej czy innej formie (Dworkin 1988).

JAKIMI KRYTERIAMI KIEROWALIŚMY SIĘ, WYBIERAJĄC MITY?

To dobre pytanie! Wiele z nich wybrało się niejako samo — to wciąż powracające w publicznej debacie o ateizmie zarzuty. Konsultowaliśmy zresztą nasz wybór dość szeroko, głównie przez sieć nieformalnych kontaktów, by nie pominąć żadnego z najważniejszych i najczęściej się pojawiających. Rzecz jasna, nie jest to procedura naukowa, i nie zamierzamy nikogo przekonywać, że przedstawiliśmy tu reprezentatywną próbkę najpowszechniej występujących mitów o ateizmie z całego świata. Poza tym — czego nie kryjemy — przyznaliśmy pewne preferencje tym mitom, z którymi sami najczęściej się stykaliśmy w dyskusjach o bogu i religii, w których uczestniczyliśmy. Jeśli jednak ktoś ma do zaproponowania jakiś inny, pominięty przez nas mit, będziemy wdzięczni za przesłanie go nam — może uda się go uwzględnić w kolejnych wydaniach tej książki.

CZY USTAWIAMY SOBIE PRZECIWNIKA?

Spodziewamy się rozmaitych zarzutów pod adresem

naszej książki, a powyższy jest jednym z tych, przed którymi istotnie bardzo trudno się bronić. Część z naszych krytyków na pewno uzna, że poszliśmy na łatwiznę i wybraliśmy sobie takie mity, w które wierzą tylko bezrozumni fanatycy, a tymczasem powinniśmy ustosunkowywać się do poważnych religijnych poglądów i tez, tyle że to byłoby dla nas zbyt trudne. Tym zarzutem zajmiemy się między innymi przy omawianiu Mitu #35, znamy go bowiem doskonale. Gdybyśmy — by wyjaśnić, czemu trudno nam z tego typu krytykami polemizować — mogli posłużyć się metaforą, sięgnęlibyśmy po przykład piłkarski — to tak, jak grać w meczu, w którym ktoś ciągle przestawia bramki. Za każdym razem, gdy wykażemy, że jakiś sąd istotnie jest niczym więcej niż mitem, słyszymy: „No tak, ale nie ustosunkowaliście się przecież do... (tu pojawia się teza jedynie minimalnie i w nieistotnych szczegółach różniąca się od poprzedniej)” albo: „A czemu pominęliście interpretację, którą przedstawił teolog X?!”. I tak w kółko. Tymczasem po prostu nie da się w detalach omówić wszystkich argumentów, jakimi posługują się religijni apologety, ani nawet tych, które przywołują apologety wiary z naukowym cenzusem. Jest tego zbyt wiele! To, co mogliśmy zrobić i co gwarantujemy, to że najwyższej cenionych spośród tego grona cytujemy w naszej książce rzetelnie (i ze wskazaniem źródła). Z pełną świadomością za to tych obrońców wiary, których intelektualna miałość nie budzi żadnych wątpliwości, przywołujemy anonimowo, aczkolwiek ich — często bardzo wpływowe i kulturowo znaczące — poglądy też staramy się przedstawiać jak najuczciwiej. Oczywiście nie wszyscy muszą się z nami zgodzić i

zapewne znajdą się tacy, którzy nadal będą twierdzić, że opisaliśmy tu X-a, a nie Y-a, bo z jego (lepszą!) argumentacją już byśmy sobie nie poradzili. Jeśli ktokolwiek z Czytelników jest tego zdania, prosimy o wskazanie nam tych „lepszych” argumentów i ich autora, a spróbujemy ustosunkować się do nich w innej książce (lub kolejnych wydaniach tej). Z góry ostrzegamy jednak, że każdy taki wybór może zostać przez kogoś zakwestionowany...

CZY POKONALIŚMY TEIZM?

To pytanie, przed którym nie sposób uciec — czy sądzimy, że udało nam się wygrać z teizmem? Odpowiedź jest oczywista — nie uważamy tak! Gdybyśmy tak uznali, byłby to jaskrawy przejaw myślenia życzeniowego. Obalamy tu wiele (często powszechnie podzielanych) fałszywych poglądów na temat ateizmu, ale czy z tego wynika logiczny wniosek, że ateizm jest „prawdziwy”? Nie! Poza wszystkim, do czego już się przyznaliśmy, nie ustosunkowaliśmy się tu do wszystkich argumentów, jakie wysuwają religijni apologeci, co automatycznie oznacza, że nie możemy stwierdzić, że dowiedliśmy, że racja jest po stronie ateizmu. W końcu naszym celem było jedynie obalenie najsilniej utrwalonych mitów o „bezbożnikach”.

W długim, kończącym naszą książkę rozdziale *Narodziny współczesnego ateizmu* wysuwamy jednak nieco dalej idące wnioski. Nie jest on oczywiście ostateczną rozprawą z teizmem, ale pozwalamy w nim sobie na formułowanie postulatów bardziej jednoznacznych. Chcieliśmy w nim przedstawić zarys własnych poglądów, a jednocześnie

zaoferować Czytelnikom intelektualne narzędzia przydatne w toczącej się od wieków filozoficznej debacie między wierzącymi a niewierzącymi. Gdybyśmy spróbowali przedstawić wszystkie znane nam argumenty przemawiające za odrzuceniem religii (wszelkich religii), wymagałoby to od nas napisania odrębnej książki (pewnie nawet niejednej). Dlatego tym razem ograniczamy się jedynie do przedstawienia historycznego zarysu rozwoju ateizmu, tłumaczymy, dlaczego tradycyjne dowody na rzecz istnienia boga okazały się po dokładniejszym przyjrzeniu tak niekonkluzywne, i wreszcie opisujemy relacje między religią a nauką.

To powinno wystarczyć, naszym zdaniem przynajmniej, by ukazać sensowność postaw ateistycznych i wskazać główne problemy, jakie stwarzają ich religijne alternatywy.

I. CZYM JEST ATEIZM?

MIT #1. ATEIZM TO PO PROSTU INNY RODZAJ RELIGII

Wciąż trwa poważny spór o to, co można, a czego nie można nazwać religią. Nim jednak sporowi temu przyjrzymy się bliżej, zacznijmy od prostszych spraw. Od twierdzenia, że „ateizm to tylko inny rodzaj religii”, powiedzmy. Najłatwiej dziś takie głosy znaleźć — ot, znak czasów! — w Internecie. Oto przykładowy wpis jednego z blogerów:

Muszę powiedzieć, że dla mnie ateizm to tylko inny rodzaj religii. Zobaczcie choćby, jak ci ateści pewni są swoich racji. Dyskusja z ateistą to zupełnie jak dyskusja z człowiekiem głęboko wierzącym. Jedni i drudzy z równym fanatyzmem bronią swojego stanowiska. (anon., z blogu „Seduction of Spirit”, 2010)

Jeśli ktoś nie przepada za anonimowymi blogerami i wolałby jakieś bardziej miarodajne źródło, służymy kolejnymi cytatami. Najpierw może Peter Jensen, anglikański arcybiskup Sydney: „Ateizm jest w każdym calu poglądem równie religijnym, jak chrześcijaństwo” (Godfrey 2010). A dla uzupełnienia wielebny Earlmont Williams z Jamajki:

Podkreślając niewiarę w jakiegokolwiek boga i stawiając ją na piedestale — z takim samym

namaszczeniem, z jakim chrześcijanie odnoszą się do swojego boga — ateizm nieświadomie sam sobie nadał boski status.

Czasem idea ta prezentowana jest w bardziej wyrafinowanej i doprecyzowanej postaci. Parę lat temu sporą popularność w Stanach Zjednoczonych zdobyła książka Christophera Hedgesa *I Don't Believe in Atheists* (wydanie w miękkiej oprawie ukazało się pod zmienionym tytułem: *When Atheism Becomes Religion: America's New Fundamentalists*). Autor twierdzi tam, że ateizm jest formą religii, nie może się tylko zdecydować, czy zarzut ten obejmuje ogólnie ateistów, czy przede wszystkim niewielką grupkę wybitnych współczesnych intelektualistów, którzy ideę tę promują, w tym Sama Harrisa czy (zmarłego kilka lat później) Christophera Hitchensa. W każdym razie pan Hedges z jednej strony oskarża niemal całą nowożytną myśl Zachodu o narzucanie ludziom „bezbożnej religii”, wymieniając przy tym takie historyczne sławy jak Kartezjusz, Locke, Hume, Wolter, Kant, Diderot, Rousseau i Paine (Hedges 2008, 17) — w czym najwyraźniej nie przeszkadza mu, że większość z wyżej wymienionych wcale ateistami nie była — z drugiej zaś stara się przestrzec czytelników przed „surogatem religii” współczesnych ateistów, którymi zdecydowanie pogardza (*ibid.*, 17-18). Pojawia się jednak pytanie, co w takich kontekstach oznacza słowo „religia”? Czy religią można nazwać dowolny spójny światopogląd, czy raczej zespół obrzędów i reguł postępowania? A może jeszcze coś innego? Jeżeli wystarczy spójny zestaw poglądów na świat, by coś określić jako

religię, to w tej kategorii mieściłaby się większość ideologii. Zatem religia musi chyba mieć w sobie coś jeszcze — na przykład obejmować też wiarę w byt (moc, obiekt, istotę...) o nadprzyrodzonych (nadmaturalnych) właściwościach.

Jednym z myślicieli, którzy borykali się ostatnio z tym problemem, był Michael Martin, który słusznie zauważył, że religię można pojmować na kilka sposobów (2007a, 217-220). Możemy więc poszukiwać takich wskaźników jak: wiara w istoty nadprzyrodzone, traktowanie określonych obiektów jako święte, praktykowanie rytuałów, w których te święte obiekty są wykorzystywane, i tworzenie kodeksów moralnych odnoszących się do owych świętości *etc.* Kolejna możliwość to traktowanie religii jako systemu pytań i odpowiedzi odnoszących się do fundamentalnych cech oraz właściwości istot ludzkich i świata. W tym drugim przypadku grozi nam jednak, że każdy spójny i zintegrowany światopogląd — obejmujący też przekonania metafizyczne, etyczne i epistemologiczne — może zostać wzięty za religię.

Widać zatem, że termin „religia” w żaden sposób nie jest jednoznaczny. Jak się wydaje, nie ma nawet jak dotąd niebudzącej kontrowersji definicji, ani w nauce — w antropologii chociażby — ani w prawodawstwie. William James w swojej klasycznej pracy o doświadczeniu religijnym wprost wyraził wątpliwość, czy taka definicja w ogóle jest możliwa (James 1982 [prwdr. 1902]). Istotnie — nie jest nawet oczywiste, czy to w ogóle jest zjawisko na tyle jednorodne, by dało się je ująć w jednej definicji. Frieder Otto Wolf zwrócił niedawno uwagę, że „pojęcie religii jest jednym z pojęć najgłębiej przepojonych europocentryzmem i naiwnymi

założeniami przejętymi z chrześcijaństwa; i to jeszcze bardzo uproszczonego”. Dodał też, że:

Bardzo wątpliwe, czy można wskazać jakikolwiek wspólny mianownik „codziennych praktyk magicznych” plemiennych kultów, żydowskiego posłuszeństwa nakazom Tory, sunnickiego islamu odwołującego się do Koranu, szyckiego mistycyzmu, dżinizmu, szintoizmu i buddyzmu. (Wolf 2009, 250)

Kwestia okazuje się jeszcze bardziej skomplikowana, gdy uświadomimy sobie, że najstarsze społeczeństwa nie wyróżniały w zasadzie sfery *sacrum*. W tych społecznościach najróżniejsze duchy czy bogowie stanowili niejako immanentny składnik zjawisk naturalnych. „Religijne” przekonania i rytuały odprawiane przez te kultury były tak ściśle splecione z codzienną aktywnością, że praktycznie nie da się ich odróżnić od innych sfer codziennej aktywności (Wright 2009). Czy w tej sytuacji na pytanie „Czym jest religia?” da się w ogóle odpowiedzieć? Bez wątpienia lepiej, gdyby taka odpowiedź istniała, bo w przeciwnym wypadku może nam grozić, że akademickie dyskusje nad fenomenem religii staną się bezprzedmiotowe, a również i w sądownictwie mogą się pojawić problemy, bo jak w takiej sytuacji sądy mogłyby sensownie orzekać, czy na przykład scjentologii należą się takie same ulgi podatkowe jak innym Kościołom, czy nie. Mniejsza już o to, że pytanie, czy ateizm jest religią, straci wszelki sens...

Naszym zdaniem sytuacja nie jest aż tak beznadziejna i na pytanie — a raczej zarzut — że

ateizm jest religią, można sensownie odpowiedzieć. Rozważmy najpierw wnioski, jakie wynikają z monumentalnej pracy Charlesa Taylora (2007), poświęconej sekularyzacji społeczeństw Zachodu. Taylor zajmuje się głównie religiami Abrahamowymi i zapewne dlatego może analizować systemy religijne w kategoriach zawsze obecnego w nich przekonania o istnieniu jakiejś sprawczości czy mocy transcendentnych wobec codziennej rzeczywistości, czyli świata natury. Według Taylora kluczowe znaczenie ma to, że religie odwołują się do tego, co jest „poza” światem, do porządku pozaziemskiego. Po pierwsze zatem, systemy religijne głoszą, że istnieje jakieś wyższe dobro, ostateczny cel wykraczający poza ludzką egzystencję. Po drugie zakładają, że człowiek może się zmienić i to najwyższe dobro osiągnąć (istnieje transcendentna moc, która to umożliwia). Po trzecie wreszcie, taka przemiana oznacza, że istnieje jakieś życie poza „tym życiem”. Kryteria Taylora bardzo łatwo zastosować do chrześcijaństwa, w którym tą kluczową transformacją jest oczywiście zbawienie przez śmierć Chrystusa (pominąwszy różnice między licznymi teologicznymi interpretacjami tego zdarzenia). Naszym zdaniem jednak dobrze pasują one do większości religii tak historycznych, jak współczesnych. Główne kategorie jego analizy dobrze obrazują też to, co większość ludzi rozumie przez wiarę religijną. Tak więc każda religia zwykle zawiera w sobie jakąś wizję zaświatowego porządku i jego odniesień do ludzkiego życia, obraz wyższego dobra (ostatecznego celu) przekraczającego to, co ważne na tym świecie, możliwość duchowej przemiany (odpowiednik chrześcijańskiej idei

zbawienia), i wreszcie istnienie jakiejś transcendentnej potęgi (potęg), na kształt boga w religiach Abrahamowych.

Ateizm nie spełnia żadnego z tych kryteriów. Nie jest ani spójnym integralnym światopoglądem, ani stylem życia, ani zestawem rytuałów i zachowań. Jak wyjaśnialiśmy we *Wprowadzeniu*, ateizm to tylko świadomy brak wiary w boga (bogów) lub (aż) świadome przekonanie, że żaden bóg (bogowie) nie istnieją. W tym ujęciu ateizm da się pogodzić z bardzo wieloma różnymi światopoglądami. George H. Smith skarży się na przykład — słusznie, naszym zdaniem — że ateizm nie jest „stylem życia”, „wizją świata” ani „całościowym poglądem na życie”. Niektóre stanowiska filozoficzne są ateistyczne, ale ateizm sam w sobie nie tworzy żadnego własnego systemu pojęć i może stać się elementem różnych systemów (Smith 1997, 21-22). Bardzo bliskie jest nam to, co pisze Walter Sinnott-Armstrong: „Większość ateistów i agnostyków nie czyni ze swego stosunku do religii podstawowej wartości życiowej, co różni ich od ewangelikalnych chrześcijan, dla których religia taką osiową strukturą jest — lub przynajmniej powinna być, jak sami twierdzą”. Możemy też podpisać się pod innymi jego słowami: „Jeśli akurat nie zajmuję się pisaniem takich książek jak ta, religia i bóg interesują mnie tylko wtedy, gdy wierzący odnoszą się do tych kwestii, czy to atakując mnie osobiście, czy próbując wprowadzać religię do polityki” (Sinnott-Armstrong 2009, xvii).

Warto może dodać, że istnieją religie, które można uznać za (do pewnego stopnia) ateistyczne, jak na przykład buddyzm therawada. W tej wersji buddyzmu nie jest konieczna wiara w istnienie

jakiegokolwiek boga czy bogów (por. Martin 2007a, 224-227). Jednak i w therawadzie mamy duchową przemianę i elementy jednoznacznie nadnaturalne, czego w ateizmie — w rozumieniu, jakie tu proponujemy — oczywiście nie ma. Niemniej nie można wykluczyć, że ktoś może przyłączyć się do wyznawców therawady, pozostając ateistą.

Co nie zmienia faktu, że ateizm religią nie jest.

MIT #2. DLACZEGO SĄDY UZNAJĄ CZASEM ATEIZM ZA RELIGIĘ?

Od czasu do czasu sądy — amerykańskie zwłaszcza — muszą rozstrzygać, co jest religią; a może lepiej byłoby powiedzieć, muszą udzielać odpowiedzi na pytanie: „Czym jest religia w sensie prawnym?”. W takich przypadkach prawnicy, podobnie do przedstawicieli dyscyplin akademickich, usiłują stworzyć niekontrowersyjną jej definicję. Trudno się dziwić, że w większości tego typu spraw przyjmują, że doktryny religijne muszą zawierać jakieś odniesienia do porządku pozaziemskiego i nadnaturalnego, co, rzecz jasna, wyklucza ateizm. Niemniej w kilku ważnych przypadkach amerykańskie sądy pod pewnymi względami istotnie zrównały ateizm z wyznaniem religijnym i to stąd zapewne wziął się mit, że prawo traktuje oba te systemy przekonań identycznie. Zilustrujmy może tę kwestię omówieniem kilku orzeczeń wydanych przez najważniejszy z amerykańskich sądów, czyli Sąd Najwyższy.

Często przywoływana jest jako przykład sprawa *Torcaso vs. Watkins* (367 U.S. 48 (1961)), kiedy to Sąd Najwyższy orzekł, że stan Maryland nie może

wymagać deklaracji wiary w boga od kandydata na urząd notariusza, uznając, że takie żądanie jest sprzeczne z poprawką do Konstytucji Stanów Zjednoczonych, wprowadzającą rozdział państwa od Kościołów (Establishment Clause), która zabrania rządowi ustanawiać jakąkolwiek religię. Wykładnia Konstytucji, jaką przyjął Sąd w tym orzeczeniu, określa zatem, że 1. poprawka obejmuje też zakaz legislacyjnego i administracyjnego ustanawiania wymogu posiadania przekonań teistycznych, czym ewidentnie było wymuszanie przez władze Marylandu deklaracji wiary od kandydatów na urząd publiczny. W komentarzu do powyższego wyroku sędzia Hugo LaFayette Black wymienił „świecki humanizm” jako jedną z religii, które nie nauczają o istnieniu boga. Trzeba jednak pamiętać, że, po pierwsze, świecki humanizm (przynajmniej w niektórych postaciach) to system poglądów o wiele bardziej spójny niż ateizm, i nawet jeśli uznamy go za religię, to kategoria ta nie będzie obejmować innych form ateizmu. Po drugie zaś, komentarz sędziego Blacka nie stanowił integralnej części orzeczenia i powinien być traktowany raczej jako *obiter dictum* niż jako wykładnia obowiązująca dla sądów niższej instancji (na co zwrócili uwagę Cherry i Matsumara, b.d.). W każdym razie Sąd Najwyższy nie stwierdził, że ateizm pana Torcaso jest religią, a trzydzieści parę lat później Sąd Apelacyjny IX Okręgu, rozpatrując odwołanie w sprawie *Pelosa vs. Capistrano Unified School District* (37 F.3d 517 (9th Cir. 1994)), jednoznacznie uznał, że w świetle poprawki do amerykańskiej Konstytucji ustanawiającej rozdział Kościoła i państwa ani świecki humanizm, ani ewolucjonizm religią nie są. W

inkryminowanej sprawie powód (Peloza) próbował wykazać, że jako nauczyciel biologii w szkole średniej zmuszany jest do nauczania religii, bowiem program szkolny, który ma realizować, obejmuje teorię ewolucji. Po przegranej Peloza próbował odwoływać się do Sądu Najwyższego, ale ten odmówił zajęcia się sprawą, ustanawiając tym samym precedens dla wszystkich amerykańskich sądów.

W niektórych sprawach jednak (patrz: David 2005) sądy przyznawały ateizmowi taką samą ochronę prawną jak wierzeniom religijnym, co rzeczywiście można traktować jako zrównanie obu tych systemów przekonań, przynajmniej pod pewnymi względami. Jedną z takich głośnych spraw to Kaufman vs. McCaughtry (419 F.3d 678 (7th Cir. 2005)), gdzie przedmiotem sporu były prawa skazanego odsiadującego wyrok w stanie Wisconsin. Skazany Kaufman zwrócił się do sądu o rozpatrzenie zastrzeżeń, jakie miał wobec administracji więziennej, którą oskarżył między innymi o łamanie praw przysługujących mu na mocy 1. poprawki do Konstytucji. Bezpośrednim powodem tej akurat skargi było odmówienie mu prawa do zorganizowania w więzieniu grupy samokształceniowej dla współwięźniów-ateistów, która to grupa miała zajmować się analizą doktryn i praktyk religijnych — rzecz jasna z ateistycznej perspektywy. W tej kwestii Sąd Apelacyjny VII Okręgu uznał rację powoda, argumentując, że w tym konkretnym przypadku jego ateistyczne przekonania powinny być potraktowane jako pełnoprawny odpowiednik przekonań religijnych i nie wolno mu zakazywać ich praktykowania — ma zatem pełne prawo stworzyć i prowadzić grupę, w której będzie „nauczał”.

Powyższe przykłady wskazują, że istotnie w pewnym przynajmniej sensie mit, który teraz omawiamy, mitem nie jest. Rzeczywiście, w pewnych szczególnych okolicznościach amerykańskie sądy przyznawały poglądom niereligijnym taką samą ochronę jak religijnym, co mogło sprawiać wrażenie, że — aczkolwiek w ograniczonym zakresie — traktują ateizm jako szczególny przypadek religii. Nie oznacza to jednak oczywiście, że wśród amerykańskich sędziów roi się od głupców, którzy nie odróżniają niewiary od wiary. Przyjrzyjmy się choćby sprawie *Wallace vs. Jaffree* (472 U.S. 38 (1985)), której przedmiotem była minuta ciszy w szkołach publicznych, przeznaczona na modlitwę lub medytację. Sąd, orzekając w powyższej sprawie, bardzo jasno stwierdził, że Konstytucja nie tylko nakłada na amerykańskich obywateli obowiązek równego traktowania różnych wyznań religijnych, ale że na mocy Konstytucji dokładnie takie same prawa przysługują też niewierze. Wyrok precyzyjnie odróżnia jednak prawo do wyboru któregośkolwiek z wyznań, chrześcijaństwa lub dowolnego innego, od prawa do wyboru niewiary w żadnego boga (472 U.S. 38, 52-54 (1985)). Podobne idee najwyraźniej przyświecały składom orzekającym w innych sprawach tego typu, jak *Engel vs. Vitale*, 370 U.S. 421, 435 (1962), *County of Allegheny vs. American Civil Liberties Union Greater Pittsburgh Chapter*, 492 U.S. 573, 610 (1989) czy — to już stosunkowo niedawno — *McCreary County vs. American Civil Liberties Union*, 545 U.S. 844 (2005), gdzie przedmiotem sporu było eksponowanie Dziesięciu Przykazań w budynkach publicznych. Te kolejne orzeczenia pokazały, że amerykański Sąd Najwyższy

stoi jednoznacznie na stanowisku, że jakiegokolwiek dyskryminowanie areligijności i faworyzowanie wiary religijnej jej kosztem jest niezgodne z 1. poprawką do Konstytucji dokładnie tak samo, jak faworyzowanie przez władze któregokolwiek z wyznań religijnych kosztem pozostałych. Areligijność nie jest jednak w tych orzeczeniach traktowana jako jedna z form religii — stwierdzają one tylko, że należy jej się identyczna ochrona.

Reasumując — amerykańskie sądy przyznają niewierze taką samą ochronę przed dyskryminacją, jaką mają w Stanach Zjednoczonych wyznania religijne. To jednak nie oznacza, by w rozumieniu prawnym ateizm był w Ameryce kolejną religią. Czasem używany jest w tym kontekście termin „irreligion”, który najprościej było chyba oddać przez „niereligijność”, czyli w każdym razie coś, co bez wątpienia za religię nie może zostać uznane. Rzecz jasna, w innych krajach sytuacja może wyglądać inaczej, bo orzecznictwo amerykańskiego Sądu Najwyższego jest wiążące tylko dla amerykańskich sędziów...

Na zakończenie powtórzmy może raz jeszcze — brak wiary nie jest inną formą wiary. Ateizm to tylko (i aż) przekonanie, że nie ma boga (ani bogów). To odróżnia go od systemów religijnych, które swoje centralne przekonania obudowują skomplikowanym systemem dogmatów, doktryn, rytuałów i wyznań wiary.

MIT #3. ATEIŚCI WIERZĄ W BOGA, TYLKO SIĘ TEGO WYPIERAJĄ

Ten mit po części pokrywa się z innym, również dość

często przywoływanym, a mianowicie z tezą, jakoby ateści nienawidzili boga — w końcu rzeczywiście, żeby nienawidzić boga, musisz wierzyć, że on istnieje. Tym razem jednak warto uważnie przyjrzeć się temu, co analizowany w tym momencie mit miałby oznaczać. Jeśli bowiem komuś, kto tak mówi, chodzi o to, że są ludzie, którzy mienią się być ateistami, a w skrytości wierzą w boga, twierdzenie to jest aż tak banalne, że nie ma co poświęcać mu uwagi. Niemal na pewno są tacy, podobnie jak znamy przypadki chrześcijańskich duchownych, którzy w istocie byli ateistami. (Jednym z najsłynniejszych w historii był żyjący na przełomie XVII i XVIII wieku francuski duchowny, proboszcz Jean Meslier (2009 [1729]), ale mamy też wiele bardziej współczesnych przykładów — patrz np. Dan Barker, 2008; John W. Loftus, 2012a).

Michael Martin (1996) analizuje i obala w swojej książce silną wersję tego mitu, a mianowicie twierdzenie, jakoby w rzeczywistości nie mogło istnieć coś takiego jak ateista (tak twierdzi np. Van Til, 1969). Martin pokazuje, że nawet jeśli ktoś jest przekonany, że pewne fenomeny — obojętne, czy moralność, czy efektywność logiki — mogą być wyjaśnione wyłącznie w kategoriach teistycznych, to jeszcze nie oznacza, że ateści faktycznie muszą wierzyć w boga. Niemniej, liczni chrześcijańscy apologeti nadal usiłują wyjaśniać, co mogłoby spowodować u zadeklarowanych ateistów osłabienie siły ich przekonań. Wiele takich prób można znaleźć na portalu YouTube (jeśli ktoś żywi potrzebę zapoznania się z nimi — na przykład niejaki pan Lawley (2009) tłumaczy w swoich filmikach, że w rzeczywistości wszyscy wierzą w boga, tylko ateści z

jakichś nikczemnych i sobie tylko znanych powodów próbują się tego wyprzeć).

Książka Dinesha D'Souzy *What's So Great About Christianity* to już przykład — jeden z wielu — argumentacji chrześcijańskiego intelektualisty, i to z pretensjami do moralizatorstwa. D'Souza twierdzi tam, że ateizm kusi tych, którzy marzą o niepodleganiu wymogom i presji moralnej, i dlatego odrzucają istnienie piekła oraz boskiego sądu (D'Souza 2007, 268-270), a niektórzy posuwają się jeszcze dalej i kwestionują rzeczy tak oczywiste, jak bóg. (Na swoistą ironię zakrawa w tym kontekście fakt, że sam D'Souza z powodu „niemoralnego prowadzenia się” (w sferze seksualnej chrześcijaństwo stawia bardzo określone wymagania swym wyznawcom) popadł w niełaskę w oczach swoich konserwatywnych kolegów z wydziału i w październiku 2012 roku musiał zrezygnować z funkcji prezydenta Kings College. Cóż — bywa). Dlaczego jednak lęk przed życiem pośmiertnym miałby prowadzić do ateizmu? Jest całkiem sporo wyznań religijnych, które też odrzucają ideę boskiego sądu, a piekła w szczególności. Czemu nie przystąpić do któregoś z nich, zwłaszcza jeśli samo istnienie boga ma być aż tak bezdyskusyjne? Gdyby wiara była wyborem czysto wolicjonalnym — gdyby człowiek mógł po prostu zdecydować, w co wierzy, a potem przyjąć takie wyznanie, które wyda mu się „najsympatyczniejsze” albo najwygodniejsze — większość ludzi rzeczywiście zapewne przyjęłaby któreś z liberalnych wyznań głoszących ideę powszechnego zbawienia. Wszak w konkurencji z religią, która uczy, że wszyscy kończą w niebie, a miłosierny i kochający bóg wybacza wszelkie

grzechy, ateizm na pewno nie byłby preferowanym wyborem.

Prawda jest po prostu taka, że ateści mają całe mnóstwo innych powodów, by zakwestionować teistyczne poglądy. Prawdą jest również, że niektórzy ateści odrzucają też część przynajmniej moralnych zakazów, formułowanych chociażby przez Kościoły chrześcijańskie, ale dzieje się tak dlatego, że zakazy te po prostu nie mają żadnego racjonalnego uzasadnienia. Zresztą nawet papież Benedykt XVI dostrzegł we współczesnym ateizmie element moralny, skoro w encyklice *Spe Salvi* stwierdził:

Ateizm XIX i XX wieku ze względu na swą genezę i cel jest moralizmem: protestem przeciw niesprawiedliwościom świata i historii powszechnej. Świat, w którym istnieje taka miara niesprawiedliwości, cierpienia niewinnych i cynizmu władzy, nie może być dziełem dobrego boga. Bóg, który byłby odpowiedzialny za taki świat, nie byłby bogiem sprawiedliwym, a tym bardziej bogiem dobrym. W imię moralności trzeba takiego boga zakwestionować.

D'Souza również, trzeba mu to przyznać, uznaje, że jednym z czynników prowadzących do ateizmu może być niemożność pojęcia całego cierpienia i zła obecnego w świecie, i pogodzenia tego stanu z ideą wszechmocnego oraz pełnego łaski boga (*ibid.*, 271-276), ale jakoś nie zagłębia się w tę kwestię.

Nikt też nie przeczy, że ateści kwestionują bardzo wiele szczegółowych twierdzeń wysuwanych przez religie (Aikin i Talisse podają długą ich listę (Aikin 2011, 48-49)). To jednak nadal za mało, by

uznać, że w boga wierzą, tylko się go wypierają. Stąd pewnie pojawiają się i inne argumenty, mające prawdziwość omawianego tu mitu potwierdzić, jak na przykład teza, według której wiara w boga jest zdeterminowana biologicznie i/lub ma też podstawy neurologiczne. Coś tu bez wątplenia jest na rzeczy — współczesna nauka zgadza się z tym, że pewne aspekty ludzkiej psychologii wywołują w nas skłonność do przypisywania sprawczości bytom nieożywionym, a to może prowadzić do wiary religijnej (por. Guthrie 2007, 291-296). Jednak nawet jeśli taka skłonność jest czymś dla człowieka naturalnym, nie można wiary traktować w kategoriach deterministycznych, co zresztą trudno uznać za tezę kontrowersyjną, bo nikt chyba nie zaprzeczy, że jesteśmy w stanie rozumowo ustalić, iż jakiś obiekt nieożywiony istotnie jest... nieożywiony. Poza tym samo twierdzenie, jakoby teizm był psychologiczną koniecznością, staje się kompletnie nieprawdopodobne z chwilą gdy uświadomimy sobie, ilu jest na świecie niewierzących. Jak pisze Zuckerman (2007), najostrożniejsze szacunki mówią, że od pół miliarda do siedmiuset pięćdziesięciu milionów — w końcu wszyscy nie mogą tylko udawać! I ta liczba rośnie. Na przykład w Wielkiej Brytanii tradycyjne instytucje religijne odnotowują od lat stały, znaczący spadek tak liczby wiernych, jak i (wśród zadeklarowanych członków) udziału w obrzędach religijnych. Co więcej, nic nie wskazuje na to, by zyskiwały na tym kultury nietradycyjne (Bruce 2001). Dane z ostatnich pięćdziesięciu lat dość jednoznacznie pokazują, że za spadek uczestnictwa w obrzędach odpowiada po prostu spadek wiary.

Interesujących — i pozornie sprzecznych —

danych dostarczają jednak badania z roku 2011. Otóż niemal 61 procent ankietowanych Anglików i Walijczyków wybrało w cytowanym badaniu rubrykę „chrześcijanin” (53,48) lub „inne wyznanie” (7,22), reszta zaś (czyli niewiele ponad 39 procent) — „bezwyznaniowy”. Ktoś mógłby powiedzieć, że z takich danych wynika, iż Wielka Brytania pozostaje nadal krajem zdecydowanie religijnym. W tym samym kwestionariuszu znalazło się też jednak pytanie: „Czy jesteś człowiekiem religijnym?”. I na to pytanie tylko 29 procent respondentów odpowiedziało twierdząco, 65 procent zaś wybrało odpowiedź: „Nie”. Wiele, jak widać, zależy od interpretacji faktu przynależności do któregoś z Kościołów, bo biorąc pod uwagę inne kryteria można przyjąć, że większość brytyjskiego społeczeństwa nie jest dziś religijna, a przynajmniej sama za taką się nie uważa (BHA 2011).

Podobne wyniki uzyskiwane w innych krajach doprowadziły część badaczy do wniosku, że nawet większość wierzących w krajach Zachodu co najmniej nie w pełni wierzy już w boga (Rey 2007, Mercier 2009). Georges Rey i Adele Mercier uważają, że to między innymi efekt edukacji i że każdy absolwent szkoły średniej w rozwiniętych krajach europejskich w rzeczywistości przejmuje quasi-ateistyczne poglądy, i jeśli pozostaje przy swojej religii, jest to forma samooszukiwania. Inaczej mówiąc, piszą Rey i Mercier, ludzie przestali uznawać twierdzenia własnej religii za prawdziwe. Nawet jeśli jest to wniosek nieco naciągany, dane jednoznacznie wskazują, że wiara znacznej części zadeklarowanych teistów dalece nie jest tak głęboka, jak chcieliby wierzyć krytycy ateizmu.

Wielu z nas nie wierzy w istnienie jakichkolwiek

bytów, które w czymkolwiek przypominają boga Abrahama lub dawnych politeistycznych bogów greckiej, skandynawskiej czy innej mitologii. Nie mamy żadnych dowodów na istnienie takich istot ani na to, że jacykolwiek „bogowie” są czymś więcej niż fikcją. Naszym zdaniem dowody wskazują jednoznacznie na ich nieistnienie. Dlaczego mielibyśmy kłamać? Zresztą, gdyby istotnie większość ateistów (lub wręcz wszyscy) w rzeczywistości wierzyła w boga, po co tyle tak wybitnych teistycznych umysłów z naszego kręgu kulturowego — od świętego Anzelmia poprzez Tomasza z Akwinu po Leibniza, by pozostać tylko przy postaciach historycznych — zadawałoby sobie tyle trudu i poświęcało tyle czasu i atramentu, by dowieść, że bóg jednak istnieje.

MIT #4. ATEIŚCI ŻYWIĄ NIEZACHWIANĄ WIARĘ, ŻE NIE MA BOGA

Sami się zastanawiamy, czy mit o dogmatyzmie ateistów nie jest sprytnym wybiegiem ze strony religijnych apologetów, którzy chcą w ten sposób wykazać, że — w przeciwieństwie do łagodnych, otwartych i liberalnych przedstawicieli świata religii — ateiści to twardogłowi dogmatycy, zamknięci na argumenty.

Eric Reitan na przykład tłumaczy, że jego religia jest religią nadziei — nadziei na to, że istnieje dobro, transcendentny byt, władny odkupić całe zło tego świata. Przyznaje co prawda, że w toku ludzkiej historii istniało wiele religijnych grup, które żyły pewnością i „próbowały zachować iluzję pewności, bezlitośnie tępiąc wszystkich «heretyków», których

odmienne poglądy zagrażały ich złudzeniu”. Niemniej, dziś, pisze Reitan, przynajmniej spośród ludzi, których on zna, nie ma już takich. Wszyscy godzą się z tym, że nie mają wiedzy, tylko nadzieję i że z ich przekonaniami można dyskutować (Reitan 2008, 211). W przeciwieństwie natomiast do tych świątłych ludzi ateści — a przynajmniej niektórzy z tego grona — są dogmatycznie pewni swego. Ta pewność jednak, wyjaśnia już w następnym akapicie Reitan, jest zwodnicza, przynajmniej z epistemologicznej perspektywy, bo przecież żaden ateista nie może logicznie (ani w żaden inny sposób) dowieść, że bóg wielkich religii monoteistycznych nie istnieje (*ibid.*, 211-212).

Jak można na to odpowiedzieć? Zacznijmy może od przypomnienia — uczciwość nie pozwala tego faktu zatajać — iż jakkolwiek dalece nie wszystkie religie były opresyjne, to Abrahamowe monoteizmy niemal nie miały pod tym względem sobie równych (por. np. Blackford 2012, 20-33). W drugiej kolejności warto zwrócić uwagę na sugestię Reitana, jakoby ludzie mieli naturalną potrzebę pewności, najzupełniej przydatną w sytuacjach praktycznych (przed wejściem do lasu dobrze wiedzieć, czy nie grasuje tam horda wilków), ale że taka pewność jest niemożliwa, gdy pytamy o ostateczną naturę Wszechświata. Coś w tym jest, ale nie wolno nam zapominać, że w naszych dziejach bardzo wiele organizacji religijnych i ich przywódców taką pewność (niezachwianą) żywiło i to do tego stopnia, że przemocą narzucali swe przekonania i reguły postępowania wszystkim, nad którymi mieli władzę, posuwając się aż do mordowania oponentów „dla ich własnego dobra”. Jeśli ktoś ma wątpliwości i uważa

naszą opinię za zbyt ostrą, polecamy lekturę *opus magnum* Karla Deschnera, głośnej *Kryminalnej historii chrześcijaństwa* (*Kriminalgeschichte des Christentums*). Ten niemiecki historyk poświęcił aż dziewięć tomów opisaniu zbrodni popełnionych w imię Kościołów chrześcijańskich i przez te Kościoły (Deschner, 1986, 1989, 1990, 1994, 1997, 1999, 2002, 2004, 2008). Tak więc teza, jakoby to religia była otwarta na wątpliwości, ateizm zaś przeciwnie, nieco kłóci się z wiedzą historyczną.

Dość już może o dogmatyzmie wiernych i Kościołów — zajmijmy się ateistami. Jeśli zaakceptujemy minimalistyczną definicję, którą przyjęliśmy na potrzeby tej książki, ateistami nazwiemy wszystkich, którzy nie wierzą w żadnego boga (ani bogów). Do tak rozumianego ateizmu nam, ateistom, zbędna jest pewność, że bóg/bogowie nie istnieją, pominąwszy już nawet fakt, że można wskazać dość silne przesłanki przemawiające za takim (negatywnym) twierdzeniem. Niektórzy ateiści formułują jednak tę silniejszą tezę i jasno oświadczają, że bóg nie istnieje, za czym przemawiają dowody i świadectwa na tyle poważne, że twierdzenie to powinno stanowić element światopoglądu naukowego. Nadal jednak to nie to samo, co twierdzić coś z absolutną pewnością (bez żadnych wątpliwości). Sama natura nauki i formułowanych w oparciu o naturalistyczne podejście twierdzeń wyklucza taką pewność. Reguła falsyfikacji jest niepodważalna i wszystkie twierdzenia naukowe mają z tego względu status prawd tymczasowych. Zatem nawet jeśli jakiś ateista twierdzi, że *wie*, ma na myśli jedynie to, że głoszony przezeń pogląd jest *uzasadniony i prawdziwy* (czyli przemawiają za nim

trafnie i rzetelnie zinterpretowane świadectwa empiryczne), nie zaś, że jest to bezdyskusyjna, absolutna i ostateczna prawda. Tak więc ateizm nie rości sobie pretensji do pewności i jej nie potrzebuje, aczkolwiek jest kilka rzeczy, których praktycznie możemy być pewni — na przykład bardzo niewielu współczesnych wierzy w Zeusa, a zdecydowana większość z nas jest pewna, że taki ktoś nie istnieje, choć oczywiście nawet co do tego nie możemy mieć pewności *absolutnej*. Podobnie jesteśmy pewni prawdziwości wielu odkryć naukowych, takich jak teoria ewolucji albo heliocentryczny model Układu Słonecznego. Może warto w tym momencie dodać jeszcze jedno zastrzeżenie — otóż przynajmniej niektóre (mówiąc najostrożniej) koncepcje boga są albo mocno niespójne, albo wręcz wewnątrznie sprzeczne. W pewnych uzasadnionych przypadkach zatem można mieć pewność, że jakiś konkretny bóg rzeczywiście nie istnieje. Ale analogiczne rozumowanie można zastosować wobec dowolnego obiektu opisanego przez zbiór niespójnych lub wewnątrznie sprzecznych twierdzeń.

Tak więc ateści *en masse* nie głoszą z niezachwianą pewnością *nieistnienia* boga/bogów, chociaż bez wątpienia są w tym gronie i tacy, którzy taką pewność żywią i otwarcie ją deklarują, a co więcej, część z nich może być do tego stopnia przekonana o słuszności własnych poglądów, że zamyka się na wszelką argumentację i wątpiwości. Nawet jednak tacy ludzie nie są tak niebezpieczni i groźni, jak próbuje nam to zasugerować Reitan, omawiając teksty Richarda Dawkinsa i Christophera Hitchensa. Warto w tym momencie zatrzymać się na chwilę nad argumentacją, jaką Reitan się posługuje,

poniższe cytaty bowiem doskonale ilustrują, do jakich konsekwencji może prowadzić poważne potraktowanie mitu o dogmatyzmie ateistów. Ostrzega zatem czytelników: „W innym świecie i innych okolicznościach wściekły i fanatyczny ateizm Dawkinsa czy Hitchensa mógłby zainspirować krucjaty przeciw religii o wiele bardziej krwawe niż werbalna krucjata, jaką obaj prowadzą już teraz” (Reitan 2008, 213). Ta retoryka jest nie dość, że nieuczciwa, to nieodpowiedzialna. Nie ma ani historycznych, ani aktualnych powodów, by formułować aż tak poważne oskarżenia (i aż tak się podniecać). Reitan tymczasem insynuuje, że istnieje wyraźny związek między ludźmi, których atakuje (Dawkinsem i Hitchensem), a fanatyzmem i przemocą, nie przejmując się tym, że ani jeden z krytykowanych przezeń autorów nigdy nie wzywał do prześladowania religii ani nie chciał narzucać siłą własnych przekonań światu. Reitan nie waha się tymczasem sięgać po metaforę wojen religijnych (stąd „krucjata”), czyli uważa, że otwarta i szczerą krytyka religii jest odpowiednikiem aktów brutalnej przemocy i rzezi, z jakich słynęło chrześcijaństwo (Riley-Smith 1999). I nie chodzi nam tylko o błędne użycie fałszywej metafory, bo identycznym językiem Reitan posługuje się i w innych miejscach. Píše zatem, że Hitchens w książce *Bóg nie jest wielki* daje nieustanne i przepojone agresją świadectwo wiary we własną nieomyślność, co wynikać by miało właśnie z owego rzekomego dogmatyzmu wpisanego w ateizm, a co w konsekwencji sprawia, że „front walki został otwarty” przez człowieka, który „znajduje radość w destrukcji wszystkiego, co dla innych święte” i z rozkoszą „depcze najgłębsze uczucia

religijne”. Innymi słowy — książki Dawkinsa i Hitchensa to według Reitana praktycznie to samo, co niszczenie posągów Buddy przez afgańskich talibów.

Rzecz jasna, ani Dawkins, ani Hitchens nigdzie nie nawołują do żadnej „destrukcji”, „deptania” ani tym bardziej niszczenia posągów, Reitan jednak chce stworzyć wrażenie, że buta i arogancja doprowadziła obu do krańcowego fanatyzmu. Tymczasem ci akurat dwaj autorzy w licznych książkach, wywiadach i wystąpieniach publicznych jedynie prezentują własne poglądy na religię. Fakt, nieraz bardzo ciętym językiem i prześmiewczo, ale żaden z nich ani nie żądał, ani nie nawoływał do użycia przemocy, a obrazoburstwo, jakiego można się u nich doszukać, jest czysto metaforyczne.

Reasumując — oskarżanie Nowego Ateizmu o szczególny polityczny radykalizm czy skłonność do agresji to nieuczciwość. Nie ma na coś takiego żadnych dowodów. Nic dziwnego — my, ateści, jesteśmy ludźmi bardzo pokojowo nastawionymi, a większość z nas jest boleśnie wręcz świadoma własnych epistemologicznych ograniczeń.

MIT #5. ATEŚCI NIENAWIDZĄ BOGA (ALBO SĄ NA NIEGO WŚCIEKLI)

Ten bardzo powszechny mit ciekawie przedstawił parę lat temu Miles Godfrey w reportażu poświęconym nasilającym się w Australii atakom na ateizm ze strony hierarchów kościelnych (Godfrey 2010). Oto, co anglikański arcybiskup Sydney Peter Jensen miał do powiedzenia o owej ateistycznej nienawiści do boga: „Pasja i zjadliwość, z jaką ateści wypowiadają się o chrześcijańskim bogu nie

pozostawia wątpliwości — oni go nienawidzą!”. Na tym jednak ksiądz arcybiskup nie skończył, ateizm bowiem, jak wyjaśniał dalej:

[...] to najnowsza wersja ludzkiej napaści na boga, zrodzona z urazy o to, że to nie my rządymy tym światem i że bóg żąda, byśmy zawierzyli mu nasze życie [...] To forma bałwochwalstwa, którego wyznawcy chcą czcić człowieka w miejsce boga.

A więc czy ateści istotnie nienawidzą boga lub przynajmniej czują do niego złość lub urazę?

Zacznijmy może od stwierdzenia dość oczywistego — otóż ateista nie może być na boga zły albo wściekły, jak głosi arcybiskup Jensen, z tego prostego powodu, że my ateści nie wierzymy, że bóg istnieje. Jak można nienawidzić lub choćby czuć cokolwiek do kogoś/czegoś, czego nie ma?! To byłoby równie absurdalne, co niewykonalne. Idea, jakobyśmy byli na boga wściekli, to raczej przejaw myślenia życzeniowego księdza arcybiskupa — tak jemu, jak i innym podobnie myślącym kościelnym liderom mogłaby nawet pasować taka wizja, oznaczałaby ona bowiem, że sami nie traktujemy naszych poglądów na istnienie boga poważnie (albo jesteśmy nieszczerzy). Jednym z tych krytyków ateizmu, którzy dostrzegli ten problem — i natychmiast go rozstrzygnęli — jest Robert T. Lee. Jak pisze, ateści „myślą, że zaprzeczając, iż bóg istnieje, nie mogą go nienawidzić. Ale to odwracanie kota ogonem — oni wiedzą, że bóg istnieje, i dlatego go nienawidzą!” (Lee 2004). Trudno jednak uznać to za przekonującą argumentację. To nadal przykład klasycznego błędu

logicznego, znanego jako *petitio principii*, czyli błąd niedostatecznego uzasadnienia (tak się dzieje na przykład wtedy, gdy wniosek przyjmujemy za przesłankę). Z punktu widzenia ateisty różni bogowie, którym oddają cześć chrześcijanie i wyznawcy innych religii, to postacie fikcyjne i/lub mityczne. Dlaczego mielibyśmy nienawidzić bohaterów literackich?

To oczywiście nie przeszkadza, by ateści uważali boga Abrahama — przynajmniej takiego, jakiego opisują kolejne księgi Biblii — za postać wyjątkowo antypatyczną. To istota mściwa, okrutna, małostkowa i niesprawiedliwa. Wyjątkowo odpychające są jej żądania nieustannych modłów i czci, nie mówiąc już o krwawych ofiarach w zamian za odpuszczenie grzechów. Z tych choćby powodów wielu ateistów cieszy się, że nie musi dzielić z nią świata, w którym żyją. Zresztą jej świat na pewno nie byłby nawet w przybliżeniu podobny do świata stworzonego i rządzonego przez boga przepelnionego dobrem i miłosierdziem — niestety w takim świecie też nie żyjemy. Tak przy okazji — istnieje cały religijny przemysł (choć chyba lepiej byłoby użyć określenia „chałupnictwo”) zajmujący się wyjaśnianiem (jeśli tak to można nazwać), dlaczego w naszym świecie jest tyle zła, skoro stworzył go miłosierny bóg. Teologowie nazywają to zagadnienie teodyceą, choć często mówi się po prostu o problemie zła. Nie uwzględniają oni oczywiście narzucającej się odpowiedzi — że po prostu nie ma takiego boga, o jakim mówią, ateści natomiast religijne odpowiedzi na to pytanie uznają za niewystarczające i puste semantycznie. To jednak nadal nie to samo, co rzekoma nienawiść, jaką mieliby żywić do istoty

boskiej, do której religia się odwołuje. Chyba żaden ateista nie ma skłonności do nienawidzenia *quasi*-historycznych lub legendarnych postaci, takich jak choćby Jezus czy ktokolwiek inny, o kogo faktycznym istnieniu niewiele (lub nic zgoła) możemy powiedzieć. Niektórzy ateści krytykują co prawda moralność Jezusa (a przynajmniej to, co wywnioskować można o niej z kanonicznych Ewangelii), ale nadal nie ma to nic wspólnego z nienawiścią do jakiegokolwiek wymyślanego bytu.

Niemniej trudno zaprzeczyć, że wśród apologetów religii istnieje dość powszechna skłonność do zacierania różnicy między krytyką (czasem ostrą i bezpardonową, to prawda) a nienawiścią. Oto, co na przykład o Richardzie Dawkinsie pisze Alister McGrath (jakoś nie widzimy tu chrześcijańskiego miłosierdzia): „Dawkins głosi kazania do swych połączonych nienawiścią do boga chórów i oczekuje, że jego retoryczne popisy przyjmowane będą z adoracją” (McGrath 2007, x). Z podobnym obiektywizmem o ateistach wypowiadają się Patrick Madrid i Kenneth Hensley: „Oni nienawidzą samej idei boga i dlatego nie mogą też ścierpieć, że są ludzie, którzy w niego wierzą” (Madrid, Hensley 2010, 12). Wtórzuje im — podnosząc poprzeczkę — Alvin Plantinga:

Jak wszyscy wiedzą, ostatnio mamy prawdziwy wysyp książek atakujących chrześcijaństwo i całą religię. Część z tych publikacji to marne elaboraty, pełne złorzeczeń ale wyprane z myślenia, z inwektywami zamiast argumentów i w miejsce zdrowego rozsądku oferujące tylko święte oburzenie. Tak to jest, jak kimś kieruje nienawiść, a nie logika. (Plantinga 2008)

Co ciekawe, w wielu takich oskarżeniach o nienawiść nie pojawia się nawet informacja, że chodzi o nienawiść do ponadnaturalnej (wymyślonej) istoty. To interesujący zabieg językowy — w końcu od stwierdzenia, że twoimi oponentami powoduje wyłącznie ślepa nienawiść, już tylko mały krok do wezwania o odebranie im prawa głosu (wszak to „mowa nienawiści”!) i uznania, że stanowią zagrożenie dla porządku publicznego. Do tego na przykład w długofalowej perspektywie dąży Organizacja Współpracy Islamskiej (Organization of Islamic Cooperation), która od lat stara się skłonić Radę Praw Człowieka ONZ do uznania obrazy uczuć religijnych za formę pogwałcenia praw człowieka. Gdyby OIC udało się swój pomysł przeforsować, stanowiłoby to w oczach wspólnoty międzynarodowej usprawiedliwienie cenzuralnych ograniczeń krytyki religii, a kraje takie jak Pakistan, z drakońskimi wręcz karami za bluźnierstwo, mogłyby się tłumaczyć, że wszystko to robią... w imię praw człowieka (Reuter 2011). Kampania OIC nieco straciła na impecie po roku 2011, ale w zamian organizacja ta zaczęła walkę o wprowadzenie szczególnych międzynarodowych regulacji przeciw „bluźnierstwu”.

Warto może jeszcze dodać — choć trudno uznać to za zaskakujące odkrycie — że to raczej wierzący bardzo często żywią nieprzychylne uczucia do swego boga. W badaniach Julii Exline i współpracowników nad życiem religijnym w Stanach Zjednoczonych okazało się, że od jednej trzeciej do nawet dwóch trzecich wyznawców różnych religii deklaruje tego typu emocje. Powodem najczęściej jest poczucie bycia opuszczonym przez boga, wywołane bądź to

poważnymi problemami zdrowotnymi, bądź tragedią, jaka spotkała najbliższych, a której bóg nie zapobiegł (choć przecież mógł) (Exline 2011).

I już na sam koniec — nawet gdyby ateści istotnie byli wściekli na boga i/lub go nienawidzili, to nic by nam to nie mówiło o samym ateizmie; czy to pogląd prawdziwy, czy fałszywy. Omawiany wyżej mit to po prostu dość kuriozalny przykład argumentu *ad hominem*.

MIT #6. ATEIZM TO PRZEJAW BUNTU PRZECIW WŁADZY BOGA

Jak zauważył George H. Smith, ateizm jest często postrzegany jako forma neurotycznego buntu. Zwłaszcza w przypadku ludzi młodych, aczkolwiek, jak dodaje Smith, taka etykieta jest uniwersalna, bo to zawsze może być albo „młodzieńczy bunt”, albo (w wieku średnim) wynik „frustracji szarą codziennością, nieumiejętności poradzenia sobie z goryczą życiowej porażki, czy wreszcie [...] alienacją i brakiem bliskości”, bądź wreszcie (to na starość) „przejaw rozczarowania życiem, cynizmu i efekt samotności, z jaką zwykle muszą się borykać ludzie w podeszłym wieku” (Smith 1979, 24). Takie zarzuty to znów jednak błąd wnioskowania *petitio principii* — ani młodość, ani starość nie dowodzą, że ktoś neurotycznie reaguje na niemożność poradzenia sobie z panem bogiem.

Tego typu spekulacje o cudzych stanach psychicznych zwykle zresztą prowadzą donikąd, co nie przeszkadza, by nagminnie się do nich odwoływano. Dinesh D’Souza na przykład twierdzi, że odkrył prawdziwy powód, dla którego ludzie

odchodzą od boga, i jest to, jak to określa, „seksualna niemoralność”. Ludzie stają się ateistami, pisze D’Souza, bo nie odpowiada im wizja boga, który karze za cudzołóstwo i rozwiązłość. Współczesny ateizm jest jego zdaniem „genitalnym buntem przeciw bogu”. „Orgazm — jak wyjaśnia dalej — jest świętym sakramentem dzisiejszego dnia”. Na tym nie koniec. Ateizm musi opowiadać się za prawem kobiet do aborcji, bo wybujała seksualność prowadzi do całego mnóstwa niepożądanych ciąż. Aborcja jest zatem „drugim sakramentem ateizmu”. Co więcej, u każdej moralnie zdrowej kobiety „zabicie jej nienarodzonego dziecka” musi wywołać koszmarne poczucie winy, a ateizm sprawia, że tego poczucia winy się pozbywa (D’Souza 2007, 268-270). Analogiczne rozumowanie przedstawia filozof i teolog James Spiegel w książce, której sam tytuł już wszystko wyjaśnia: *The Making of an Atheist: How Immorality Leads to Disbelief* (2010). By przeprowadzić takie rozumowanie, D’Souza i Spiegel muszą z góry założyć, że wnioski, jakie wyciągają, są prawdziwe. Znowu mamy zatem przykład logicznego błędu. Weźmy kwestię przerywania ciąży — jednym z kluczowych elementów świeckiej argumentacji za prawem wyboru dla kobiety jest twierdzenie, że usunięcie zarodka nie ma nic wspólnego z zabiciem człowieka, co dla D’Souzy jest oczywistością. Tymczasem kiedy przestaniemy o zabiegu aborcji myśleć w kategoriach „mordowania dzieci poczętych”, a o blastuli jako o człowieku, znikają powody, dla których każda „moralnie zdrowa” kobieta miałaby po takim zabiegu odczuwać „koszmarne poczucie winy”, co znowu za oczywistość uznają chrześcijańscy apologety jego pokroju. W

olbrzymiej większości przypadków do usunięcia płodu dochodzi, zanim ma on na tyle rozwinięty system nerwowy, by cokolwiek odczuwać, zatem poczucie winy nie może wynikać ze świadomości uczynienia krzywdy czującej i żywej istocie. Przy polemikach z tego typu argumentacją pojawia się też sporo innych pytań — skąd na przykład D'Souza wie, co rzeczywiście odczuwają kobiety po usunięciu niepożądanego ciąży (a może to wielka ulga). On jednak najwyraźniej woli opierać się na relacjach swoich czytelników. Możemy mieć pewność, że nie wszyscy podzielają ich poglądy i odczucia, bowiem kierując się rozumem, należy raczej współczuć (przynajmniej w większości przypadków) kobiecie decydującej się na taki krok i protestować przeciwko opresyjnemu prawu, które chce jej to uniemożliwić. W rzeczywistości to antyaborcjonistów można oskarżyć o brak empatii — to oni nie są w stanie pojąć racji i uczuć kobiety, która nie chce być matką, a przecież może mieć ku temu bardzo ważne powody, na przykład może to być ofiara gwałtu albo przerażona nastolatka, której wczesne macierzyństwo zrujnuje całe życie. Jest wiele sytuacji, w których kobiety mogą rozważać usunięcie ciąży, i decyzja ta zwykle nie przychodzi im łatwo. To w pewnej mierze wyjaśnia, dlaczego tak wielu z nas odrzuca to, co D'Souza i inni chrześcijańscy konserwatyści nazywają chrześcijańską moralnością — jest ona arbitralna i nieludzka.

To samo można powiedzieć o kolejnym przykładzie, którym posługuje się D'Souza, a mianowicie o eutanazji, jak nazywa wspomagane samobójstwo. Otóż również ona jest dla niego czynem haniebnym i okrutnym. Jak to, ktoś mógłby

spytać, wszak kwestię eutanazji (etymologicznie słowo to oznacza „dobrą śmierć”) zwykle rozpatruje się w przypadku ludzi cierpiących na jakąś śmiertelną chorobę (taką jak rak), którzy w obliczu nieuchronnie czekającej ich śmierci w męczarniach decydują się na wcześniejsze rozstanie z życiem, które utraciło już dla nich wartość. Niektórzy z tych nieszczęśników pozostają w pełni władz umysłowych, ale fizycznie są już zbyt słabi lub niedołęzni, by samemu ze sobą skończyć. Czy przejawem „współczucia” ma być zmuszanie ich do znoszenia dalszych cierpień wbrew własnej świadomej woli? Nawet gdy system prawny zawiera już wszelkie możliwe zabezpieczenia uniemożliwiające jakiegokolwiek nadużycia w tej, by tak rzec, śmiertelnie drażliwej kwestii!

Dla wielu ateistów — i innych, którzy optują za prawnie uregulowaną możliwością eutanazji i wspomaganego samobójstwa — stanowisko Kościołów w tej sprawie jawi się jako okrutne i niemoralne, wynika ono bowiem z nadnaturalnej koncepcji ludzkiego życia jako własności bożej, a nie z troski o dobrostan istot ludzkich, które znalazły się bez własnej winy w tragicznej sytuacji. Z tej perspektywy zarzuty D’Souzy o bezduszną i brak współczucia to czysta obłuda. Rzymscy katolicy mogą oczywiście widzieć w cierpieniu drogę do (swojego) zbawienia, ale nie mają prawa narzucać takiej wizji współczesnym wielokulturowym społeczeństwom. Zresztą nawet jeśli religijna moralność, za którą opowiada się D’Souza, zakłada zbawczą moc i świętość cierpienia, to czy trzeba cierpieć — i to niezależnie od własnych postępów i zapatrywań, a także bez pożytku (poza satysfakcją moralistów) —

aż do samej śmierci. Przeciętny ateista nie ma żadnych trudności z odpowiedzią na to pytanie. Niestety, chrześcijańskich apologetów często zwodzi na manowce własne rozumienie prawości. Nie pojmują, że można w ogóle myśleć inaczej niż oni, i w efekcie nie są zdolni do zrozumienia oczywistego związku między współczuciem (przynajmniej w powszechnie przyjętym rozumieniu) a wartościami moralnymi, za jakimi optują ateistyczni myśliciele.

Warto może w tym momencie zapytać, czy w twierdzeniach w stylu cytowanych wyżej, formułowanych przez chrześcijańskich apologetów, jest choć okruszek sensu; może ci ludzie istotnie dostrzegają realny problem, tylko nie potrafią wskazać jego źródła. Pomysł, że ateści sami sobie wmawiają, że nie ma boga, by nie być skrępowanymi wymogami moralności, to oczywiście kompletna bzdura, ale może niewiara istotnie czasem zaczyna się od silnego przeczucia, że tradycyjna religijna moralność jest w wielu sferach irracjonalna, arbitralna i okrutna. Rzecz jasna, taka intuicja to dalece niewystarczający powód, by przyjąć, że boga nie ma. Można z pełnym przekonaniem głosić, że bóg istnieje, a jednocześnie nie uznawać za niemoralne antykoncepcji, przerywania ciąży i homoseksualizmu. Takie poglądy akceptuje zresztą całkiem sporo współczesnych teologów, przynajmniej tych, którzy odeszli od konserwatywnego chrześcijaństwa i jego wizji świata społecznego. Problem jednak pozostaje — tak długo, jak kościoły i sekty promować będą nakazy moralne, których racjonalność jest więcej niż wątpliwa, tak długo, przynajmniej według świeckich standardów, ich wiarygodność nie będzie wysoka.

Dla wielu z nas normy moralne promowane przez

teistycznych konserwatystów o moralizatorskim zacięciu nie wyglądają raczej na implementację przykazań sformułowanych przez jakąś wszechwiedzącą i miłosierną istotę, ale jak ponury spadek dawnych, znacznie mniej oświeconych epok. W najlepszym wypadku możemy przyznać, że niektóre z nich miały sens jako reguły zachowania w archaicznych społeczeństwach, ale dzisiaj już niewiele z niego zostało. Jeżeli ktoś przyjmie taką perspektywę, znacznie trudniej mu uwierzyć, że święte księgi, stanowisko Kościołów oraz oficjalne deklaracje organizacji i przywódców religijnych przedstawiają zasady moralne zrodzone z boskiej inspiracji. A stąd już tylko krok do zwątpienia i w inne nauki Kościoła, a wreszcie w samą egzystencję nadnaturalnego prawodawcy. To oczywiście nie musi być jeszcze wystarczającą zachętą do przyjęcia ateistycznego światopoglądu, ale warto pamiętać, że świadomość, iż święte księgi i instytucje religijne są stworzone przez ludzi, to tylko jeden z elementów całej układanki (o pozostałych będziemy jeszcze mówić). Gdy poskłada się wszystkie, czysta logika każe przyjąć, że niemal na pewno nie ma żadnego nadnaturalnego bytu, który sprawowałby nad nami pieczę.

Wracając zaś do naszego mitu — wbrew temu, co on mówi, ateizm nie wynika z frustracji, rozczarowania światem, samotności, potrzeby buntu, ani (tym bardziej) z promiskuityzmu. To — przynajmniej dla większości z nas — wybór intelektualny.

MIT #7. ATEIŚCI NIE DOSTRZEGAJĄ W RELIGII NIC DOBREGO

To prawda, że ateści nie widzą w religii „nauczycielki życia” (o nadprzyrodzonej proveniencji), nie szukają też życiowych porad ani przewodnika w przykazaniach rzekomo zesłanych przez jakąś nadprzyrodzoną istotę lub w świętych księgach, ani (tym bardziej) w deklaracjach organizacji i instytucji religijnych oraz ich przywódców.

To jednak nie znaczy, abyśmy nie widzieli także dobrych stron wiary. Ateści rozróżniają te kwestie. Jak już mówiliśmy, wielu ateistów za swą filozofię życiową uznaje naturalizm. To oznacza, że kwestionujemy istnienie nadnaturalnych bytów i mocy, ale — chcąc nie chcąc — akceptujemy to, co o religii mówią nam na przykład rzetelne metodologicznie badania socjologiczne i psychologiczne. Naturalista nie ma na przykład najmniejszych powodów, by zaprzeczyć, że niektórym — a może nawet wielu — ludziom przynależność do jakiegoś Kościoła zapewnia poczucie wspólnoty. Nie kwestionujemy też wyników badań, które pokazują, że ludzie silnie religijni łatwiej godzą się z nieuchronnie nadciągającą śmiercią (choć może nie łatwiej niż ateści o intelektualnym zacięciu — o tym pomówimy szerzej przy okazji omawiania mitów #18, #48 i #49).

To już kwestia bardziej indywidualna, ale są też ateści, którzy doceniają działalność różnych religijnych organizacji charytatywnych w krajach rozwijających się, aczkolwiek często mamy problem z tym, że wiele z tych organizacji łączy zasługujące na szacunek starania o poprawę losu żyjących w nędzy lub cierpiących z powodu chorób mieszkańców tych regionów z zaczynającymi z czasem dominować

w ich projektach próbami nawracania na własną ideologię. Tak oceniać można na przykład aktywność Kościoła katolickiego w Afryce Subsaharyjskiej, którego pomoc dla chorych na AIDS (i nie tylko) — a żyją ich tam miliony — ma też swoje ciemniejsze strony. Pracownicy katolickich misji robią tam bardzo wiele dobrego, ale z drugiej strony nie dość, że nie uczą mieszkańców tych dotkniętych epidemią AIDS terenów, że powinni używać prezerwatyw, to wręcz mówią, by ich nie stosować — narażają tych ludzi na niebezpieczeństwo tylko dlatego, że uznają, że ich bóg nie chce, by ludzie używali kondomów! Oczywiście podobnych (choć mniej drastycznych) przykładów religijnej hipokryzji jest więcej — no bo jak ocenić działalność innej charytatywnej organizacji (tym razem ewangelikalnej), która od wielu lat pomaga uchodźcom z Iraku osiedlać się w Stanach Zjednoczonych, ale jednocześnie wyłącznie z powodu „niewłaściwego” wyznania odmawia ich zatrudniania (Turnbull 2010). Z przykrością wręcz konstatujemy, że zdecydowanie zbyt często, mówiąc o dobrych stronach religii, musimy dodawać to smutne „ale z drugiej strony...”. I nie chodzi o to, by kwestionować i podważać dobre rzeczy robione przez ludzi zainspirowanych przez religię, nawet jeśli nie akceptujemy ich motywacji albo podejrzewamy, że kierują się głównie ukrytymi pozareligijnymi motywami. Nam przynajmniej, gdy pisaliśmy tę książkę, nie przyszedł do głowy ani jeden przykład bezdyskusyjnie i jednoznacznie pozytywnej aktywności wierzących. Zawsze gdzieś kryje się to „ale”. Pomyślmy choćby o nader kontrowersyjnych rządach Matki Teresy w indyjskich misjach. Jak przekonująco pokazał Christopher Hitchens w

książce *Pozycja misjonarska — Matka Teresa w teorii i praktyce*, katolicy zrobili w tym kraju mnóstwo naprawdę dobrych rzeczy, ale efekty ich działalności byłyby o wiele, wiele lepsze, gdyby Matka Teresa nie była tak fanatycznie przekonana o pożytkach z (cudzego) ubóstwa i cierpienia (Hitchens 1997).

Tak więc ateści nie są z definicji wrodzy wszelkim religiom i nie czują też antypatii do ludzi wierzących tylko dlatego, że w coś oni wierzą. Wyznawcy Mahometa też nie muszą odnosić się wrogo do hinduistów, a chrześcijanie do żydów itd.

(por. Baggini 2003, 92). Ludzie to bardzo wielowymiarowe istoty i o tym, kim są, decyduje o wiele więcej niż tylko stosunek do nadnaturalnych istot i zjawisk. Dlaczego my mielibyśmy kogokolwiek oceniać tylko na tej podstawie?

Fakt — religia bywa zaborcza i czasem zmierza w stronę autorytaryzmu i fanatyzmu. Ale to oczywiście nie oznacza, że autorytarni fanatycy są tylko wśród wierzących, a nie ma ich wśród ateistów. Każdego trzeba oceniać na podstawie tego, jakim jest człowiekiem, jednostką, a nie w co wierzy (lub nie wierzy). Ateści tak właśnie robią; przynajmniej większość z nas. Może dobrze, by ta postawa upowszechniła się również wśród teistów?

MIT #8. ATEŚCI NIE WIERZĄ W NIC NADNATURALNEGO

To w zasadzie uzupełnienie poprzedniego „mitu”. Istotnie, większość filozoficznie nastawionych ateistów — również autorzy tej książki — odrzuca

możliwość istnienia nadnaturalnych istot, miejsc (takich jak niebo czy piekło) i mocy. W sumie podobne rozumowanie, jakie skłania ateistów do odrzucenia wiary w boga (bogów), każe im też zakwestionować możliwość istnienia duchów, upiorów, mocy astralnych, reinkarnacji i życia pozagrobowego w jakiejkolwiek postaci. Jak zwraca uwagę Baggini (2003, 3), przekonaniom ateistycznym „towarzyszy zwykle odrzucenie wszelkiej nadnaturalnej i transcendentnej rzeczywistości”. Inaczej mówiąc, można założyć istnienie wśród ateistów silnej tendencji do uznawania założeń filozofii naturalistycznej, co oznacza niewiarę w jakiejkolwiek byty nadnaturalne.

Tyle że jak już mówiliśmy, ateści są bardzo różni. Są wśród nich i tacy, którzy wierzą w rozmaite nadnaturalne — a przynajmniej niewyjaśnialne w kategoriach naukowych — zjawiska. Sami spotykaliśmy wśród ateistów ludzi wierzących w duchy albo poważnie traktujących astrologię. Teoretycznie rzecz biorąc, to w zasadzie zupełnie możliwe. W końcu ateizm to (z definicji) niewiara w boga — jedyne boga religii monoteistycznych — i bogów, czyli wszystkie byty i/lub istoty obdarzone boskimi atrybutami. Jeśli wychodzimy z tego założenia, wystarczy uświadomić sobie, że istnieją — i to dobrze znane — religie dopuszczające ateistyczną interpretację własnej doktryny, a co najmniej na nią otwarte. Zwolennicy któregoś z tych wyznań, przyjmujący taką właśnie — ateistyczną — ich wykładnię, mogą spokojnie głosić przekonania jawnie odwołujące się do zjawisk niewyjaśnialnych w kategoriach naturalistycznych, jak chociażby cykle przemian duchowych. Zresztą nawet koncepcja

karmy nie zakłada istnienia inteligentnych istot o nadprzyrodzonych mocach, które można by zakwalifikować jako bogów.

MIT #9. ATEISTA NIE MOŻE PRAKTYKOWAĆ ŻADNEJ RELIGII

To mit, a może jednak prawda? Wszystko zależy od tego, jaką przyjmujemy definicję religii (por. Mit #1). Warto jednak ponownie przypomnieć, że niektóre systemy wierzeń powszechnie uznawane za religie nie postulują istnienia bogów, jakkolwiek można w nich znaleźć nadnaturalne siły i procesy, przemianę duchową oraz reguły zachowania i inne cechy charakterystyczne dla systemów religijnych. Dlatego właśnie Michael Martin twierdzi, że można mówić o „ateistycznych religiach” i wymienia w tym gronie dżinizm, konfucjanizm i niektóre formy buddyzmu (Martin 2007, 221-229). Na wszelki wypadek dodaje jednak, że błędem byłoby wnioskowanie z tego, że religią jest też ateizm, mocno podkreślając, że temu systemowi przekonań brak praktycznie wszystkich cech konstytutywnych dla wierzeń religijnych.

Przyjrzyjmy się może najpierw buddyzmowi, dość często wymienianemu jako potencjalny kandydat na taką „religię bez boga”. W oryginalnej postaci buddyzm istotnie nie zawierał odwołań do bogów. Człowiek zwany Buddą to postać historyczna. Jego prawdziwe imię to Siddhartha Gautama. Urodził się u podnóża Himalajów około roku 556 p.n.e., w rodzinie książęcej. Pierwsze 29 lat życia spędził w luksusie jako następca tronu w księstwie, w którym panował jego ojciec. W poczuciu pustki duchowej i intelektualnej niedoszły władca wykradł się jednak z

ojcowskiego pałacu i kolejne sześć lat spędził jako wędrujący asceta. Któregoś wieczora, jak głosi legenda, usiadł pod drzewem figowca i ślubował, że nie wstanie, póki nie dozna oświecenia. Stało się tak jeszcze tej samej nocy, Budda zaś resztę życia poświęcił, by pomagać innym w osiągnięciu stanu oświecenia. Nie ma w jego nauczaniu (ani w tym, co sam napisał, ani w tym, co spisali jego uczniowie) nic *stricte* teistycznego, do oświecenia zaś — jak mówią oryginalne nauki Buddy — nie potrzeba ani boga, ani bogów. Jeśli tak interpretować będziemy podstawy buddyzmu, trudno wskazać powód, dlaczego buddysta nie miałby być ateistą, co oczywiście w niczym nie zmienia faktu, iż obecnie większość buddystów jest teistami. Zresztą, na co zwraca uwagę Martin, część specjalistów kwestionuje obecnie tezę o pierwotnie ateistycznym charakterze buddyzmu, argumentując, że od samego początku obejmował on również zapożyczone z hinduizmu postacie niektórych bóstw i przede wszystkim samą ideę absolutu (którą w tym przypadku należy chyba interpretować w kategoriach teistycznych) (*ibid.*, 223-227). Nawet jeśli to prawda, sam spór historyków świadczy o tym, że buddyzm (podobnie jest w przypadku dżinizmu i konfucjanizmu) dopuszcza wykładnię ateistyczną. A skoro tak, ateista może być buddystą (dżinistą, konfucjanistą...) podobnie jak wyznawcą innych nieteistycznych doktryn spirytualnych.

Możliwa jest też sytuacja, gdy z różnych pozareligijnych względów ateista uczestniczy w obrzędach religijnych, czyli *praktykuje* jakąś tradycyjną teistyczną religię. Pogański antyk w dużej mierze opierał się właśnie na utożsamianiu praktyk

religijnych z obowiązkami obywatelskimi. Dla starożytnych Rzymian (przede wszystkim dla członków klas rządzących) obrzędy religii państwowej służyły głównie temu, by zapewnić przychylność bogów ich państwu (na przykład zagwarantować zwycięstwo nad nieprzyjacielem), i raczej nikt nie zaspokajał w ten sposób „potrzeb duchowych”. Nawet ktoś, kto nie wierzył w żadne tradycyjne bóstwa grecko-rzymskiego panteonu, miał powód, by uczestniczyć w kulcie tych bogów — był to gest solidarności z współobywatelami. Władze nie miały zresztą w tamtych czasach nic przeciw temu, gdy ktoś, kto wypełnił obowiązek uczestnictwa w oficjalnych państwowych rytuałach religijnych, oddawał potem cześć innym bogom (por. np. Kirsch 2004, 93-94; Blackford 2012, 7; 21-23).

Również współcześnie wielu ateistów uczestniczy w praktykach religijnych, nie wierząc w boga i odrzucając nauczanie religijne przynajmniej w jego nadnaturalnym wymiarze. Jak zwrócił uwagę David Benatar (2006), doskonale można też wyobrazić sobie ateistę, który przestrzega wymogów religijnej moralności, nie uznając zarazem istnienia boga, do którego religia ta się odwołuje. Takimi osobami mogą kierować różne motywy. Dawniej (nawet jeszcze w nie nazbyt odległej przeszłości) mógł to być sposób na uniknięcie represji i prześladowań ze strony władz i współobywateli. Dziś bardziej prawdopodobne bywają względy kulturowe i społeczne (albo rodzinne). Ateista żydowskiego lub muzułmańskiego pochodzenia może na przykład w ten sposób demonstrować solidarność z innymi żydami lub muzułmanami, czy też po prostu tak okazywać pragnienie uczestniczenia w religijnej wspólnotcie

rodziny i przyjaciół. Można też wyobrazić sobie inne powody uczestniczenia w praktykach religijnych — poszukiwanie samodyscypliny albo chęć wychowania dzieci w zgodzie z tradycją rodzinną i określonym kodeksem moralnym. Elaine Howard Ecklund, która badała poglądy naukowców pracujących na najlepszych amerykańskich uniwersytetach, wykryła na przykład, że w tej grupie jest bardzo wielu ateistów (zdecydowanie wyższa proporcja niż w całej populacji), ale tylko nieliczni angażują się „w aktywne przeciwstawianie się religii”. „Wielu niewierzących — ateistów i agnostyków — uczestniczy w życiu religijnym swoich parafii, nierzadko traktując to zaangażowanie jako element moralnej edukacji własnych dzieci” (Ecklund 2010, 150, patrz też relacja z pierwszej ręki: Upshur 2009).

MIT #10. ATEIŚCI CZCZĄ FAŁSZYWYCH BOGÓW (SZATANA, MAMONĘ...)

Cytowaliśmy już wcześniej (Mit #5) reportaż Milesa Godfrey'a, opisujący ataki przywódców australijskich Kościołów na ateizm. Godfrey przytacza w swoim artykule zarówno bardzo agresywne wobec niewierzących wypowiedzi katolickiego arcybiskupa Sydney, kardynała George'a Pella, jak i deklaracje anglikańskiego biskupa tego miasta, dr. Petera Jensena, który w wielkopiątkowym kazaniu wprost stwierdził, że „ateizm to forma bałwochwalstwa”. Tego typu stwierdzenia doskonale wpisują się w wielowiekową tradycję zrównywania ateizmu ze sprzedajnością, jałową pogonią za dobrami materialnymi, konsumpcyjnym stylem życia, podążaniem za modą czy wreszcie wprost z kultem

szatana.

Zajmijmy się może najcięższym (?) z tych zarzutów, czyli satanizmem właśnie. W naszych czasach pewnie trudno byłoby znaleźć poważnych religijnych myślicieli, którzy o coś takiego ateistów by oskarżali (pewnie już łatwiej wskazać ateistów, którzy podobne oskarżenia odrzucają), ktoś mógłby zatem uznać, że to istnienie takiego mitu samo jest mitem. Niestety — nie jest tak dobrze! Dysponujemy wieloma świadectwami, które potwierdzają, że jakkolwiek pogląd ten nie jest już raczej propagowany, to wielu ateistów spotkało się z nim w codziennym życiu, bowiem wśród religijnych mas wciąż miewa się on całkiem dobrze. Na przykład parę lat temu Kacey Cornell (2009a) zamieściła w Internecie wywiad przeprowadzony z mieszkającą w Dallas ateistką Sari Nelson. Nelson kilka razy skarży się w tej rozmowie, że wielu ludzi, z którymi styka się na co dzień, uważa za oczywiste, że jako ateistka musi być czcicielką szatana. Opisuje między innymi rozmowę z jednym ze swoich kolegów z pracy (którą zresztą ten rozpoczął od retorycznego pytania: „Ale nie jesteś chyba ateistką?!”), w której padł dokładnie taki zarzut. W cytowanym wywiadzie sama Cornell wspomina też sytuację, gdy jej rozmówca, dowiedziawszy się, że ma do czynienia z ateistką, spytał natychmiast: „Czy to znaczy, że oddajesz cześć szatanowi?”. Trudno stwierdzić, jak często ta postawa występuje w XXI wieku, lecz przynajmniej na podstawie anegdotycznych świadectw musimy uznać, że jest znacznie powszechniejsza, niż byliśmy skłonni przypuszczać. Potraktujmy zatem omawiany tu mit tak poważnie, jak na to zasługuje. Jak już wyjaśnialiśmy, niektórzy ateiści wierzą w różnego

typu nadnaturalne zjawiska, ale — z definicji — nie wierzą w nadprzyrodzone byty, które można w jakikolwiek sposób uznawać za istoty boskie. Ateista nie może zatem wierzyć w istnienie szatana, czyli tym bardziej nie może oddawać mu (boskiej?) czci (Martin 2010; Rowe 1979). Sam pomysł wydaje się jeszcze bardziej absurdalny, gdy uświadomimy sobie, że szatan miałby być (upadłym) konkurentem boga, a tak przecież przedstawia go większość literatury chrześcijańskiej. Przecież to oczywiste, że poza ściśle teistycznym kontekstem satanizm nie ma żadnego sensu (por. np. Cline, b.d.).

Zostawmy już zatem może szatana i zajmijmy się pozostałymi tego typu oskarżeniami — o bałwochwalstwo, materializm itd. Te pojawiają się już bardzo często, choćby w publicznej debacie „Ateiści się mylą” zorganizowanej w roku 2011 w Sydney. W opublikowanych po sesji wystąpieniach arcybiskupa Jensena, akademickiego teologa Tracey’a Rowlanda oraz teologa i dziennikarza w jednej osobie Scotta Stephensa te wątki przewijały się nieustannie. Jensen (2011) dowodził tam na przykład, że ateizm jest bałwochwalstwem, bowiem usiłuje wmówić ludziom, że czysto materialne procesy, takie jak ewolucja, to wystarczające wyjaśnienie całej nieprawdopodobnej różnorodności życia. Rowland i Stephens poszli jeszcze dalej, wskazując na współodpowiedzialność ateizmu za całe zło współczesnego świata. Rowland (2011) oskarżył go o redukcję ludzkiego życia do, jak to nazwał, „materialistycznej otoczki”, czego konsekwencją miałyby być brutalizacja i reifikacja seksu, konsumeryzm, pogoń za statusem i kult celebrytów. Stephens starał się być nieco bardziej ironiczny.

„Można by znaleźć — mówił — kilka rzeczy bardziej pasujących do naszej współczesnej próżności niż ateizm”. Później jednak dodał, że ateizm jest ważnym elementem „trudnej sytuacji, w jakiej znalazł się współczesny człowiek”, na którą składają się próżność właśnie, a do tego nihilizm i nieumiarkowanie, i spointował, że to ateizm właśnie jest prawdziwym sprawcą i *przyczyną* całego zła:

To, że mamy w tej chwili taką kulturową modę na ateizm, nie jest, jak sądzę, przypadkiem. Naszym głównym problemem jest potworne zubożenie ludzkiego umysłu, nie potrafimy już myśleć właściwie o rzeczach tak wzniosłych jak Dobro, Piękno, Prawda, Prawo, Miłość, Życie, Śmierć, Ludzkość, Ostateczny Cel Wszystkiego, a nawet Seks; wszystkie te wielkie idee zdeprecjonował bowiem wszechogarniający nihilizm. (Stephens 2011)

I co na to można odpowiedzieć? Rzeczywiście, ateizm nie potrzebuje oddawać niczemu czci i radzi sobie bez kultów. Jak wyjaśniał James Rachels (1971), wszelaki kult musi łączyć się z określonym zestawem zachowań o jednoznacznie teistycznym charakterze. Czymś innym jest jednak, zwraca uwagę Rachels, podziw, a nawet uwielbienie. To przecież oczywiste, że można żywić niezmierny wręcz podziw dla piękna Wielkiej Rafy Koralowej i nawet czynić wszystko, by ją ocalić, nie oddając jej jednak czci. Podziw nie łączy się automatycznie z jakąś aktywnością — kult już tak. Celem kultu, wyjaśnia Rachels, jest ostateczne poddanie się jakiejś wyższej mocy (co oczywiście oznacza, że nie wszystkie ceremonie są przejawem jakiegoś kultu), a

aktywność, jaka w ramach kultów jest podejmowana, ma stanowić wyraz tego oddania — zwykle szczególnego typu poddańczej i uległej postawy wobec boga, „będącej zarazem osiowym elementem stylu życia” (*ibid.*, 331). Jeśli tak zdefiniujemy kult, trudno pojąć, jak takie obiekty czy idee jak pieniądze, materializm, konsumeryzm, a nawet ewolucja, można uczynić obiektem kultu. Nikt raczej nie oddaje im czci, przynajmniej w powszechnie przyjętym znaczeniu tego słowa. Potraktujmy zatem takie deklaracje metaforycznie i spytajmy, czy ateści istotnie czynią z pieniędzy, dóbr materialnych lub innych „fałszywych bogów” osiowy element własnego stylu życia. Wtedy istotnie moglibyśmy zasadnie oskarżać ich o „bałwochwalstwo”.

I kolejne pytanie — czy to ateizm winny jest takim problemom współczesności jak nieustanna pogoń za modą, sławą i bogactwem? Po pierwsze, takie twierdzenie wymagałoby silnych dowodów. Nikt oczywiście nie przeczy, że są wśród ateistów ludzie, którzy dążą jedynie do powiększenia własnego majątku. Na pewno jednak nie jest to charakterystyczne tylko dla tego środowiska — może przypomnijmy, że w roku 2012 o nominację na republikańskiego kandydata na urząd prezydenta Stanów Zjednoczonych ubiegali się panowie Mitt Romney, Ron Paul, Rick Santorum, Rick Perry i Newt Gingrich. Wszyscy przynajmniej deklarowali się jako głęboko wierzący chrześcijanie, ale żaden z nich jakoś nie widział konfliktu między oddawaniem boskiej czci Jezusowi a dbałością o własny majątek. Ostatecznie nominację uzyskał multimilioner Romney. Jako kandydata na wiceprezydenta Romney wskazał Paula Ryana, też multimilionera, a przy okazji

konserwatywnego chrześcijanina, któremu jednak głęboka wiara nie przeszkadza najwyraźniej podzielać skrajnie libertariańskich poglądów gospodarczych Ayn Rand (skądinąd ateistki). Z drugiej strony, bardzo łatwo spotkać ateistów przyznających się do socjalistycznych — a przynajmniej lewicowych — poglądów, którzy znacznie większą wagę przywiązują do kwestii społecznych niż do indywidualnego bogacenia się. To prawda, oczywiście, że współczesne społeczeństwa sławę i majątek ustawiły na piedestale, ale trudno o to winić ateistów. To kwestia kulturowa, i to nie tylko w Stanach Zjednoczonych, które nadal pozostają najbardziej religijnym krajem Zachodu, i gdzie ateści stanowią zaledwie kilka procent populacji.

Nie można też zapomnieć, że mamy za sobą długą tradycję olbrzymiej rewerencji (jeśli nie kultu), z jaką odnosiliśmy się do ludzi wyróżniających się pochodzeniem (arystokracja) i majątkiem. Sława i majątek były zatem celem życia i przedmiotem marzeń na długo przedtem, nim narodziła się ateistyczna krytyka religii (to w zasadzie dopiero XVII wiek), i oskarżanie ateizmu o to, że ludzi pociąga status i władza jest czystym absurdem. Zwłaszcza gdy uświadomimy sobie, jak wielkie upodobanie do blichtru i mamony przez stulecia wykazywały liczne religie i ich przywódcy, od średniowiecznych papieży i biskupów po współczesnych teleewangelistów. Niewielu ateistów w dziejach mogłoby im dorównać. W każdym razie jeśli takie postawy uznamy na przejaw „bałwochwalstwa”, to nie ateizm sprowadził je na świat.

II. ŻYCIE ATEISTY

MIT #11. ATEIZM ODBIERA ŻYCIU SENS I CEL

Pytania o „sens” i „cel” życia nie są do końca jasne, chociażby z tego względu, że zawartość semantyczna obydwu tych pojęć nie jest oczywista ani w odniesieniu do indywidualnej egzystencji, ani (tym bardziej) do życia w ogóle. Zresztą według współczesnej lingwistyki pojęcia „życie” nie można traktować jako znaku językowego (leksu), zatem kategorie sensu i znaczenia nie mogą być do niego zastosowane, przynajmniej o ile chcemy posłużyć się nimi dosłownie, a nie w metaforycznym czy alegorycznym sensie lub jako analogią (por. np. Nielsen 1964, Hepburn 1965).

Nie sposób jednak zaprzeczyć, że wielu religijnych myślicieli utrzymuje, że aby nasza egzystencja miała sens, musimy być choć w jakiś sposób nieśmiertelni, inaczej bowiem życie człowieka byłoby równie pozbawione głębszego znaczenia, jak życie innych zwierząt. Kolejnym elementem tego rozumowania staje się bóg, bo przecież tylko on może nas obdarzyć nieśmiertelnością. Istnienie boga jest zatem warunkiem koniecznym sensu życia (Metz 2003). Jeżeli to wnioskowanie jest prawidłowe, ateści istotnie niezdolni są wieść sensownego życia, jako że odrzucają nie tylko założenie o istnieniu boga; więcej — odrzucają również ideę nieśmiertelności.

Na tego typu „zarzut” można odpowiedzieć bardziej i mniej wyczerpująco. Najkrótsza odpowiedź (i wcale nie tak wymijająca, jak by się mogło wydawać) brzmi: „Życie jest tym, co każdy z nas potrafi z niego zrobić”. Nie ma żadnego „prawdziwszego” sensu, jaki nadać by miał mu bóg, i to niezależnie od tego, czy mówimy o trwaniu nieograniczenie długim, czy o życiu zaprogramowanym na skończoną liczbę lat. To od nas zależy, jak żyjemy i czy nasze życie ma wartość *dla nas samych*. I to właśnie samoukierunkowanie nadaje życiu sens. Tymczasem większość monoteistycznych religii to systemy wierzeń bardzo stare, stworzone w archaicznych społecznościach i mocno zakorzenione w moralności liczącej sobie setki lub nawet tysiące lat, a to oznacza, że nie dopuszczają one możliwości życia, któremu człowiek sam nadaje kierunek i sens. Michael Onfrey, francuski filozof ateizmu, ukazał ten problem na przykładzie islamu:

Spółeczeństwo realizujące w pełni nakazy Koranu byłoby jednym wielkim obozowiskiem nomadów, ożywionym jedynie odległym echem podziemnych wstrząsów i muzyką sfer, pustymi łupinami krążącymi wokół w wiecznej celebracji nicości i bezsensu dawno zapomnianej historii. (Onfrey 2007, 214)

Dość podobne rzeczy można powiedzieć o wszystkich religiach monoteistycznych. Nawet to, że tak wielu ludzi pragnęło i pragnie, by ich życie miało jakiś „głębszy” sens, nie dowodzi, że taki sens istnieje, a już na pewno, że może go nadawać ktokolwiek poza nami samymi. Jak słusznie zauważył

Daniel Dennett (2006, 250-255), stan głębokiej wiary przypomina pod pewnymi względami stan zakochania, tyle że najważniejszych elementów tego stanu — przekonania o istnieniu boga, niematerialnej duszy i życia wiecznego — nie da się nijak uzasadnić.

Z drugiej strony, gdybyśmy istotnie zostali stworzeni przez boga, zapewne miałby on w zamyśle jakiś przeznaczony dla nas cel (zastosowanie), podobnie jak my mamy, tworząc narzędzia takie jak nóż czy młotek. To jednak nie jest w pełni satysfakcjonująca analogia — nóż faktycznie służy do określonych zadań (ma cel), ponieważ został zaprojektowany i wyprodukowany pod kątem określonych funkcji, ale z punktu widzenia noża nie ma to żadnego znaczenia. Inaczej jest w przypadku człowieka — gdyby ktoś z nas, niczym postać z *Nowego wspaniałego świata* Aldousa Huxleya, też został stworzony dla realizacji konkretnych zadań (na przykład czyszczenia toalet), mógłby uznać, że nie jest to to, czego pragnie. Może w rzeczywistości wcale nie chcielibyśmy odkryć, że zostaliśmy zrobieni po to, by realizować cele wyznaczone przez kogoś innego (por. np. Baggini 2003, 59). Na pewno są ludzie, którzy czerpią satysfakcję z wypełniania, jak sądzą, bożej woli, podobnie jak kiedyś wielu było takich, którzy z najszczerzego serca służyli królom i arystokracji — dziś jednak takie zajęcie uchodzi za nieco poniżające. Można też wierzyć, że bóg obmyślił dla nas jakiś cel, który nie jest *jego* celem — to jednak też dość trudne rozwiązanie, nie wiemy bowiem, jaki to mógłby być cel, ani czy jest to plan, który rzeczywiście chcielibyśmy wcielać w życie, poznawszy go w szczegółach. Tak przynajmniej wydaje się myśleć wielu ludzi.

Jak stwierdziliśmy już, rozpoczynając prezentację omawianego tu mitu, sama idea celu i sensu życia wydaje się dość mętna. To jednak najwyraźniej w niczym nie przeszkadza ludziom głoszącym, że życie bez boga sensu ani celu mieć nie może. Jak widać, jest w tym coś, co przemawia do ludzkiej intuicji (albo wyobraźni), warto zatem temu „czemuś” przyjrzeć się bliżej. Część spośród poruszających ten temat autorów przywołuje zaproponowane przez Paula Edwardsa rozróżnienie między „kosmicznym” a „ziemskim” sensem istnienia (Baier 1957; Edwards 1966). Jak zauważył Edwards, ten pierwszy istotnie wymaga realnej obecności jakiegoś uniwersalnego projektu, chociażby takiego jak boży plan. Drugi natomiast rozgrywa się już na poziomie indywidualnej egzystencji i dotyczy jednostek, które z autentycznym zaangażowaniem realizują własne plany. Edwards zwraca jednak uwagę — słusznie, naszym zdaniem — na to, iż nawet obecność kosmicznego sensu nie gwarantowałaby, że życie ma również sens ziemski. Tak mogłoby być tylko wtedy, gdyby człowiek znał ów „kosmiczny” plan i aprobował swoje w nim miejsce (Edwards 1966, 132; patrz też: Nielsen 1964, 184-185). Natomiast każdy może odnaleźć w życiu „ziemski” sens, nawet jeśli z kosmicznej perspektywy ludzkie działania i wybory żadnego sensu ani celu nie mają. W pełni zgadzamy się z Edwardsem, również gdy pisze, że naprawdę liczy się tylko ziemski sens. Nieistnienie boga ani boskiego planu nie oznacza w żaden sposób, że nasze indywidualne życia mają być pozbawione pasji i wartości oraz tej szczególnej satysfakcji, jaką człowiek odczuwa żyjąc w zgodzie ze sobą. Brak wiary w boga w niczym nie przeszkadza temu, by

wieść dobre życie i realizować w nim te wartości, które uznaje się za ważne.

Jak zatem odpowiedzieć tym, którzy jak Eric Reitan twierdzą, że życie ludzkie pozbawione jest sensu, jeśli teizm jest ideą fałszywą? Cóż — przede wszystkim tak naprawdę jest to twierdzenie empiryczne. A nawet gdyby okazało się prawdziwe, wolno nam postawić kolejne pytanie: czy podtrzymywanie przekonań niemających żadnego uzasadnienia jest czynem godnym pochwały? Przychodzą w tym momencie na myśl słowa wielkiego filozofa Oświecenia, Immanuela Kanta:

Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niedojrzałości, w którą popadł z własnej winy. Niedojrzałość to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niedojrzałość wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem — tak oto brzmi hasło Oświecenia. (Kant 1784)

Wielu ateistów zapewne zgodziłoby się z tym, że postępowanie zgodne z powyższym apelem zapewnia życiu sens. Reitan — powołując się na Davida Swensona — próbuje jednak przekonać nas do czegoś innego. Zaczyna swą argumentację od tego, że w potocznym rozumieniu (tak przynajmniej twierdzi) człowiek wie, że szczęśliwe i sensowne życie, gdy ma w nim nie tylko „wiele dóbr materialnych, ale również przyjaciół, sensowną pracę, kontakt ze sztuką, przygody *etc.*” (Reitan

2008, 205). Już w tym momencie mogą pojawić się pewne wątpliwości, albowiem, jak łatwo zauważyć, Reitan jednym tchem mówi o życiu sensownym i szczęśliwym. Nie definiuje, co prawda, żadnego z tych pojęć, ale jest chyba oczywiste, że przynajmniej dla części ludzi może to nie być to samo. Można wieść szczęśliwe życie, gdy wszystko idzie dobrze, ale czy to oznacza, że takie życie ma sens, to odrębne pytanie.

Swenson, podobnie jak Reitan, nie neguje tego, że przyjaźń, sztuka i zdrowie to autentyczne wartości, których nie należy lekceważyć. Zwraca jednak uwagę, że „realny świat w swej okrutnej obojętności na los ludzki nie wszystkich obdarza tymi dobrami”. Przeciwnie, jak twierdzi, „życie większości istot ludzkich uznać by należało za niespełnione”, gdyby tak je mierzyć, a to oznacza, że zasobność, przyjaźń, wrażliwość na sztukę, dobre zdrowie i cała ta reszta nie mogą być miarą sensu życia, bowiem wybór takich dóbr jako miary celu i sensu życia skrzywdziłby większość tych, dla których nie są one dostępne. Tu jednak pojawiają się kolejne wątpliwości. Po pierwsze, jak można mówić, że robimy *krzywdę* (!) ludziom, stwierdzając, że w ich życiu brak pewnych ważnych dóbr! A może krzywdzimy ich, dążąc do osiągnięcia tych dóbr samemu? Taka teza może być jeszcze zasadna w przypadku dóbr materialnych, zasobów tego typu bowiem wciąż jest ograniczona ilość, ale przecież, poszukując przyjaźni czy sensownego zajęcia, nikogo niczego nie pozbawiam. To nie są rzadkie dobra, zdobywane cudzym kosztem. Można na przykład wyobrazić sobie świat (tak, oczywiście to swoista utopia), w którym wszyscy ludzie mają przyjaciół i

utrzymują z nimi kontakty niemal tak bliskie jak relacje rodziców i dzieci. W końcu im więcej ludzi wokół nas, tym więcej wśród nich takich, z którymi możemy się zaprzyjaźnić. Podobnie z pracą. Można zorganizować społeczeństwo tak, by większość dostępnych zajęć była nudna i alienująca, ale tak przecież być nie musi. Ilość sensownych zajęć nie pozostaje też stała w miarę wzrostu populacji (nie musi zacząć ich brakować), a jeśli czasem takie są konsekwencje postępu technologicznego, to zarazem rośnie ilość czasu wolnego, który można przeznaczyć na przyjemniejsze zajęcia. Ze zdrowiem jest tak samo — nie odbieram ci zdrowia ani nie ograniczam dostępu do niego, jeśli sam jestem zdrowy. Przeciwnie — wszyscy na tym korzystamy. Dostęp do sztuki i wrażliwość na piękno — identycznie. Nawet lepiej, gdy to nas łączy, bo może stać się zarzewiem twórczych, a przynajmniej ciekawych dyskusji.

To rzecz jasna tylko postulaty, wielu powie, że nierealistyczne, ważne jednak, by uświadomić sobie, że dobra, na których rzadkość powołują się Swenson i Reitan, to nie są nagrody w grze o sumie zerowej. Przynajmniej teoretycznie są one dostępne dla wielu, może nawet większości ludzi, choć oczywiście wymagałoby to woli politycznej społeczeństw i rządzących. Niemniej nie ma żadnych podstaw, by twierdzić, że starając się zadbać o własne zdrowie, dobre relacje z innymi czy sensowną pracę, czynimy krzywdę innym. Może zatem ową „krzywdę” należy rozumieć metaforycznie — coś w tym sensie, że niesprawiedliwie oceniamy sytuację życiową innych ludzi, kładąc nacisk tylko na takie rzeczy jak dobre zdrowie, relacje z bliskimi i sensowna praca, bo wtedy w naturalny sposób — choć może istotnie nie

wprost — uznajemy za gorszych tych, którzy w tych akurat sferach życia mają jakieś problemy. Tyle że nikt zdrowo myślący nie chce takim ludziom uwłaczać, ani tym bardziej ich poniżać. Są wszelkie powody, by odczuwać współczucie dla każdego, kto żyje w świecie pozbawionym przyjaźni i miłości, zmuszany do niewdzięcznej pracy (lub schwytyany w pułapkę bezrobocia), czy wreszcie cierpi z bólu lub z powodu śmiertelnej choroby. Żadna z tych rzeczy nie jest sama w sobie barierą na zawsze odcinającą człowieka od sensownego życia, choć bez wątpienia ktoś, kto jest ofiarą wszystkich trzech naraz, jest w wyjątkowo trudnej sytuacji. Pogodzenie się z tym, że są rzeczy, które mogą odebrać człowiekowi chęć do życia, to zdrowy realizm. Ktoś, kto znalazł się w takiej sytuacji, istotnie jest pokrzywdzony. Ale przyznanie tego nie jest dalszym krzywdzeniem, jeśli samemu się tego kogoś nie skrzywdziło. W tym momencie całe rozprawianie teistów o krzywdzie okazuje się jedynie godnym potępienia retorycznym chwytem.

Przejdźmy do przeciwnego pytania — dlaczego mielibyśmy zakładać, że wszyscy ludzie mogą wieść znaczące, sensowne życie. Przecież wręcz rzuca się w oczy, że tak nie jest. Życie przynajmniej części ludzi ani nie ma celu, ani nie jest znaczące (przynajmniej w naszym rozumieniu tego pojęcia). Co jednak — na co warto zwrócić uwagę — wcale nie znaczy, że ci ludzie są nieszczęśliwi. Zaryzykowałibyśmy raczej przeciwną tezę — znaczące i sensowne życie może czasem uniemożliwiać osiągnięcie szczęścia (Kernohan 2006, 6).

Reitan przedstawia jeszcze jeden argument

mający dowodzić, że tylko akceptując istnienie boga (a przynajmniej żyjąc tak, jakby on istniał), możemy okazać autentyczną solidarność z tymi, których życie zniszczyła tragedia (Reitan 2008, 206). Trudno jednak uznać to za szczególnie atrakcyjną ofertę — czy trzeba oprzeć swoje życie na czymś, czego nie uznajemy za prawdę, żeby okazać współczucie cierpiącym. Wydaje się nam, że istnienie ludzi, którym nawet bardzo kiepsko się wiedzie, którym jest po prostu źle, to nie jest wystarczający powód, by zrezygnować z intelektualnej uczciwości. Uczciwszym i bardziej sensownym rozwiązaniem jest raczej okazanie solidarności, co wymaga uświadomienia sobie, że komuś jest źle, i wymyślenia, jak można mu pomóc. Tradycyjne chrześcijańskie przekonanie o zbawczej mocy cierpienia (a dokładniej — że im gorzej teraz, tym lepiej będzie po śmierci) nie wydaje się raczej szczególnie skuteczną strategią, podobnie jak tradycyjne chrześcijańskie remedium, czyli okazywanie pomocy głównie przez wznoszenie modłów do (nieistniejącego) boga.

Wohlgennant pisze z kolei, że ludzie wierzący nie tracą zwykle wiary w sens życia, bowiem wiedzą, że ich bóg zna ostateczny „cel i sens” wszystkiego, co istnieje na tym świecie, a jeśli ktoś „wie, że sens wszystkiego zna bóg, to nawet jeśli sam go nie zna, wie też, że go nie utracił” (1981, 37). Przyjrzyjmy się może bliżej temu rozumowaniu. Może istotnie wyjaśnia ono, dlaczego niektórzy ludzie znajdują pocieszenie w religii (nawet gdy w życiu spotykają ich zupełnie realne nieszczęścia) i dlaczego wielu z nich nie potrafi pojąć, jak ateści radzą sobie z odnajdywaniem sensu życia. Doskonale oczywiście zdajemy sobie sprawę, jak kojące bywają dla

wiernych religijne wyjaśnienia świata i naszych ludzkich doświadczeń, w czym wcale nie musi przeszkadzać to, że wyjaśnienia te są nieprawdziwe. Wiemy również, że utrata wiary może dla kogoś oznaczać również utratę wszystkiego, co wcześniej wiara mu zapewniała — pewności, że jego działania mają jakiś cel, że wartości, którymi się kieruje, to wartości uniwersalne; wreszcie przekonania, że Wszechświat i własne doświadczenia są choć w części zrozumiałe.

Tyle że ateiści — tacy jak my — nie uważają wcale Wszechświata za bezsensowne i przerażające miejsce. Ateizm nie uniemożliwia (łagodnie mówiąc) nikomu wybrania sobie ciekawego i wartościowego życia — wartościowego z punktu widzenia tego, do kogo życie to należy. Wyzwanie, jakiemu sprostać musi każdy ateista (a zarazem szansa, przed jaką stoi), to wewnątrzsterowność, w przeciwieństwie do zewnątrzsterowności, jaką w zasadzie narzucają swoim wyznawcom wszystkie największe monoteistyczne religie. Jeśli szukamy jakiegoś celu w życiu, to celu zgodnego z naszymi przekonaniami i wyznawanymi wartościami. Najlepiej zaś, gdy nie tylko sam cel jest określony, ale i osiągamy go w akceptowany sposób.

MIT #12. ATEIZM JEST PRZYGNĘBIAJĄCY

Takie twierdzenie możemy usłyszeć bardzo często i znaleźć w wielu miejscach, choćby u przywoływanego już tu wcześniej, tłumaczonego na dziesiątki języków byłego doradcy prezydenta Reagana, Dinesha D'Souzy (2007, 274). To prawda, że ateizm nie oferuje fałszywego komfortu i nie chroni człowieka

przed trudną świadomością śmierci, choroby i starzenia się, ani przed wiedzą o tym, że złym ludziom często wiedzie się doskonale. Ateiści nie mogą też szukać pocieszenia w wizji szczęśliwej pośmiertnej egzystencji ani wierzyć w system kosmicznej sprawiedliwości, gwarantujący, że dobro zawsze zostanie nagrodzone, a zło — ukarane. Pewnie dlatego tak często słyszymy, że ateizm nie daje ludziom tego, co daje im wiara — pociechy w cierpieniu.

Słyszymy też, że ateizm nie roztacza przed nami wizji świata, który troszczy się o nas, kocha i cierpi tak, jak my. Nawet dla niektórych ateistów bywa to trudne do zniesienia. Bertrand Russell w opublikowanym w 1903 roku eseju *The Free Man's Worship* opisał świat jako ponury, nieczuły i bezosobowy (za: Klemke 2000, 71-77). Kilkadziesiąt lat później Albert Camus pisał, że ludzie pragnęliby żyć w świecie, który widzi ich starania i potrafi dać im wskazówki, tymczasem Wszechświat w najlepszym razie jest naszego istnienia kompletnie nieświadomy, a rządzi nim ślepe matematyczne prawa. W *Micie Syzyfa* Camus opisuje poczucie obcości, alienacji i braku nadziei, jakiego doświadcza wielu ludzi, gdy próbują kontemplować Wszechświat i przekonują się, jak bardzo jest on na wszystko obojętny. Pyta, czy w takim świecie życie ma jakąkolwiek wartość. I nie chodzi mu tylko o to, że nasze cele i wartości tracą sens i możemy je odrzucić, gdy uświadomimy sobie, że od Wszechświata, w którym się znaleźliśmy, nie możemy oczekiwać żadnego wsparcia. Jest gorzej — takie życie może stać się tak bardzo nie do zniesienia, że najlepszym wyjściem staje się samobójstwo.

Pogląd, że żyłoby się o wiele przyjemniej, gdyby Wszechświat został zaprojektowany przez pełną miłosierdzia najwyższą istotę, która nieustannie się o nas troszczy, jest całkowicie zrozumiała. Louis M. Anthony też z tym się zgadza, zaraz jednak tłumaczy, dlaczego ona sama go nie podziela:

Świat mojego dzieciństwa, do którego bez przerwy wkraczało nadnaturalne, to dopiero było przerażające miejsce. Tam *wszystko* mogło się zdarzyć — słońce mogło wstrzymać bieg, zmarli powstać z grobów, a dziewica powić syna. Były w nim anioły, ale były też diabły. A one mogły zabrać twoją duszę do piekła. (Anthony 2007a, 56)

To ja już wolę, przyznaje Anthony, świat rządony przez prawa przyrody, w którym „człowiek przynajmniej wie, czego może się spodziewać” (*ibid.*, 57). Istotnie — ateizm nie daje nikomu gwarancji spełnionego i satysfakcjonującego życia, ale nie odbiera też nadziei, że na tym świecie taka satysfakcja jest możliwa. Zachęca za to, by jej poszukiwać i żyć pełnią życia, cokolwiek to dla każdego z nas może oznaczać. Gdy zaś umrze ktoś kochany, możemy pamiętać go takim, jakim był, miast pocieszać się mitem, że ta tak ważna dla nas osoba trwa sobie gdzieś w zaświatach, tylko nie jest już tym, kogo kochaliśmy.

Religie bez wątpienia dają ludziom pocieszenie — w końcu bez tego, w obliczu tak wielu oczywistych wątpliwości (tyle wokół różnych religii, tylu niewierzących...), znacznie więcej wiernych opuszczałoby swoje Kościoły. Warto jednak pamiętać,

że to pocieszenie ma też swoją cenę. Ewangelikanie mają oczywiście niebo, ale równie realne jest ich piekło; a przecież nikt nie wie, co mu pisane. A jaki stres musi towarzyszyć świadkom Jehowy, których religia uczy, że do nieba trafi tylko 144 tysiące wybranych, podczas gdy resztę „dobrych ludzi” czeka nieskończone długie trwanie tu, na Ziemi („Watchtower” 2010). Inni chrześcijanie wierzą z kolei, że po śmierci, a nim jeszcze zasłużą sobie na niebo, czekają ich męki w czyścisku. A do tego dochodzą zwykłe ludzkie lęki — przed biedą, chorobą, cierpieniem, żałobą...

Aikin i Talisse — podobnie jak wielu innych — zadali pytanie, jak bardzo kogoś złożonego śmiertelną chorobą i wijącego się z bólu może pocieszać i koić myśl, że gdzieś tam jest wszechmocny, wszechwiedzący i wszechdobry bóg, który... pozwala mu cierpieć. Czy człowiekowi nie jest jeszcze gorzej, gdy myśli, że istnieje ktoś, kto mógłby uśmierzyć jego cierpienia, ale tego nie czyni (Aikin 2011, 146)? W każdym razie Aikin i Talisse piszą, że warto poważnie się zastanowić, czy rzeczywiście — tak jak się powszechnie zakłada — wiara zawsze daje ludziom ukojenie. Zwracają na przykład uwagę, że zawsze, gdy dochodzi do wielkich katastrof naturalnych, takich jak na przykład tsunami, teiści muszą zmagać się z „Problemem Zła”. Muszą na nowo odpowiadać sobie na pytanie, jak pojąć, że dobry bóg pozwala na tak straszne rzeczy. W takich przypadkach wiara raczej przeszkadza, niż wspiera, a na pewno znacznie lepiej działa pomoc i opieka zaoferowana przez ludzi (*ibid.*, 147).

Jak Albert Camus, którego cytowaliśmy parę akapitów wcześniej, radził sobie z własnymi

wątpliwościami co do możliwości nadania życiu sensu w świecie bez boga? Otóż według niego sensu trzeba poszukiwać w buncie przeciw kondycji ludzkiej. Afirmacja wartości, w które człowiek wierzy, to najlepszy i jedyny sposób na życie z pasją i z sensem. Camus mimo wszystko uważa zatem, że mimo absurdalności kondycji ludzkiej życie każdego z nas, każdego człowieka, może mieć sens. Cóż — z naszej strony powinniśmy chyba tylko dodać, że odpowiedź Camusa może nie wszystkim wydać się przekonująca, choćby z tego powodu, że wielu ludzi nie ma ani wystarczającej swobody, ani wystarczających zasobów, by swobodnie (albo w ogóle jakkolwiek) realizować własne wartości. Trudno się zwłaszcza dziwić, że wszystkim, którzy z różnych względów znajdują się w trudnej sytuacji, propozycja Camusa może się wydać mało atrakcyjna — oni szukać będą sensu bardziej w jakichś zewnętrznych celach niż w egzystencjalistycznej „wewnętrznej wolności” (Camus 1975, 57).

Carl Sagan ma inną propozycję. Jemu sens życia — i szczęście — daje obserwacja świata takiego, jakim jest, z miłością, pięknem i wielkością, ale również z cierpieniem i śmiercią. Sagan przyznaje, że nieśmiertelność rzeczywiście może być kusząca. Byłoby miło wiedzieć, że „jakaś myśląca, czująca i pamiętająca część będzie trwać zawsze”, ale od razu zastrzega, że nie ma powodów, by brać tę ideę za „cokolwiek więcej niż myślenie życzeniowe”. I dodaje:

Świat jest tak piękny, jest w nim tyle miłości i tyle moralnej głębi, że nie ma po co karmić się bajkami. Mimo naszej bezbronności znacznie

lepiej jest nauczyć się patrzeć śmierci prosto w oczy i cieszyć się każdą krótką chwilą, jaką dostaliśmy, by skorzystać z tej wspaniałej możliwości, jaką jest życie. (Sagan 1997, 258)

Ważne zatem, by zdać sobie sprawę, że ateści nie muszą być nieszczęśliwi ani żyć w smutku. Musimy natomiast — to fakt — sami znaleźć sobie sens życia i sami zadbać o to, by wieść życie spełnione, bowiem nie gwarantuje nam tego żadna wiara ani religia. Wracając zaś do naszego mitu — ateści, jak właśnie powiedzieliśmy, nie są skazani na depresję, co oczywiście nie oznacza, że nikt spośród nich jej nie miewa. Ale to samo dotyczy teistów; również chrześcijan.

Większość z nas potrafi odnaleźć autentyczne szczęście, z odwagą patrząc rzeczywistości w twarz, a to, że nie boimy się niepewności, daje nam radość odkrywania. I wciąż możemy się uczyć; również tych wszystkich zwykłych (i wspaniałych zarazem) rzeczy, które czynią życie dobrym: miłości, przyjaźni, sztuki, kultury, rozkoszy zmysłowych... I tak długo, jak nie krzywdzimy w ten sposób innych (a jeszcze lepiej, jeśli pomagamy im, gdy możemy), mamy jeszcze jedną przewagę nad teistami (niektórymi przynajmniej) — nie musimy żyć w nieustannym poczuciu winy, że żyjemy takim życiem, jakie sobie wybraliśmy. Nie musimy się martwić, że rodzimy się grzesznikami, ani przejmować absurdalnymi regułami i wymogami, którym tak naprawdę nikt nie jest w stanie sprostać.

MIT #13. ATEIŚCI NIE MAJĄ POCZUCIA HUMORU

Cóż, ten mit jest niestety prawdziwy... Żartujemy!

A teraz poważnie — mamy nadzieję, że udało nam się już pokazać, że przynajmniej dwóch ateistów, czyli autorzy tej książki, ma (no dobrze — miewa) poczucie humoru. Trudno zresztą ze śmiertelną powagą odpowiadać na zarzut, że ktoś jest pozbawiony poczucia humoru.

Do rzeczy zatem. Otóż całkiem niedawno gubernator Mike Huckabee (przy okazji pastor jednego z Kościołów ewangelikalnych, niedoszły kandydat na prezydenta i twarz Fox News) publicznie oświadczył, że „ateiści nie mają poczucia humoru”, o czym ma świadczyć, że niektórych przedstawicieli tego środowiska wyraźnie zirytowała jego — dowcipna, jak nie omieszkał wyjaśnić — sugestia, że skoro wszystkie religie mają jakieś swoje święta, to ateistom też się należy. Huckabee zaproponował, by taki „dzień ateisty” ustanowić pierwszego kwietnia (a w Stanach Zjednoczonych, jak wiemy, *prima aprilis* zwany jest Fool’s Day, czyli „dniem głupca”). No istotnie, boki zrywać. Ciekawe, jak pan Huckabee zareagowałby na ofertę przeniesienia na dzień głupca Wielkanocy, żeby nie trzeba było ciągle zmieniać daty. Pewnie turlałby się ze śmiechu...

Jak łatwo się domyślić, Huckabee nie jest w swych poglądach odosobniony. Don Boys, publicysta portalu nieprzypadkowo zapewne noszącego nazwę „CanadaFreePress: Because Without America There is no Free World” (naprawdę — tym razem nie żartujemy!), swą epicką wręcz odpowiedź na list czytelnika kończy następującymi słowami: „List Josepha przynajmniej pod jednym względem mnie nie zawiódł. To kolejny dowód, że ateiści kompletnie

pozbawieni są poczucia humoru. Zresztą zawsze o tym wiedziałem — w końcu bóg też nazwał ich głupcami” (Boys 2011). W kontekście tego naszego ponuractwa — o głupocie już nie wspominając — trudno się dziwić Wendy Kaminer, która wzywa w „The Atlantic”: „Amerykański ateizm potrzebuje poczucia humoru (nawet jeśli ma być to czarny humor) i grubej skóry. To pomaga nam zaakceptować status outsidera. Inaczej trudno wytrzymać nieustanne napaści religiantów. Poczucie bycia ofiarą też ateistom nie przystoi” (Kaminer 2011).

Może dlatego wielu satyryków, humorystów, o stand-uperach nie wspominając, to ateści. Chyba zmarły w 2008 roku George Carlin był spośród przedstawicieli tej aktorskiej profesji najszerzej znany ze swych bezpardonowych kpin z religii, ale oprócz niego było też oczywiście — i jest — wielu innych. Wybitni komicy i aktorzy bardzo często uczestniczą zresztą w różnych ateistycznych akcjach i eventach; można by wręcz zaryzykować tezę, że istnieje silny związek między odważnym, ostrym dowcipem a ateizmem. W każdym razie mit o pozbawionych poczucia humoru ateistach jest po prostu śmieszny. Zabawny i osobliwy, ale mimo to trwa.

Z drugiej strony nie zaszkodzi dodać, że ateistom też zdarza się uskarżać na brak poczucia humoru u chrześcijan (Fortin 2009). Prawda tymczasem jest znacznie prostsza — ludzi pozbawionych poczucia humoru znajdziemy zarówno wśród ateistów, jak u chrześcijan, żydów i wyznawców islamu (oraz przedstawicieli wszystkich innych wyznań i światopoglądów). Ludzi dowcipnych również. A które dowcipy ludziom się podobają, to już kwestia smaku.

Zakończyć te poważne rozważania najlepiej chyba będzie próbką poczucia humoru obu zwaśnionych stron. Zatem jeszcze dwa dowcipy do refleksji (nieco przeredagowane, przyznajmy, ale jako ludzie kompletnie pozbawieni poczucia humoru nie mogliśmy się powstrzymać). Najpierw dowcip chrześcijański:

Ateista spaceruje po lesie. Wszystko go zachwyca. „Jakie majestatyczne drzewa!”, „Jaka wspaniała rzeka!”, „Jakie piękne zwierzęta!” — mówi do siebie co chwila.

Nagle słyszy jakiś hałas. Rozgląda się i widzi dwumetrowego grizzly, który przedziera się przez krzaki w jego stronę. Rzuca się do ucieczki, ale niedźwiedź jest coraz bliżej i wyraźnie go dogania. Próbuje uciekać, ale nie ma szans. Jeszcze się potyka, pada na ziemię, zasłania głowę rękami. Grizzly jest już przy nim. Podnosi prawą łapę zakończoną potężnymi pazurami i szykuje się do zadania ciosu. Ateista zdołał jeszcze krzyknąć: „Boże, ratuj!”.

Nagle świat zamiera.

Niedźwiedź zastyga w bezruchu.

Zapada głucha cisza.

Otwierają się niebiosa, widać jasne światło i z góry rozlega się Głos: „Przez tyle lat negowałeś moje istnienie, przekonywałeś innych, że mnie nie ma. Nawet stworzenie świata przypisywałeś kosmicznemu przypadkowi. I teraz mam cię wyciągać z tarapatów? Raptem we mnie uwierzyłeś?”.

Ateista patrzy prosto w światło i mówi: „No cóż, istotnie byłoby skrajną hipokryzją z mojej strony, gdybym cię poprosił, byś potraktował

mnie jak chrześcijanina. Ale może mógłbyś natchnąć wiarą w Chrystusa tego niedźwiedzia?”.

„Dobrze” — odpowiada Głos.

Światło znika, świat wokół wraca do normy. Tylko niedźwiedź chowa pazury, pochyla głowę, składa łapy do modlitwy. I mówi: „Pobłogosław Panie Boże wszystkie dary, które będziemy spożywali z Twojej świętej szczodroblewości, przez Chrystusa Pana naszego. Amen”.

I teraz dowcip dla ateistów:

Pewien ateista kupił w sklepie ze starociami lampę. Przyniósł do domu i postanowił ją wyczyścić. Gdy tylko zaczął ją polerować, z lampy wydobył się dym, który po chwili przybrał kształt wielkiego dżina. „Spełnię twoje trzy życzenia, panie” — usłyszał odeń ateista.

Pomyślał chwilę i mówi: „Najpierw musiałbym w ciebie uwierzyć”. Dżin pstryknął palcami i ateista natychmiast poczuł, że wierzy.

„Uff! To teraz niech wszyscy ateści w ciebie uwierzą”. Dżin powtórnie pstryknął palcami i w jednej chwili wszyscy ateści na całym świecie raptem uwierzyli w istnienie dżinów.

„Jakie jest twoje trzecie życzenie, panie?”

„To teraz chciałbym jeszcze miliard dolarów!”

Dżin po raz trzeci pstryknął palcami i... nic się nie stało.

„Coś nie tak?” — pyta ex-ateista.

Na to dżin, wzruszając ramionami: „To, że we mnie wierzycie, nie oznacza jeszcze, że istnieję i mogę czynić cuda!”.

Kusiłoby, by zakończyć jakimś islamskim

dowcipem, ale to trochę ryzykowne. Nie odważymy się. Stanowczo zbyt wielu wyznawców tej religii ma zwyczaj zabijać ludzi, którzy dowcipkują sobie z ich boga i jego proroka. Może islam rzeczywiście ma pewien problem z poczuciem humoru (por. np. Hitchens 2006, Sjølie 2010).

Wracając zaś do naszego mitu. Nic nam nie wiadomo, by ktokolwiek zdołał wykazać, że ateści rzeczywiście mają mniejsze poczucie humoru niż reszta ludzkiej populacji. Może zatem powód, dla którego analizowany tu mit nadal funkcjonuje, jest innej natury. Może chodzi o to, by wzbudzić przekonanie, że ateści to niezbyt mili ludzie, niezbyt interesujące towarzystwo i nie warto zapraszać takich do domu...

Tak przy okazji — nawet gdyby to była prawda, gdybyśmy wszyscy byli skrajnymi ponurakami, to i tak nie oznaczałoby, że mylimy się w kwestii nieistnienia boga. No i gdyby to była prawda, najlepsi teści powinni zostać satyrykami!

MIT #14. ATEIŚCI NIE POTRAFIĄ DOCENIĆ WIĘKSZOŚCI NAJWSPANIALSZYCH DZIEŁ SZTUKI

Ten mit pojawia się w dwóch postaciach. Według pierwszej problem tkwi w tym, że żaden ateista nie byłby w stanie stworzyć nic tak wspaniałego jak wierzący artysta, bo to właśnie religia jest źródłem natchnienia. Gdyby nie wiara twórcy, prawdziwe dzieła sztuki nie mogłyby powstać. Taki przekaz znaleźć można zarówno w mediach (i to mainstreamowych — Ravenhill 2008), jak i w tekstach akademickich (Neil 2010). Autorom nie chodzi zdaje się nawet o to, czy bóg istnieje, czy nie,

ani nawet o brak smaku i wyrobienia artystycznego ateistów, ale o prostą konstatację, jak wiele straciłaby ludzkość, gdyby nie było sztuki religijnej.

Możemy usłyszeć na przykład, że ponieważ tak wielu kompozytorów i malarzy czerpie natchnienie z wiary, laicyzacja społeczeństw może w przyszłości uniemożliwić powstanie dzieł na miarę *Wielkiej mszy* Bacha. Tak uważa na przykład brytyjski dramaturg Mark Ravenhill:

[...] najwięksi artyści, od Matthiasa Grünewalda w XV wieku po Benjamina Brittena w XX, byli głęboko wierzącymi chrześcijanami. To była trudna wiara, złożona, pytająca, kwestionująca, jak każda inteligentna wiara. Ale była ona jak najbardziej autentyczna. (Ravenhill 2008)

Powinniśmy zatem, jak podsumowuje swoje rozważania, „ze wszech miar troszczyć się o chrześcijańskie dziedzictwo sztuki społeczeństw Zachodu. I powinniśmy też powstrzymać Dawkinsa i jego armię przed próbami odebrania nam możliwości czerpania inspiracji z religii przez sztukę, która dopiero powstanie w przyszłości” (*ibid.*, 2008).

Bardzo trudno zweryfikować tezę, że ateści nie byliby w stanie stworzyć klasycznych dzieł sztuki, równych tym, jakie pozostawili po sobie religijni artyści. Oczywiście w przypadku tych dzieł, które wprost wyrażają doznania religijne, to te bez wątplenia nie mogłyby być płodem ateistów, z drugiej jednak strony przekonania religijne narzucają też pewne ograniczenia, a przynajmniej nie sprzyjają szczerzej ekspresji wszystkich emocji czy odczuć, tak że nie wiadomo, co zyskaliśmy, a co straciliśmy.

Przede wszystkim zaś sztuka jest wytworem umysłu, a umysły — nawet u artystów — bardzo się różnią. Trudno zakładać, by to akurat religijność decydowała o talencie, zwłaszcza uwzględnwszy fakt, że wśród twórców, również najwybitniejszych, są tak wierzący, jak i niewierzący (Dawkins 2006, 86-87).

Trzeba też pamiętać, że przez długie wieki — w Europie niemal przez całą jej nowożytną historię — wiele dzieł sztuki powstawało na bezpośrednie zlecenie Kościołów i za ich pieniądze. To chyba dostatecznie wyjaśnia, dlaczego tak dużo najwspanialszych zabytków jest dziełem twórców religijnych (albo przynajmniej za takich się podających). Dziś sytuacja się zmieniła i mamy już mnóstwo dowodów, że ateści i agnostycy na pewno nie są od swoich teistycznie nastawionych kolegów i koleżanek mniej uzdolnieni. Oto, dla ilustracji, tylko kilka nazwisk z jednej z zamieszczonych w Wikipedii „List ateistów”: Seamus Heaney (literacka Nagroda Nobla), Percy Shelley, George Orwell, Bela Bartok, Dymitr Szostakowicz, Stanley Kubrick, Bertrand Russell, Woody Allen, Hector Berlioz... I taka lista ciągnie się przez parę stron.

Omawiany tu mit, jak wspomnieliśmy, występuje w dwóch postaciach. Zgodnie z drugą owo upośledzenie ateistów miałyby polegać na tym, że nie są oni zdolni do docenienia dzieł sztuki, których twórcy kierowali się religijną motywacją — komponent religijny, kluczowy dla prawidłowej percepcji intencji twórcy, miałby być nam po prostu niedostępny. Problem w tym, że mówimy o rzeczach praktycznie niemierzalnych. I nieporównywalnych. Fakty zaś są takie, że na pewno jest wielu ludzi głęboko wierzących, którzy nie potrafią docenić na przykład

muzyki klasycznej i którym jej słuchanie nie sprawia żadnej przyjemności, oraz że jest też wielu ateistów-melomanów, kochających muzykę niezależnie od tego, w co wierzył (lub nie wierzył) ten, kto ją skomponował. David Pugimire (2006) zauważa na przykład, że „muzyka sakralna wyraża — i wywołuje u słuchacza — bardzo złożone postawy emocjonalne. Nawet ludzie kompletnie areligijni mogą odkryć w niej coś dla siebie”. Podobne spostrzeżenia można znaleźć u Alexa Neilla i Aarona Ridleya (2011). Po co zresztą szukać tak daleko — jeden z nas na przykład jest wielkim fanem muzyki *gospel*, a gdy chce ukoić skołatane nerwy, najchętniej słucha Bachowskiej *Ave Maria*. Wcale nie trzeba być chrześcijaninem, by docenić artyzm i piękno takich utworów, nawet powstałych z jak najbardziej religijnej inspiracji.

Wystarczy prosty eksperyment myślowy, by uświadomić sobie, jak bardzo nieprawdziwy musi być mit, którym w tej chwili się zajmujemy. Pomyślmy tylko, jaki wniosek wypływa z tezy, że ateści nie są w stanie docenić twórczości teistów. Przecież jeśli tak jest, to również chrześcijanie powinni być niezdolni dostrzec artyzmu dzieł ateisty lub agnostyka, podobnie zresztą jak politeiści z antycznej Grecji czy Rzymu. A co ze sztuką muzułmańską, buddyjską czy hinduistyczną? Oczywiście może się zdarzyć, że nienawiść do jakiegoś artysty (lub jego poglądów) może kogoś zaślepić na tyle, że nie będzie w stanie obiektywnie ocenić wartości jego dzieł, ale to raczej odosobnione przypadki. Zdecydowanie nadmiernym uproszczeniem byłoby przyjęcie, że różnica poglądów — nawet na naturę Wszechświata — zawsze stanowi nieprzekraczalną barierę. Prawdziwa sztuka jest ponad takimi podziałami, odwołuje się bowiem

(również) do powszechnych ludzkich doświadczeń. To dlatego nadal z takim zainteresowaniem czytamy *Iliadę i Odyseję*, mimo że nikt już nie czci bogów greckiego panteonu.

Nie można też zapomnieć, że ludzie mają wyobraźnię, a ta pozwala przekraczać wszelkie granice i odkrywać światy zdecydowanie odmienne od własnego. Głupotą — bo trudno to inaczej nazwać — jest zakładanie, że człowiek niewierzący nie może docenić piękna strof Johna Donne czy Gerarda Manleya Hopkinsa, bo poeci ci wyrażali myśli i przekonania, z którymi żaden ateista nie może się zgodzić. Byłaby to obraza dla ludzkiej wyobraźni i zdolności współodczuwania. Taką obrazą jest właśnie omawiany tu mit.

MIT #15. ATEIŚCI NIE OBCHODZĄ ŚWIĄT BOŻEGO NARODZENIA

Mamy tu na myśli dość często powielany pogląd, jakoby ateistyczni rodzice nie urządzali Świąt Bożego Narodzenia (i podobnych), podchwycony już nawet przez media, które regularnie piszą o „wojnie o święta” (Smith 2011). W rzeczywistości większość ateistów w krajach Zachodu, tradycyjnie chrześcijańskich, obchodzi te chrześcijańskie święta (por. np. White 2011). Zresztą nawet wyznawcy innych religii żyjący w tych krajach też dość często je obchodzą (por. np. Berkeley Parents Network 2009), tyle że dla nich — tak samo jak dla ateistów — nie mają one charakteru religijnego. Jakkolwiek nie wierzymy, że Jezus był synem boga, ani że narodził się z dziewicy nieco ponad dwa tysiące lat temu, a potem dał się zabić i zmartwychwstał, nie znaczy to,

że nie szanujemy tradycji i nie chcemy jej podtrzymywać. Po prostu dla tych z nas, którzy kontynuują wielkanocną i bożonarodzeniową tradycję, nie istnieje ich wymiar sakralny — to święta rodzinne, okazja do odpoczynku, spędzenia czasu z najbliższymi i z przyjaciółmi, wreszcie też wzięcia udziału w lokalnych wydarzeniach kulturalnych. Całkiem możliwe, że ateści w krajach muzułmańskich, gdzie głównym religijnym świętem jest święto ofiarowania (nie żartujemy — naprawdę najważniejsze święto islamu, Id al-Adha, ma upamiętniać gotowość pewnego mężczyzny do zamordowania własnego syna na dowód posłuszeństwa Allahowi), też uczestniczą w jego obchodach i może nawet niektórych towarzyszących mu obrzędach po części z tych samych powodów, z jakich my przyozdabiamy bożonarodzeniowe drzewka. I nic w tym dziwnego — w Meksyku bardzo wielu ateistów uczestniczy w obchodach Dia de Muertos, czyli Dnia Zmarłych. Chrześcijańscy i muzułmańscy też — mimo że święto to ewidentnie nawiązuje do pogańskich azteckich wierzeń, iż w ten właśnie dzień powracają do nas nasi zmarli. Liczni turyści przebywający w ten dzień w Meksyku też przyłączają się do obchodów, z czego raczej nie wynika, by stali się wyznawcami lokalnych kultów.

Większość ateistów ma zresztą świadomość, że chrześcijańskie Boże Narodzenie ma zdecydowanie przedchrześcijańskie korzenie — świętowanie zimowego przesilenia (a stąd właśnie data 25 grudnia) to obyczaj jeszcze pogański, a dokładnie rzymski, podobnie jak dawanie sobie w ten dzień prezentów; zresztą wiele współczesnych wokółświątecznych obyczajów ma niewiele

wspólnego z chrześcijaństwem. Dodajmy może jeszcze na wszelki wypadek, że komercjalizacja świąt napawa nas równym niesmakiem, jak autentycznie wierzących chrześcijan, tyle że dla nas nie jest to świętokradztwo ani bluźnierstwo, a po prostu przejaw krańcowo złego smaku.

Nawet Richard Dawkins, najślawniejszy chyba propagator ateizmu przełomu II i III tysiąclecia, często powtarza, że ceni sobie klimat świąt, a nawet bożonarodzeniowe kolędy. Opowiadał o tym między innymi w wywiadzie, jakiego udzielił BBC Radio Four pod koniec 2008 roku:

Bardzo lubię wiele rzeczy, które kojarzę ze świętami: zapach mandarynek i drzewka, bożonarodzeniowe zabawki z niespodzianką. [...] Zwykle w pierwszy dzień świąt spotykamy się w domu mojej siostry. Całą rodziną. Wszyscy świetnie się bawią. Tylko oczywiście nie ma tam żadnego kościoła. (Todd 2008)

MIT #16. ATEIŚCI NIE POTRAFIĄ DOCENIĆ PIĘKNA I PERFEKCIJ BOSKIEGO STWORZENIA

Pewnie nieraz słyszeliście, jak Wasi chrześcijańscy (albo muzułmańscy lub żydowscy) znajomi rozplývają się w zachwytach nad pięknem natury. Ateiści — przynajmniej tak głosi mit, którym teraz się zajmiemy — nie są zdolni do takiego zachwyty.

Faktycznie — niektórzy teiści właśnie z piękna świata naturalnego usiłowali wywieść istnienie boga. Z grona żyjących filozofów chyba najpoważniejszym reprezentantem tej szkoły myślenia jest Richard Swinburne (2004, 121-122; 190-191). Jak twierdzi

Swinburne, bóg miał powód, by stworzyć świat pięknym, zwłaszcza że tworzył świat, którego częścią miały być inteligentne istoty — my. Co więcej, dodaje, nie ma w zasadzie uzasadnienia dla niekwestionowanej wspaniałości natury innego niż bóg. Nie to jednak stanowi sedno jego argumentacji. O jej sile, jak sam twierdzi, bardziej decyduje to, czy piękno jest obiektywną właściwością natury, czy raczej czymś, co na ten świat sami projektujemy. Nawet to jednak nie jest dla Swinburne'a najważniejsze, bowiem w istocie nie chodzi mu o wskazanie pojedynczych argumentów, które rozstrzygnęłyby spór raz na zawsze, ale raczej o podanie całej palety dowodów, z których każdy czyni istnienie boga bardziej prawdopodobnym. W każdym razie Swinburne'a bez wątpienia uznać można za współczesnego reprezentanta bardzo długiej listy teistycznych autorów, którzy świadomie łączą piękno natury z obecnością w niej pierwiastka boskiego, aczkolwiek myśliciele wcześniejszych epok podchodzili do tego zagadnienia znacznie poważniej i do związku tego przywiązywali znacznie większą wagę. XVIII-wieczny niemiecki filozof Gottfried Leibniz z niejaką dumą wręcz twierdził, iż ukazanie doskonałości i wspaniałości boga oraz jego stworzenia jest jedynym celem jego filozofii. Pisał o tym na przykład w *Teodycei*:

Pan Bayle stawia ponadto zarzut, że nasi prawodawcy nie potrafią nigdy wymyślić zarządzeń wygodnych dla każdego przeciętnego człowieka. *Nulla lex satis commoda omnibus est; id modo quaeritur, si maiori parti et in summam prodest* (Katon u Liwiusza, początek ks. 34). Ale właśnie ograniczenie ich uzdolnień

każe im uciekać się do praw, które w ostatecznym rozrachunku są bardziej użyteczne niż szkodliwe. Nic z tego wszystkiego nie może odnosić się do boga, którego moc i rozum są tak samo nieskończone jak dobroć i prawdziwa wielkość. **Odpowiadam, że skoro bóg wybrał to, co najlepsze, nie można mu zarzucać żadnego ograniczenia jego doskonałości, a we Wszechświecie nie tylko dobro przewyższa zło, lecz także zło służy powiększeniu dobra.** (Leibniz 1951(2) [1710], 263/216)

Można by w sumie zakończyć w tym momencie cały spór wzruszeniem ramion — gdzie tu doskonałość?! Wszak banalnie wręcz łatwo wskazać niezliczone przykłady oczywistej niedoskonałości otaczającego nas świata. Już Wolter w *Kandydzie* (pełen tytuł tej powiastki filozoficznej brzmiał: *Kandyd, czyli optymizm*) otwarcie drwi sobie z Leibnizowskiej filozofii, opisując bezmiar nieszczęść spadających na głównego bohatera Panglossa, wyznawcę leibnizowskiej filozofii optymizmu.

Również John Stuart Mill znany był ze swego sceptycyzmu wobec promowanego przez przedoświeceniowych filozofów przesłodzonego obrazu świata, aczkolwiek w eseju *O naturze* Mill do pewnego stopnia bronił Leibniza, starając się dowieść, że w istocie jego wiara we wszechmocnego boga nie była aż tak autentyczna i szczerą (Mill 1904, 20). Sam z kolei przywołany wyżej esej poświęcił głównie ukazywaniu potworności świata natury i jej niezmiernie zdolności do destrukcji. Pisał choćby o tym, że większość żyjących na świecie zwierząt to drapieżniki „szczodrze wyposażone we

wszelkie instrumenty [...] które pozwalają im nękać i pożerać inne zwierzęta”, a zresztą wszelkie „niższe zwierzęta” (co dla Milla oznaczało wszystkie poza ludźmi) dzielą się na „pożeraczy i pożeranych, a jednych i drugich atakują tysiące chorób, przed którymi natura nie dała im żadnej ochrony” (*ibid.*, 30). To raczej nie kojarzy się z doskonałą, romantyczną planetą, jaką opisywał Leibniz.

Pomyślmy choćby o takim oto zdarzeniu (przykład doskonale znany, wykorzystał go między innymi William L. Rowe): „Gdzieś w środku lasu piorun uderza w martwe drzewo. Wybucha pożar. Mały jelonek nie dąży uciec przed ogniem i śmiertelnie poparzony przez wiele dni leży w agonii wśród spopielonych pni” (Rowe 1979). Wystarczy zresztą bliżej przyjrzeć się dowolnym formom życia, nas nie wyłączając. Misterna budowa żywych organizmów, roślin i zwierząt, istotnie na pierwszy rzut oka budzi podziw i zaciekawienie tak samo teistów, jak ateistów. Warto jednak uświadomić sobie, że dalece nie są to twory doskonałe. Chyba każdy też wie, jak wiele do ideału brakuje i nam, ludziom. John C. Avise (2010) jest jednym z licznych autorów, którzy z drobnymi detalami opisywali i wyjaśniali, dlaczego procesy ewolucyjne tak często prowadzą do powstania szkodliwych i upośledzających efektów. Jocelyn Selim (2011) sporządziła nawet bardzo obszerną listę organów, które dziś są po prostu kompletnie zbędne. To dość wyraźna wskazówka, że raczej nie żyjemy w doskonale urządzonej i harmonijnym świecie, stworzonym przez wszechwiedzącego, wszechmocnego i dobrego boga. Allen Buchanan (2011) tak to wyjaśnia: „Wytwory ewolucji nie są harmonijne i nieskazitelne. Ewolucja

składa do kupy różne nietrwałe półprodukty, a w efekcie otrzymujemy coś, co zwykle rozpada się bardzo szybko, a na pewno nie może działać zawsze, ani nawet długo”. To twierdzenie Buchanan ilustruje bardzo wieloma przykładami ewolucyjnych wytworów, które przynajmniej z konstrukcyjnego punktu widzenia należy uznać za ewidentną fuszerkę, i wyjaśnia też, że proces darwinowski, którego surowcem są różne cechy żyjących już organizmów, musi tak działać: „ewolucja *nieuchronnie* prowadzi do powstania suboptymalnych rozwiązań”.

Cóż, trzeba się z tym pogodzić — jakkolwiek bóg, który stworzył Wszechświat, nie postarał się za bardzo. Ta wiedza w niczym nie przeszkadza jednak, by agnostycy i ateści z równie głębokim podziwem, jak ludzie wierzący, mogli odnosić się do cudów natury. Tego typu podziw, szacunek czy rewerencja (jakkolwiek je sobie nazwiemy), nie musi przecież wcale łączyć się z religijnym uniesieniem, co bardzo przekonująco pokazał Paul Woodruff w swojej głośnej *Reverence* (2011). Nie ulega wątpliwości, że wszyscy (a przynajmniej większość z nas) tak samo czasem czujemy się poruszeni wspaniałością dzieł natury i taki sam ogarnia nas podziw dla jej majestatu (jeśli komuś z Was jeszcze się to nie zdarzyło, polecamy wyprawę do Wielkiego Kanionu w Arizonie albo na australijskie czerwone pustkowia). To piękno jest dostępne dla każdego i w jego admiracji nie przeszkadza w najmniejszym stopniu świadomość, że są też w naturze rzeczy straszne. A już w żadnym razie brak wiary w boga nie czyni człowieka ślepym na urok otaczającej nas przyrody i nie sprawia, że niewierzącym obce jest uczucie głębokiego podziwu dla wspaniałości dzieł natury

(Keltner 2003). Tego typu doznania były już zresztą badane i to w różnych kontekstach i stąd wiemy, że kontakt z dziką przyrodą może być źródłem najgłębszych estetycznych i duchowych zarazem doznań (Williams 2001; McDonald 2009). Tyle że takie doznania nie są dowodem istnienia boga.

Pora na podsumowanie — ateizm nie sprawia, że człowiek staje się niewrażliwy na piękno i majestat natury. Widzimy je tak samo, a może nawet lepiej niż ludzie wierzący, dla nas bowiem nie biorą się one ani stąd, że świat jest dziełem stwórcy, ani stąd, że jest „doskonały”.

MIT #17. ATEIŚCI BOJĄ SIĘ ŚMIERCI (BARDZIEJ NIŻ LUDZIE WIERZĄCY)

Czy ateści boją się śmierci bardziej niż ich bogobojni bliźni?

Zacznijmy może od danych empirycznych. Niestety, jak dotąd opublikowanych zostało tylko kilka badań bezpośrednio odnoszących się do tej kwestii i żadne z nich nie było przeprowadzone na próbie na tyle dużej, by uznać wyniki za reprezentatywne dla całej populacji; niemniej są one bardzo ciekawe i na ich podstawie można wyciągać pewne wnioski. W zasadzie między badaczami panuje zgoda co do tego, że to nie wiara (lub niewiara) jest czynnikiem różnicującym. Osoby o zdecydowanych przekonaniach — tak ateistycznych, jak religijnych — najlepiej radzą sobie z perspektywą śmierci i zwykle są też bardziej zadowolone z życia niż ludzie, których nurtują wątpliwości co do zasadności wyborów światopoglądowych (Mochon 2011). Z kolei Samuel R. Weber w raporcie z badań, które przeprowadził

ze swoim zespołem, pisze: „Uzyskaliśmy wyraźną korelację między siłą przekonań (i teistycznych, i ateistycznych) a dobrostanem — ludzie najbardziej religijni i zadeklarowani ateści osiągnęli najwyższe wyniki na skalach zdrowia i zadowolenia z życia” i w podsumowaniu dodaje: „Ugruntowany ateizm daje jednostkom takie same korzyści psychologiczne jak silna wiara” (Weber 2012, 83).

Wilkinson i Coleman z Wydziału Medycyny Geriatrycznej University of Southampton przeprowadzili nawet badania ilościowe z udziałem dwóch odpowiednio dobranych grup sześćdziesięciolatków. W skład jednej wchodziły osoby deklarujące głęboką wiarę, w skład drugiej — ateści o mocno sprecyzowanych przekonaniach. Wnioski były jednoznaczne: „Silnie zinterioryzowane przekonania ateistyczne mogą pełnić dokładnie te same funkcje, co silnie zinterioryzowana wiara religijna — są dla człowieka wsparciem, źródłem pocieszenia, wyjaśnieniem świata i źródłem inspiracji” (Wilkinson 2010). Pomijając pytanie, czy ateizm można traktować jako system przekonań (czyż religia bez wątpienia jest), wolno na podstawie prezentowanych wyżej wyników badań stwierdzić w pełni zasadnie, że bycie ateistą w najmniejszym stopniu nie oznacza, by nawet w trudnych sytuacjach człowiek był pozbawiony poznawczych i emocjonalnych narzędzi pozwalających wykorzystywać pojawiające się możliwości i sprostać wyzwaniom, nawet najdramatyczniejszym.

Ardelt i Koenig zwracają uwagę na fakt, że niewątpliwie wielu ludzi „zwraca się ku religii, bo nadaje ona światu pewien porządek, nawet jeśli są w nim obecne choroby, problemy materialne, a

wreszcie cierpienie i śmierć. Światopogląd religijny oferuje jednostce poczucie sensu egzystencji i świadomość własnego miejsca w szerszym kosmicznym porządku” (Ardelt 2006, 189). Reasumując, silna wiara — i podobnie silna niewiara — pomagają człowiekowi radzić sobie z najtrudniejszymi problemami. Z drugiej strony, co stwierdza na podstawie swoich badań Edmondson (2008), przekonania religijne mogą być źródłem poważnego stresu zwłaszcza pod koniec życia, gdy bliski śmierci teista dochodzi do wniosku, że spotyka go ze strony boga kara albo czuje się przez niego opuszczony. Jak to wygląda w realnym życiu, równie mocno, jak siła i charakter przekonań, decydują osobowość i kondycja psychiczna jednostki, a wreszcie coś, co można nazwać filozofią życiową. Ci spośród nas, którzy skłaniają się ku filozoficznemu naturalizmowi, uznają za oczywiste (i naturalne właśnie), że wraz ze śmiercią nasze istnienie definitywnie się kończy, ze wszystkim, co było w nim dobre i złe. Dla niektórych jest to stan „neutralny”, niepodlegający ocenom w kategoriach dobra i zła — po prostu wszystkiego, co było *mną*, już nie będzie (tak jak nie było tego przed urodzeniem). Inni powiedzą, że śmierci nie ma po co się bać, gdyż człowiek w ogóle nie może doświadczyć bycia martwym. Niemniej życie jest czymś, czego utraty można — a nawet trzeba — żałować; rzecz jasna, póki się żyje. Inaczej mówiąc — lęk przed śmiercią to zupełnie naturalny i zdrowy odruch, niedobrze zaczyna działać się wtedy, gdy staje się przytłaczający i sprawia, że człowiek przestaje się cieszyć życiem i doceniać to, co ma. Jak jednak wskazują dostępne badania, ateści nie należą raczej do tych, u których

lęk przed śmiercią przeradza się w obsesję.

Z drugiej strony trudno zaprzeczyć, że w odróżnieniu od ateistów przynajmniej niektórzy wierzący mają wręcz powody, by wyglądać śmierci. Tak przecież chyba powinno być, gdy ktoś nie tylko wierzy w życie pozagrobowe, ale również i w to, że dla niego będzie ono — pomijając już mniej istotne szczegóły — wieczną egzystencją w boskim raju. Jeżeli ktoś tak postrzega własny koniec, to w zasadzie oczekuje, że po śmierci będzie miał lepiej niż za życia, tu bowiem każdy skazany jest tylko na ziemskie niedoskonałe bytowanie, ból i cierpienie, tam zaś czekają go niebiańskie rozkosze.

Naszym zdaniem — czujemy się jednak w obowiązku dodać — nie jest to najzdrowsze podejście, gdy ktoś myśli, że śmierć nie jest realnym kresem istnienia. Nieuchronność śmierci wydaje się nam raczej czymś, z czym każdy powinien się zmierzyć. Mamy zresztą wrażenie, że całkiem sporo ludzi, nawet tych mocno religijnych, też jakoś nie do końca wierzy w wizję wiecznej pośmiertnej szczęśliwości. Jak zresztą inaczej wytłumaczyć twarde stanowisko wielu Kościołów, w tym Kościoła rzymskokatolickiego, w kwestii możliwości odebrania sobie życia — tu opinia Watykanu jest jednoznaczna (Mercier 2009)? Albo jak wytłumaczyć to, że ludzie religijni dbają o swoje bezpieczeństwo tak samo jak ateiści? Zapewne nie przypadkiem też najbardziej fanatyczni przeciwnicy eutanazji wywodzą się właśnie z kręgów religijnych, a świeccy humaniści są jej zwolennikami. Bez wątplenia ci ludzie mają jakieś powody natury teologicznej, ale równie często, jak można domniemywać, powoduje nimi lęk przed śmiercią. Ateistyczni humaniści z kolei poszukują

raczej prawnych rozwiązań potrzebnych ludziom, którzy pragną rozstać się z życiem, bo stało się dla nich nie do zniesienia.

Warto także pamiętać, że lęk przed śmiercią nie jest tym samym, co lęk przed umieraniem. Tak już jest, niestety, że większość z nas czeka przed śmiercią umieranie, które, łagodnie mówiąc, nie będzie raczej przyjemnym procesem (por. np. Schüklenk 2011, 9-12). Mamy zatem całkiem racjonalny powód, by umierania właśnie — a nie śmierci — się obawiać. Można żałować tego — ateista również — że człowiek musi umrzeć, ale można też, to całkiem zrozumiałe, bać się *umierania*. I pod tym względem nie różnimy się chyba od wierzących. Jak pisali w znanym czasopiśmie medycznym „The Lancet” Julian Baggini i Madeleine Pym z British Humanist Association, „umieranie może być dla humanisty równie przerażające, jak dla każdego innego człowieka. To, że akceptujemy nieuchronność śmierci, nie oznacza, że mamy się cieszyć, gdy przychodzi. Zwłaszcza gdy przychodzi przedwcześnie” (Baggini 2005, 1236).

Warto starać się o jak najdłuższe i jak najzdrowsze życie (i chociażby z tego względu powinniśmy wspierać badania naukowe, które nam to zdrowe i długie życie mogą zapewnić). Musimy jednak pogodzić się z tym, iż ludzkość najpewniej wyścigu ze śmiercią nigdy nie wygra, co oczywiście nie uniemożliwia starań o to, byśmy wszyscy żyli dłużej i lepiej.

MIT #18. W OBLCZU ŚMIERCI ATEIŚCI ZWRACAJĄ SIĘ DO BOGA

Tak zwane nawrócenia (jak i konwersje religijne) na łożu śmierci oczywiście się zdarzają. Wielu sławnych ludzi tuż przed śmiercią (lub w późnej starości) przyjęło chrzest lub zmieniło wyznanie. (W historii Anglii jednym z najgłośniejszych przypadków był Karol II, który właśnie w obliczu śmierci przeszedł z anglikanizmu (jako monarcha był głową tego Kościoła) na katolicyzm (Hutton 1989)). Szczególne zainteresowanie takimi przedśmiertnymi konwersjami wykazuje chrześcijaństwo. Sam biblijny Jezus był w końcu świadkiem i inspiratorem takiego nawrócenia na łożu śmierci (choć akurat łoża tam nie było), gdy jego wyznawcą stał się wiszący na sąsiednim krzyżu złodziej. Jezus pocieszył go wtedy słynnymi słowami: „Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju” (Łk 23,43).

W sumie nie ma nic zaskakującego w tym, że w kluczowych momentach życia niektórzy ludzie zaczynają rozważać na nowo najważniejsze przekonania i wartości, jakimi się kierowali, a zbliżająca się śmierć bez wątpienia takim kluczowym momentem jest. Na przykład filozof Anthony Flew, który przez długie lata przedstawiał się jako zadeklarowany ateista, w podeszłym bardzo wieku przeszedł na teizm (choć bez wątpienia jego religia znacznie bliższa była którejś z postaci deizmu niż któremukolwiek z wyznań chrześcijańskich). W książce *There is a God* (2007) Flew wyjaśniał powody tej decyzji, mocno akcentując przy okazji, że mimo konwersji nadal nie wierzy w to, że w jakiś sposób uda mu się przetrwać własną śmierć (zmarł w 2010). Nie była to w każdym razie konwersja na łożu śmierci i nie miała też nic wspólnego z Pascalowskim zakładem (o życie wieczne tym razem), przynajmniej

jeśli mamy wierzyć Flew na słowo — on sam bardzo gorąco zaprzeczał, by starość i perspektywa nadchodzącej śmierci miały jakikolwiek wpływ na odejście od ateizmu, nie sposób jednak zanegować tego, że zdecydował się na ten krok po osiemdziesiątce.

W przypadku Anthony'ego Flew nie ma przynajmniej wątpliwości, że w coś uwierzył. W wielu innych, nie mniej głośnych, mamy do czynienia ze zwykłymi kłamstwami. Często można usłyszeć na przykład opowieść, jakoby to Karol Darwin, który publicznie przyznawał się do swego agnostycyzmu, dosłownie „na łożu śmierci” miał powrócić na łono Kościoła. Źródłem tej opowieści jest niejaka lady Hope, która w roku 1915 zaczęła rozpowiadać, jak to wiele lat wcześniej (Darwin umarł w roku 1882) asystowała przy śmierci twórcy teorii ewolucji i wtedy właśnie miał się on wyprzeć swych wcześniejszych poglądów. Ta relacja została zakwestionowana przez dzieci Darwina, które zgodnie stwierdziły, że po pierwsze ich ojciec się niczego przed śmiercią nie „wypierał”, a po drugie żadnej pani Hope przy nim wtedy nie było. Towarzyszyła mu tylko rodzina (Clark 1985, 199; Moore 1994, 21).

W 1776 roku na raka żołądka (tak dziś diagnozują jego chorobę historycy) umierał David Hume. Mimo męczarni nie szukał pocieszenia w religii ani w perspektywie nieśmiertelności. Ku wielkiej konsternacji swego przyjaciela Jamesa Boswella (autora słynnej biografii Samuela Johnsona), Hume konsekwentnie twierdził, że po śmierci nic nas nie czeka, a „moralność każdej z religii jest zła” (Boswell 1971, 11). Zapiski Boswella z ostatniej rozmowy z

Hume'em to fascynująca lektura, zwłaszcza fragment, gdy ten z radością wręcz odrzuca ideę, że ktokolwiek może przetrwać własną śmierć. Boswell, pisząc te słowa, zaiste musiał być wstrząśnięty:

Byłem jak człowiek, który znalazł się w śmiertelnym niebezpieczeństwie i w panice rozgląda się, szukając sposobu obrony. I nie przeczę — ogarniały mnie wątpliwości, gdy miałem człowieka o tak wielkim umyśle i tak olbrzymiej wiedzy, który spokojnie oczekiwał na śmierć, nie przejmując się tym, że poza nią jest tylko nicość. Nie utraciłem jednak wiary. (*ibid.*, 12-13)

Dalej Boswell uzupełnia: „Pozostawiłem Hume'a z wnioskami, które czas jakiś nie dawały mi spokoju” (*ibid.*, 14). Jednak w komentarzu dodanym ewidentnie kilka lat później pisze (dla własnej pociechy najwyraźniej), że „Hume żywił jednak pewną nadzieję co do przyszłości, wspomniał bowiem, że gdyby taki przyszły stan istniał, on mógłby uznać, że ma za sobą dobre życie” (*ibid.*, 15). Dla nas brzmi to raczej jak przejaw myślenia życzeniowego samego Boswella. (James Boswell wspomina również, że Samuel Johnson nie mógł pojąć, że Hume, umierając, nie czuł żadnego lęku przed czekającym go nieistnieniem (Boswell 1980, 838-839). To jednak chyba odzwierciedlenie postawy samego Johnsona. Był on chrześcijaninem, ale ewidentnie perspektywa śmierci napawała go grozą (*ibid.*, 426-428)).

W każdym razie nawet w obliczu zbliżającej się śmierci i mimo licznych namów Hume nigdy nie zwrócił się do boga. Przeciwnie — na krótko przed

odejściem chciał się jeszcze upewnić, że *Dialogi o religii naturalnej*, które zdecydował się wydać pośmiertnie, na pewno ukażą się pod jego nazwiskiem. Ostatecznie *Dialogi...* opublikowane zostały dopiero w roku 1779 i to anonimowo. Niezależnie od tego, czy według naszych współczesnych kryteriów Hume był, czy nie był ateistą (według pewnych interpretacji raczej bliżej mu było do deizmu), jego intelektualna spuścizna jest nader ważnym elementem dzisiejszej myśli ateistycznej. To on w znacznej mierze położył jej fundamenty.

W roku 2011 zmarł wybitny przedstawiciel współczesnego ateizmu Christopher Hitchens. Cierpiał na raka przełyku, do tego doszły jeszcze komplikacje. Hitchens nie tylko się nie nawrócił, ale oto, co napisał (w ostatnich miesiącach życia) o chrześcijanach, którzy (dostawał takie listy) modlili się o jego zdrowie i o to, by przed śmiercią jednak się nawrócił (to byłaby dopiero marketingowa gratka — wszyscy by o tym pisali!):

To w sumie dość arogancka sugestia (nie wspominając o tym, że nielogiczna), że niby teraz, kiedy już wiem o mojej bardzo marnej kondycji fizycznej, nadszedł czas, bym zastanowił się nad zmianą również mojej kondycji umysłowej, czy raczej intelektualnej. Pomijając już nawet tych, którzy dziękują bogu za to, że zesłał na mnie raka i szykuje mi jeszcze męki wieczyste, modlić się za mnie ci ludzie mogą w dwóch różnych intencjach — albo proszą o moje wyzdrowienie, albo o porzucenie przeze mnie ateizmu (no dobrze, mogą jeszcze modlić się o obie te rzeczy jednocześnie). W

pierwszym przypadku kartka z pozdrowieniami — z załącznikiem w postaci dobrej książki albo jakiejś przyzwoitej butelczyny — byłaby co najmniej równie orzeźwiająca (może nawet trochę bardziej!) [...] W tym drugim zaś ukryty przekaz jest oczywisty: „Wreszcie, Hitchens, mamy cię! W końcu twój lęk pokona rozum”. Istotnie, to szczytna nadzieja! Bez udawanej troski religia traci jednak wiele ze swej mocy i uroku. Raczej się nie mylę, bo przecież gdyby było inaczej, to ci ludzie modliliby się o to, by łaska wiary spadła na mnie nie w chwili, gdy umieram. Ale taka myśl najwyraźniej nie zaświtała im w głowie. (Hitchens 2010)

Moglibyśmy tu podać bardzo długą listę sławnych ludzi, którzy „nawrócili się” przed śmiercią. Z jednym dodatkiem — rzekomo! Niektóre z tych konwersji istotnie mogły się zdarzyć, ale zdecydowana większość jest co najmniej wątpliwa. Zwracamy też uwagę, że w tym jednym micie miesza się dwa różne zjawiska. Czym innym jest, gdy wyznawca jednej religii w ostatniej chwili decyduje się na nowe rozdanie i przechodzi do konkurencji, a czym innym, gdy ateista w podobnej sytuacji uznaje, że pora wejść do gry i jednak kogoś, jakiegoś boga, obstawić. Mimo tych różnic filozoficzne znaczenie obu wyborów jest takie samo — żadne! O istnieniu — lub nieistnieniu — boga nie decydują w żadnej mierze wybory, jakich ludzie dokonują w sytuacjach ekstremalnych. To, że niektórzy postanawiają zmienić konie — a zdarzają się też i tacy, którzy dopiero w tym momencie podejmują (pascalowski) zakład — o niczym jeszcze nie świadczy.

MIT #19. NIE MA ATEISTÓW W OKOPACH

Ten mit (przysłowie niemal) w różnych językach występuje w różnych wersjach, czasem są to okopy, czasem bunkry, zawsze jednak chodzi o to, że ateistów trudno znaleźć w czasie wojny, zwłaszcza na polu bitwy.

John Micklethwait i Adrian Wooldridge twierdzą na przykład, że w latach II wojny światowej religijność amerykańskiego społeczeństwa bardzo wzrosła, bo wiara uznana została za jeden z kluczowych czynników podnoszących morale i nieustannie się do niej odwoływano. Właśnie wtedy mit ten zyskał tak wielką popularność. „Jednym z najczęściej przytaczanych powiedzeń tego okresu stało się: «Nie ma ateistów w okopach»” (2009, 92). I przytacza się je do dzisiaj.

Wiele państw finansuje działalność kapelanów wojskowych z pieniędzy podatników. W amerykańskich siłach zbrojnych jest ich na przykład zatrudnionych około trzech tysięcy, z tego dziewięćdziesiąt procent reprezentuje różne wyznania chrześcijańskie, mimo że tylko siedmiu na dziesięciu żołnierzy to chrześcijanie. Nie przypadkiem Jason Thorpe, weteran wojny w Iraku reprezentujący Military Association of Atheists and Freethinkers, skierował do władz wojskowych oficjalne zapytanie, „dlaczego znacznie liczniejsza (od żydów, muzułmanów i hinduistów, którzy mają własnych kapelanów) grupa żołnierzy o poglądach ateistycznych i humanistycznych (jej liczebność można szacować na około czterdziestu tysięcy) nie ma do tej pory kogoś, kto pełniłby podobne funkcje” (Severson 2012).

Oto dwa przykłady, co na temat interesującego nas mitu mają do powiedzenia służący w amerykańskiej armii kapelani (zdecydowana większość z nich to ewangelikanie). Najpierw fragment wywiadu, jaki z kapelanem marynarki wojennej, komandorem Kalem McAlexandrem, przeprowadziła jedna z gwiazd CNN Soledad O'Brien (2004):

O'Brien: Od dawna mówi się, że nie ma ateistów w okopach. Czy pana zdaniem to prawda? Pan przecież nawet chrzczył ludzi na polu bitwy?

McAlexander: Tak było, potwierdzam. I potwierdzam też, że nie ma ateistów w okopach.

A to z kolei wypowiedź starszego kapelana 4. Dywizji Piechoty z Fort Bragg w Teksasie.

Wszyscy słyszeli pewnie, że nie ma ateistów w okopach. Ja mogę powiedzieć więcej — nie wierzę, żeby byli ateści na wojnie. Kropka. (Vincent 2007)

Co ciekawe, są chrześcijanie, którzy są odmiennego zdania i ostrzegają, że okopy mogą wręcz skłaniać do ateizmu:

„Nie ma ateistów w okopach”, mówi się często, ale okopy mogą też hodować ateistów. Tak się dzieje, gdy w obliczu koszmaru wojny ludzie tracą wszelką wiarę i nadzieję i zaczynają myśleć, że goła siła to jedyna wartość, jaka się liczy. (Resnicoff 2004)

Warto zwrócić uwagę, że w przywołanych wyżej cytatach, niezależnie od tego, czy w okopach w końcu mamy ateistów, czy nie, i tak ateista to jest ten zły, jeśli bowiem stracisz wiarę na polu bitwy, to dlatego, że koszmar wojny zniszczył twój kręgosłup moralny i cenisz tylko samo przetrwanie. Z drugiej strony żołnierz-chrześcijaнин dzielnie radzi sobie w okopie dzięki chrześcijańskim wartościom, jakie zostały mu wpojone, a których ateista podzielać nie może (i dlatego pewnie nie ma ateistów w okopach — bo stamtąd uciekają). Dość zabawne w tym kontekście, że jeden z najbardziej chrześcijańskich (należał do tzw. nowonarodzonych, to jeden z bardziej fundamentalistycznych kościołów chrześcijańskich) i najbardziej wojowniczych amerykańskich prezydentów ostatnich lat George W. Bush nigdy nie służył w wojsku — jak wielu chrześcijanom (i przedstawicielom innych wyznań) z wyższych klas udało mu się uchylić przed poborem.

Joe Haldeman, amerykański pisarz, ateista i weteran wojenny, wspominając swój udział w wojnie wietnamskiej dość sceptycznie odnosi się do takich antyateistycznych mitów:

Sporo rozmawialiśmy o religii — pewnie wszyscy żołnierze tak mają — ale jakoś nie przypominam sobie, by komukolwiek mój ateizm przeszkadzał. W moim plutonie nie było nikogo z więcej niż średnim wykształceniem, ja studiowałem przez sześć lat, ale nie myślę, by to było ważne. Wojna po prostu nieustannie przypomina ci, że nawet jeśli jest jakiś bóg, to mało go obchodzi, kto i jak przeżyje. (Haldeman 2009, 188)

Warto może jeszcze dodać, że — jak i wiele innych

— ten mit też coraz bardziej oddala się od rzeczywistości, co dobrze ilustruje poniższa wypowiedź pewnego katolickiego kapelana, wyraźnie zatroskanego tym, że coraz mniej żołnierzy pojawia się na odprawianych przez niego mszach:

Abernethy: Kapelan Agnotti jest oczywiście pełen podziwu dla naszych oddziałów walczących w Iraku, ale zauważa też, że znacznie rzadziej, niż, jak mówili mu starsi koledzy, bywało w czasie poprzednich wojen, żołnierze pokazują się w jego kaplicy. Nawet podczas ciężkich walk. Panie kapelanie?

Kapelan Agnotti: Miałem nadzieję, że to się zmieni, bo jak to się mówi, nie ma ateistów w okopach. Ale okazało się, że to nieprawda. Nawet na polu bitwy wielu jest takich, którzy nie odczuwają potrzeby praktyk religijnych. A przynajmniej nie pojawiają się na moich mszach. (Abernethy 2004)

Obecnie bardzo wielu ateistów służy w amerykańskiej armii i walczy w licznych wojnach toczonych przez Stany Zjednoczone. US Military Association of Atheists and Freethinkers (Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli amerykańskich sił zbrojnych) prowadzi listę żołnierzy w służbie czynnej — oczywiście obejmującą nazwiska tylko tych kombatantów, którzy chcą się na nią wpisać — i publikuje też wypowiedzi niektórych z nich. Zapewne tych, którym najbardziej zależy, by nikt już nie opowiadał, że nie ma ateistów w okopach.

Na zakończenie oddajmy im głos:

Sierżant RACHEL MEDLEY: Jestem ateistką i jestem dobrym człowiekiem. Mam, chcę, byście to wiedzieli, wspaniałe życie i wielu świetnych przyjaciół, a służę mojemu krajowi, by dać wyraz wartościom dla mnie najważniejszym: pomagaj innym, bądź dla nich miła i traktuj ich tak, jak chcesz, by oni traktowali ciebie.

Sierżant JUSTIN GRIFFITH: To trochę jak *coming out*. Albo przebijanie szklanego sufitu. Chcemy zdjąć odium z ateizmu, cokolwiek by ateizm miał znaczyć. (Severson 2012)

III. ATEIZM, ETYKA I DUSZA

MIT #20. BEZ BOGA NIE MA MORALNOŚCI

Podstawą tego mitu jest teza, jakoby nie istniały świeckie podstawy moralności, a wyłącznie teistyczne. Można powiedzieć, że w klasycznej formie wyraził to wielebny Earlmont Williams, bardzo znany jamajski duchowny:

Moralność mówi przede wszystkim o tym, czym jest dobro, a czym zło. To coś więcej niż szczęście, które dla wielu ludzi jest *summum bonum* (dobrem najwyższym). Najwyższe dobro naszej egzystencji leży poza nami i jest czymś wyższym i większym od człowieka. Ateiści nie mogą tego pojąć, oni bowiem szukają odpowiedzi niżej, tam, gdzie rasę ludzką czeka tylko samozniszczenie. (Williams 2012)

Ten pogląd najwyraźniej podziela krajanka Williamsa, pani Kay Bailey:

Sekularyzm, usunięcie boga, a zwłaszcza chrześcijaństwa, z podejmowania ważnych dla społeczeństwa decyzji sprawia, że nie można już uczyć miłości bliźniego [...] Czy ludzie, którzy wierzą, że powstał w wyniku działania ślepych, bezcelowych procesów, tak naprawdę po nic, mogą kochać swoje dzieci wystarczająco, by ich nie wykorzystywać i zapobiegać temu, by były molestowane przez innych? (Bailey 2012)

To ostatnie zdanie wydaje się szczególnie interesujące w kontekście światowej wręcz pandemii pedofilii u katolickich księży, ale może odpuśćmy pani Bailey i wróćmy do wielebnego Williamsa, warto bowiem przyjrzeć się bliżej jego pogardliwym uwagom o świeckiej etyce (w tym akurat akapicie za cel obrał Sama Harrisa):

Kto może zgodzić się z tym, że Sam Harris ma rację, twierdząc, że kluczem do moralności są cierpienie i szczęście? To prymitywnie redukcjonistyczny pogląd na moralność, która przecież jest czymś transcendentnym wobec szczęścia. Poza tym, gdyby tak było, moralność można by było uzasadnić w kategoriach świeckiego humanizmu, a to przecież jest kompletnie nieprawdopodobne. (Williams 2012)

By być wobec Williamsa uczciwymi, musimy przyznać, że również wielu świeckich etyków, którzy nie są zwolennikami utylitaryzmu, odrzuca pomysły Harrisa. Williams jednak, co dostrzeże nawet nieuprzedzony doń czytelnik, posługuje się w tym celu szczególną, bowiem opartą praktycznie wyłącznie na inwektywach, argumentacją — określenia „prymitywnie redukcjonistyczny” czy „kompletnie nieprawdopodobne” to kolejny przykład tak częstego u teistów *petitio principii*. Tymczasem wyjściowa wcześniej teza, że dobre życie jest czymś odrębnym od nas, „wyższym” i „większym”, nie została nijak uzasadniona — a przecież takie twierdzenie wymaga dowodów.

Wystarczy zresztą uświadomić sobie, że historia filozofii zna całe mnóstwo nieteistycznych systemów moralnych. Oto kilka najlepiej znanych przykładów

dzieł, w których systemy te zostały wyłożone: *Etyka nikomachejska* Arystotelesa, *Uzasadnienia metafizyki moralności* Immanuela Kanta, *O podstawie moralności* Arthura Schopenhauera, *Utylitaryzm* Johna Stuarta Milla, *Umowa społeczna* Jeana-Jacques'a Rousseau, *The Methods of Ethics* Henry'ego Sidgwicka... Jest ich tak wiele, że nie sposób byłoby tu wszystkich wymienić. Współcześni ateści dodali jeszcze do tego między innymi teorię Idealnego Obserwatora, zgodnie z którą moralność konkretnego czynu określa hipotetyczny obserwator, którego teoria ta wyposaża w szczególne właściwości (Martin 2002, 49-71).

Skoro zaś wspomnieliśmy już o Kancie, warto dodać, że jakkolwiek ten niemiecki filozof przedstawił też argumenty natury moralnej na rzecz istnienia boga (w *Krytyce czystego rozumu*, opublikowanej po raz pierwszy w 1788 roku), to w innych swoich dziełach stwierdzał całkowicie jasno, że system moralny, za którym optuje, nie jest funkcją żadnych wierzeń religijnych, albowiem wywiódł go z rozważań na temat racjonalnie pożądanym i uzasadnionych reguł postępowania. W każdym razie według Kanta bóg *nie jest* podstawą zobowiązań moralnych. Tłumaczy on raczej, że musimy wierzyć w boga, ta wiara bowiem pozwala nam również wierzyć w to, że najwyższe dobro jest osiągalne i że nagrodą za bycie dobrym jest szczęście. Inna rzecz, że Kantowska argumentacja nie wytrzymuje krytyki — zauważmy choćby, że wcale nie jest tak oczywiste, że dobro zawsze zostanie nagrodzone szczęściem, i to nawet jeśli zgodzimy się, że moralne przymioty, takie jak odwaga czy dobroć, są zwykle korzystne dla jednostki (krytyka argumentów Kanta patrz np. Oppy

2006, 372-375). Nie bez powodu George Hyman stwierdza, że Kantowska obrona boga to „chybotliwa konstrukcja, której wciąż grozi zawalenie” (Hyman 2010, 38; 64-65).

Wracając do świeckich systemów moralnych. Jakkolwiek różne, mają one kilka cech wspólnych — wszystkie między innymi kładą nacisk na konieczność respektowania systemu wartości drugiego człowieka oraz akcentują uniwersalne i obiektywne uzasadnienia konieczności odwoływania się do rozumowania moralnego. I rzecz kolejna — jakkolwiek interpretacji i teorii znaleźć można całe mnóstwo, nie da się zaprzeczyć, że istnieje pewien wspólny, ponadczasowy i ponadkulturowy rdzeń wszystkich systemów moralnych, jakich dopracowały się ludzkie społeczności; również te, których systemy religijne były w pełni indyferentne moralnie. To oznacza, że teza, jakoby ateści nie mieli żadnych podstaw dla przestrzegania moralności, przynajmniej w silnej postaci musi być fałszywa. To czysta logika — jeżeli jesteśmy w stanie wskazać przynajmniej jedną intelektualnie spójną nieteistyczną koncepcję moralności — a jesteśmy! — jest to wystarczający argument za możliwością rozdzielenia moralności od teizmu (Brink 2007, 157-158).

Zapewne między innymi z tego powodu krytycy świeckiej etyki próbują często, zamiast wykazywać, że jakaś konkretna jej wersja jest z konieczności fałszywa, przeprowadzić atak bardziej frontalny (trzeba zresztą przyznać, że wyszukiwanie krytycznych błędów we wszystkich po kolei teoriach moralnych odwołujących się do wartości świeckich byłoby z czysto praktycznych względów zadaniem dość karkołomnym). Nie polemizują więc z

konkretnymi argumentami (lub osobami), ale po prostu autorytatywnie stwierdzają, że moralność wywodzi się od boga i nie ma dla niej oraz być nie może żadnych innych uzasadnień. Prominentnym reprezentantem takiego stanowiska (jednym z wielu) jest John F. Haught. Oto, co pan Haught ma do powiedzenia na temat Dawkinsa, Dennetta, Harrisa i innych przedstawicieli świeckiej refleksji moralnej: „Znów jednak, potępiając zło religii, musicie odwoływać się do standardów dobra tak absolutnych i ponadczasowych, jakby pochodziły z boskiego nadania” (Haught 2008, 26). Sam zarzut jest oczywiście dość absurdalny, bowiem świecka etyka wcale nie musi odwoływać się do tego typu założeń, niemniej Haught uparcie twierdzi, że „taki na przykład Dawkins” nie jest w stanie rzetelnie uargumentować krytyki religijnej moralności:

Jako ktoś, kto twierdzi, że kierują nim najszczytniejsze ideały moralne — bardziej wzniosłe nawet od tych, jakie człowiek może znaleźć w religii — Dawkins znalazł się w sytuacji, w której nie może logicznie uzasadnić swojej krytyki wiary religijnej, albowiem wartości, na których opiera swą ocenę, można, jak sam stwierdza, w pełni wyjaśnić w kategoriach ewolucyjnych. A czy ślepe, nieukierunkowane i kompletnie indyferentnie moralne procesy naturalne, jak Dawkins zawsze charakteryzował ewolucję, mogą wyjaśnić, w jaki sposób sprawiedliwość, miłość i dążenie do prawdy stały się tak kluczowymi, bezwarunkowo wiążącymi nas wartościami. (*ibid.*, 71)

Trzeba jednak przyznać Haughtowi, że w zasadzie nie kwestionuje możliwości opisanego, w jaki

sposób ukształtowaliśmy te wartości, stwierdza jedynie, że takie opisowe podejście z konieczności będzie niekompletne. Prawdziwym problemem jest dla niego to, że naturalistyczne uzasadnienie moralności musi być, jak twierdzi, arbitralne (*ibid.*, 71-75). Zwróćmy jednak uwagę, jak wiele ukrytych założeń sam musiał przyjąć, by dojść do takich wniosków. Spytajmy choćby, dlaczego mamy zgodzić się z tym, że nasze wartości muszą być „absolutne i ponadczasowe” albo że mają być dla nas tak „bezw warunkowo wiążące”, jak on przyjmuje. To zresztą bardzo częste u ludzi wierzących, którzy zwykle bezrefleksyjnie zakładają, że nieistnienie jakichś absolutnych i uniwersalnych wyznaczników dobra i zła (które przekazał im z nieba ich niewidzialny przyjaciel) spowodowałoby powszechny moralny chaos i anarchię, bowiem nikt by nie wiedział, kogo uznać za moralny autorytet i przewodnika. To prawda, że jeśli nie ma boga, to nie ma też żadnego boskiego prawodawcy, który dla wielu chrześcijan (i nie tylko) ma podstawowe znaczenie — jakiś autorytet jest im najwyraźniej niezbędny! Posłuchajmy zresztą znanego nam już Dinesha D’Souzy:

Jeżeli istnieją prawa moralne, które działają poza królestwem praw natury, to skąd te prawa miałyby się wziąć?! Jeśli są prawa, musi być prawodawca! Innymi słowy — to bóg jest ostatecznym wyznacznikiem dobra. To on odpowiada za różnicę między dobrem a złem. (D’Souza 2007, 233)

Zacznijmy od początku. Przede wszystkim mowa tu o „prawach”, co oznacza, że autor odwołuje się do

sfery stanowienia prawa, sam cytat zaś zdradza kompletne niezrozumienie przez niego mechanizmów prawnych, jak również tego, co znaczy być prawodawcą. Autorytet prawa zależy od tego, czy jest ono uznawane za ważne i obowiązujące przez ludzi, instytucje polityczne i społeczne. W etyce — przy całym szacunku dla Immanuela Kanta — nie jest nawet oczywiste, czy w ogóle istnieje coś takiego jak prawa moralne. Nawet jednak gdy dopuści się potrzebę, a nawet konieczność ich istnienia, nie muszą one pochodzić od nikogo, kogo można by nazwać „prawodawcą” (tu nie ma legislatury!). Jakieś szczególne prawo może być na przykład przydatnym elementem systemu zwyczajowego, który sądy zidentyfikowały i zaczęły stosować w praktyce orzeczniczej. W systemie prawa zwyczajowego można wskazać kilka źródeł prawa, a skłonność władzy ustawodawczej, by stać się jego głównym źródłem (i dominującym prawa stanowionego), to stosunkowo nowy historyczny wynalazek. Nie wglębiając się może nadmiernie w szczegóły — autorytet prawa wywodzi się z systemu prawnego i instytucji tworzących ten system, w skład których może wchodzić prawodawca (władca lub parlament), ale prawo jako takie to o wiele więcej niż aktywność ustawodawcza. I dalej — autorytet instytucji politycznych (w tym akceptacja dla różnych źródeł prawa) zależy od tego, czy mają one legitymację do sprawowania władzy na określonym terytorium i nad konkretną populacją. W ludzkich społeczeństwach żaden określony prawodawca nigdy nie był *ostatecznym* i *jedynym* źródłem obowiązującego i akceptowanego prawa.

Gdybyśmy mieli potraktować wykorzystaną przez

D'Souzę analogię dosłownie, musielibyśmy stwierdzić, że akceptacja boga jako prawodawcy zależy od tego, czy jest on (nieustannie) przez nas uznawany za legalne źródło prawa, co w praktyce zależy głównie od tego, czy uważamy, że prawa, które tworzy, dobrze służą ochronie naszych interesów (albo — w innym ujęciu — czy dysponuje on wystarczającą siłą, by przestrzeganie swoich praw wyegzekwować). Tak pewnie by mogło być, gdyby bóg był tak dobry i mądry, jak uważają teiści, ale w sumie liczy się to, czy prawa przezeń tworzone są dla nas dobre, a nie to, skąd pochodzą. Pod nieobecność boskiego prawodawcy możemy oceniać autorytet i wagę różnych zasad moralnych i standardów zachowania, kierując się wyłącznie ich zgodnością z ludzkimi potrzebami. I wtedy okazuje się, że reguły świetnie się sprawdzające w pewnych okolicznościach (społecznych, technologicznych czy środowiskowych), w innych nie działają już tak dobrze.

Reasumując — D'Souza i inni, którzy posługują się podobną argumentacją, myślą (świadomie, jak sądzimy) dwa zupełnie różne porządki — prawo i moralność. Nieobecność nadnaturalnego prawodawcy nie oznacza w najmniejszym stopniu, by brakowało powodów do przyzwoitego traktowania innych ludzi, sprzeciwu wobec okrucieństwa czy wreszcie kultywowania w sobie takich cech charakteru jak uczciwość i uprzejmość. Jeżeli o to właśnie chodzi w moralności — na co wskazywałaby lektura dzieł wielu moralistów wychodzących z nieteistycznych założeń — to nie ma żadnego powodu, by uznać boga za konieczny warunek moralności. Bardzo ładnie wyraził to Albert Einstein:

Zachowania etyczne człowieka powinny opierać się na zdolności do współczucia, wykształceniu, więziach społecznych i potrzebach. Człowiek byłby bardzo nieszczęśliwą istotą, gdyby kierować nim miały lęk przed karą i nadzieja nagrody w życiu pośmiertnym. (Einstein 1954, 39)

Warto też zauważyć, że jeśli pewne rzeczy wydają się nam dobre, bo akceptuje je bóg, powinniśmy się zainteresować, co mają one ze sobą wspólnego poza boską akceptacją. Ludzie mają skłonność do przyjmowania, że różne „dobre” rzeczy w czymś są do siebie podobne (tak samo jak coś łączy wszystkie rzeczy „złe”); w końcu jakaś właściwość pozwala nam przypisać je bądź do jednej, bądź drugiej kategorii. Raczej nie spodobałby się nam pomysł, że bóg czysto arbitralnie decyduje o tym, co nagradza, a co karze. Rdzeniem moralności nie może być więc samo posłuszeństwo bogu (lub jakiejś grupie bogów). To zresztą bardzo starożytny problem, nad którym zastanawiał się już Platon w słynnym dialogu *Eutyfron* (399 p.n.e.) — czy jakieś zachowanie jest moralne, bo jest realizacją nakazów boga (bogów), czy też powinniśmy być posłuszni tym nakazom, bo wzywają one do zachowań, które w istocie są moralne? W tym pierwszym przypadku musielibyśmy się zgodzić, że uznajemy morderstwo czy gwałt za złe tylko dlatego, że taką arbitralną decyzję podjęła jakaś potężna istota, która równie dobrze mogłaby nam *nakazać*, byśmy zabijali i gwałcili, gdyby taka była jej wola (zresztą nakazywała — wiele przykładów można znaleźć w Biblii). Jeśli natomiast uznajemy, że coś jest dobre nie dlatego, że tak postanowił bóg, ale on tak postanowił, bo jest to

dobre, to wtedy naturalnie pojawia się pytanie, jakie są te faktyczne źródła (i reguły) moralności, odrębne od boskiej woli. Niezależnie zatem od tego, czy uznajemy, że warunkiem moralności jest istnienie jakiegoś kosmicznego lub boskiego prawodawcy, nie ma po prostu sensu poszukiwać źródeł moralności innych niż ludzkie potrzeby i pragnienia. A co więcej, ludzie dawno już uznali, że jeśli prawodawca wydaje nakazy, które sprawiają, że zadajemy sobie wzajem cierpienie, mamy wszelkie powody, by się przeciw niemu zbuntować.

Pominąwszy już nawet wszelkie zastrzeżenia ogólniejszej natury, o których mówiliśmy wyżej, jest jeszcze jeden czysto praktyczny problem z opieraniem moralności na idei boga. Pomyślmy — boskie przykazania, choćby te, które znajdujemy w świętych księgach, muszą wciąż być na nowo interpretowane, uzupełniane i odczytywane, czasem bowiem zaskakująco wręcz trudno precyzyjnie określić, jakiej moralnej lekcji ów bóg chciał nam udzielić (por. np. Aikin, Talisse 2011, 111-117). Jeszcze u zarania współczesnego ateizmu rozważał tę kwestię baron d’Holbach i przekonująco opisał wiele czysto sekularnych powodów, jakimi ludzie kierują się, traktując swych bliźnich przyzwoicie, przestrzegając trwałych i przynoszących wszystkim pożytek norm społecznych i, ogólnie, podejmując działania, które zwykło się nazywać właśnie zachowaniem moralnym. Pisał też d’Holbach o słabościach moralnego przewodnictwa doktryn religijnych:

Można usłyszeć pytanie, *jakie motywy ma Ateista, by być dobrym*. Proszę bardzo — by

ucieszyć siebie i bliźnich, by żyć szczęśliwie i spokojnie, by zyskać uczucia i szacunek ludzi! „Czy ktoś taki, kto nie boi się gniewu bożego, może bać się czegokolwiek?” — tak, lęka się ludzi, lęka się ludzkiej pogardy, utraty honoru, sądów i prawa. W skrócie największym, boi się samego siebie i wyrzutów sumienia, jakie czują te wszystkie świadome jednostki, które zasłużyły sobie na nienawiść i pogardę bliźnich. (Baron D’Holbach b.d. [p.wd. 1770])

Sumienie to nasz wewnętrzny świadek oceniający, czy postępujemy tak, by zasłużyć na szacunek, czy na potępienie otoczenia. Sumienie ufundowane jest na wiedzy o ludziach i o uczuciach, jakie mogą wzbudzić w nich nasze czyny. Sumienie człowieka religijnego tymczasem zwykle opiera się na wyobrażeniach, co może zaakceptować lub potępić jego bóg, o którym właściwie nic nie wie, a którego tajemnicze i niejasne intencje wyjaśniają mu ludzie o wątpliwej wiarygodności, podobnie jak on sam niedysponujący wystarczającą wiedzą i niezgodni co do znaczenia idei boskości i nawet tego, co się ich bogu podoba, a co nie. Jednym słowem — sumieniem łatwowiernych często rządzą samozwańczy eksperci, którzy sami sumienia nie mają, a miast wiedzą, kierują się własnym interesem. Prawie ćwierć tysiąclecia temu d’Holbach pisał też:

„Czy ateista może mieć Sumienie? Co go może powstrzymać przed popełnianiem grzechów i zbrodni skrytych przed oczyma innych, gdy jeszcze nie może osiągnąć go prawo?”. Otóż taką pewność daje mu doświadczenie, które uczy, że tak naprawdę nie ma grzechów, które z natury rzeczy same siebie nie ukarzą. Chcąc

chronić własne życie, będzie unikał tego, co szkodzi jego zdrowiu, i nie będzie chciał też takiej ponurej egzystencji, która będzie ciężarem dla niego i dla innych. Co zaś do zbrodni, które miałyby nigdy nie wyjść na jaw, powstrzyma się od nich, bowiem nigdy nie ukryje ich przed sobą samym. Jeśli ma choć trochę rozumu, wie, jak wielce cenny jest szacunek, jaki uczciwy człowiek może żywić do samego siebie. Zdaje też sobie oczywiście sprawę, że w jakichś nieprzewidzianych okolicznościach to, co wolałby skryć przed obcymi, zawsze może wyjść na jaw. W każdym razie nie szuka w zaświatach powodów do czynienia dobra innych niż te, jakie może znaleźć na Ziemi. (*ibid.*)

Nie sposób się tu doszukać jakichś „ponadczasowych i absolutnych” powodów, by zachowywać się przyzwoicie i rozwinąć w sobie sumienie. Nie musimy zresztą powoływać się na d’Holbacha czy setki innych myślicieli — przekonujemy się na każdym kroku, że moralność służy ludzkim potrzebom i pragnieniom. I to dlatego właśnie moralność będzie trwała, nawet gdy zniknie wiara w boga albo bogów.

Pora na krótkie podsumowanie — otóż omawiany mit nie byłby mitem, gdyby moralność istotnie była zestawem zakazów i nakazów („rób to”, „nie rób tego”) przekazanym nam przez jakiś najwyższy boski autorytet. Tymczasem jednak — przynajmniej zgodnie z tym, co mówi nam większość współczesnych etyków — moralność jest systemem racjonalnych i (po części) normatywnych standardów zachowania i uzasadnień tego zachowania. Jeżeli tak jest — a raczej tak — obaliliśmy właśnie kolejny mit.

MIT #21. ATEIŚCI SĄ MORALNYMI RELATYWISTAMI

Tak jak i przy innych mitach, tak i w tym przypadku zwykle nie można być pewnym, o co tu tak naprawdę chodzi. Czasem pewnie ludzie chcą przez to powiedzieć, że dla ateistów moralność nie polega na istnieniu niezmiennych i szczegółowych zasad moralnych, takich jak choćby „Nie kłam!”. Coś tu jest na rzeczy, bo niby dlaczego zasady moralne miałyby przyjmować taką właśnie formę, a nie postać bardziej elastyczną — „Rób to, co twój rozum uzna, że w danych okolicznościach przyniesie najlepsze efekty”. W innych przypadkach zarzut moralnego relatywizmu jest po prostu kolejną wersją omówionego wcześniej mitu (#20), czyli dziwacznej idei, jakoby dobro i zło nie istniały, gdyby nie zadekretował ich jakiś bóg.

W głośnej książce Dinesha D’Souzy *What’s So Great About Christianity* jest nawet osobny rozdział poświęcony świeckim koncepcjom moralności, z którego dość jasno wynika, że zdaniem autora wielu ateistów skłania się ku moralnemu relatywizmowi. Ciekawe w jego rozważaniach jest to, co uznaje za moralny relatywizm. Otóż przedstawia go w naiwnym aż do prostactwa wydaniu, dzięki czemu już w pierwszych zdaniach może śmiało stwierdzić, iż „relatywizm [moralny] w czystej postaci po prostu nie istnieje” (D’Souza 2007, 231). Skąd ta śmiała idea i jak D’Souza jej dowodzi? Jego recepta jest prosta — jeśli ktoś mówi, że jest moralnym relatywistą („kimś, kto twierdzi, że cała moralność jest względna”), trzeba dać mu pięścią w pysk, a potem zaraz usłyszymy, jak osobnik ów protestuje przed tak „niemoralnym postępowaniem”. To

dowodzi — tak przynajmniej zdaje się mniemać D’Souza — że w pewnych okolicznościach nawet relatywiści odwołują się do absolutnych standardów moralnych. Zresztą na usprawiedliwienie D’Souzy musimy dodać, że wyjaśnia, iż nie trzeba nawet od razu bić po twarzy, równie dobrze bowiem zadziała zaatakowanie cenionych przez kogoś wartości, na przykład zakazu dyskryminacji na tle rasowym lub niewolnictwa. W takim przypadku też reakcją będzie moralne oburzenie. Cóż — można tylko powiedzieć, że w tym rozumowaniu D’Souzy mamy klasyczny przykład pomieszania z poplątaniem, co zresztą jest dość częste, gdy teiści próbują tłumaczyć, jak (ich zdaniem) myślą ateiści. Zacząć wypada może od tego — o czym D’Souza chyba nie słyszał — że moralny relatywizm to idea występująca w bardzo wielu postaciach, również wysoce wyrafinowanych, ale nawet zwolennicy znacznie prostszych wersji tej koncepcji nie twierdzą nigdy, że ludzie nie dokonują ocen moralnych ani że nie powinniśmy ich dokonywać. Pominąwszy szczegółowe różnice między teoriami relatywizmu moralnego (a jest ich bardzo wiele), można powiedzieć, że łączy je jedno założenie — teza, że sądy moralne są względne wobec pewnych standardów, w tym między innymi indywidualnych i kulturowych. Zwolennik takiego podejścia nie musi przyjmować jednocześnie, że wszystkie te standardy są czysto arbitralne ani że nie można ich ze sobą porównywać (bo żadne nie są lepsze), ale nawet jeśli ktoś taki relatywizuje niektóre podstawowe, wydawałoby się, osądy moralne (takie jak „bicie ludzi pięścią w twarz jest moralnie naganne”), to nie musi uznawać za równie względne innych osądów o podobnym statusie. Żaden

relatywista moralny nie będzie też zaprzeczał, że milcząco zakładamy, iż wszystkich nas obowiązują te same standardy, zwłaszcza w relacjach społecznych i w kwestiach takich jak uczciwość i niestosowanie przemocy.

Jeśli zatem ktoś rzuci się z pięściami na moralnego relatywistę, do czego edukacyjny eksperyment myślowy D'Souzy namawia, może oczekiwać, że osoba ta zareaguje gniewem i, co więcej, będzie to reakcja w pełni racjonalna. Po pierwsze, gniew jest reakcją somatyczną, która świetnie się sprawdza w sytuacji zagrożenia. Po drugie zaś, to reakcja zupełnie zrozumiała, gdy ktoś łamie regułę niestosowania (nieuzasadnionej) przemocy, a to jedna z tych reguł, które umożliwiają ludziom pokojową koegzystencję. Kiedy ktoś łamie tego typu zasady — podobnie jak pozostałe odnoszące się do zaufania i reguły wzajemności w interakcjach interpersonalnych — gniew i złość są w pełni naturalne.

Jak dotąd ograniczyliśmy się jedynie do bardzo prostych argumentów, którymi bez kłopotu nawet bardzo niewyrafinowany zwolennik moralnego relatywizmu mógłby się posłużyć, by wykazać żałosny prymitywizm eksperymentu myślowego D'Souzy. Relatywizm moralny w ujęciu filozofii etyki to oczywiście znacznie więcej. W pewnym sensie zatem D'Souza rzeczywiście ma rację, pisząc, że nie ma „prawdziwych” relatywistów moralnych — jeśli oczywiście za prawdziwych uznamy tych, którzy nie potrafiliby sobie poradzić z jego eksperymentem myślowym. W każdym razie na pewno nie ma ateistów, którzy taką wersję moralnego relatywizmu by akceptowali, zatem jedną z form mitu, który nas w

tym momencie interesuje, mamy już z głowy.

Warto jednak dodać, że jest też mnóstwo ludzi, którzy są zwolennikami relatywizmu w mniej może czystym, ale na pewno intelektualnie bardziej wyrafinowanym kształcie, czyli odrzucających naiwną wizję propagowaną przez D'Souzę, szukających za to uzasadnienia poglądów w pracach filozofów zajmujących się metaetyką. W pewien sposób podobnie postępuje wielu chrześcijan (a pewnie i wyznawców innych religii), którzy nie są zawodowymi filozofami, jak i większość z tych, którzy poszukują jakiejś absolutnej moralności, również nieumocowanej w żadnej z religii. Bardzo nieliczni z tego grona potrafiliby pewnie samodzielnie opracować koncepcję moralności, która byłaby w stanie obronić się przed rzetelną analizą i krytyką filozoficzną. D'Souza ma też rację, wskazując na bardzo wyraźne podobieństwo zachowań i reakcji w nawet krańcowo różniących się społecznościach, ale nie zdaje sobie wyraźnie sprawy, że właśnie czegoś takiego oczekiwać powinien relatywista moralny. Zwolennik tej szkoły zakłada, co prawda, że sądy moralne są uwarunkowane kulturowo, a kultury różnią się od siebie, nie zaprzecza jednak wcale istnieniu wyraźnych międzykulturowych podobieństw, a nawet pewnych uniwersalnych standardów. Inaczej mówiąc — moralny relatywizm uwzględnia fakt, iż przynajmniej jednym z powodów, dla których ludzie kierują się wartościami moralnymi, jest to, że dzięki nim możliwe są harmonijne współistnienie i pomoc wzajemna w ramach ludzkich społeczności.

D'Souza zwraca na przykład uwagę na międzykulturowe podobieństwa reguł dotyczących małżeństw i wychowywania dzieci. „Niektóre

społeczności — pisze — dopuszczają posiadanie tylko jednej żony, inne czterech lub nawet więcej, wszystkie jednak zgadzają się co do niezbędności istnienia rodziny i jej moralnych zobowiązań wobec dzieci” (*ibid.*, 230). Tylko że w jaki sposób to spostrzeżenie — pomijawszy nawet, na ile prawdziwe — może zagrażać moralnemu relatywizmowi (o ile nie mówimy o jego skrajnie zwulgaryzowanych wersjach). Relatywista może stwierdzić jedynie, że relacjami rodzinnymi w różnych kulturach rządzą różne standardy (moralne). To fakt empiryczny. Inne kanony moralne obowiązują w Afganistanie, inne w Wielkiej Brytanii, a jeszcze inne w Korei Północnej. Musi też przyznać, że nie ma pełnej dowolności w tym, jakie standardy mogą być realizowane w różnych społecznościach — są pewne ograniczenia, chociażby to, że każde społeczeństwo, aby odnieść sukces, *musi* przyjąć jakieś reguły obligujące rodzinę (albo inną instytucję) do opieki nad dzieckiem. Zasady te mogą bardzo się różnić — od znaczącego ograniczenia roli rodziny (jak w stalinowskim Związku Sowieckim) po jej pełne zaangażowanie (jak w większości współczesnych liberalnych demokracji). To jednak nie zmienia faktu, że ludzie dokonują osądów moralnych, kierując się określonymi standardami obowiązującymi w danej społeczności. Te standardy rozwijały się w kontekście indywidualnych i społecznych potrzeb, co wyjaśnia, dlaczego są w tak dużym stopniu ponadkulturowe. Niektóre są ważniejsze i trwalsze, inne szybciej ulegają przeobrażeniom wraz ze zmieniającymi się okolicznościami (na przykład rzeczywistością gospodarczą), ale zawsze w danym momencie są one ważne dla ludzi, którzy zakładają, że inni — tak samo

jak oni — będą ich przestrzegać.

W największym skrócie — niektórzy ludzie, w tym również ateści, są moralnymi relatywistami. Inni skłaniają się na przykład ku moralnemu sceptycyzmowi. Ani jedni, ani drudzy nie są jednak przez to bardziej skłonni, by podejmować działania, które „moralni absolutyści” (trudno tu znaleźć inny termin) uznają za nieetyczne, przynajmniej jeśli mówimy o czynach takich jak zabójstwo, kradzież czy gwałt. Moralni relatywiści przyjmują zwykle, że sądy moralne opierają się na pewnych standardach, które z kolei oceniane są na bazie tego, na ile są w stanie zapewnić sukces w społecznym przetrwaniu. Moralny sceptyk dodałby pewnie do tego, że mylimy się sądząc, iż mamy dostęp do absolutnych, uniwersalnie wiążących moralnych standardów — jego sceptycyzm odnosi się właśnie do naszej wiedzy. Znów jednak ani moralny relatywizm, ani moralny sceptycyzm nie oznaczają z definicji, że dyskusja nad tym, czy pewne standardy moralne nie są lepsze od innych, nie ma sensu.

Krytykom ateizmu łączącym ten pogląd z relatywizmem moralnym (albo wręcz z moralnym sceptycyzmem) nie zaszkodziłoby na pewno, gdyby sięgnęli do kilku ważnych publikacji opisujących te koncepcje. W przypadku moralnego relatywizmu bardzo rzetelny opis znaleźć można na przykład w książkach Gilberta Harmana (1977) i Jesse’ego Prinza (2007). Ideę moralnego sceptycyzmu z kolei przedstawił australijski filozof John Leslie Mackie (1977) w tomie *Ethics: Inventing Right and Wrong*, a później rozwinęli ją i wzbogacili między innymi Richard Garner (1994) i Richard Joyce (2001). Jak łatwo się domyślić, żaden z tych autorów nie

posługuje się tak skrajnymi uproszczeniami jak D'Souza, wszyscy natomiast podają racjonalne argumenty przemawiające za tym, że standardy moralne nie różnią się zbyt mocno od potocznej, zdroworozsądkowej moralności, aczkolwiek proponowane przez nich podejście teoretyczne pozostawia miejsce na badanie zasad moralnych i ich ewentualną modyfikację. Najbardziej chyba radykalne ujęcie proponuje Richard Garner, który jednoznacznie stwierdza, że decyzje o tym, jak działać, należy podejmować nie na podstawie kodeksów lub norm moralnych, ale opierając się na takich wartościach jak współczucie i ciekawość. Nawet jednak on nie sugeruje, że brak empatii może być lepszy od współczucia, tchórzostwo od odwagi, a skąpstwo od szczodrości. Żaden poważny filozof zresztą — obojętne, relatywista czy sceptyk — takiej propozycji nigdy nie sformułował. Może najważniejsze jest, że ateści istotnie nie są skłonni do akceptowania niezmiennych i niewzruszonych reguł moralnych. Część z nas nie zgadza się na to, sądzymy bowiem, że wszelkie reguły moralne są słuszne tylko w takim stopniu, w jakim pozwalają realizować (naturalistyczne!) cele i wartości, takie jak unikanie cierpienia i poprawa jakości życia oraz stabilności społeczeństwa. Różni nas od chrześcijan też to, że nie dostrzegamy żadnych pozytywnych wartości w ludzkim cierpieniu.

W każdym razie ateści nie zachęcają do łamania reguł moralnych, zwłaszcza jeśli uważają je za dobre — choćby z tego względu, że każda tego typu reguła, skoro się utrwaliła, musiała pełnić jakieś ważne funkcje — ale starają się zachować elastyczność. Ważne jest nie ślepe i bezmyślne posłuszeństwo

regułom, ale cel, jakiemu miały one służyć. Jeśli to właśnie jest „relatywizm”, jesteśmy relatywistami i uważamy to za dobre.

Warto może jeszcze dodać, że zwolennik ateizmu i/lub naturalizmu wcale nie musi wybierać wyłącznie między moralnym relatywizmem i moralnym sceptycyzmem. Można być ateistą i zwolennikiem poglądu, że moralność istnieje obiektywnie (to nawet dość częsta postawa) w tym przynajmniej sensie, że potrzebne są pewne spójne standardy zachowania, że ludzkie cierpienie i dobrostan mają obiektywne wyznaczniki, że ludzki rozum może ogarnąć, co — niezależnie od kultury — jest potrzebne do dobrego życia. Możliwa jest zresztą dowolna kombinacja tych elementów. Scott Aikin i Robert Talisse (2011, 118-125), dwaj autorzy nieukrywający swego ateizmu, opublikowali niedawno bardzo klarowny przegląd najważniejszych teorii moralnych, do których mogą odwołać się ateści (choć oczywiście nie tylko), a my pisaliśmy nieco na ten temat, omawiając poprzedni mit (#20). Nie trzeba zresztą koniecznie sięgać do literatury ateistycznej, jeśli ktoś chce dowiedzieć się więcej o świeckiej etyce. Zdecydowana większość współczesnej etyki — konsekwencjalizm, deontologia, etyka cnoty, etyka feministyczna — nie odwołuje się do boskich argumentów, by opisać etyczne postępowanie i je uzasadnić.

MIT #22. ATEIŚCI SKĄPIĄ DATKÓW NA CELE CHARYTATYWNE

Jak zauważa Walter Sinnott-Armstrong, należałoby uznać za „poważny defekt”, gdyby się okazało, że niewierzący są mniej skłonni do pomagania innym,

nawet jeśli pod pozostałymi względami nic nie można byłoby tej grupie zarzucić (Sinnott-Armstrong 2009, 44). Taki zarzut jest tymczasem często formułowany wobec ateistów i ogólnie ludzi niereligijnych. Sinnott-Armstrong w przywołanej tu książce dyskutuje szczególnie z pracą Arthura Brooksa, który bardzo stara się dowieść, że to przede wszystkim członkowie różnych Kościołów naprawdę przejmują się losem potrzebujących. Brooks powołuje się na przykład na dane opublikowane przez jedną z agend kanadyjskiego rządu (Statistics Canada), które istotnie są dość jednoznaczne:

Mniej niż jedna piąta [Kanadyjczyków] uczęszcza regularnie do kościoła, ale ta grupa też znacznie częściej i więcej wpłaca na cele charytatywne, i to zarówno na organizacje religijne, jak na niereligijne. Regularnie uczęszczający do kościoła średniorocznie przekazują na cele charytatywne 1038 dolarów, średnia dla reszty populacji to 295 dolarów. (za: McLean 2010)

Ateiści zatem też wpłacają na cele charytatywne, ale najwyraźniej znacznie mniej. Może więc to nie jest mit, kiedy oskarża się nas o to, że jesteśmy mniej szczodrzy od wierzących (*ergo* — mniej obchodzi nas ludzkie nieszczęście)? Cóż — sprawa nie jest tak prosta. Zacznijmy może od tego, że mówimy o średnich, a to oznacza, że wystarczyłby jeden wyjątkowo bogaty (i szczodry) ateista, by zmienić cały obraz. Tak zresztą w istocie jest — pomyślmy choćby o (ateistach!) Billu Gatesie i Warrenie Buffecie oraz ich wpłatach na fundację Gatesów sięgających dziesiątek miliardów dolarów

(Lowenstein 1995, 13; Singer 2006). Rzecz jasna to, że jeden czy paru ateistów-miliarderów przekazało olbrzymią część swojego majątku fundacji (która zapewne nie przypadkiem większość środków przeznacza na walkę z nędzą na świecie, edukację i zdrowie reprodukcyjne), nie zmienia całościowego obrazu i nie oznacza, że inni ateści gremialnie podążają ich śladem. Niemniej jedno wyjaśnienie już się rysuje — ateści (i szerzej — niewierzący) chętnie i szczerze wspierają konkretne cele i projekty (choć również tak ogólne jak walka z nędzą), co wskazywałoby, że współczucie jest dla nich ważną motywacją. Ludzie religijni z kolei kierują się też odmiennymi pobudkami — w ich przypadku liczy się nie tylko współczucie i chęć pomocy, ale wymogi doktrynalne i presja środowiska. Sinnott-Armstrong (2009, 45-46) wskazuje też na inne, mniej wzniosłe religijne motywy dobroczynności, jak chociażby biblijną obietnicę nagrody w życiu pośmiertnym dla szczodrobliwych i potępienie dla odmawiających jałmużny (tu przytacza Ewangelie Mateusza (25,46) i Łukasza (6,38)), i przywołuje między innymi praktykę dziesięciny, którą chrześcijanie też mogą traktować jako obowiązek wobec swego boga. W każdym razie człowiek religijny poza organizacyjną i środowiskową presją spotyka się też z zachętami nadnaturalnej, by tak rzec, natury.

Stosunkowo niedawno prowadzone badania wykazały bardzo silną korelację między wysokością datków na cele charytatywne a presją otoczenia — to właśnie presja wywierana przez pozostałych członków tego samego Kościoła najlepiej wyjaśniała znacząco wyższe datki duńskich protestantów niż katolików i niewierzących. Według tego badania ci

pierwsi nieustannie wręcz nagabywani są o wsparcie różnych charytatywnych inicjatyw swoich Kościołów, co zdecydowanie „ułatwia” im dzielenie się zawartością portfela. Warto dodać, że są oni również bardziej niż katolicy i niż niewierzący (!) szczodrzy dla organizacji czysto świeckich. Bekkers (2008) tę ich szczodrobliwą przypisuje — nie bez powodu zapewne — prospołecznym wartościom, jakie promuje ich religia. Motywacja to jednak kwestia odrębna. Dane empiryczne wskazują na przykład, że w przypadku ludzi religijnych współczucie nie jest ani jedynym, ani nawet głównym motywem przekazywania szczodrych datków na cele charytatywne. René Bekkers, autor przeglądowej pracy poświęconej badaniom nad czynnikami szczodrobliwości na cele charytatywne, zauważył na przykład, że „gdy prosi się o datki dla wskazanych organizacji niekościelnych, religijność nie jest czynnikiem wpływającym na wysokość wpłat” (Bekkers 2011). Inne badania wykazały silną korelację między wyższym wykształceniem a wpłatami na cele charytatywne (Wiepking 2009), a z kolei autorzy serii eksperymentów przeprowadzonych na University of California w Berkeley stwierdzili, że „u osób mniej religijnych czynnikiem decydującym o tym, czy zaangażują się w pomoc drugiej osobie, jest siła więzi emocjonalnej”. Rob Willer, jeden z współautorów tych badań, wyjaśnia, że „ludzie o silniej ugruntowanych przekonaniach religijnych mogą okazywać szczodrość, w mniejszym stopniu kierując się emocjami, a bardziej doktryną, tożsamością wspólnotową lub troską o reputację” (Anwar 2012).

Wyniki badań prowadzonych ostatnio w Stanach

Zjednoczonych zdają się jednak sugerować, że związek między religijnością a szczodrobliwością może być po części przypadkowy, albowiem skłonność do dawania „w mniejszym stopniu zależy od wyznawanej ideologii, w większym natomiast od stopnia osobistego zaangażowania w działalność określonej — religijnej, politycznej lub obywatelskiej — organizacji, co tłumaczyłoby różnice w finansowym wsparciu przez Amerykanów organizacji religijnych i niereligijnych” (Vaidyanathan 2011). Nie powinno więc nikogo zaskakiwać, że wierzący mniej chętnie wspierają świeckie przedsięwzięcia charytatywne.

Niezależnie od wątpliwości interpretacyjnych nie sposób jednak zaprzeczyć, że praktycznie wszystkie cytowane wyżej badania w pewnym przynajmniej stopniu potwierdzają prawdziwość twierdzenia, że ludzie religijni są bardziej szczodrzy od niereligijnych (czyli również od ateistów). Może niektórzy kierują się mniej przejrzystymi motywami, ale to ma niewielkie znaczenie w kontekście wysokości ofiarowywanych kwot! Czyli może ateistyczne skąpstwo to jednak nie mit!?

Powtórzmy może jednak — sprawa nie jest taka prosta. Jak słusznie zauważył Sinnott-Armstrong (2009, 47-49), istnieje kilka poważnych wątpliwości. Po pierwsze, bardzo dużo z przywołanych wyżej badań bazowało na... deklaracjach uczestników, które, jak doskonale wiadomo, nie zawsze odpowiadają prawdzie, czyli rzeczywistym zachowaniom. W szczególności trudno wykluczyć, że osoby religijne mają silniejszą niż niewierzący motywację do wyolbrzymiania i upiększania własnego zaangażowania w działalność charytatywną — są przecież pod znacznie silniejszą presją, bowiem

większość religii mocno podkreśla znaczenie jałmużny i jest to istotny element samooceny człowieka wierzącego. Po drugie, wyznacznikiem religijności w tego typu badaniach jest zwykle regularne uczęszczanie do kościoła. Nie ulega wątpliwości, że taki podział populacji *nie jest* równoważny z podziałem na teistów i ateistów. Co bowiem z wierzącymi, którzy do swoich kościołów uczęszczają *nieregularnie*? Poza tym całkiem możliwe — nie mamy niestety żadnych danych empirycznych, bo nie istnieje zrzeszająca ich organizacja — że gdybyśmy przebadali grupę przekonanych i filozoficznie motywowanych ateistów, okazałoby się, że dzielą się oni z potrzebującymi swoimi zasobami chętniej niż umiarkowani teiści.

Po trzecie — i w tym przypadku już pośrednie świadectwa empiryczne są dostępne — ateiści częściej dotują przedsięwzięcia o charakterze politycznym, z których część łączy się też z pomocą potrzebującym, a takich akcji zwykle nie uznaje się za działalność charytatywną (na marginesie — znaczna część kwot przekazywanych Kościołom w rzeczywistości wcale nie jest przeznaczana na cele pomocowe, lecz na przykład na akcje misyjne i utrzymanie kościołów). Są też pewne dane wskazujące, że ateiści chętniej niż wierzący głosują za zwiększeniem puli publicznych środków przeznaczonych na pomoc potrzebującym, podczas gdy ludzie religijni kwestionują to i preferują prywatną dobroczynność. Zapewne nie tylko w Stanach Zjednoczonych istnieje wyraźna korelacja między konserwatywnymi poglądami a krytyką rządowych programów pomocy publicznej. Całkiem liczna grupa ateistów angażuje się natomiast —

czasowo, organizacyjnie, a bywa, że również finansowo — w promowanie publicznych projektów, tyle że oczywiście nikt nie kwalifikuje tego jako akcji charytatywnych.

Po czwarte wreszcie, podział populacji na „regularnie uczęszczających do kościoła” i pozostałych (i na tej podstawie na wierzących i pozostałych) może być mylący także i z tego powodu, że faktyczna zależność może przebiegać dokładnie w przeciwnym, niż zakładają badacze, kierunku. Nie sposób przecież wykluczyć, że część autentycznie zaangażowanych w swoją wiarę teistów świadomie nie uczestniczy w instytucjonalnym życiu religijnym właśnie dlatego, że chce uniknąć pewnych zobowiązań i nacisków środowiskowych. Tymczasem przy obranej metodologii takich ludzi zalicza się do niereligijnych. Z analogicznym problemem mamy do czynienia w przypadku niewierzących, którzy z różnych względów uczestniczą w życiu swoich lokalnych wspólnot religijnych (i w ich akcjach charytatywnych).

Jak więc widać, nie wiadomo na pewno, czy ateiści — jeśli porównamy ich nie tylko z najbardziej żarliwymi teistami, ale też z większością umiarkowanie religijnych lub obojętnych wobec religii — istotnie są mniej szczodrzy. Takich badań nikt jeszcze nie przeprowadził. Jedno, co nie ulega żadnej wątpliwości, to duże znaczenie presji środowiska jako czynnika motywującego. I z tego właśnie powodu wiele organizacji i grup ateistycznych stosuje teraz podobne mechanizmy we własnych kampaniach i zbiórkach na rzecz świeckiej dobroczynności — na przykład pomocy medycznej i edukacji w najbiedniejszych krajach (Smith 2011a).

Za przykład niech posłuży bardzo prężnie rozwijająca się inicjatywa „Life You Can Save”, której organizatorzy regularnie publikują listę nazwisk osób, które zadeklarowały, że będą stale oddawać określony procent dochodów na rzecz walki z biedą na świecie (www.thelifeyoucansave.org/).

MIT #23. ATEIŚCI ODRZUCAJĄ IDEĘ ŚWIĘTOŚCI LUDZKIEGO ŻYCIA

Pogląd, że ateiści odrzucają ideę „świętości ludzkiego życia”, pojawia się w wielu różnych postaciach. Phil Fernandes w książce *The Atheist Delusion* stwierdza na przykład wprost, że „ateizm, zaprzeczając istnieniu boga, automatycznie staje się ideologią, która nie ma żadnych podstaw, by uznać świętość ludzkiego życia” (Fernandes 2009, 77).

Bez wątplenia to prawda, że sekularysta nie ma żadnych powodów, by uznawać, że wszelkie ludzkie życie ma jakąś „przyrodzoną” godność (jeśli tak należy rozumieć „świętość”), a społeczeństwa nieuznające dominacji „wartości chrześcijańskich” nie akceptują też dziwacznej koncepcji „życia poczętego”. Píše o tym na przykład Dinesh D’Souza (2007, 77-78) i w tej akurat kwestii zdecydowanie się z nim zgadzamy. Całkiem możliwe, teoretycznie przynajmniej rzecz biorąc, że kiedyś, w przyszłości, świecka etyka odkryje przekonujące argumenty przemawiające za absolutną nienaruszalnością (o ile to właśnie ma oznaczać „świętość”) ludzkiego życia, może nawet „życia poczętego”. Na razie jednak takich argumentów brak i ateiści (których ta kwestia w ogóle zajmuje) istotnie odrzucają tę ideę (Kuhse 1987). Może zatem to nie mit?

Nie tak szybko! Podstawowy kłopot z analizowanym właśnie mitem jest taki, że odwołuje się on do założenia „świętości” życia, a nie bardzo wiadomo, co to właściwie ma znaczyć. Większość ateistów istotnie nie może się zgodzić z tezą, jakoby życie ludzkie miało jakąś nadnaturalną właściwość, która czyniłaby je „świętym”, i z tego powodu różnimy się od chrześcijan na przykład tym, co uznajemy za początek i koniec życia. Ateiści, zwłaszcza ci, którym nieobce są świeckie teorie etyki, znacznie większą uwagę poświęcają czynnikom powodującym i przedłużającym cierpienie oraz eliminującym je i łagodzącym jego skutki niż hipotetycznym rozważaniom nad transcendentną i nadnaturalną wartością życia samego w sobie (patrz np. Glover 1977, Singer 2011). Znowż zatem można by uznać, że mit, o którym mowa, znajduje potwierdzenie w faktach. A jednak nie — nadal uznajemy go za mit, ponieważ samo sformułowanie jest wielce mylące. Tak naprawdę chodzi tu o to, by — fałszywie, rzecz jasna — oskarżyć ateistów o to, że nie mają szacunku dla ludzkiego życia ani dla dobrostanu swoich bliźnich.

Tymczasem ateiści w najmniejszym stopniu nie uważają ludzkiego życia za bezwartościowe i wcale nie jest tak, byśmy chętniej od teistów mordowali lub krzywdzili innych. Wiemy oczywiście doskonale, że wszyscy przedstawiciele naszego gatunku są żywymi istotami — stworzeniami bardzo blisko spokrewnionymi z szympanсами i bonobo — ale to wcale nie oznacza, byśmy uważali istoty ludzkie za niewiele znaczące i zbędne. Teiści i ateiści, wszyscy jesteśmy obiektami fizycznymi i biologicznymi organizmami zamieszkującymi jedną z planet w

jednej z miliardów galaktyk, ale jedno na pewno nas wyróżnia — jesteśmy nieprawdopodobnie *złożonymi* istotami. Mózg i układ nerwowy człowieka składa się z miliardów neuronów, a połączenia tych komórek tworzą niewyobrażalnie wręcz skomplikowaną sieć. Te sieci to najbardziej złożony obiekt istniejący na tej planecie, a może i nie tylko. Co więcej, sieci te zawiadują wszystkimi częściami naszego ciała i ich funkcjonowaniem. Nic z tego, co człowiekowi udało się do tej pory stworzyć, nie może się równać z konstrukcyjną i funkcjonalną złożonością nas samych. Zresztą nie tylko nas, ale nawet naszych małych krewnych.

Nie koniec na tym, jesteśmy bowiem również istotami społecznymi i moralnymi. To, co już wiemy o ewolucji człowieka, pozwala wnosić, że istotami (zwierzętami?) społecznymi byli już nasi bezpośredni przodkowie. Peter Singer, jeden z najbardziej bezkompromisowych współczesnych ateistycznych etyków, zwraca uwagę, że nasi ewolucyjni antenaci musieli nauczyć się na tyle kontrolować swoje zachowania wobec „współplemieńców”, by ich pierwotne społeczności mogły funkcjonować. To oznacza, że wykształcili już pierwociny moralności, czyli umiejętność rozpoznawania i respektowania potrzeb i interesów innych (Singer 1981). To jednak nie jedyny powód, dla którego przyjmujemy, iż nie tylko ludzie zasługują na szacunek, a przynajmniej na należyłą troskę. Z naszymi małpimi powinowatymi — i z wieloma innymi zwierzętami — łączy nas również to, że odczuwamy (fizyczne, ale może również i psychiczne) cierpienie. Już to samo nadaje im pewien moralny status (Singer 1976). Inni etycy nie idą może aż tak daleko jak Singer, ale też przyznają, że

przynajmniej niektóre zwierzęta nie powinny być wykorzystywane jako środek do osiągnięcia naszych ludzkich celów, ponieważ należy w nich widzieć w pewnym przynajmniej stopniu autonomiczne i zdolne do odczuwania istoty. Ta sama reguła dotyczy oczywiście — w bardziej kategoryczny sposób — człowieka (Regan 2004). Nawet więc jeśli za dopuszczalne uznaje się (w określonych okolicznościach) zabicie zwierzęcia, to nie wolno obchodzić się z nimi okrutnie. To prawda, że często można usłyszeć, że człowiek ma szczególną moralną wartość, nieporównywalnie większą niż zwierzęta. Zawsze jednak warto spytać, co czyni nas tak szczególnymi. Zdaniem ateisty na pewno nie jest to nic nadnaturalnego. Jeśli mamy porównywać ludzi i (inne) zwierzęta, musimy w tych porównaniach uwzględniać faktyczne (i w pełni naturalne) cechy i właściwości tych stworzeń. Możemy zatem stwierdzić, że jakkolwiek wiele gatunków ma zdolność do świadomego odczuwania, tylko kilka (raczej wyłącznie spośród ssaków) dysponuje samoświadomością, przy czym trudno powiedzieć, na ile zbliżoną do ludzkiej. Wiemy jednak, że żadne zwierzę nie ma tak rozbudowanego życia wewnętrznego jak człowiek. Różni nas też to, że ludzie (a przynajmniej większość przedstawicieli naszego gatunku) dysponują umiejętnością racjonalnego myślenia i autorefleksji (Sinnott-Armstrong 2009, 69-70), planowania, rozbudowanymi emocjami; posługujemy się językiem, a kultura wyposaża nas w tradycję, technologię i sztukę. Nawet u naszych najbliższych krewnych — szympanсів i bonobo — te dyspozycje, jeśli występują, to w bardzo rudymen tarnej formie. Na

tym może się zatrzymajmy, brak tu bowiem miejsca na szczegółową etyczną dyskusję nad prawami zwierząt. Dodajmy może tylko, że w pełni zgadzamy się z aktywistami ruchu obrony praw zwierząt, którzy zwracają uwagę na to, że ludzie nie posiadają w zasadzie intelektualnych ani behawioralnych dyspozycji, które *jakościowo* różniłyby się od tego, co obserwujemy u wyżej rozwiniętych ssaków (zwłaszcza jeśli uwzględnimy wszystkie fazy rozwojowe człowieka), co wskazuje, że powinniśmy traktować te zwierzęta równie dobrze, jak traktujemy ludzi wykazujących analogiczne dyspozycje.

Ateiści — tak samo jak wielu chrześcijan i przedstawicieli innych religii — mają wielki szacunek dla ludzkiej autonomii, w tym szczególnym sensie słowa „autonomia”, które odnosi się do zdolności do podejmowania decyzji, zwłaszcza dotyczących ważnych kwestii egzystencjalnych. Moralna i polityczna zasada poszanowania autonomii drugiego człowieka wymaga uznania zasadności jego (czy też jej) prawa do wyboru, nawet gdy wiemy, że nie jest to wybór rozważny. Tę postać autonomii bardzo szeroko omawia Jonathan Glover w książce *Causing Death and Saving Lives*, gdzie pokazuje też, że szacunek dla autonomii jednostki ludzkiej oznacza niemożność pozbawienia drugiej osoby życia niezależnie od tego, czy w utylitarnym (bądź jakimkolwiek innym) sensie czyn taki mógłby mieć pozytywne konsekwencje. Szanując cudzą autonomię musimy zatem respektować autonomiczne decyzje tej osoby dotyczące jej własnej przyszłości oraz jej poglądy, nawet jeśli wiemy, że wkrótce mogą się zmienić (Glover, 1977, 78-80).

Glover zwraca jednak uwagę na trzy warunki, jakie muszą być spełnione, by takie poszanowanie cudzej autonomii było sensownym postulatem etycznym. Po pierwsze zatem, jednostka, o której mówimy, musi realnie istnieć. Po drugie, musi być na takim poziomie rozwoju, by być (emocjonalnie, intelektualnie *etc.*) zdolną do posiadania i formułowania pragnień co do własnej przyszłości. Po trzecie wreszcie, musi takie pragnienia faktycznie posiadać — innymi słowy, możemy pogwałcić autonomię drugiego człowieka tylko wtedy, gdy podejmowane przez nas działania są rzeczywiście sprzeczne z jego/jej autentycznymi pragnieniami i potrzebami (*ibid.*, 77). To wszystko oznacza, że z zasady poszanowania autonomii jednostki ludzkiej nie wynikają jakieś szczególne zobowiązania wobec embrionów, noworodków, a nawet niemowląt. W tym przypadku ateista, rozważając swoje (moralne) zobowiązania, będzie uwzględniał inne kryteria, na przykład utylitarystyczne.

Co jeszcze warto dodać? Otóż ważne jest to, że wyróżniająca ludzi zdolność do myślenia i odczuwania winna nas również czynić zdolnymi do zrozumienia, że moralne ograniczenia i powinności odnoszą się przede wszystkim do nas samych. Nasza natura z jednej strony obdarzyła nas moralnym prawem do szacunku ze strony innych, z drugiej złożyła na nas ciężar moralnej odpowiedzialności. My, ludzie, jesteśmy na tej planecie gatunkiem wyjątkowym. Temu nikt nie przeczy. Ale tej naszej wyjątkowości nie trzeba wyjaśniać w jakichś quasi-religijnych kategoriach, a tym właśnie jest idea rzekomej „świętości” ludzkiego życia.

MIT #24. JEŻELI NIE MA BOGA, LUDZIE TO BEZDUSZNE ISTOTY

Czy może istnieć dusza, jeśli nie ma boga? Gary Demar uważa, że nie:

Ateista tworzy w pełni zamknięty system. Mogą w nim zaistnieć tylko rzeczy zgodne z jego światopoglądem, ten światopogląd zaś określa naturę rzeczywistości. Obiekty, które w tej racjonalistycznej wizji świata się nie mieszczą, po prostu nie istnieją. W efekcie każdy, kto jest konsekwentnym ateistą, odrzuca istnienie boga, duszy, objawień, cudów, opatrności, nieśmiertelności, grzechu i (potrzeby) zbawienia. (Demar 2006)

Cóż — jeżeli rozumiemy duszę tak, jak pojmują ją religia (przynajmniej w najpopularniejszym ujęciu), bez wątpienia stwierdzenia pana Demara są w pełni słuszne. Żaden z nas nie uważa, by coś takiego jak dusza mogło istnieć. Warto jednak zauważyć, że nie jest prawdą, iż każdy, kto zaprzecza istnieniu boga (lub bogów), musi też odrzucać wiarę w istnienie nieśmiertelnej duszy. Przyjrzyjmy się choćby systemowi filozoficznemu Kartezjusza (1641). Nie był on ateistą, ale w jego filozofii coś w rodzaju duszy (przynajmniej w ujęciu teistycznym) pojawia się wcześniej niż bóg. Kartezjański umysł (lub może jaźń) są czymś zdecydowanie odrębnym od materialnego ciała, ale w jego systemie — podobnie jak myśl — istnieją przed bogiem. Można uznać tylko tę część jego argumentacji, odrzucając następujące po niej próby udowodnienia istnienia boga. Ani kartezjańska filozofia umysłu, ani dowody na istnienie

boga nie znajdują uznania w oczach współczesnych filozofów, nie zmienia to jednak faktu, że jego system pokazuje, że można być dualistą i uznawać odrębność materii oraz umysłu (który w tym momencie stanowi odpowiednik duszy), nawet nie wierząc w boga ani inne nadnaturalne byty.

Podobne wątki pojawiają się w myśli Wschodu. Te tradycje filozoficzne często wskazywały na istnienie czegoś w rodzaju duszy, nie odwołując się jednocześnie do argumentacji teistycznej. Zaslugującym na uwagę wyjątkiem od tej reguły był Sankara, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli filozofii hinduistycznej, którego dzieła stały się podstawą doktryny adwejtawedanta. Sankara argumentował następująco — „Albowiem każdy jest świadom istnienia (własnej) jaźni i nigdy nie myśli «nie ma mnie»” (Thibault 1962, vol. I, 14). Istnienie takiej duchowej jaźni nie było zatem dla niego niczym zaskakującym, ale czymś, co każdy musi zaakceptować i to bez wątpliwości: „Ponieważ istnieję ja i jaźń, nie można poważnie rozważać idei je odrzucających” (*ibid.*, 14). Zatem Sankara również nie zaczyna od boga, by z tej idei wywieść istnienie duszy (jaźni *etc.*), lecz przeprowadza rozumowanie w odwrotnym kierunku. Jak twierdzi, potrafi wykazać istnienie Brahmy (boga, absolutu, ducha...) dzięki niekwestionowalności preegzystencji Atmana (jaźni). Dowiódłszy, przynajmniej we własnym mniemaniu, że jaźń istnieje, z tego dopiero wyprowadza wniosek, że musi istnieć coś jednolitego, niematerialnego, wiecznego i odrębnego od ciała (*ibid.*, 14-15; 268-272). Jakkolwiek ta argumentacja nas raczej nie przekonuje — podobnie zresztą jak inne dokonania klasycznej filozofii hinduistycznej — warto zauważyć,

że te nurty w zasadzie obywają się bez Brahmy czy innych bogów hinduistycznego panteonu. Teoretycznie rzecz biorąc, argumentację Sankary (i kilku innych filozofów hinduizmu) można zaakceptować, nawet odrzucając jej implikacje, jakoby Atman i Brahma „logicznie” musieli stanowić jedność, co już jest doktryną czysto mistyczną.

Podsumowując (choć moglibyśmy podać jeszcze wiele przykładów) — filozofowie wywodzący się tak z tradycji Zachodu, jak i Wschodu, tworzyli oryginalne i pomysłowe doktryny mające dowodzić istnienia niematerialnego umysłu (lub duchowej jaźni), niewymagające zarazem przyjęcia założenia o istnieniu jakiegokolwiek boga czy bogów. Teoretycznie możliwe są też ateistyczne koncepcje wnioskujące istnienie jakiejś niematerialnej emanacji umysłu. Nie prowadziliśmy zbyt szeroko zakrojonych poszukiwań, ale bez wątpienia nie zaskoczyłoby nas, gdybyśmy taki ateistyczny dualizm — wiarę w istnienie niematerialnego umysłu (quasi-duszy) połączoną z odrzuceniem idei boga (zwłaszcza osobowego) — znaleźli. Nie byłoby to niczym specjalnie odbiegającym od koncepcji już obecnych w filozofii Zachodu i Wschodu. Najważniejsze jednak jest uświadomienie sobie, że nawet jeśli religijnym umysłem (zwłaszcza Zachodu) takie skojarzenie nasuwa się nieuchronnie, w kategoriach logicznych nie ma koniecznego powiązania między istnieniem (lub nieistnieniem) duszy i boga (bogów). Jak ładnie pokazał to A.J. Ayer (1988), nawet jeżeli dusza istnieje, istnienie boga z tego nie wynika. Analogiczne rozumowanie można przeprowadzić w drugą stronę — z istnienia boga nie wynika istnienie duszy.

Zupełnie inną rzeczą jest — elementarna uczciwość wymaga, by to przyznać — że poza zwolennikami takich wyrafinowanych konstrukcji intelektualnych zdecydowana większość ludzi religijnych wierzy w istnienie nieśmiertelnej duszy, praktycznie wszyscy ateści zaś w nią nie wierzą i to w znacznej mierze z tych samych powodów, z jakich odrzucają możliwość istnienia boga (bogów). Ateizm łączy się z reguły z naturalistycznym światopoglądem, a ten nie pozostawia miejsca na duszę, która może przetrwać śmierć ciała.

Na koniec może zajmijmy się pytaniem, czy istotnie jesteśmy istotami „bezdusznymi” w nieco mniej dosłownym, metaforycznym sensie. I to nawet niezależnie od tego, czy istnieją jacyś bogowie i czy mamy w sobie „nieśmiertelną duszę”. Ktoś, kto tak myśli, może istotnie obawiać się, że człowiek nieobdarzony (przez boga, rzecz jasna) duszą byłby osobnikiem pozbawionym sumienia i uczuć. Na ten temat sporo już jednak mówiliśmy i pokazaliśmy chyba, że ateizm do niczego takiego nie prowadzi. W tym sensie rzekoma „bezduszność” ateizmu nie jest nawet mitem, tylko zwyczajnym oszczerstwem.

IV. WYZWISKA I STEREOTYPY

MIT #25. WSZYSCY ATEIŚCI TO KOMUNIŚCI, LEWACY, LIBERAŁOWIE...

Cóż — na pewno *nie* wszyscy ateiści mają lewicowe czy nawet liberalne przekonania. Wystarczy może przypomnieć, że Ayn Rand, ikona współczesnego libertarianizmu (który z liberalizmem nie ma prawie nic wspólnego, a z lewicą tym bardziej), była ateistką (Sciabarra 1995; Benfer 2009).

Przejdźmy jednak do spraw poważniejszych. Omawiany tu mit bazuje, jak się wydaje, na dość powszechnie podzielanym przekonaniu — błędnym, nie musimy chyba dodawać — jakoby ateiści musieli zgadzać się ze sobą nie tylko co do nieistnienia boga, ale i w wielu innych kwestiach, również politycznych. Komuniści istotnie (przynajmniej ci ortodoksyjni) przejęli marksowskie krytyczne poglądy na religię, tak że wielu ludzi (zwłaszcza tych, którzy za samodzielnym myśleniem nie przepadają) może myśleć, że skoro ateiści zgadzają się z nimi w kwestiach roli religii, to i w innych sprawach też. Taki George H. Smith pisał na przykład, że „komunizm jest logiczną konsekwencją ateizmu”, co oznacza, że wszyscy ateiści są (co najmniej) potencjalnymi komunistami (Smith 1979, 22). To pogląd zupełnie nieuzasadniony — komunizm w każdym wydaniu, również w marksistowsko-leninowsko-stalinowskim, czyli sowieckim, to

ideologia, w której zaprzeczenie istnienia boga jest tylko jednym z elementów i to dalece nie najbardziej istotnym. Do tej kwestii zresztą jeszcze będziemy wracać.

Niemniej, w okresie zimnej wojny, zwłaszcza jej apogeum w latach 50. XX wieku i zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, opinia publiczna w zasadzie zaakceptowała takie zrównanie ateizmu z sowieckim komunizmem. Pozycja religii pozwalała istotnie dość łatwo skonstruować sytuację w dwóch rywalizujących supermocarstwach, co chętnie wykorzystywali przywódcy polityczni i religijni. W debacie publicznej (i w powszechnym odczuciu) komunizm i ateizm zaczęły funkcjonować niemal jako synonimy i w pewnym stopniu tak już pozostało. O tym, jak te skojarzenia nadal są żywe, świadczyć mogą tysiące przykładów. Pierwszy z brzegu? John C. Lennox taką właśnie retoryką posłużył się w książce *Gunning for God* (2011, 94-95), kilkusetstronicowej krytyce „Nowego Ateizmu” opublikowanej w 2011 roku!

Z drugiej strony nie sposób zaprzeczyć, że istotnie są tacy, których do komunizmu przyciągnął ateizm, a bywało i przeciwnie — ateistami stali się jako komuniści. To zresztą często bardzo interesujące przypadki. Alister McGrath, dziś chrześcijański teolog (i jeden z najzagorzalszych wrogów Dawkinsa) w młodości był żarliwym komunistą. Opisując po latach przyczyny swojej intelektualnej fascynacji tą ideologią, McGrath wyjaśnia, że przyciągnął go jej program totalnej przebudowy społeczeństwa, w tym zniszczenia religii. Jak pisze: „Głównym źródłem mojego ateizmu był marksizm. Ruch, który, jak wówczas wierzyłem, dzierży klucz do przyszłości”

(McGrath, 2004, 176). Zapewne z tego właśnie powodu McGrath w swoim sporze z ateizmem nieustannie odwołuje się do marksizmu i polityki komunistycznych reżimów władających w XX wieku Europą Środkową i Wschodnią. Najwyraźniej tę jego niewygasłą fascynację (resentyment?) widać w książce *The Twilight of Atheism*. Tytułowy „zierzch ateizmu” McGrath wiąże z kryzysem ideologii komunistycznej (marksizmu-leninizmu), a szczególnie z upadkiem Związku Sowieckiego. Spójrzmy zresztą sami, jak wygląda geopolityka przełomu tysiącleci w ujęciu tego oksfordzkiego teologa:

Nie trzeba już wyobrażać sobie świata bez boga, bo Związek Sowiecki był dokładnie taką antyteokracją, a im więcej ludzie wiedzieli o ZSRS i jego europejskich satelitach, tym mniej podobało im się to, co tam się działo. To był świat, któremu zabrano boga, to prawda — ale okazało się, że wraz z bogiem świat ten opuściła też kreatywność i radość. Wyobrażnia mogła służyć tylko temu, by głosić chwałę stalinizmu. (*ibid.*, 187)

Cóż, trudno zaprzeczyć, iż cytat ten jasno dowodzi, że obserwacje i analizy polityczne profesora McGratha są dość naiwne, łagodnie mówiąc. Związki między ateizmem, religią i ustrojem oraz ideologiami politycznymi są w istocie o wiele bardziej złożone i na pewno były też o wiele bardziej skomplikowane w tamtym ponurym okresie europejskiej historii. Niemniej nawet wtedy wielu ludzi odeszło od religii nie z powodu zaczadzenia komunizmem, ale dlatego, że wiedziało o praktykach działania Kościołów bardzo wiele; może zbyt wiele.

Co więcej, zawsze było sporo ateistów (choć na pewno nie „wszyscy”), którzy do ideologii komunistycznej odnosili się wrogo. W tym gronie zapewne znaleźli się też tacy, którzy odrzucili ją, dostrzegłszy w komunizmie nie tylko totalitarne zagrożenie wolności, ale i system myślenia pod wieloma względami zbliżony do myśli religijnej. Marksizm-leninizm (a także stalinowski komunizm) nie był oczywiście religią *per se* — nie postulował na przykład istnienia jakiejś ponadnaturalnej rzeczywistości i życia pozagrobowego — ale miał wiele cech, które czyniły z niego faktycznie system parareligijny. Miał więc swoje święte księgi (*Manifest komunistyczny, Kapitał...*), nieomylnych proroków, dogmaty (walka klas, materializm dialektyczny), przykazania (obejmujące sztukę, naukę, a nawet reguły zachowania) i apokaliptyczną wizję historii. Jak wiemy, miał też swoich żarliwych wyznawców, męczenników... i heretyków. To oczywiście nie wystarczy, by uznać, że idee, jakie głosił komunizm, muszą być fałszywe, ale tłumaczy, dlaczego dla niektórych ateistów była to ideologia nie tyle nieatrakcyjna, co wręcz groźna. Dostrzegali w niej niebezpieczeństwa, których wierzący mogli nie być świadomi.

Nie ulega w każdym razie wątpliwości, że współczesny ateizm na Zachodzie nie wyrasta ani z komunizmu, ani z marksizmu. Publiczne i otwarte manifestowanie ateizmu ma oczywiście nadal pewien wymiar polityczny, ale motywacją do niego jest raczej status Kościołów i wpływ religii na sferę publiczną w takich obszarach jak ustawodawstwo — w tym między innymi kwestie przerywania ciąży, małżeństw homoseksualnych czy badań nad zarodkowymi

komórkami macierzystymi. Ingerencje instytucji kościelnych w kwestie polityczne, społeczne i kulturowe nie czynią raczej nikogo ateistą, ale tych, którzy już nimi są, zachęcają do tego, by publicznie wypowiadać swoje zdanie i otwarcie kwestionować prawo Kościołów i przywódców religijnych do narzucania opinii ludziom inaczej myślącym i wyznającym inne wartości. Zapewne nie jest przypadkiem, że tak liczną grupą autorów, których wypowiedzi zamieściliśmy w naszej poprzedniej książce *Dlaczego jesteśmy ateistami?*, byli naukowcy, głównie bioetycy zainteresowani moralnym wymiarem (naukowej) odpowiedzi na pytanie o początek i koniec ludzkiego życia.

Ponad ćwierć wieku temu, w książce opublikowanej w roku 1979, George H. Smith wyrażał satysfakcję, że „irracjonalna i intelektualnie nieuczciwa praktyka łączenia komunizmu z ateizmem odchodzi w przeszłość” i że „takie postawy spotyka się jeszcze tylko na skrajnej prawicy”. Niestety — twórczość cytowanych wyżej Lennox’a czy McGratha dowodzi, że Smith nie do końca miał rację. Mit ateisty-komunisty trwa w najlepsze również w XXI wieku.

No dobrze — ale nawet jeśli ateista nie musi być komunistą, to czy nie jest tak, że jego „bezbożnictwo” naturalnie lokuje go po lewej stronie sceny politycznej; co najmniej wśród socjaldemokratów w Europie i lewicy demokratów w USA. Jak pokazują badania — nie. Ateizm nie jest bowiem doktryną polityczną. Nie jest też, o czym mówiliśmy już wcześniej, światopoglądem, co oznacza, że nie ma żadnego bezpośredniego przełożenia na sferę aktywności politycznej. Jeden z

rozdziałów w cytowanej już wcześniej książce Smitha *The Case Against God* nosi tytuł *What Atheism Is Not*. Smith dekonstruuje tam wiele mitów dotyczących ateizmu (skąd my to znamy?!), między innymi przekonanie, że z ateizmu wynikać mają jakieś określone założenia światopoglądowe, czy coś na kształt „ateistycznego stylu życia”. Zwraca też uwagę, że ateizm (rozumiany dosłownie, czyli jako odrzucenie wiary w boskie byty nadprzyrodzone) nie determinuje indywidualnych przekonań w takich obszarach jak sens życia czy człowieczeństwo, o polityce i gospodarce nawet nie wspominając. Można, zwraca uwagę Smith, przejść do ateizmu od pewnych podstawowych prawd filozoficznych, ale wnioskowanie w drugą stronę nie jest możliwe (Smith 1979, 21-22). Nie powinno zatem nikogo dziwić, że politycznie ateści stanowią dość zróżnicowaną populację. Ariela Keysar (2007) na podstawie swoich badań stwierdziła, że choć wśród amerykańskich ateistów występuje istotnie pewna nadreprezentacja wyborców niezależnych (czyli głosujących personalnie na kandydatów, a nie na partie — przyp. tłum.), to już proporcja demokratów jest wśród nich taka sama jak w całej populacji. Keysar twierdzi też, że jakkolwiek w przypadku amerykańskich ateistów można mówić o pewnych prawidłowościach (więcej mężczyzn niż kobiet, lepsze wykształcenie, koncentracja w pewnych regionach, rzadziej elektorat republikanów), to są to tylko tendencje i ateistów można znaleźć we wszystkich grupach społecznych.

W roku 2011 w „New York Timesie” ukazał się artykuł, którego autor komentował fakt, że wielu bardzo znanych ekspertów partii republikańskiej jest

ateistami. Ten artykuł nie tylko uświadomił wszystkim, że istnieje i odgrywa ważną rolę w amerykańskiej polityce grupa ateistów o silnie konserwatywnych przekonaniach, ale jeszcze pokazał, że brak wiary w boga nie musi automatycznie oznaczać lewicowych poglądów politycznych. Autor wyjaśnił też, że uważane dziś za oczywistość świetne relacje amerykańskich republikanów z różnymi Kościołami i ich ostentacyjna religijność to, historycznie rzecz biorąc, zjawisko dość nowe, a jego korzenie sięgają zaledwie lat 70. XX wieku. Badania przeprowadzone w Szwecji przyniosły w sumie dość zbliżony obraz — ateści są nieco bardziej na lewo od teistów, ale jednocześnie prawicowość teistów jest znacznie wyrazistsza niż lewicowość nie-teistów. To, co wyróżnia skandynawskich niewierzących, to ogólna skłonność do bardziej niezależnych postaw w kwestiach politycznych i zdecydowanie niższe zaufanie do większości instytucji politycznych (Geissbuehler 2002). Amerykańskie badania typu *exit poll* przeprowadzone w roku 2008 pokazały z kolei, że na Obamę zagłosowało siedemdziesiąt procent respondentów określających się jako niereligijni. To oczywiście spora większość, ale do stuprocentowej korelacji sporo jeszcze brakuje, co więcej dowodzi to, że istnieje całkiem pokaźna ateistyczna mniejszość o silnie prawicowych (konserwatywnych) poglądach; warto zresztą pamiętać, że „niereligijny” i ateista to dalece nie to samo.

Nicolet i Tresch badali przez kilka lat spadek religijności Europejczyków i jego wpływ na zachowania i wybory polityczne. Jak stwierdzili, przejawem postępującej sekularyzacji zachodnio-

Europejczyków jest nie tylko niższa frekwencja w kościołach, ale i wyraźna zmiana postaw, przejawiająca się choćby tym, że wraz ze wzrostem liczby niewierzących spada znaczenie, jakie dla wyborów politycznych miały wcześniej przekonania religijne. Niegdyś znacznie silniejsza korelacja między ateizmem a lewicowością wyraźnie osłabła i przekonania religijne (oraz ateistyczne) przestają być dobrym wskaźnikiem wyborów politycznych. Nicolet twierdzi wprost, że w Europie Zachodniej wymiar wyznanie/bezwyznaniowość przestaje mieć znaczenie przy analizie preferencji wyborczych.

Inna rzecz — i odrębne zupełnie pytanie — na ile we współczesnej, złożonej rzeczywistości takie jednowymiarowe pojęcia jak prawica i lewica w ogóle mają jeszcze sens, skoro rzeczywiste wybory i problemy społeczne dawno już wykroczyły poza tak proste dychotomie.

MIT #26. ATEISTOM NIE MOŻNA UFAĆ

John Locke opublikował w roku 1689 słynny apel o tolerancję religijną, ale stwierdził tam, że jest jedna grupa, której tolerować nie wolno — ateści¹. W *Liście o tolerancji* czytamy zatem:

W końcu tych ludzi, którzy przeczą istnieniu bóstwa, w żaden sposób tolerować nie wolno. Dla ateusza bowiem nie mogą być święte żadne poręczenia, 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 posad wszelką religię. (Locke 1983 [1689], 51)

Jak widać, Locke uważał, że ludzie — obywatele — dotrzymują obietnic i mówią prawdę tylko wskutek lęku, że oszustwo i inne niegodne czyny ściągną na nich karę na tamtym świecie. To interesujące, bo był on zarazem jednym z pierwszych orędowników świeckiego rządu i domagał się, by przywódcy polityczni podejmowali decyzje wyłącznie, kierując się racjami tego świata. Niemniej, jak widać, nawet on uznawał — rezydualną — społeczną funkcję religii, tyle że nie jakiejś konkretnej, a rozumianej po prostu jako sama wiara w istnienie boga, czyli w życie pozagrobowe i nieuchronność kary bożej.

Wielu wierzących żywi podobne poglądy nawet dzisiaj. Na przykład Will Gervais z Canada's University of British Columbia stwierdził na podstawie prowadzonych przez siebie badań, że właśnie brak zaufania jest jednym z kluczowych czynników dość powszechnych uprzedzeń wobec ateistów. Jak pisze, może to oznaczać, że teiści, może nawet nie do końca świadomie, lęk przed boską sprawiedliwością wykorzystują jako przydatną heurystykę pozwalającą budować zaufanie w interakcjach społecznych, również międzyreligijnych (czy ma to jakiś racjonalny sens, to zupełnie odrębne pytanie). Podobne wnioski formułuje Martha Gill w przeglądowym artykule opublikowanym w „The New Statesman”:

Podczas egzaminów studenci, którzy akceptowali wizję bardziej wybaczącego niż

karzącego boga, częściej ścigali. W jednym z eksperymentów laboratoryjnych chrześcijanie, którzy w pierwszej jego części zostali poproszeni o napisanie kilku zdań o boskiej łasce i wybaczeniu, w drugiej, która polegała na rozdzielaniu pieniędzy, wykazywali większą skłonność do oszukiwania na własną korzyść. Niedawno opublikowano też wyniki bardzo dużych badań, przeprowadzonych w latach 1981-2007, obejmujących 143 tysiące osób z 67 krajów. Jak się okazało, tam, gdzie wiara w niebo była silniejsza niż wiara w piekło, była też wyraźnie wyższa przestępczość. (Gill 2012)

Wyniki tych i podobnych badań tak komentuje Gervais:

Dla ateistów ma to szczególne znaczenie, jeżeli bowiem wiara w umoralniających bogów jest powszechnie postrzegana jako sygnał (społecznej) wiarygodności, to każdy, kto publicznie istnienie takich bogów kwestionuje, nie tylko daje wyraz prywatnym przekonaniom, ale również wysyła określony sygnał. Groźny sygnał. Kluczowym efektem religijnej prospołeczności staje się w tym momencie brak zaufania do niewierzących, bowiem takie właśnie konsekwencje ma powszechne przekonanie, iż to bóg (a raczej nieuchronność boskiej kary) jest gwarantem moralności, a że jest ono powszechne świadczy chociażby fakt, że niemal połowa Amerykanów otwarcie deklaruje, że dla nich bez boga moralność jest niemożliwa [...] Uprzedzenia wobec ateistów powinniśmy zatem postrzegać w kontekście mniemania, iż nie można im ufać [...] a nie jakiejś uogólnionej niechęci. (Gervais 2011, 1191)

Tego typu postawy prowadzą w oczywisty sposób do dyskryminacji niewierzących (*ibid.*, 1200), a nawet do pojawienia się regulacji prawnych, które tę grupę upośledzają. Tak dzieje się przynajmniej w Stanach Zjednoczonych. Jak zauważył George H. Smith, jeszcze w XX wieku w wielu amerykańskich stanach obowiązywały na przykład akty prawne faktycznie uniemożliwiające ateistom uczciwe złożenie przysięgi w sądzie, co w zasadzie odbierało im prawo dochodzenia i obrony własnych praw tak w sprawach karnych, jak i cywilnych (Smith 1979, 4).

Wracając zaś do Locke'a. Na pewno nie miał on nigdy do czynienia ze społeczeństwem, w którym ateizm jest postawą często spotykaną. Przeciwnie — w jego czasach autentyczny ateizm (rozumiany jako intelektualnie dopracowana i świadoma niewiara we wszelkie bogopodobne byty) był praktycznie nieznanym. Może kilku dosłownie paryskich intelektualistów z grona tych filozofów, którzy inspirowali później Oświecenie, można byłoby uznać za ateistów we współczesnym rozumieniu tego słowa, ale w skali społecznej było to zjawisko *de facto* nieistniejące. Epitetem „ateista” — o bardzo pejoratywnym wydźwięku — określano w tych czasach na przykład ludzi takich jak Thomas Hobbes. Dla chrześcijan jego poglądy mogły istotnie być kontrowersyjne, ale ateistą na pewno nie był. Zresztą w swoich pismach nie bronił takich poglądów, a jego własne przekonania bliskie były raczej deizmowi. Nawet jeśli przyjmiemy, że w czasach Locke'a żyło w Europie kilku czy kilkunastu ateizujących filozofów, to było ich o wiele za mało, by można na podstawie ich zachowania wnioskować o tym, jak ateści funkcjonują jako obywatele i

członkowie grup społecznych. Z czasem sytuacja się zmieniła i dziś w wielu europejskich krajach ateizm stał się w pełni akceptowalną opcją, a ludzie odrzucający wiarę w bogów oraz w boskie nagrody i kary w życiu wiecznym stanowią jeśli nie większość, to przynajmniej znaczącą część populacji. Nawet w krajach tak religijnych jak Stany Zjednoczone też stają się liczącą się mniejszością. I wbrew temu, przed czym przestrzegał Locke, nie wydaje się, by jakość życia społecznego na tym ucierpiała. Może nawet przeciwnie — na przykład w amerykańskich więzieniach ateistów jest niecały jeden procent, a to znacznie niższa proporcja niż w całej populacji (Angier 2001). Może zatem (na co wskazywałyby i inne dane empiryczne) ateści wręcz rzetelniej niż inni dotrzymują swoich „układów, poręczeń i przysiąg”, by znów zacytować Locke’a.

Intelektualna uczciwość każe nam jednak powyższe wywody uzupełnić o jeden istotny detal. Te same badania, które przywołaliśmy wcześniej, pokazują też, że z kolei ateści uważają za mniej godnych zaufania ludzi religijnych (Johansson-Stenman 2008, 458). Może zatem najlepiej by było, gdyby jedni i drudzy zaczęli bardziej sobie ufać i wzajemnie się szanować. W końcu — a raczej przede wszystkim — wszyscy jesteśmy ludźmi.

MIT #27. ATEIZM ODPOWIADA ZA WIELE ZBRODNI PRZECIWKO LUDZKOŚCI

To zarzut nader często podnoszony przez teistów wszelkiej maści (i wyznania). Dyrektor Centrum Historii i Kultury Żydów Uniwersytetu w Melbourne Dvir Abramovich niedawno posłużył się nim na

łamach szacownego „The Sydney Morning Herald”.
Oczywiście, by zaatakować Nowych Ateistów:

Według Hitchensa i całej reszty tej grupy religia rzadko czyni coś dobrego, sekularyzm zaś nie ma praktycznie żadnych przewin. Nie przeszkadza im najwyraźniej, że to tyrani pozbawieni jakichkolwiek uczuć religijnych — Hitler, Stalin, Lenin, Mao i Pol Pot — są sprawcami najgorszych zbrodni w całej ludzkiej historii. Jak zwrócił niedawno uwagę H. Allen Orr, profesor biologii z University of Rochester, wiek XX był wiekiem eksperymentów z sekularyzmem, których efektem było czysto świeckie zło i bezprecedensowe w dziejach naszej cywilizacji ponad sto milionów ofiar. (Abramovich 2009)

Miles Godfrey, który analizował ostatnio nasilające się ataki na ateizm ze strony australijskich przywódców kościelnych, cytuje z kolei bardzo podobną w treści wypowiedź katolickiego tym razem hierarchy:

Anthony Fisher, nowy katolicki biskup Parramatty (zachodnie Sydney), kontynuował swoje ataki w wielkanocnym kazaniu, pouczając swoje owieczki, że „w ostatnim stuleciu wypróbowaliśmy już bezbożność na skalę globalną i efekty tego eksperymentu były porażające — nazizm, stalinizm, czerwoni Khmerzy Pol Pota, masowe mordy, aborcja, rozwody. Wszystko to efekt narzucanego przez państwo ateizmu”. (Godfrey 2010)

Warto podkreślić, że ta lista największych

złoczyńców jakoś zawsze zaczyna się od Hitlera, potem jest Stalin i Pol Pot, czasem jeszcze dochodzi do tego Mao, może dla równowagi. Ta „banda czworga” znalazła się też w niedawno opublikowanej pracy Johna C. Lennox, który na kilkuset stronach rozpisywał się o dwudziestowiecznych ludobójstwach, za które, jak uznał, wyłączną odpowiedzialność ponosi ateizm. W sumie nic dziwnego, bo to dość standardowe *modus operandi* chrześcijańskich apologetów.

Również nieoceniony Dinesh D'Souza nie ma żadnych wątpliwości, że to właśnie ateizm jest odpowiedzialny za niewyobrażalne zbrodnie nazistowskich Niemiec, komunistycznych Chin za czasów Mao i stalinowskiego Związku Sowieckiego. D'Souza z pozoru całkiem rozsądnie stwierdza, że skoro, oceniając przeszłość Kościoła, mówimy o zbrodniach inkwizycji, to mówiąc o ateizmie nie możemy nie brać pod uwagę zbrodni, za które ten ponosi odpowiedzialność. W przeciwnym przypadku zgadzalibyśmy się na stosowanie podwójnych standardów (D'Souza, 2007, 214-221). Cóż, trzeba się z nim zgodzić, że przy takim porównaniu, gdy na przeciwnej szali położymy sto milionów ofiar dwudziestowiecznych totalitaryzmów, chrześcijaństwo świetnie się broni. Alister McGrath przyjmuje zbliżoną linię ataku i w książce *The Twilight of Atheism* jednoznacznie niemal utożsamia ateizm ze stalinowskim Związkiem Sowieckim (choć nie zapomina też o Hitlerze). „To eliminacja boga doprowadziła do nieprawdopodobnej wręcz eskalacji politycznej przemocy i do zdziczenia stalinizmu i nazizmu” — pisze McGrath (2004, 235). Warto jednak zauważyć, że podczas gdy McGrath nie

wyjaśnia precyzyjniej, czemu w tym ateistycznym kontekście umieszcza również hitlerowskie Niemcy, błędu tego nie popełniają Patrick Madrid i Kenneth Hensley, którzy przynajmniej nie twierdzą, że Hitler był ateistą (tym dyskusyjnym wielce twierdzeniem zajmujemy się zresztą osobno), niemniej i tak jego zbrodnie też zrzucają na ateizm, pisząc o „masowych ateistycznych mordach, za które odpowiadają Stalin, Mao i Planned Parenthood (oraz inni zbrodniarze, którzy pozostawali pod silnymi ateistycznymi wpływami, jak Hitler)” (Madrid, Hensley 2010, 14). Tym razem na szczególną uwagę zasługuje umieszczenie na tej niechlubnej liście — bez wątplenia nieprzypadkowe — w pełni legalnie działającej do dziś organizacji Planned Parenthood, która od kilkadziesiąt lat zajmuje się w Stanach Zjednoczonych propagowaniem świadomego macierzyństwa. Jak się domyślamy, powodem, dla którego panowie Madrid i Hensley mają o Planned Parenthood tak złą opinię, jest jej zaangażowanie w przerywanie ciąży (kwestią aborcji zajmowaliśmy się szerzej, omawiając mit, jakoby ateizm był „buntem przeciwko bogu”). Ciekawe, czy nie przeszkadza im, że jak wszystko wskazuje, większość pacjentek klinik aborcyjnych prowadzonych przez tę organizację to kobiety wierzące, które korzystają z jej pomocy z własnej, nieprzymuszonej woli.

Zostawmy jednak na boku przerywanie ciąży i wróćmy do czegoś, co ludobójstwem istotnie było. W tym kontekście rozważania Madrida i Hensley’a zasługują na szczególną uwagę, gdyż przyjęli oni nieco odmienną strategię, by powiązać ludobójstwo dokonywane na rozkaz dwudziestowiecznych dyktatorów z ateizmem. Otóż, pisząc o Hitlerze,

zwracają uwagę przede wszystkim na to, że był on uczniem Friedricha Nietzschego (*ibid.*, 80-82), filozofa znanego ze swej niechęci do chrześcijaństwa. Pomijają jednak ten „drobiazg”, że Nietzsche był też znany ze swej pogardy dla antysemityzmu. Z tego powodu właśnie zerwał w roku 1885 relacje ze swoim wieloletnim wydawcą Ernstem Schmeitzerem, gdy doszedł do wniosku, że jego własna twórczość „nieuchronnie ginie w antysemickiej dziurze Schmeitzera”.

Pora wreszcie, by przejść do faktów. Nie ulega oczywiście najmniejszej wątpliwości, że Hitler osobiście i cały ruch nazistowski byli odpowiedzialni za najpotworniejsze zbrodnie. Stalin, Mao i Pol Pot również. Co więcej, ci trzej rzeczywiście byli ateistami, tyle że każdy z nich działał nie w imię liberalnej i racjonalnej krytyki religii, a jako przedstawiciel bardzo określonej ideologii, której negacja istnienia boga była tylko jednym z elementów. Hitlera z kolei trudno wrzucić do ateistycznej przegródki. Nie zapominajmy za to może o innych pomniejszych — tylko z racji mniejszych możliwości — dyktatorach minionego stulecia, którzy też mieli swój — fakt, skromniejszy — udział w ówczesnych ludobójstwach. I tak hiszpański frankizm był ideologią jednoznacznie odwołującą się do katolicyzmu (Baggini, 2003, 82). Faszyzm Mussoliniego już nie, ale to właśnie Mussolini uznał Państwo Watykańskie, zawarł z nim konkordat i uczynił rzymski katolicyzm oficjalną religią państwową. Nic też nie wiadomo, by włoscy katolicy organizowali jakiś szeroki front oporu przeciw Mussoliniemu, ani by protestowali gwałtownie przeciw wprowadzeniu przez niego antysemickiego

ustawodawstwa w roku 1938. Tak więc za zbrodnie Mussoliniego trudno oskarżyć ateizm. Podobnie w przypadku innych faszystowskich dyktatur i ruchów — takich jak chorwaccy ustasze czy węgierscy strzałokrzyżowcy — które doszły do władzy w różnych krajach europejskich.

Jeśli zaś chodzi o samego Hitlera — niezależnie od jego prywatnych poglądów (o nich za chwilę) III Rzesza nigdy nie była państwem ateistycznym i zbrodnie nazistów nie były popełniane w imię ateizmu. Przeciwnie — to naziści podpisali w roku 1933 konkordat z Watykanem (wciąż obowiązujący państwo niemieckie!), a stosunek większości Kościołów protestanckich do ich reżimu można określić jako co najmniej przychylny. W każdym razie na otwarty opór zdobyli się tylko nieliczni. Promowane przez ideologię nazistowską wartości — naród, więzy krwi *etc.* — z nadawanym im *quasi* (a często w pełni) religijnym znaczeniem i odniesieniami do germańskiej mitologii, w żadnym przypadku nie mogą też uchodzić za wartości bliskie ateistom.

Chociaż w literaturze znaleźć można różne analizy nazistowskiego rasizmu, którego ukoronowaniem stał się Holocaust, to praktycznie nikt nie neguje roli, jaką odegrał w tej tragedii tradycyjny chrześcijański antysemityzm, przynajmniej tworząc klimat społeczny, który umożliwił organizację masowej eksterminacji Żydów (Baggini 2003, 85-86; Sinnott-Armstrong 2009, 26). Nie ulega też wątpliwości, że nazistowska demonizacja Żydów i homoseksualistów znacznie bliższa jest poglądom Kościołów chrześcijańskich niż czemukolwiek, co można połączyć z myślą racjonalistyczną i ateistyczną. Wina zresztą nie leży wyłącznie po

stronie katolicyzmu, bowiem najobrzydliwsze chyba antyżydowskie paszkwile w dziejach europejskiego chrześcijaństwa wyszły spod pióra Marcina Lutera, który w swym chorobliwym antysemityzmie wykroczył daleko poza teologiczne spory. To zresztą interesujące, bo jeszcze w pierwszych latach reformacji Luter odnosił się do Żydów ze sporą sympatią i dopiero później uznał ich za największego wroga swojej religii, co skończyło się między innymi nawoływaniem do pogromów i znalazło wyraz również na piśmie, w przesycyconym nienawiścią niesławnej pamięci „traktacie” *Von den Juden und iren Lügen (O Żydach i ich kłamstwach)* (Luter 2004 [prwdr. 1543]).

W przeciwieństwie do nazistowskich Niemiec stalinowski Związek Sowiecki, maoistowskie Chiny oraz rządzona przez Czerwonych Khmerów Pol Pota Kambodża istotnie były państwami ateistycznymi. To jednak nie oznacza, by przerażające zbrodnie popełnione przez te totalitarne reżimy były rezultatem ich urzędowego ateizmu, ani by nim były motywowane. Szerzej nawet — ateizm istotnie został zaimplementowany niemal we wszystkie formy ideologii komunistycznej, ale to nie on jest kluczowym czynnikiem popełnianych w jej imię zbrodni. Sprawa jest znacznie bardziej złożona — takie proste, jednoczynnikowe wyjaśnienia są zresztą równie błędne, gdy omawiamy zbrodnie i niegodziwości popełnione przez instytucje i organizacje religijne oraz ich przywódców. Świat nie jest prosty — to nie ewangeliści zawinili wojnie trzydziestoletniej, która (proporcjonalnie) przyniosła Europie więcej ofiar niż II wojna światowa. Pytanie o to, jaką rolę w zbrodniach komunistycznego

totalitaryzmu odegrały antyreligijne wątki tej ideologii, a jaką zupełnie inne motywacje (żądza władzy totalnej, ambicje imperialne), nie jest łatwym pytaniem i zapewne nie ma na nie jednoznacznej odpowiedzi. Zdaniem niektórych przynajmniej historyków czynnikiem znacznie ważniejszym była chęć wymuszenia społecznej i ekonomicznej transformacji na niespotykaną — apokaliptyczną, chciałoby się rzec — skalę.

Kolejni przywódcy Związku Sowieckiego — a Józef Stalin w szczególności — mają na sumieniu śmierć milionów ludzi. Tak wielu, że trudno nawet o precyzyjne szacunki. Matthew White (2012, 382-392) mówi o dwudziestu milionach ofiar Stalina, inni historycy podają znacznie większe liczby (Rummel 1994, 79-89). Te miliony śmierci to niezatarta nigdy wina sowieckich przywódców i wyznawanej przez nich ideologii, ale trudno byłoby udowodnić, że to akurat ateizm ponosi za nie odpowiedzialność. Wielokrotnie bywał to zresztą ateizm mocno warunkowy — prawosławny Patriarchat Moskiewski mocno wspierał komunistyczne władze nie tylko w latach II wojny światowej — poparł też interwencję na Węgrzech w 1956 roku, budowę Muru Berlińskiego i agresję na Czechosłowację w roku 1968 oraz inwazję na Afganistan w 1979 (Baggini 2003, 88).

No dobrze — ale co z prześladowaniem Kościołów i wiernych przez komunistów, czy to też mit? Nie, tak rzeczywiście było. Były prześladowania tak w samej Rosji, jak w republikach ościennych i w tych krajach, które ZSRS po II wojnie światowej zaanektował oraz w tych, gdzie zainstalował rządy posłusznych sobie lokalnych partii komunistycznych; wszędzie tam

realizowano zbrodniczą wobec różnych Kościołów politykę. Wiele opracowań historycznych pokazuje jednak, że te prześladowania nie wynikały z pobudek głównie ideologicznych, ale bardziej z lęku o polityczne wpływy instytucji kościelnych i ich rolę w podtrzymywaniu społecznego oporu przeciwko narzucanej obcej władzy. Komunistyczni przywódcy nie tolerowali niezależności w żadnej sferze — tak samo, jak tępiłi Kościoły, tępiłi też wszystkie inne niezależne instytucje: partie polityczne, związki zawodowe, wolną prasę, organizacje społeczne, prywatną własność...

Przyjrzyjmy się pod tym kątem komunistycznym Chinom. Mao doszedł do władzy w roku 1949, pokonując w wojnie domowej wojska Kuomintangu Czang Kajszecka. Trudno powiedzieć, która ze stron tego konfliktu — komuniści czy nacjonałiści — popełniła więcej zbrodni na ludności cywilnej. Niemniej to Mao wygrał i w kolejnych dekadach to on osobiście odpowiadał za politykę, która milionom ludzi przyniosła śmierć. Tu również w kolejnych czyszkach ginęli wszyscy (też ludzie Kościołów, ale i konfucjaniści, których w Chinach była większość), w których władza widziała — realne lub wyimaginowane — zagrożenie. Trudno jednak byłoby uznać, że przymusowa kolektywizacja i urbanizacja, czy absurdałna idea „Wielkiego Skoku”, która sprowadziła na Chiny klęskę głodu, miały cokolwiek wspólnego z ateizmem. Komunistyczna utopia budowy „nowego świata” napędzała też Czerwonych Khmerów, którzy w jej imię wyrznęli milion lub nawet dwa miliony, jak uważają niektórzy historycy, swoich współrodaków. Ale i dla nich też wrogiem byli wszyscy, którzy ich nie popierali, niezależnie od tego,

czy i w co wierzyli.

Reasumując — nie ulega wątpliwości, że totalitarne reżimy komunistyczne prześladowały religię. Ofiarą tych prześladowań padali i duchowni, i wierni. Nie rozstrzygniemy nigdy definitywnie kwestii, ile w tych prześladowaniach było antyreligijnego, ideologicznego zacietrzewienia, a ile chłodnej politycznej kalkulacji. Komuniści, jak już mówiliśmy, podporządkowywali sobie i/lub niszczyli wszystkie niezależne instytucje, nie tylko religijne. Inżynieria społeczna, jaką uprawiały te zbrodnicze reżimy (przymusowa kolektywizacja, urbanizacja, industrializacja *etc.*), wymagała zniszczenia wszelkich potencjalnych źródeł oporu; ale ta inżynieria społeczna wynikała z zupełnie innych aspektów ideologii komunistycznej niż wrogość wobec religii, a co więcej, te akurat jej aspekty trudno powiązać, a nawet skojarzyć z poglądami wielkich myślicieli tworzących tradycję racjonalistyczną od czasów greckich. Trudno również znaleźć dla nich jakiegokolwiek wsparcie u współczesnych ateizujących intelektualistów („ateistów-celebrytów”, jak ich pogardliwie określił cytowany wcześniej Abramovich), ci bowiem głośno i otwarcie sprzeciwiają się wszelkim totalitarnym ideologiom i rozwiązaniom, choćby wskazując na liczne podobieństwa totalitaryzmów do systemów religijnych, zwłaszcza do religii monoteistycznych (które w końcu nie przypadkiem mają w swojej historii takie „dokonania” jak pogromy, krucjaty, wojny religijne, polowania na czarownice czy inkwizycję).

Podsumowując — to nie ateizm, ale totalne, wszechogarniające ideologie, które przyjmują, że

znają jedyną i wyczerpującą odpowiedź na całe zło tego świata, są groźne, bowiem to one potrafią sprawić, że znika współczucie dla drugiego człowieka (o zdrowym rozsądku nie wspominając). Sprawcami największego zła są wyznawcy totalitaryzmów wszelkiej maści, obojętne — wierzący w boga (bogów), czy nie...

MIT #28. HITLER BYŁ ATEISTĄ

Jakie w ogóle ma znaczenie, czy Adolf Hitler był ateistą, czy nie. Otóż dla ludzi, którzy kolportują ten mit, najwyraźniej ma. Chodzi im o to, by przekonać innych, że to właśnie ateizm czyni z ludzi zbrodniarzy. Jak już się zresztą przekonaliśmy (Mit #27) *argumentum ad Hitlerum* to oręż, po który nader chętnie sięgają religijni apologeci (nie tylko zresztą oni) — zawsze warto kogoś obrzucić faszystowskim błotem, bo, a nuż, coś się przyklei. Poza tym to wygodna przeciwwaga dla krytyki chrześcijaństwa, choćby za krucjaty i wojny religijne XVI i XVII wieku.

Strategia obwiniania ateizmu o wszystkie najgorsze zbrodnie, jakich dopuścili się ludzie, jest już nam znana (choćby z analizy Mitu #27), ale jak obiecaliśmy, przypadkiem Hitlera chcemy zająć się osobno, między innymi z tego powodu, że to jeden z popularniejszych mitów, jakie przyszło nam omawiać w naszej książce. Pojawił się on na przykład nawet w wystąpieniu Freemana Dysona, który w 2000 roku rozwodził się, jak to Hitler i Stalin „na pewno byli zagorzałymi ateistami”, co z przyjemnością później zacytowali w swojej książce Alister i Joanna Collicutt McGrath (2007, 22). John C. Lennox (2011, 89) z

kolei omawia postać Hitlera w rozdziale poświęconym trującym wpływowi ateizmu. Przyznać trzeba, że wnioski pan Lennox formułuje dość kontrowersyjne, pisze bowiem, że to właśnie za sprawą ateizmu Hitler był tak „zażarcie antychrześcijański i antyżydowski”.

Do rzeczy zatem. Otóż Adolf Hitler pochodził z katolickiej rodziny, w tej religii został ochrzczony i nigdy od niej nie odszedł (Speer 2007, 109), choć istotnie jego poglądy trudno uznać za ortodoksyjne. Warto zresztą dodać, że w ogóle nie można mówić o jakimś jednolitym stosunku narodowego socjalizmu do religii (i do któregośkolwiek z chrześcijańskich Kościołów w szczególności), albowiem — jak się wkrótce przekonamy — różni przywódcy nazistowscy mieli w tej kwestii odmienne opinie. Rosenberg, oficjalny ideolog Narodowosocjalistycznej Niemieckiej Partii Pracy (NSDAP), w swoim *opus magnum*, czyli w *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* postulował, by dominujące w zachodniej cywilizacji chrześcijaństwo zastąpić czymś, co nazywał „religią krwi”. W III Rzeszy dzieło to rozeszło się w nakładzie niemal półtora miliona egzemplarzy. Kościoły chrześcijańskie oczywiście ostro walczyły z tą konkurencyjną religią, mimo wsparcia jej przez aparat państwa i mimo prześladowań. Inny z najwyższych rangą przywódców nazistowskich Heinrich Himmler dla odmiany żywił wyraźną sympatię dla dawnej mitologii germańskiej. Jak pisze Jonathan Glover (1999, 356), który zajmował się życiem religijnym III Rzeszy, ogólnie można powiedzieć, że od członków partii nazistowskiej oczekiwano raczej, że będą wierzyć w boga, choć istotnie nieco lepiej widziane od chrześcijaństwa były

wierzenia bliższe bardziej pogańskim kultom promowanym przez Rosenberga i Himmlera. W każdym razie ateizm nigdy nie był oficjalnie pochwalany w hitlerowskich Niemczech i żaden z programów realizowanych przez tę ideologię nigdy do ateizmu się nie odwoływał. I nic tu nie zmienia fakt, że rzeczywiście wśród wyższych rangą funkcjonariuszy reżimu znalazło się kilku ateistów (obok zresztą znacznie liczniejszych katolików i protestantów).

A co z samym Hitlerem? Gdyby takiego potwora dało się pokazać jako ateistę — a jeszcze lepiej, gdyby się okazało, że był potworem, *bo* był ateistą — bez wątpienia mogłoby to ateizmowi bardzo zaszkodzić (inna rzecz, czy słusznie. Skojarzenie nie jest odpowiednikiem logicznego wnioskowania, ale na pewno działa). Jakiś problem z odpowiedzią na to pytanie musi jednak być, bo inaczej w literaturze nie spotykałibyśmy równie autorytatywnych przeciwstawnych opinii o Hitlerze — z jednej strony, że był zaprzysięgłym ateistą, z drugiej — prawowiernym katolikiem. Jak to zwykle bywa, żadna z tych skrajnych opinii nie jest prawdziwa.

Hitler istotnie mówił dość często o bogu, opatrności i boskim prawodawcy, ale musimy pamiętać, że takie wypowiedzi można różnie interpretować — czasem to tylko metafory (o czym się przekonamy, gdy zajmiemy się poglądami Alberta Einsteina). Jeden z najsłynniejszych biografów Hitlera, Alan Bullock, twierdzi, że Hitler nie wierzył w boga (i w sumienie). Z drugiej jednak strony sam podkreśla, jak często Hitler mówił o sobie, że jest człowiekiem wybranym przez opatrność. W książce *Hitler i Stalin. Biografie równoległe* Bullock

wyjaśnia, że te odwołania do (boskiej) opatrności były u Hitlera — możliwe, że nieświadomą — manifestacją poczucia, że jest przeznaczony do nadzwyczajnych czynów. Podobnie jak Napoleon miał on wierzyć, że to właśnie opatrność (lub przeznaczenie) „jest jego usprawiedliwieniem i rozgrzeszeniem” (Bullock 1991, 430; por. też: Bullock 1962, 215-216). Na poparcie swoich tez Bullock zamieszcza nawet odpowiednie cytaty z prywatnych rozmów Hitlera, który stwierdził na przykład kiedyś, że „Rosjanie mieli prawo atakować swoich duchownych, ale nie wolno im podważać samego faktu istnienia jakiejś wyższej siły. Jesteśmy tylko słabymi istotami i jakaś stwórcza moc nad nami musi istnieć” (Bullock 1991, 430; za: Hitler 1953, 87). W każdym razie zdaniem tego przynajmniej historyka Hitler (tak jak Stalin) wyznawał światopogląd „materialistyczny” — przynajmniej w tym sensie, że odrzucał religię — ale nie „naturalistyczny”, bowiem uznawał istnienie „siły wyższej” (*ibid.*, 430) i wierzył w to, że istnieje coś w rodzaju boga interweniującego w ludzką historię; aczkolwiek pewne jego wypowiedzi mogą sugerować, że nie miał na myśli raczej osobowego boga. Znamy istotnie sporo silnie antychrześcijańskich wypowiedzi Hitlera, trudno jednak ocenić, na ile były one wyrazem jego faktycznej awersji do tej religii (lub jej konkretnych denominacji), na ile zaś konsekwencją niechęci do kościelnej hierarchii. Bez wątpienia jego stosunek do chrześcijaństwa charakteryzował się wyraźną ambiwalencją. Wiadomo na przykład, że przez pewien czas Hitler był zwolennikiem stworzenia silnego państwowego Kościoła i reżim nazistowski odniósł nawet w tej sferze pewne

sukcesy, przemodelowując relacje z Kościołami protestanckimi. To jednak znów trudno traktować jako wyraz autentycznych religijnych sentymentów, raczej była to czysto polityczna gra — Hitler uważał, że ludzie potrzebują Kościoła, jako że ma on stabilizujący wpływ na społeczeństwo i na państwo.

Na poparcie tezy o antyreligijnej — ateistycznej, a już na pewno antychrześcijańskiej — postawie Hitlera często przywoływane są cytaty ze słynnych *Rozmów przy stole*, kompilacji wypowiedzi Hitlera z prywatnych rozmów w jego bunkrze, spisywanych na polecenie Martina Bormanna. Glover na przykład, którego książkę wcześniej tu przywołaliśmy, cytuje u siebie kilka takich wypowiedzi, mających świadczyć, że Hitler uważał chrześcijaństwo za chorobę, fałszywą religię i żydowski spisek (Glover 1999, 355). W jednej z cytowanych przez niego wypowiedzi (z 27 stycznia 1942 roku) Hitler rzeczywiście z otwartą pogardą wyraża się o tak ważnych w chrześcijaństwie ideach jak odkupienie grzechów i (z kolei bardzo mętnie) mówi też o bogu i opatrności. Kłopot w tym, że zdecydowanie nie brzmi to jak wypowiedź ateisty. Mamy tu zresztą do czynienia z problemem znacznie poważniejszym — otóż Glover i inni chrześcijańscy apologety, których tu przywołaliśmy, korzystali zwykle z opublikowanego w 1953 roku angielskiego przekładu *Rozmów przy stole*, który, jak pokazał Carrier (2003), opracowany został nie na podstawie oryginału, a w oparciu o przekład francuski (sic!), bardzo od niego odległy. W niemieckim oryginale znacznej części wypowiedzi cytowanych na dowód rzekomego ateizmu Hitlera po prostu *nie ma* (na przykład nie pada tam ani razu określenie „chrześcijańskie kłamstwo” ani

„chrześcijańska zaraza”)! Pojawia się tam, to prawda, wiele silnie antyklerykalnych wypowiedzi, ale z żadnej z nich nie wynika, jakoby Hitler zdecydowanie odcinał się od religii chrześcijańskiej jako takiej. Są za to fragmenty jednoznacznie lokujące go po stronie teistycznej. Carrier cytuje choćby (za niemieckim oryginałem, opuszczony w przekładzie francuskim i angielskim) takowy *passus*. To również zapis z 27 stycznia 1942 roku:

Das, was der Mensch vor dem Tier voraus hat, der vielleicht wunderbarste Beweis für die Überlegenheit des Menschen ist, dass er begriffen hat, dass es eine Schöpferkraft geben muss! (Carrier 2003)

Co należałoby przetłumaczyć następująco:

W czym człowiek przewyższa zwierzęta — i co zapewne jest najwspanialszym z dowodów jego wyższości — to zrozumienie, że musi istnieć jakaś Stwórcza Siła.

Tak więc, jeśli przyjrzymy się temu, co Hitler *naprawdę* mówił w *Rozmowach przy stole*, okaże się, że jakkolwiek istotnie często zdarzały mu się wypowiedzi mocno antyklerykalne i antychrześcijańskie, to ateizmu trudno się u niego dopatrzeć. Już prędeż mamy u niego do czynienia z czymś na kształt agnostycyzmu lub deizmu, choćby gdy 13 grudnia 1941 roku stwierdza, że jeśli to bóg dał ludziom inteligencję, by się nią posługiwali, to jego inteligencja każe mu odrzucić chrześcijańską wizję zaświatów. Zarazem jednak Hitler często

mówił o wędrówce dusz i umysłów, o tym, jak ludzkie ciało powraca do natury, wyjaśniał, że nie wie, „dlaczego” tak się dzieje, ale pewnie dlatego, że „dusza ludzka jest niezgłębiona” (Hitler 1953, 144). Niektóre wypowiedzi mogły świadczyć, że bóg był dla Hitlera jakąś bezosobową siłą rządzącą światem, ale należy być ostrożnym z taką interpretacją, bo nie wiadomo, jak silnie ingerował w treść zapisów sam Bormann (to zapewne on po jednej z wypowiedzi Hitlera — „Ostatecznie w każdym tkwi to głębokie przeświadczenie, że istnieje jakaś wszechpotężna siła, którą nazywamy bogiem” — kazał dodać w nawiasie wyjaśnienie, co wódz miał na myśli: „chodzi tu o dominację praw natury we Wszechświecie” (*ibid.*, 6)).

Reasumując — podobnie jak inni totalitarni dyktatorzy Hitler odczuwał wrogość wobec Kościołów chrześcijańskich, bo widział w nich konkurencję zagrażającą jego własnej, nieograniczonej władzy. Nie ulega też oczywiście najmniejszej wątpliwości, że nie był pobożnym i potulnym katolikiem ani nawet chrześcijaninem. Z drugiej jednak strony nigdy nie wyrzekł się chrześcijaństwa i nawet jego wrogowie nie czynili mu takich zarzutów. Przeciwnie — i w *Mein Kampf*, i w licznych publicznych wystąpieniach wprost się do chrześcijaństwa przyznawał, podobnie zresztą jak w rozmowach prywatnych (kiedy nie musiał zważać na poklask tłumów), w których często odwoływał się do boga i opatrzości. W *Mein Kampf* jednoznacznie zresztą stwierdził, że ochrona Niemiec przed Żydami to realizacja woli bożej: „Wierzę dziś, że to Wszechmocny Stwórca zlecił mi moją misję. Walcząc z Żydami, realizuję Jego wolę” (Hitler 1941, 84). Nie

kwestionujemy oczywiście tego, że publicznych deklaracji Hitlera nie należy traktować zbyt poważnie — jak każdy polityk musiał być oportunistą. Wszystkiego, co mówił (również najbliższym współpracownikom w prywatnych rozmowach), nie można jednak lekceważyć i dlatego zdecydowanie musimy nie zgodzić się z Dineshem D’Souzą, który w *What’s so Great About Christianity* zarzuca Samowi Harrisowi, że ten świadomie mija się z prawdą i ignoruje świadectwa nazistowskich sympatii dla (między innymi) ateizmu (D’Souza 2007, 220). Niestety — tym razem to D’Souza nie dostrzega prawdy.

Można się oczywiście spierać o to, jak bliska — i jak obca — była Hitlerowi w różnych fazach jego życia religia, a przynajmniej ortodoksja chrześcijańska, i jak daleko od niej ostatecznie odszedł. Może nawet istotnie zaczął uznawać boga za bezosobową siłę kierującą biegiem historii. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że działanie takiej siły dostrzegał i, co więcej, był przekonany, że sam realizuje boską wolę. Twierdzenie, że był ateistą (tak samo jak że ateistyczny był reżim nazistowski) jest zatem kolejnym mitem.

MIT #29. ATEIŚCI STOSUJĄ TARYFĘ ULGOWĄ WOBEC RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

Często można spotkać się z zarzutem, że ateiści ograniczają swoją krytykę głównie do chrześcijaństwa, choć faktem jest, że to zarzut przywoływany raczej na internetowych forach i w blogach niż w literaturze o ambicjach naukowych. Niemniej występuje on na tyle często, że uznaliśmy, iż

warto bliżej się nim zająć.

Oto dwa przykłady losowo dobrane z różnych witryn: „Dlaczego oni nigdy nie atakują muzułmanów, żydów, buddystów, rastafarianów, scjentologów czy jakiegokolwiek innej religii?” (anonim, 2010); „Czemu ateści tak nienawidzą Chrystusa? Dlaczego na tym forum rzadko rzucają się na Budkę, Mahometa czy innych bogów? Skąd ta nienawiść wyłącznie do Syna Bożego?” (Jim — młot na ewolucję, 2012). Nie sprawdzaliśmy oczywiście, kim są autorzy powyższych opinii, ważne bowiem jest to, że to postawa dość powszechna — są ludzie, którzy *uważają*, że ateści zajmują się tylko chrześcijaństwem, a inne religie — islam, hinduizm, buddyzm *etc.*

— interesują ich znacznie mniej. W pewnym sensie to prawda. Można to nawet wykazać empirycznie. Tylko czy z faktu, że ateistyczne opracowania i komentarze koncentrują się w znacznej mierze na chrześcijaństwie, istotnie wynika, że inne wyznania mają u nas taryfę ulgową.

Otóż łatwo podać inne wyjaśnienie, a nawet kilka. Przede wszystkim w krajach tradycyjnie chrześcijańskich jest proporcjonalnie znacznie więcej ateistów niż gdzie indziej (Zuckerman 2007). Jest zupełnie zrozumiałe, że ci ludzie interesują się przede wszystkim religią, która w przeszłości była — a często nadal jest — dominująca w ich miejscu zamieszkania. Po drugie, w państwach wyrosłych z tradycji Zachodu (kraje europejskie, Ameryka Północna, Australia i Nowa Zelandia) panują ustroje demokratyczne, co oznacza również wolność krytyki religii. A wszystkie te kraje są w większości chrześcijańskie. Trudno się dziwić, że ateści będący

ich obywatelami zajmują się przede wszystkim systemami religijnymi, z którymi stykają się na co dzień. To z bardziej lub mniej sformalizowanymi wpływami Kościołów chrześcijańskich większość z tych ludzi ma bez przerwy do czynienia i muszą się im przeciwstawiać na pewno w większym stopniu niż politycznym wpływom takich religii jak judaizm, buddyzm czy hinduizm. Sprawa jest nieco bardziej złożona w przypadku islamu, ale i tutaj warto zauważyć, że muzułmanie nawet tam na Zachodzie, gdzie ich społeczności są najliczniejsze (Francja, Niemcy, USA), wciąż jeszcze pozostają mniejszością.

W krajach muzułmańskich sytuacja jest zupełnie inna. Tu ateści krytykują przede wszystkim islam, ale ich głos jest znacznie słabiej słyszalny ze względu na o wiele silniejszą w tych państwach instytucjonalną ochronę religii. Nawet w aspirującej do Unii Europejskiej i uważanej za najbardziej zsekularyzowany kraj islamski Turcji obowiązujące ustawodawstwo pozwoliło postawić w stan oskarżenia i skazać za „błuznierstwo” dyrektora wydawnictwa, które odważyło się wydać filozoficzną powieść Rیزی Ergüvena *Yasak Tümceler (Zakazane zdania)*, krytyczną wobec islamu i Mahometa oraz promującą naturalistyczny światopogląd (podobny los spotkał zresztą tureckiego wydawcę *Boga urojonego*). Sprawa trafiła ostatecznie przed Europejski Trybunał Praw Człowieka, gdzie strasburscy sędziowie zakwestionowali zasadność oskarżenia (I.A. v. Turkey, 13 września 2005).

Turcja to, jak wiemy, kraj muzułmański uważany za najbardziej „liberalny”. Podobne opinie da się czasem słyszeć o Indonezji, ale tu również otwarte wyrażanie poglądów ateistycznych, nie mówiąc już o

krytyce islamu, czy, co gorsza, Mahometa, jest po prostu niebezpieczne. Jak doniosły agencje prasowe całego cywilizowanego świata (BBC News 2012) w styczniu 2012 roku obywatel Indonezji Alexander Aan został zaatakowany przez rozwścieczony tłum tylko dlatego, że na swojej stronie na Facebooku stwierdził, że bóg nie istnieje. Następnie Aan został zwolniony z pracy i aresztowany pod zarzutem „obrazy uczuć religijnych”. Międzynarodowa kampania na rzecz jego uwolnienia prowadzona przez Amnesty International i organizacje ateistyczne niewiele pomogła i ostatecznie rząd indonezyjski zwolnił Aana z więzienia dopiero w styczniu 2014 roku, gdy ten zdecydował się podpisać oświadczenie, w którym publicznie się pokajał i podziękował bogu za jego wielką łaskę. Jeśli „liberalne” Turcja i Indonezja prowadzą taką politykę, to trudno chyba się dziwić, że ateści w innych muzułmańskich krajach raczej nie chwalać się swoimi poglądami. Oczywiście na większą swobodę mogą pozwolić sobie mieszkańcy krajów demokratycznych i tu można już znaleźć wiele przykładów negatywnych opinii pod adresem islamu. Takim ważnym głosem była na przykład opublikowana w roku 2003 pod redakcją Ibn Warrąqa (to pseudonim) antologia *Leaving Islam: Apostates Speak Out*, której współautorzy szeroko opisali, na jakie niebezpieczeństwa narażają się krytycy islamu otwarcie wyrażający swoje poglądy.

Wielu żyjących na Zachodzie intelektualistów zwracało uwagę na zagrożenia ze strony islamu jeszcze przed 11 września 2001 roku, czyli przed samobójczymi atakami islamskich fanatyków. Anthony Flew, który był jednym z szerzej znanych

ateistycznych pisarzy, nim na starość zaczął się skłaniać ku deizmowi, opublikował głośną książkę na ten temat już w roku 1995. Po zamachach na WTC islam, zwłaszcza w swym radykalnym wydaniu, stał się przedmiotem powszechnej krytyki. Środowiska ateistyczne zwracały uwagę przede wszystkim na niebezpieczeństwa związane z właściwym tej cywilizacji brakiem rozdziału państwa i Kościoła, którą to zasadę liberalnej demokracji z trudem bo z trudem, większość Kościołów chrześcijańskich jednak zaakceptowała. Ateistyczni autorzy wiele też pisali o charakteryzującej islam mizoginii i płynących stąd niebezpieczeństwach.

Niektórym ateistycznym autorom zarzuca się wręcz nadmiernie krytyczny stosunek do islamu i „islamofobię”. Z takimi oskarżeniami spotkał się Sam Harris (2004) za *Koniec wiary* i Ophelia Benson oraz Jeremy Stangroom za *Does God Hate Women?* (2009), dość szczegółową analizę islamskiej mizoginii i patriarchalizmu. Zresztą nawet jeden z nas jest autorem książki będącej gorzką krytyką bezradności intelektualistów Zachodu w konfrontacji z barbarzyńskimi praktykami wielu islamskich społeczeństw zwłaszcza wobec kobiet, homoseksualistów i ateistów (i innych mniejszości w jakikolwiek sposób niepodporządkowujących się ideologicznym wymogom teokracji) (Schüklenk 2009). W tym kontekście warto ponownie przypomnieć, że krytyka islamu jest po prostu niebezpieczna i jest to zagrożenie, którego nie wolno trywializować. Na własnej skórze przekonał się o nim Salman Rushdie, który po wydanej na niego w 1989 roku przez ajatollaha Chomeiniego fatwie przez wiele lat musiał żyć w ukryciu. Rushdie wciąż

żyje, ale fatwa islamskiego duchownego — czyli po prostu wyrok śmierci — doprowadziła do zamachu na japońskiego tłumacza jego powieści, Hitoshiego Igarashi, który zmarł wskutek odniesionych ran w roku 1991. W tym samym roku ofiarą zamachu stał się również tłumacz *Szatańskich werwetów* na włoski (Cliteur 2010, 134-135). W roku 2004 ofiarą zamachu padł z kolei holenderski reżyser Theo van Gogh, a jego współpracownik Ayaan Hirsi Ali musiał się przez długie lata ukrywać. W świetle takich wydarzeń można tylko się dziwić, że tak wielu ex-muzułmanów wciąż ma odwagę mówić publicznie, jakie powody sprawiły, że zdecydowali się odrzucić religię, w której ich wychowano (Crimp 2008, Namazie 2009).

A co z religiami Azji — hinduizmem, buddyzmem, sikhizmem i dżinizmem? Czy na ich temat ateści w ogóle się nie wypowiadają? Przede wszystkim w krajach Zachodu te akurat systemy religijne (i Kościoły) raczej nie stanowią poważnego zagrożenia dla swobód i praw obywatelskich, więc w naturalny sposób wywołują mniejsze zainteresowanie świeckich intelektualistów i rzadziej są krytykowane, choć i tu zdarzają się przypadki, gdy zachowanie któregoś z nich staje się przedmiotem publicznej debaty. Tak było na przykład parę lat temu w Wielkiej Brytanii, gdy w Birmingham premiera sztuki *Behzti* Gurpeety Kaury Bhatti wywołała niemalże zamieszki, bo przedstawiciele licznej w tym regionie społeczności sikhijskiej uznali, że autorka obraziła ich religię i całą społeczność (Branigan 2004a). Pani Bhatti grożono śmiercią, a przedstawienia musiały zostać odwołane. Sama sztuka ma rzeczywiście dramatyczną fabułę — dochodzi do gwałtu i morderstwa — ale w sumie to

bardziej historia o romantycznej miłości i w żaden sposób nie można się w niej dopatrzeć ani wątków rasistowskich, ani ataku na samą kulturę Sikhów. Wystarczyło jednak, że akcja rozgrywa się w dużej części w świątyni, by wyznawcy tego kultu poczuli się śmiertelnie obrażeni. Co ciekawe, podczas gdy kilkuset brytyjskich artystów wystąpiło w obronie zagrożonej wolności wypowiedzi i samej sztuki, miejscowy (katolicki) arcybiskup publicznie ją skrytykował za rzekomo „obraźliwą” wobec religii wymowę (Britten 2004). Ten przykład dobrze ukazuje interesującą solidarność przedstawicieli nawet skłóconych ze sobą wyznań, gdy dochodzi do tzw. obrazy uczuć religijnych. Praw i uczuć innych „obrażanych” mniejszości Kościoły jakoś nigdy nie bronią z równym zaangażowaniem.

Zapewne gdyby było więcej przypadków prób ograniczania wolności i praw mieszkańców Zachodu przez religie Wschodu, więcej i bardziej krytycznie by się na ich temat mówiło. Na szczęście na razie nie mają one ani takich wpływów, ani takiego zasięgu oddziaływania, byśmy musieli widzieć w nich bezpośrednie zagrożenie. Oczywiście ateści z krajów azjatyckich, jak G. Ramakrishna (1981) czy Prabir Ghosh (2009), mają znacznie więcej doświadczeń z hinduizmem czy sikhizmem i oni ostrze swojej krytyki kierują przede wszystkim przeciw religiom, z którymi muszą borykać się na co dzień.

V. CI STRASZNI, AGRESYWNI ATEIŚCI

MIT #30. ATEIŚCI SĄ AROGANCCY

Twórczość Dinesha D'Souzy to niewyczerpane źródło przykładów do naszej książki (choć oczywiście moglibyśmy wybrać jeszcze wiele innych). Skarży się on na przykład na arogancję ateistów i zarzuca, że „uważamy, iż nasz racjonalistyczny i naukowy światopogląd daje nam pełen wgląd w rzeczywistość”:

To przekonanie czyni ateistów tak nieznośnymi arogantami. Daniel Dennet i Richard Dawkins zaproponowali, by ateiści mówili o sobie „brights”, ponieważ uważają siebie i swoich ateistycznych przyjaciół za mądrzejszych („brighter”) od wierzących. (D'Souza 2007, 168)

Zarzut arogancji jest tylko wstępem do stwierdzenia, że naszą (ateistów) główną winą jest zdecydowanie nadmierne zaufanie do rozumu i empirii:

Dziś to ateiści są dogmatyczni i pełni buty, a na ich tle wierzący jawią się jako ludzie rozsądni i umiarkowani. To ateiści ulegają urojeniu, że ludzki rozum jest w stanie wszystko pojąć, podczas gdy wierzący pokornie godzą się z tym, że ludzka wiedza nie jest nieograniczona, zdają sobie bowiem sprawę z tego, że istnieje rzeczywistość poza i ponad ludzkim

pojmowaniem, której ani ludzkie zmysły, ani umysły nie są w stanie ogarnąć. (*ibid.*, 168)

W obu tych cytatach przebrzmiewają różne omawiane już w naszej książce mity (jak choćby twierdzenie, że ateści „wierzą” w naukę tak jak teści w boga), ale może już do nich nie wracamy i zajmijmy się ową arogancją, jaką nam się zarzuca. Spójrzmy przede wszystkim, jak wygląda argumentacja D’Souzy. Otóż „dowodem” ateistycznej arogancji ma być w jego przekonaniu ezoteryczna (niemalże gnostycka!) „wiedza” wierzących, jakoby gdzieś tam miała istnieć „rzeczywistość poza i ponad ludzkim pojmowaniem, której ani ludzkie zmysły, ani umysły nie są w stanie ogarnąć”. Przecież to wręcz śmieszne! Przyjrzyjmy się teraz, co o wiedzy i niewiedzy mówi znany sceptyk Guy P. Harrison (2011):

Doskonale mogę sobie radzić z umysłem sceptyka i sercem ufologa. Możliwość, że istnieje życie pozaziemskie, wręcz mnie ekscytuje. Całym sercem pragnę, by poza nami były we Wszechświecie inne myślące istoty. Mam jednak w sobie zbyt wiele (intelektualnej) uczciwości, by nie udawać, że „wiem” coś, co nie zostało przez naukę potwierdzone. „Tam” może ktoś być — i prawdopodobnie jest — ale jak dotąd tego nie wiem. I jakoś muszę z tym żyć.

I któż w tym momencie jest bardziej arogancki — sceptyk Harrison, w pełni świadomy ograniczeń wiedzy i tego, jaka jest różnica między najgłębszą nawet wiarą w to, że coś istnieje, a posiadaniem dowodów na to, że tak istotnie jest, czy D’Souza,

który po prostu wie, że wie. I już!

Warto też zwrócić uwagę na ewidentny fałsz (i absurdalność) innych twierdzeń D'Souzy na temat ateistów, choćby tezy, iż wszyscy niewierzący (lub choćby większość) uważają, że rozum i nauka potrafią — i mogą — odpowiedzieć na *wszystkie* pytania. To oczywiste, że nie potrafimy — przynajmniej w tej chwili — odpowiedzieć na wiele z nich i że nie można wykluczyć, iż na pewne pytania, na które nauka (czyli rozum) dziś nie zna odpowiedzi, kiedyś takie odpowiedzi znajdziemy. Załóżmy zresztą nawet, że istnieją jakieś „rzeczywistości poza i ponad” na zawsze niedostępne rozumowi i empirii. Otóż nawet jeśli tak jest, lepiej po prostu to przyznać, niż utrzymywać, że możemy dotrzeć do nich tylko na inne sposoby (co ma świadczyć o słabości ludzkiego rozumu).

Nie zaszkodzi przy okazji dodać, że D'Souza niesłusznie oskarża Dawkinsa i Dennetta (powielając częsty błąd — por. np. Lennox 2011, 15-16). Określenie „bright” [co oznacza po angielsku zarówno „jasny”, jak „bystry”, „rozgarnięty” i „optymistyczny” — przyp. tłum.] zaproponowali nie oni, ale młodzi Kalifornijczycy Paul Geisert i Mynga Futrell, którzy wiosną 2003 roku ogłosili powstanie „ruchu «brightów»”. Intencją tej dwójki było znalezienie (a trochę wymyślenie) jakiegoś optymistycznie brzmiącego rzeczownika, którym można by określać zwolenników naturalistycznego i materialistycznego światopoglądu. To miało być coś na kształt „geja” w odniesieniu do homoseksualistów. Świadomie zaproponowali słowo nie tylko odnoszące się do kwalifikacji i możliwości intelektualnych, ale również o pozytywnych konotacjach. Geisertowi i

Futrell, jak sami stwierdzili, nie chodziło o podkreślanie własnej (i swojego środowiska) intelektualnej wyższości, ale o stworzenie „pozytywnej” identyfikacji dla grupy, którą — nie sposób zaprzeczyć, że słusznie — uznawali za pogardzaną i marginalizowaną. Oddajmy im zresztą głos:

Zwolennicy światopoglądu naturalistycznego powinni być uznawani za pełnoprawnych uczestników życia politycznego i kulturalnego i dysponować pełnią praw obywatelskich. Nie wolno ograniczać ich obywatelskiej aktywności ani marginalizować tylko dlatego, że nadnaturalizm jest postawą powszechniejszą i dominującą. (Brights 2012a)

Geisert i Futrell podkreślają też, że świadomie sięgają po skojarzenia z Oświeceniem, kiedy to narodził się nowożytny naturalizm. „Mamy nadzieję — piszą — że nowo utworzone określenie «bright» służyć będzie tylko (i aż) identyfikacji i zbiorowej identyfikacji zwolenników naturalistycznego światopoglądu” (Brights 2012b).

Zważywszy na to, że to szczególnie Dennett i Dawkins znaleźli się na celowniku D’Souzy, warto się przyjrzeć, czy istotnie są oni aż tak arogancy, jak twierdzi. O co im chodzi z tymi „brightami”? To prawda, że Dawkins otwarcie poparł tę ideę w artykule opublikowanym w „Guardianie” (21 czerwca 2013). Tyle że jego artykuł poświęcony był głównie temu, jak wielką moc ma język w kształtowaniu rzeczywistości (dlatego przecież feministki tępią seksizm językowy). Oczywiście Dawkins doskonale

zna zarzuty o arogancji ateistów i zapewne dlatego sam się bawi w gry językowe, pisząc, jak dobrze by było, gdyby Amerykanie mieli kiedyś „a bright president”, co przecież oznacza też „rozsądnego prezydenta”, niemniej nacisk kładzie przede wszystkim na inne pozytywne konotacje tego słowa i to, jakie znaczenie może mieć pomysł dwójki Kalifornijczyków jako element kampanii o zmianę świadomości i sprawienie, by niereligijne światopoglądy były w większym stopniu akceptowane i uznawane społecznie jako pełnoprawna wizja świata. Dawkins zwraca uwagę zatem, że:

Geisert i Futrell podkreślają, że proponowane przez nich określenie jest rzeczownikiem i nie należy używać go jako przymiotnika. „I am bright” („jestem inteligentny”) istotnie brzmi arogancko, bo kto tak publicznie chwali się własną inteligencją. „I am A BRIGHT” („jestem «brajtem»”) nie wiadomo, co znaczy. Brzmi tajemniczo i zagadkowo i ma prowokować pytanie, „A co to takiego ten «brajt»?”. I wtedy można wyjaśnić — „To człowiek, który nie potrzebuje nadnaturalnych i mistycznych sił do objaśniania świata i w swoim myśleniu kieruje się światopoglądem naturalistycznym”. (Dawkins 2003a)

Niewiele później Dawkins opublikował nieco krótszy artykuł na ten sam temat w cenionym magazynie „Wired”. Tu również podkreślał, że w samym określeniu nie chodzi o jakieś roszczenia naturalistów do intelektualnej wyższości, aczkolwiek nie odżegnywał się od tego, że w rzeczywistości — ale to już pytanie empiryczne, na które mogą

odpowiedzieć przyszłe badania — tak może być. Zwolennicy naturalistycznego światopoglądu są zwykle lepiej wykształceni, możliwe zatem, że również w jakimś sensie na wymiarze inteligencji lokują się powyżej średniej dla całej populacji i dla zwolenników teistycznych wizji świata:

Ja jestem brajtem. Ty (skoro czytasz mój tekst) prawdopodobnie również. Większość moich znajomych to brajty. Większość naukowców też. Pewnie jest całkiem sporo maskujących się brajtów w amerykańskim Kongresie, tylko nie odważają się na *coming out*. Zwracam jednak uwagę, że cały czas posługuję się tu nowym, postulowanym przez nas „rzeczownikowym” znaczeniem słowa brajt. My, brajty, nie uważamy, że wszyscy jesteśmy tacy „bright” (rozsądni i inteligentni), podobnie jak ktoś, kto mówi o sobie, że jest gejem, nie ma na myśli, że jest „gay”, czyli szczęśliwy i zadowolony. Czy „brajt” w takim rzeczownikowym znaczeniu zacznie być coraz powszechniej używanym słowem, to pytanie czysto empiryczne. Ja wiem, jaki rezultat bym obstawiał w takich badaniach, ale ta wiedza nie jest już częścią definicji samego pojęcia. (Dawkins 2003b)

Daniel Dennett dołączył do tej debaty artykułem opublikowanym w „The New York Timesie” w lipcu tego samego roku, z tym że on podszedł do sprawy nieco inaczej, zajął się bowiem głównie tym, jak udało się zastąpić „homoseksualistę” — „gejem”, i zaproponował, by neologizm „brajt” wykorzystać w politycznej kampanii na rzecz nadania równych praw ateistom i innym mniejszościom o zbliżonych poglądach. Dennett jednak też podkreśla, że

określenie to nie ma być znakiem intelektualnej wyższości grupy, którą opisuje (w końcu w tym kontekście nie jest nawet przymiotnikiem), choć oczywiście — o tym Dennett też pisze wprost — odwołuje się ono też do „ateistycznej dumy” (to znów nawiązanie do znanego hasła „gay’s pride”):

Neologizm „brajt” zaproponowała niedawno dwójka brajtów z Sacramento w Kalifornii, którzy uznali, że dla naszej grupy społecznej — której historia sięga co najmniej Oświecenia, jeśli nie wcześniej — przyszedł czas na odświeżający *rebranding* i nowa nazwa może w tym pomóc. Trzeba jednak pamiętać, by nie mylić rzeczownika z przymiotnikiem. Jestem brajtem (ale nie „I’m bright”) to nie przechwałka. To — niepozbawione dumy, przyznam — odniesienie do dociekliwości, która charakteryzuje nasz stosunek do świata. (Dennett 2003)

Jak widać z powyższych cytatów, uważna lektura wystarczyłaby, by stwierdzić, że i Dawkinsowi, i Dennettowi neologizm „brajt” się spodobał, ale nie dlatego, że miałyby być pogardliwy dla wierzących — od takiej interpretacji obaj jednoznacznie się odcinają — ale ponieważ obaj uznali, że może odegrać taką samą rolę w zmianie nastawienia opinii publicznej do ateistów, jaką przed laty odegrał „gej” dla homoseksualistów. Widać już, że obaj niestety się pomylili, bo propozycja „dwójki brajtów z Sacramento” stała się tylko jeszcze jednym pretekstem do ataku na tych, którzy ją poparli, i na resztę ateistów przy okazji. Co jednak nadal nie oznacza, że można ją odczytywać jako przejaw

aroganckiej pogardy i poczucia wyższości wobec inaczej myślących.

Zasygnalizowane przez Dawkinsa pytanie, czy zwolennicy naturalistycznej filozofii istotnie nie są, statystycznie rzecz biorąc, lepiej wykształceni, a może nawet „inteligentniejsi” (cokolwiek by to miało oznaczać) niż reszta populacji, to zupełnie inna kwestia. Czy, gdyby istotnie tak się okazało, arogancją byłoby się do tego przyznać? Dawkins, na co zwracamy uwagę, nie *twierdzi*, że tak jest — stawia czysto empiryczne pytanie i zachęca do badań (nie kryje jednak, że pewne wyniki, jakie te badania mogłyby przynieść, wydają mu się nieco bardziej prawdopodobne od innych).

Pomyślmy zresztą — wciąż jeszcze przypisanie do jakiejś religii jest „stanem naturalnym” i większość dzieci na Zachodzie zostaje ochrzczona w którymś z Kościołów. Religia jest elementem wczesnej socjalizacji (z różnych powodów, którymi się tu nie będziemy zajmować) i ta mniejszość, która świadomie zdecydowała się od religii odejść w stronę światopoglądu naturalistycznego (i ateizmu), to w większości przypadków ludzie, dla których był to wybór motywowany intelektualnie. Czy taki wybór — i stojąca za nim refleksja — nie świadczą, że dokonujący go jest, jeśli nie lepiej wykształcony, to przynajmniej bardziej dociekliwy niż ci, którzy nad swoją wiarą się w ogóle nie zastanawiają? Jeżeli powyższe pytanie może zostać uznane za przejaw naszej „arogancji” — trudno, nic na to nie poradzimy. Tyle że zastanawianie się nad własnym światopoglądem to chyba nieco zbyt dziwne kryterium arogancji. W końcu to samo można powiedzieć o ludziach, którzy decydują się zmienić

wyznanie. I wcale nie jest tak, byśmy twierdzili, że wszyscy teiści i wyznawcy innych nadnaturalnych wierzeń są *ex definitione* głupszy, ani by religijny światopogląd nie mógł być efektem intelektualnych dociekań i świadomych wyborów. Oczywiście, że tak jest, pytanie tylko, w jakiej proporcji.

Jest jeszcze inny problem. Otóż wielu ludzi uważa, że dopytywanie się o kwestie związane z wiarą i religią — zwłaszcza nazbyt dociekliwe i w nieapologetycznym tonie — jest co najmniej nieuprzejme. Pomyślmy jednak, dlaczego tylko od ateistów wymaga się takiej subtelności — czemu to tylko „uczucia religijne” podlegać mają szczególnej ochronie, a instytucje religijne mają być wyłączone spod krytyki i to w sytuacji, gdy nadal mają one tak olbrzymie polityczne i kulturowe wpływy (szkodliwe, jak uważa wielu ateistów — por. np. Dacey 2008).

Może zarzut arogancji bierze się stąd, że ateiści uważani są za ludzi apodyktycznych, zadufanych i, łagodnie mówiąc, antypatycznych? Czy są tacy ateiści? Bez wątpienia tak! Tylko czy wśród wierzących brak osobników, do których pasowałaby powyższa charakterystyka? Bez wątpienia nie!

Reasumując — nie ma żadnych powodów (ani dowodów), by twierdzić, że jesteśmy — my, ateiści — grupą o szczególnie podwyższonym „poziomie arogancji”, chyba że ktoś arogancją nazywa otwartość i umiejętność obrony własnych przekonań. Dla nas jednak arogancja to (niewłaściwy) stosunek do drugiego człowieka, a nie światopogląd.

MIT #31. ATEIŚCI SĄ NIETOLERANCYJNI

Nietolerancja to kolejna przypadłość, na jaką rzekomo cierpią wszyscy ateści. Parę lat temu autor wstępniaka w „Christianity Today” stwierdził na przykład, że ateści zrobili się tacy nietolerancyjni, bo ich poglądy stają się coraz mniej popularne (?!). Niemniej nie omieszkał przy okazji ostrzec przed zagrożeniem, jakie stanowimy:

Antyreligijna retoryka, odrzucająca jakikolwiek szacunek dla odmiennych poglądów, jest po prostu niebezpieczna [...] Tak agresywny ton (Dawkins nazywa edukację religijną „praniem mózgu” i „molestowaniem”) to coś nowego. Są to poglądy, które stanowią zagrożenie dla podstaw społeczeństwa obywatelskiego. (2007)

I ktoś taki mówi, że to *my* jesteśmy agresywni! Pomyślmy jednak — czy rzeczywiście przejawem nietolerancji jest sugestia, że religijna indoktrynacja małych dzieci zastępuje obiektywną informację o różnych systemach religijnych. A nawet jeśli coś takiego miałyby być akceptowalne, to do jakich granic? Czy dzieciom w ogóle nie powinno się przedstawiać alternatywnych światopoglądów? Czy wolno im mówić, że każdy odmienny pogląd jest grzechem?

Christina Odone, publicystka szacowanej (i bez wątplenia konserwatywnej) brytyjskiej gazety „The Telegraph”, też publicznie dała wyraz swym głębokim lękom przed nietolerancją ateistów:

Obawiam się, że nietolerancyjnych ateistów usatysfakcjonuje jedynie stan, gdy wierzący będą zmuszeni zejść do podziemia, kiedy chrześcijanie, żydzi czy muzułmanie będą

musieli — niczym masoni — rozpoznawać się za pomocą tajnych znaków. Oni chcą nas zepchnąć do katakumb! (Odone 2011)

Cóż takiego straszniego uczyniliśmy pani Odone? Podaje przykłady — to protesty przeciwko eksponowaniu symboli religijnych w służbowych pojazdach pracowników komunalnych oraz kłopoty, jakie miała pewna rodzina fundamentalistycznych chrześcijan, gdy wyszło na jaw, że indoktrynują przybrane dzieci antygejowską propagandą. I kilka kolejnych, w podobnym stylu. Dla Odone najwyraźniej nie ma znaczenia to, że my również możemy mieć swoje zdanie na temat właściwego funkcjonowania państwa, służb komunalnych i rodzin zastępczych. Nie — absurdalne przykłady, jakie wymienia, wystarczą jej, by popaść w historyczny ton i zarzucić ateistom, że chcą zepchnąć wierzących do katakumb.

Tymczasem prawda jest taka, że ateści — przynajmniej niektórzy z nas — stawiają sobie znacznie skromniejsze i bardziej racjonalne cele. Pani Odone ma oczywiście prawo się z nimi nie zgadzać, ale to miejsce na rzeczową dyskusję, nie na obelgi. Czy zresztą rzeczywiście przejawem takiej skrajnej nietolerancji z naszej strony jest to, że domagamy się, by wierzeniom religijnym odebrać ten szczególny status, jakim nadal się cieszą w naszych społeczeństwach, a który *de facto* uniemożliwia ich otwartą krytykę? Nikt przecież nie zaakceptowałby żądania takiego immunitetu dla jakiejś teorii ekonomicznej lub ideologii politycznej. Jeżeli to ma być nietolerancja, to w bardzo szczególnym znaczeniu — Sam Harris posłużył się w tym kontekście ładnym określeniem „konwersacyjna

nietolerancja”. To jednak postawa bardzo odległa od zabijania kogoś z racji braku porozumienia co do istnienia boga czy początków Wszechświata.

Wróćmy jednak do tytułowego mitu. Może to nie mit — spytajmy zatem, czy jest choćby ziarnko prawdy w twierdzeniu, że ateizm równa się nietolerancji. Spór oczywiście dotyczy w istocie tego, czym jest nietolerancja. Jak zauważył Harris (2004, 11) — słusznie! — każdy człowiek, który jest święcie przekonany, że wie, iż jest tylko jedna właściwa droga do człowieczeństwa czy do szczęścia (można w to miejsce wstawić dowolny cel, do którego człowiek powinien dążyć), nieuchronnie nie może tolerować tego, gdy ktoś z tej drogi zbacza. Zwłaszcza, gdy stawka jest wysoka. Jeśli ktoś wierzy — głęboko i szczerze wierzy — że tylko określone idee gwarantują człowiekowi wieczną szczęśliwość (a inne — wieczne potępienie), nie może zgodzić się na to, by namowy niedowiarków sprowadziły ludzi, których kocha, na manowce. Pewność co do przyszłego życia jest nie do pogodzenia z tolerancją w tym życiu. To pewien problem w przypadku ludzi, którzy swą religię traktują naprawdę poważnie, przyznacie, czyż bowiem nie to zjawisko odpowiada za większość sekciarskiej przemocy i terroru, z jakimi boryka się współczesny świat. Will Durant wyraził to chyba najtrafniej — „Tolerancja może rozwijać się tylko tam, gdzie wiara traci pewność. Pewność jest zabójcza” (Durant 1992, 784).

We współczesnych liberalnych demokracjach wolność słowa i sumienia to podstawowe wartości. Dzięki temu każdy z nas może bronić tych poglądów, które uważa za słuszne — prywatnie i publicznie. Wolno nam nakłaniać innych ludzi (skutecznie, jeśli

potrafimy), by żyli w określony sposób lub by nie robili pewnych rzeczy, by uznali, że pewne poglądy na to, czym jest dobre życie, są słuszne, a inne mniej, by wierzyli w coś bardziej niż w coś innego. Można się w tym celu posługiwać rzeczowymi argumentami, perswazją, osobistym przykładem... Praktycznie dowolnymi technikami (poza przemocą — fizyczną i psychiczną).

Problem polega na tym, że ateistom — zwłaszcza tym, którzy swoje poglądy wyrażają publicznie i bez ogródek — zarzuca się o wiele więcej niż konwersacyjną nietolerancję. John Haught jest jednym z bardzo licznych autorów, którzy oskarżają ateistów — przynajmniej niektórych — o zamach na wolność religijną i publiczne nakłanianie do politycznej nietolerancji wobec poglądów religijnych. Jak pisze, Harris i Dawkins chcą, by społeczeństwa odrzuciły „szacunek dla wolności wyznania” (Haught 2008, 9). Co ciekawe, na poparcie swoich zarzutów powołuje się na konkretne fragmenty książek obu tych autorów (odpowiednio *Boga urojonego i Końca wiary*), w których... nie ma żadnych tego typu apeli. Harris i Dawkins to rzeczywiście najchętniej czytani i najbardziej otwarci przeciwnicy religii w ostatnich latach, ale żaden z nich nigdy nie kwestionował wolności wyznania. Obaj sprzeciwiają się tylko szczególnemu statusowi (i nienależnym przywilejom), jakimi cieszą się religie we współczesnych demokratycznych społeczeństwach, a to dalece nie to samo! Mogę gorąco popierać twoje prawo do wierzenia w to, w co tylko masz chęć wierzyć, a jednocześnie nie podzielać i nie szanować twoich przekonań (w tym przypadku religijnych) i otwarcie głosić, że są one absurdalne, błędne lub po prostu

niebezpieczne. Ale to nie oznacza, że chcę ich zakazać! Haught i inni propagujący podobne poglądy nie są chyba w stanie pojąć tej podstawowej różnicy i dlatego od lat szerzą mit o nietolerancji ateistów.

Haught twierdzi również (*ibid.*, 10), że Harris (i pozostali, których wziął na celownik) bronią swoich poglądów głosząc, że wiara religijna nigdy nie dysponowała żadnym racjonalnym ani nawet moralnym uzasadnieniem i dlatego nie powinno jej się pozwolić istnieć. Kłopot w tym, że nie podaje nawet najdrobniejszego cytatu, by podeprzeć swoje oskarżenia. Prawda zaś jest taka, że żaden współczesny poważny ateistyczny autor nigdy tak antywolnościowej opinii nie sformułował. Kilka stron dalej Haught pisze zresztą, że dla Dawkinsa, Harrisa czy Dennetta najlepszą metodą na usunięcie religii z ludzkich umysłów nie są ani działania polityczne, ani przemoc, lecz „promowanie nauki i rozumu” (*ibid.*, 12). Najwyraźniej nie zauważył, że sam sobie przeczy — przecież zaledwie kilka akapitów wcześniej zarzucał im zamach na podstawowe wolności. Istnieje też druga możliwość — może dla Haughta i innych podobnie myślących to nauka i rozum są antywolnościowe! A może po prostu liczy się dla tych ludzi tylko to, by obrzucić ateistów błotem, z nadzieją, że coś z tego przyłgnie...

Wyrażmy się zatem jasno — to, czego człowiekowi nie wolno robić, to narzucać innym własnych poglądów (ani stylu życia) siłą i to niezależnie od tego, czy mówimy o gołej przemocy i agresji, czy wykorzystywaniu do tego celu przewagi politycznej i stanowionego prawa. A tego akurat ateści (zwłaszcza Nowi Ateści) nie robią i do tego nie wzywamy. Oczywiście nie chcemy przez to

powiedzieć, że nie ma nietolerancyjnych ateistów — są! Zapewne tacy osobnicy zdarzają się nie rzadziej niż wśród osób o innych poglądach. Na pewno nie jest jednak tak, by ateizm z definicji wywoływał u swoich zwolenników skłonność do okazywania nietolerancji wierzącym bliźnim. Jeśli już, to przeciwnie — to raczej większość systemów religijnych nie toleruje jakichkolwiek prób sprzeciwu i wielu ich wyznawców chce, by prawa religijne stały się prawem powszechnym, siłą narzucanym tym, którzy się z nimi nie zgadzają.

MIT #32. ATEIŚCI CHCĄ WPROWADZIĆ ZAKAZ NAUCZANIA DZIECI RELIGII

Wbrew powszechnemu mniemaniu ateiści bardzo rzadko wypowiadają się na temat czy — i jak — dzieci powinno się uczyć religii, aczkolwiek — i to już jest prawdą — większość z nas zgadza się, że dzieci nie powinno się indoktrynować (zwłaszcza za publiczne pieniądze), wmawiając im, że istnieje tylko jedna „prawdziwa” religia. Dobrze uzasadniają tę postawę słowa znanego w Stanach Zjednoczonych specjalisty od systemu edukacji i popularyzatora nauki, który w jednym z wyemitowanych ostatnio wywiadów długo tłumaczył, dlaczego, mimo że doskonale rozumie prawo rodziców do głoszenia własnych poglądów religijnych, za niedopuszczalne uważa żądanie nauczania kreacjonizmu w szkołach. Jak wyjaśniał:

Każdy człowiek ma prawo negować ewolucję i żyć w świecie kompletnie niespójnym ze wszystkim, co obserwujemy wokół siebie, ale nie

powinniśmy narzucać takiej wizji dzieciom choćby z tego powodu, że ich potrzebujemy. Potrzebujemy na przykład wykształconych wyborców i podatników. Potrzebujemy ludzi, którzy wiedzą i potrafią. Potrzebujemy inżynierów i lekarzy. Ja wiem [...] że to trudny problem i pewnie za kilkaset lat światopogląd, o którym tu mówię, sam zniknie, bo nic za nim nie przemawia. Ale na razie trwa... (Nye 2012, transkrypcja nagrania własna)

I takie właśnie jest powszechne stanowisko ateistów — uczenie dzieci kreacjonizmu czy innych wymaginowanych opowieści o bogu i świecie to jedno, natomiast uczenie ich o religii jako zjawisku społecznym, czyli o tym, jakie są najważniejsze religie świata, czym się różnią i w czym są podobne, to projekt zupełnie inny. I taki projekt w pełni popieramy.

Richard Dawkins, być może najpopularniejsza postać współczesnego ateizmu, bywa często oskarżany o głoszenie poglądów „ekstremistycznych”, również w kwestii nauczania religii. Można usłyszeć, że zrównuje on lekcje religii z molestowaniem i żąda ich prawnego zakazu. U Johna C. Lennox’a czytamy na przykład, że „argumenty, którymi posługuje się Dawkins, by wymusić prawne regulacje zakazu nauczania religii w szkołach, bardzo łatwo wykorzystać w kampanii na rzecz prawnego zakazu promowania ateizmu” (2011, 94), który — tak przynajmniej twierdzi Lennox — jest odpowiedzialny za znacznie więcej zbrodni niż religia. Abstrahując już od poziomu argumentacji, spytajmy jedynie, kiedy i gdzie Dawkins sformułował takie żądanie. Ponieważ Lennox na nie odpowiada,

spróbujmy sami rozwiązać tę zagadkę. Otóż istotnie jeden z rozdziałów *Boga urojonego* Dawkins poświęca problemowi, jak sam go nazywa, „etykietowania” dzieci jako „zwolenników poglądów, na których świadomą analizę i przyjęcie lub odrzucenie dziecko jest po prostu zbyt młode”. Píše też dalej, że taką procedurę istotnie można nazwać „formą molestowania” (Dawkins 2006, 315). Jak wyjaśnia, jest zwolennikiem poglądu, że określać kogoś za pomocą jego poglądów można dopiero, kiedy osoba ta jest na tyle świadoma i dojrzała, by samemu ocenić, czy są to *jej* poglądy. Dalej Dawkins opisuje przykłady „normalnego” molestowania dzieci (przemoc, wykorzystywanie seksualne) i wskazuje, dlaczego straszenie dzieci wizją piekła może być czasem gorsze niż fizyczne molestowanie (uczciwie zresztą przyznając, że przynajmniej Kościół katolicki posługuje się tym straszakiem znacznie rzadziej niż kiedyś). W dalszej części rozdziału Dawkins podaje sporo interesujących informacji, pisze na przykład o brytyjskich szkołach uczących kreacjonizmu i państwowych subwencjach dla takich placówek — w tym przypadku jednak również uczciwie zaznacza, że wielu duchownych podziela jego krytyczny stosunek do takich praktyk — by pod koniec wrócić do kwestii „etykietowania”. Nadal jednak nie proponuje nic, co mogłoby wzbudzić oburzenie normalnie myślącego człowieka. To prawda — podaje historyczne przykłady systemów religijnych wprost wzywających do krzywdzenia innych (na przykład poprzez składanie krwawych ofiar) — ale nie twierdzi, że tak musi być. Zwraca też uwagę na absurdy religijnej stygmatyzacji dzieci (nikogo nie dziwi, pisze, określenie „ośmioletni baptysta”, a „ośmioletni

socjalista” wzbudziłoby powszechny śmiech. Tymczasem ośmiolatek tak samo nie jest zdolny pojąć baptyzmu, jak socjalizmu). Cały rozdział kończy jednak Dawkins zapewnieniem, że Biblia jest ważnym elementem naszego kulturowego dziedzictwa i absolutnie nie wolno jej eliminować z programów szkolnych. Reasumując — Dawkins ani nie twierdzi, że socjalizowanie dziecka poprzez religię jest „z definicji” molestowaniem (ostrzega tylko, że może się w coś takiego przerodzić), ani nie nawołuje do wyrzucenia Biblii ze szkół. Zarzucanie mu, że czegoś takiego żąda, to nie tylko mit — to kłamstwo. Jego poglądy są znacznie bardziej zniuansowane.

Dalej niż Dawkins idzie A.C. Grayling (2009). Co prawda, zaczyna od wyrażenia pełnej akceptacji dla zasad liberalnej demokracji, w tym prawa rodziców „do decydowania o wyznaniu i edukacji własnych dzieci”, łącznie nawet z prawem do indoktrynacji małych dzieci własnymi przekonaniem religijnymi, potem jednak przechodzi do pytania, czy społeczeństwo nie ma jednak obowiązku chronić swoich najmłodszych członków przed takim prozelityzmem. Zastanawia się głównie nad tym, co zrobić, gdy dzieci zaczynają być faszerowane fałszem i absurdami (przynajmniej w jego mniemaniu) już od najmłodszych lat, kiedy nie są jeszcze w stanie samodzielnie myśleć, ale nie kończy swoich rozważań jednoznacznymi wnioskami, a jedynie wskazaniem problemu. Tak więc nawet Grayling, wypowiadający się w tej kwestii znacznie ostrzej od Dawkinsa, nie postuluje, by po prostu zakazać uczenia małych dzieci religii. Mimo intensywnych poszukiwań nie udało nam się znaleźć ani jednej wypowiedzi znanego i cenionego ateisty, który takie żądanie by wysunął.

Wygląda na to, że twierdzenie, jakoby było powszechnym dążeniem ateistów, by odebrać rodzicom prawo do religijnej edukacji dzieci, jest po prostu fałszywe; a w każdym razie nie napisał nic takiego żaden ceniony ateistyczny autor.

Rozważany tu mit występuje też w słabszej wersji (choć można też uznać, że to dwa odrębne mity), a mianowicie pod postacią zarzutu, że ateści chcą kontrolować programy szkolne i w ten sposób poddawać najmłodszych ateistycznemu praniu mózgu i sekularnej indoktrynacji. „Oni chcą mieć wpływ na treść podręczników szkolnych, żeby promować ideologię świeckości i podgryzać chrześcijaństwo” — pisze na przykład Dinesh D’Souza (2007, 31-37). Rozpisuje się zresztą na ten temat całkiem sporo, tyle że jak zwykle nie podaje prawie żadnych argumentów. Można się jednak domyślić, że pan D’Souza nie czyni różnicy między tymi, którzy sprzeciwiają się nauczaniu w szkołach kreacjonizmu (i tym podobnych ideologicznych absurdów) ze względu na ich proreligijny wydźwięk, a ludźmi, którzy chcą nauczania ewolucji, bo uznają ją za teorię „antyreligijną”. Tyle że jest to fałszywy obraz i fałszywa analogia. Państwo nie powinno ingerować w programy nauczania, *dlatego* że jakaś ich treść może mieć anty- lub proreligijny wydźwięk. Takie czynniki — przynajmniej naszym zdaniem — nie powinny być motywem działania agend rządowych ani instytucji publicznych. Instytucje odpowiedzialne za edukację powinny decydować jedynie o tym, by w programach szkolnych znajdowała się wiedza uznawana przez środowisko naukowe za naukową i aktualną. Za naukę po prostu. Tylko tyle i aż tyle.

MIT #33. ATEIŚCI CHCĄ ODEBRAĆ LUDZIOM WIARĘ

Alistair McGrath w *The Twilight of Atheism* ostrzega:

Apele o wyeliminowanie boga na poziomie kulturowym czy intelektualnym mają groźne konsekwencje, zachęcają bowiem, by to samo czynić z wierzącym na poziomie fizycznym, bowiem ludzie często nie potrafią w takiej sytuacji oddzielać celów od środków. (McGrath 2004, 166-167)

Uzasadnieniem tego bezsensownego — a raczej, jak należałoby powiedzieć, obrzydliwego — zarzutu są dla McGratha rozważania o prześladowaniu religii w czasach stalinowskich (choć jednocześnie przyznaje, że Stalinowi chodziło nie tyle o wyeliminowanie wiary i wierzących, co o złamanie potęgi zorganizowanej religii (*ibid.*, 166-167)). Nadal odwołując się ewidentnie do swoich komunistycznych fascynacji i doświadczeń sowieckich, McGrath taki oto pogląd cytuje jako ilustrację stanowiska współczesnych ateistów: „Wiara religijna umrze z przyczyn naturalnych lub będzie trzeba wyeliminować ją siłą” (*ibid.*, 189). John C. Lennox (2011, 92-95) prezentuje w swoich książkach podobne stanowisko, również wiążąc bezpośrednio współczesny ateizm z sowieckim komunizmem i politycznymi represjami wobec religii. Naszym zdaniem jednak takie nieustanne przywoływanie XX-wiecznych reżimów totalitarnych i organizowanych przez nie prześladowań tak wiernych, jak i kapłanów oraz hierarchii kościelnej, jest nie tylko obraźliwe dla

współczesnego ateizmu, ale jest też argumentem intelektualnie wyjątkowo miałym. Jak już pisaliśmy, w przypadku stalinizmu represje wobec instytucji religijnych wynikały co najmniej w tym samym stopniu z chęci podporządkowania sobie przez totalitarną dyktaturę wszystkich obszarów aktywności społecznej, co z antyreligijnych wątków ideologii komunistycznej (podczas II wojny światowej Stalin bardzo chętnie skorzystał z pomocy Cerkwi). Hitler z kolei, o czym również już mówiliśmy, miał stosunkowo dobre stosunki tak z Kościołem katolickim, jak z Kościołami protestanckimi, a atakował tylko te ich odłamy, które otwarcie mu się sprzeciwiały, gdyż widział w nich zagrożenie dla władzy nazistów. W tym sensie nie traktował organizacji religijnych inaczej niż partii opozycyjnych, związków zawodowych, skautów (tę listę wrogów reżimu nazistowskiego można by jeszcze długo ciągnąć). Znow jednak przyczyną prześladowań nie była wrogość wobec religii, ale zagrożenie, jakie każda niezależna instytucja społeczna z definicji stanowi dla totalitarnej władzy.

A co możemy powiedzieć o ateistach działających dziś w Stanach Zjednoczonych czy Europie? Cóż, zawsze jest możliwe, że niektórzy z nich, gdyby mieli wystarczającą władzę, rozpoczęliby prześladowania Kościołów i na przykład wprowadzili ograniczenia w nauczaniu religii. Ba, może nawet gorzej — fanatyków można znaleźć wszędzie, czyli na pewno znaleźliby się ateści wystarczająco wrodzy religii i wystarczająco autorytarni z usposobienia, by odwołać się nawet do przemocy. Na pewno nie jest to jednak postawa powszechna wśród dzisiejszych ateistów, którym w masie bliższa jest znacznie

bardziej zasada: „Żyj i pozwól żyć innym”. W samej koncepcji ateizmu nie ma nic, co uprawomocniałoby użycie siły (albo nawet subtelniejszych form przymusu) w celu transformacji ludzi wierzących w niewierzących. Prawda też, że wielu ateistów wierzy — i to nie bez powodu — że z czasem siła oddziaływania religii na ludzkie społeczeństwa zmaleje sama, tak jak już się dzieje w wielu krajach europejskich. To naturalny efekt rosnącej zamożności, lepszej edukacji, wzrostu poczucia bezpieczeństwa i lepszej opieki zdrowotnej. Ale taka (poparta skądinąd dowodami) nadzieja to dalece nie to samo, co „chęć odebrania ludziom wiary”. Co zresztą miałyby znaczyć owo „odebranie”? Czy chodzi o to, że chcemy kogoś do czegoś zmusić wbrew jego woli, czy raczej przekonać za pomocą argumentów, by z teisty stał się ateistą? To pierwsze jest oczywiście niedopuszczalne i nieakceptowalne w żadnej postaci, ale jeśli mówimy o przekonywaniu innych, to w tym przypadku cel wydaje się jak najbardziej szlachetny. Religie, tak jak wszelkie inne zestawy idei, mogą być przedmiotem sporu, dyskusji i krytyki, i tak jak wszystkie idee powinny zostać odrzucone przez tych, którzy w nie zwątpili. Ta sama zasada dotyczy twierdzeń naukowych, poglądów politycznych, gospodarczych, etycznych. Nie ma żadnego powodu, by przekonaniom religijnym przyznawać jakiś szczególny status, impregnujący je na wszelką krytykę.

MIT #34. ATEIŚCI CHCĄ WYRZUCIĆ RELIGIĘ Z PRZESTRZENI PUBLICZNEJ

Często można usłyszeć, że ateiści — a przynajmniej

niektórzy z nas — chcieliby „wyrugować religię z przestrzeni publicznej”. Nieoceniony Dinesh D’Souza napisał na przykład, że „ateiści nie chcą już być tylko tolerowani. Oni chcą zmonopolizować sferę publiczną i wygnać z niej chrześcijan”, choć kilka zdań dalej nieco przeformułował swój zarzut: „Oni żądają, by kwestie polityczne, takie jak prawo do aborcji, rozpatrywać w oderwaniu od ich moralnego i religijnego wymiaru” (D’Souza 2007, xv), do czego zresztą jeszcze wrócił kilkadziesiąt stron później, po raz kolejny przestrzegając przed ateistami pragnącymi, by „religię wyrugować ze sfery publicznej, tak by nie mogła już dłużej wpływać na decyzje polityczne” (*ibid.*, 28). D’Souza nie do końca spójnie formułuje jednak swoje ostrzeżenia i postulaty. Z jednej strony wyraźnie przeciwstawia się idei, by religijnej moralności nie traktować jako źródła prawa (*ibid.*, 53), z drugiej jednak dokładnie tego żąda, gdy zaczyna sięgać po przykłady z krajów, w których swe prawa narzucają religie inne niż chrześcijaństwo. Pisze chociażby — i to z wyraźnym współczuciem — o „przerażającej ignorancji i beczynności” Zachodu, który nie reaguje, „gdy islamskie rządy skazują na śmierć kobiety za to, że nie chcą nosić strojów, jakie nakazuje im religia” (*ibid.*, 50) — to jak w końcu, czy rządy mają prawo egzekwować religijne nakazy dotyczące swoich (także niewierzących) obywateli, czy nie.

Krytyka religii powinna mieć zagwarantowane prawa w przestrzeni publicznej przynajmniej nie mniejsze, niż ma w niej religia, tymczasem jednak antyklerykalne i antyreligijne wypowiedzi są często atakowane w formie daleko wykraczającej poza czystą niezgodę, słychać bowiem głosy, że takie

opinie są po prostu nieakceptowalne i sprzeczne z zasadami współżycia społecznego. Tom Frame opublikował niedawno książkę będącą ostrym atakiem na formację, którą nazywa „współczesnym antyteizmem”, za której produkt uznaje takie publikacje jak *Bóg urojony* Dawkinsa. Dowiadujemy się z niej, że:

Kiedy dopuszczalne, a nawet podziwiane, staje się wykpiwanie i wyśmiewanie ludzi z powodu ich przekonań religijnych i tego, że przestrzegają religijnych obyczajów — a zwłaszcza od chwili, gdy intencją takich działań jest sprowokowanie wierzących — możemy spodziewać się przejścia do następnego etapu. A ten kolejny krok to żądanie zakazu manifestowania uczuć religijnych w miejscach publicznych. (2009, 267)

Wydaje się jednak, że pan Frame wpada w manię prześladowczą. Jest przecież obywatelem Australii i powinien doskonale zdawać sobie sprawę, że gdzie jak gdzie, ale w jego ojczyźnie nikomu nawet nie śni się zakazywać manifestowania przekonań religijnych. Frame twierdzi co prawda, że widzi już „pierwsze oznaki” takich zagrożeń (*ibid.*, 267) — ale jakoś przykładów nie podaje. Zresztą gdyby pisał o Stanach Zjednoczonych, gdzie nawet objęcie urzędu prezydenta jest ściśle połączone ze *stricte* religijnymi rytuałami (i odbywa się w asyście przywódców religijnych), jego obawy wydawałyby się jeszcze bardziej absurdalne.

Zapewne część nieporozumień bierze się stąd, że cytowani wyżej autorzy najwyraźniej zapominają o kluczowym rozróżnieniu między przestrzenią

publiczną a rządem i administracją. Oddzielenie religii od stanowienia prawa i od rządzenia to jedno, a jej obecność w przestrzeni publicznej to kwestia zupełnie odrębna; i w tej akurat sferze dyskusja jest możliwa i potrzebna. D'Souza, Frame i inni głoszący podobne poglądy natomiast — błędnie, oczywiście — nie odróżniają żądania laickości państwa (czyli przestrzegania zasady, by władza nie narzucała przekonań religijnych obywatelom, zwłaszcza niewierzącym) od postulatów ograniczenia obecności religii w życiu publicznym. W liberalnej demokracji zasadą naczelną powinno być to, że rządy i instytucje państwowe nie promują (ani nie narzucają) obywatelom żadnych doktryn religijnych i nie wypowiadają się — bo nie mają w tym żadnego interesu — w takich kwestiach jak istnienie czy nieistnienie boga (bogów), droga do zbawienia oraz konsekwencje przestrzegania (lub nieprzestrzegania) nakazów religijnych *etc.* Ta zasada bardzo precyzyjnie opisana została w specjalnym raporcie przygotowanym przez Royal Society of Canada:

Argumenty wywodzące się [...] z teologii nie mogą stanowić podstawy debaty publicznej, ani nie powinny być w niej uwzględniane, zwłaszcza w kraju tak wielokulturowym jak Kanada. W takich społeczeństwach legitymizacja polityczna zależy jedynie od tego, czy uzasadnienie określonego rozwiązania jest dla obywateli zrozumiałe. W przybliżeniu chodzi o to, by argumenty przemawiające za przyjętym rozwiązaniem oraz stojące za nimi wartości mogły zostać przynajmniej uznane przez wszystkich racjonalnie myślących obywateli, choć oczywiście nie wszyscy muszą te wartości

podzielać. (za: Schüklenk 2011)

Co ciekawe, ten punkt widzenia podziela wielu liczących się religijnych myślicieli. Oto wypowiedź katoliczki, Lisy Sowle Cahill, profesora etyki chrześcijańskiej Jesuit Boston College:

Dyskurs publiczny jest miejscem spotkania wielu tradycji moralnych, które tworzą nasze społeczeństwo. Część z tych tradycji wyrasta z inspiracji religijnej, co jednak nie może ich dyskwalifikować jako uczestników dyskusji. Ich wkład może być nawet użyteczny, a argumentacja skuteczna, pod warunkiem, że będzie formułowana w kategoriach uniwersalnych — powszechnie przynajmniej rozumianych, o ile nie akceptowanych. Wierzący muszą jednak pamiętać, że operowanie językiem religijnym, odwołującym się do jakiegokolwiek konkretnej tradycji lub wierzeń, to praktycznie pewna droga do tego, by przedstawiane tak propozycje przekonały jedynie tych, którzy już są do nich przekonani; w tym przypadku — członków konkretnych Kościołów. (Sowle Cahill 1990, 11)

W podobnym tonie wypowiadają się też niektórzy przedstawiciele innych religii. Dalajlama w jednym z wywiadów powiedział na przykład:

Żadna religijnie umotywowana odpowiedź na konkretny problem nigdy nie będzie odpowiedzią uniwersalną, a zatem będzie niewłaściwa. To, czego nam dziś potrzeba, to nieodwołującej się do religii etyki, którą będą mogli zaakceptować zarówno wierzący, jak i

świeccy etycy. (za: Mosbergen 2012)

Podstawą wolności religijnej jest zasada, że rząd ogranicza się do obrony interesu publicznego i nie angażuje się — nawet doraźnie — w kwestie religijne. I nie chodzi w tym przypadku o to, że za niedopuszczalne uznajemy reprezentowanie i obronę przez rząd którejkolwiek na przykład z denominacji chrześcijańskich. Uważamy, że popieranie jakichkolwiek doktryn religijnych zdecydowanie nie leży w interesie demokracji. Państwo ma nie zajmować się tym, czy jakiś bóg istnieje, ani życiem pozagrobowym i perspektywami indywidualnego zbawienia (lub reinkarnacji). Z założenia państwo ma nie zajmować stanowiska w takich sprawach.

To nie jest zresztą jakieś szczególnie ateistyczne podejście do roli państwa — wielu chrześcijan (cytowaliśmy wyżej profesor Sowler-Cahil) i religijnych myślicieli innych wyznań też twierdzi, że rządy powinny podejmować decyzje w oparciu o świecką argumentację. Pionierami takiego podejścia byli siedemnastowieczni chrześcijańscy myśliciele tacy jak John Locke, którzy na własne oczy widzieli, do czego prowadzą spory religijne toczone przez świeckich władców (por. np. Blackford 2012, 39-55).

Tak więc, postulując areligijność rządu i polityki, ateści (a tym bardziej ich wierzący sojusznicy) nie domagają się jednocześnie „wyrugowania religii z przestrzeni publicznej” (ani „zepchnięcia chrześcijan do katakumb”). Ktokolwiek tak twierdzi, jest albo ignorantem, albo oszczercą.

**MIT #35. ATEIŚCI NIE ROZUMIEJĄ
„UMIARKOWANEJ” WIARY**

Zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych często można spotkać się z tego typu zarzutem, w tym kraju bowiem działa dziś chyba najwięcej denominacji chrześcijańskich, które próbują się różnicować na rozmaite sposoby, między innymi i tym, na ile są „umiarkowane”. Nawet jednak w Ameryce nie jest to sformułowanie jasne, no bo co ma czynić jakaś religia czy Kościół „umiarkowanym” — czy to to samo, co „liberalny” (co też nie bardzo wiadomo, co znaczy)? A może każde niefundamentalistyczne wyznanie jest „umiarkowane” (pomińmy na chwilę problemy definicyjne z „fundamentalistycznym”)? Czy umiarkowana religia to taka, która akceptuje obraz świata oferowany przez współczesną naukę? A może dla „umiarkowania” wystarczy brak poparcia dla aktów przemocy motywowanych religijnie?

Jednym z teologów, który chętnie sięga do omawianego tu mitu, jest John Haught. Utrzymuje on, że „Nowi Ateiści” tak chętnie angażują się w spory z kreacjonistami czy fundamentalistami, ponieważ nieświadomie preferują tego typu literalne i konserwatywne postacie religii niż postawy „bardziej tradycyjne i mainstreamowe”, co prowadzi do tego, że je ignorują, najwyraźniej uznając za nieortodoksyjne (Haught 2008, xv). Jak stwierdza dalej, Nowi Ateiści wybrali sobie takiego akurat przeciwnika (fundamentalistów) nie tylko dlatego, że to ułatwia realizację ich destrukcyjnych planów, ale również z tego powodu, że siła i prostota przekonań tych ludzi „budzi w nich ledwie skrywany podziw”. „Najlepszym dowodem ich sympatii do nieskomplikowanych światopoglądów — pisze Haught — jest własna chorobliwa wręcz wierność jeszcze prostszym założeniom naukowego naturalizmu”

(*ibid.*, xvi). Rozwijając ten wątek, Haught przedstawia długą listę (proskrypcyjną) wybitnych pisarzy ateistycznych, których oskarża, że nie dostrzegają całej współczesnej teologii, która zdecydowanie odeszła od dosłownego odczytywania Biblii (*ibid.*, 28-39). Bardzo krytycznie ocenia między innymi Harrisa, zwłaszcza za jego „żałośnie brzmiące zarzuty” (z *Listu do chrześcijańskiego narodu*), że z Biblii nie można niczego się dowiedzieć o DNA, elektryczności, a nawet (faktycznym) wieku i rozmiarach Wszechświata. Jak pisze, w trakcie jego trzydziestopięcioletniej pracy na studiach licencjackich, żaden ze studentów nie spytał go o takie rzeczy (*ibid.*, 33).

Cały ten wątek u Haughta wart jest zresztą bliższej uwagi. W zasadzie z jego rozważań można wyczytać, że w sumie to dobrze, że święte księgi nie zawierają żadnych informacji o charakterze naukowym, bo gdyby się tam znalazły, to jakiegokolwiek nieścisłości mogłyby wzbudzić zwątpienie także i w resztę tekstu. Czyli ich anaukowość jest według niego zaletą, nie wadą. Trudno jednak uznać to rozumowanie za przekonujące. W końcu przecież duchowni różnych denominacji nieustannie powołują się na proroctwa zamieszczone w swoich świętych księgach (a bywa, że i na odkrycia archeologiczne), by dowieść boskiego pochodzenia Biblii. Gdyby znalazły się w niej rzetelne informacje o czymś takim jak dziedziczność, o ileż potężniejszymi argumentami by dysponowali (por. np. Stangers 2008, 176)! Jakieś drobne uchybienia mogłyby co najwyżej świadczyć, że dzieło to nie zostało *podyktowane*, ale *zainspirowane* przez boga, ale nikt nie odważyłby się zaprzeczyć, że obecność w Biblii dowodów wiedzy

tak zaawansowanej byłaby nieodpartym dowodem, że autorzy mieli kontakt z jakąś transcendentną inteligencją (a przynajmniej z inteligencją nieskończenie od nich lepiej poinformowaną). Nieobecność takich informacji nie jest oczywiście żadnym dowodem na brak boskiej inspiracji w świętej księdze chrześcijaństwa, niemniej trudno oprzeć się wrażeniu, że dla istoty takiej jak bóg nie powinno być najmniejszym problemem przekazanie ludzkim autorom swojej historii paru słów czy informacji, które byłyby niepodważalnym dowodem jej istnienia. Pytanie o to, dlaczego tak się nie stało, trudno raczej uznać za „żałośnie śmieszne”. A jeśli do tego jest prawdą, że w toku kilkudziesięcioletniej kariery akademickiej Haughta żaden z jego studentów go nie zadał, to można mu jedynie współczuć, że przez tyle lat nie trafił na ani jednego młodego człowieka obdarzonego choć krztyną dociekliwości.

Haught pisze też o samej teologii (to w końcu jego domena) i, jak wyjaśnia, „teologiczny biznes” służy temu, by „pytania, jakie kierujemy do świętych pism (dowolnych religijnych tradycji), były stawiane w taki sposób, byśmy byli poruszeni albo wręcz do głębi wstrząśnięci ich przekazem” (Haught 2008, 35). Przykładem „dobrej” teologii są dla niego, jak można sądzić, prace takich ludzi jak Paul Tillich, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Jürgen Moltmann czy Gustavo Gutiérrez, o których z pełnym zrozumieniem pisze jako o tych teologach, którzy potrafili angażować się w owocne debaty z dziewiętnastowiecznymi ateistami (*ibid.*, 93). Czy jednak ci jakoby „umiarkowani” i otwarci myśliciele istotnie należą do głównego nurtu współczesnych doktryn chrześcijańskich? A nawet jeśli przyjmujemy, że ich

dorobek jest powszechnie znany wśród współczesnych teologów, to czy tego właśnie uczy się na przykład w chrześcijańskich kongregacjach południa Stanów Zjednoczonych? Czy to ci myśliciele kształtują tak burzliwie się rozwijające chrześcijaństwo afrykańskie? A wreszcie, do jakiego stopnia ta preferowana przez Haughta teologia bliska jest wierzeniom olbrzymiej większości praktykujących chrześcijan — nawet tych, którzy uznają się za „umiarkowanych”? I czy to te właśnie teologiczne poglądy mają obecnie najsilniejsze polityczne wpływy? Cóż, śmiemy wątpić!

Wracając zaś do meritum — w przypadku chrześcijaństwa rzeczywiście można wyobrazić sobie jakąś jego „umiarkowaną” wersję, która zyskałaby w miarę powszechną aprobatę wiernych i pozostawała też zgodna z treściami ewangelicznymi. W takiej wersji Nowy Testament prezentowałby religię opartą na miłości, pokoju i sprawiedliwości, ucieleśnioną i uosobioną w ewangelicznym Jezusie (Kahl 1971, 98). Zapewne wielu ludzi rzeczywiście wyznaje taką uproszczoną i złagodzoną wizję religii chrześcijańskiej. Tego ateści raczej nie negują i nasze zastrzeżenia wobec chrześcijaństwa nie wynikają z naszej niewiedzy, iż występuje ono także w tej postaci. Problem w tym, że przejawia się również w wielu innych i raczej trudno byłoby dowieść, że to takiej właśnie złagodzonej wersji religia ta zawdzięcza swe sukcesy, nawet w pierwszych wiekach istnienia. Zresztą w listach Pawła, a nawet i wśród ewangelicznych wypowiedzi samego Jezusa, można znaleźć sporo znacznie mniej pokojowo i przyjacielsko brzmiących cytatów, gdzie nacisk kładziony jest głównie na grzech, władzę,

posłuszeństwo i wieczne potępienie (*ibid.*, 99-100). A ponieważ sami chrześcijanie od wieków nie mogą dojść do tego, która z odmian ich religii jest tą „prawdziwą”, to tym bardziej my, ateści, nie możemy decydować, że ta akurat wiara jest autentyczna i ta wykładnia słuszna, a ta już nie (*ibid.*, 26-27).

Na tym oczywiście nie koniec. Ilekroć słyszymy o „umiarkowanej” religii, kusi nas, by zadać pytanie — umiarkowanej, ale w czym?! Znaczna część religii uznawanych za umiarkowane akceptuje w ramach swoich doktryn poglądy, które wielu rozsądnym ludziom mogą wydać się dalece nieumiarkowane. Mooney i Kirshenbaum (2009, 96-97) za przykład umiarkowanego Kościoła podają Kościół rzymskokatolicki. Nie przeszkadza im najwyraźniej, że zgodnie z doktryną tego Kościoła ludzie, którzy czują pociąg seksualny do przedstawicieli tej samej płci, są „psychologicznie nieuporządkowani”, a ci, którzy temu pociągowi ulegają — grzeszą. Wprost mówi o tym najnowszy *Katechizm Kościoła Katolickiego* w paragrafie 2357:

Homoseksualizm oznacza relacje między mężczyznami lub kobietami odczuwającymi pociąg płciowy, wyłączny lub dominujący, do osób tej samej płci. Przybierał on bardzo zróżnicowane formy na przestrzeni wieków i w różnych kulturach. Jego psychiczna geneza pozostaje w dużej części nie wyjaśniona. Tradycja, opierając się na Piśmie Świętym, przedstawiającym homoseksualizm jako poważne zepsucie, zawsze głosiła, że „akty homoseksualizmu z samej swojej wewnętrznej natury są nieuporządkowane”. Są one sprzeczne z prawem naturalnym; wykluczają z aktu

płciowego dar życia. Nie wynikają z prawdziwej komplementarności uczuciowej i płciowej. W żadnym wypadku nie będą mogły zostać zaaprobowane.

Na poparcie tej tezy autorzy *Katechizmu* cytują fragmenty z Biblii, a także z przygotowanej w roku 1975 przez watykańską Kongregację do Spraw Doktryny i Wiary deklaracji *Persona Humana*, która też jednoznacznie stwierdza, że akty homoseksualne są przejawem deprawacji i moralnego zła:

Według obiektywnego porządku moralnego stosunki homoseksualne są pozbawione niezbędnego i istotnego uporządkowania. W Piśmie Świętym są one potępione jako poważna deprawacja, a nawet są przedstawione jako zgubne następstwo odrzucenia boga.

Warto dodać, że autorzy obu cytowanych wyżej dokumentów (KKK i deklaracji *Persona Humana*) w pełni słusznie twierdzą, że to, co piszą na temat homoseksualizmu i stosunków seksualnych, nie jest ich współczesnym wymysłem, lecz ma oparcie w wielowiekowym nauczaniu ich Kościoła. Nie jest to zatem żadna nowomodna interpretacja, lecz (trafne!) odczytanie tradycji, z której Kościół ten wyrósł, i dlatego te akurat kwestie nie są dziś przedmiotem teologicznych debat ani sporów wśród watykańskich hierarchów. Co nie zmienia faktu, że według współczesnych standardów obowiązujących w demokratycznych społeczeństwach są to poglądy skrajne i nieakceptowalne. A mimo to katolicyzm uznawany jest dość powszechnie właśnie za religię „umiarkowaną”. Pytanie tylko, jakie standardy

przyjmują autorzy formułujący takie oceny, choćby Mooney i Kirshenbaum. Czy mamy przyjąć, że „nieumiarkowany” jest islamski zamachowiec-samobójca, ale już członka amerykańskiego Kongresu, który twierdzi, że Ziemia powstała kilka tysięcy lat temu, zaliczyć należy do „umiarkowanych”? Chyba nie! I według nas przynajmniej również katolicyzmu nie można uznać za religię umiarkowaną — ale może sądzymy tak dlatego, że znamy jego moralne nauki. Nawet zbyt dobrze...

Haught bardzo surowo krytykuje Nowych Ateistów za koncentrowanie się na tym, co on uznaje za wyznania „nieumiarkowane”, lokujące się poza głównym nurtem światowych religii. Jak pokazaliśmy wyżej, trudno jednak zaakceptować jego punkt widzenia. Po pierwsze dlatego, że to nieumiarkowanie nie jest odstępstwem od normy, jak chciałby Haught, a raczej samo wyznacza normę. Po drugie zaś to poglądy, które nawet Haught uznałby za nieumiarkowane, stanowią dziś religijny *mainstream*, i to nie tylko w Stanach Zjednoczonych, które wśród najwyżej rozwiniętych gospodarczo krajów są największym bastionem religii monoteistycznych (a kłopot w tym, że w demokracji popularność bardzo łatwo przekłada się na wpływy polityczne). Jak wskazują badania, bardzo wielu amerykańskich chrześcijan żywi przekonania — teologiczne i społeczne — których nawet najzyczliwszy obserwator nie uznałby za umiarkowane. Na przykład z raportu przygotowanego przez Micklethwaita i Wooldridge’a (2009, 131) na podstawie danych zgromadzonych przez Pew Forum on Religion and Public Life wynika, że ponad połowa

Amerykanów (59 procent) wierzy w piekło, w którym grzesznicy cierpią przez całą wieczność, jeszcze więcej (79 procent) uważa, że cuda zdarzają się nieustannie, jedna trzecia zaś deklaruje, że była świadkami cudownego uzdrowienia. Niemal połowa (44 procent, ale wśród członków Kościołów ewangelikalnych już ponad 70 procent) Amerykanów odrzuca też teorię ewolucji.

Nowsze badania, przeprowadzone w maju 2012 roku, pokazują, że według 46 procent Amerykanów bóg stworzył człowieka takiego, jakim jest dziś, w ciągu ostatnich dziesięciu tysięcy lat. W grupie respondentów deklarujących bytność w kościele co najmniej raz w tygodniu proporcja ta rośnie do 67 procent, co oznacza, że mamy do czynienia z bardzo silną korelacją między religijnością (głównie chrześcijańską w tym przypadku) a skłonnością do odrzucania podstawowych twierdzeń współczesnej nauki (Gallup Politics 2012). Jak widać, sporo ludzi — a przynajmniej Amerykanów — podchodzi do swojej religii i jej świętych tekstów zdecydowanie bez „umiarkowania”. Zresztą nie trzeba nawet być do tego fundamentalistą religijnym — taki Dinesh D’Souza fundamentalistą na pewno nie jest, a mimo to z wyraźną zgryźliwością wypowiada się o tych chrześcijanach, którzy „poświęcają swoją moralną energię, by Kościół uczynić bardziej «demokratycznym», zapewnić równouprawnienie kobiet, zalegalizować małżeństwa homoseksualne i tak dalej...” (D’Souza 2007, 3). Jak rozumiemy, to bardzo umiarkowana zgryźliwość.

Reasumując — ateści nie negują różnicowania współczesnego chrześcijaństwa (i innych wielkich religii — choćby islamu). Wiemy, że mają one i

przedstawiciele umiarkowanych, i fundamentalistów. Warto może też dodać, że jak wynika z badań, całkiem liczna jest grupa ateistów, którzy o religiach współczesnego świata wiedzą znacznie więcej niż wierzący; również ich wyznawcy. Skąd zatem ten pomysł, że krytycy religii rozumieją je gorzej niż ci, co je wychwalają? Odpowiedź zostawimy sobie na potem, na razie pozostajmy przy stwierdzeniu, że znamy umiarkowane religie i Kościoły i doceniamy ich rolę, jesteśmy jedynie bardzo sceptyczni co do tego, czy to one właśnie gromadzą wokół siebie najwięcej wiernych. Żywimy też mocno uzasadnione obawy, że prawdziwą władzę i wpływy mają dziś raczej „nie-tak-znów-umiarkowane” denominacje.

MIT #36. TRZEBA OBAWIAĆ SIĘ „WOJOWNICZEGO” I „FUNDAMENTALISTYCZNEGO” ATEIZMU

Ludzie otwarcie deklarujący swój ateizm coraz częściej stykają się ostatnio z oskarżeniem, że ich postawa wobec Kościołów i religii jest wojownicza i że tak naprawdę sami są fanatykami i fundamentalistami. To zarzut modny dziś w pewnych kręgach, choć nie do końca jasne, o co naprawdę w nim chodzi. W końcu wojowniczość, czy może raczej skłonność do konfrontacji, pojawia się przy różnych formach aktywizmu i nie zawsze jest to coś złego — o przywódcach związkowych, którzy nie chcą potulnie zaakceptować warunków narzucanych przez pracodawców, też mówi się czasem, że przybierają „konfrontacyjny” ton; a chyba niekiedy mają dobre powody, by tak czynić. Ze względu jednak na to, że w kontekście religijnym określenie „wojowniczy” nabiera szczególnego sensu — w konfliktach

religijnych przemoc jest na porządku dziennym — należy być szczególnie ostrożnym, a tej ostrożności u posługujących się nim religijnych apologetów raczej nie dostrzegamy. Przeciwnie — wydaje się być ono ważnym elementem napędzania kampanii nienawiści i strachu, której przykładem jest choćby książka *Gunning for God* Johna C. Lennox. Autor niemal wprost pisze tam, że czołowi przedstawiciele Nowego Ateizmu są po prostu groźni, na dowód czego — to znany retoryczny chwyt — posługuje się analogią, pośrednio oskarżając swoich głównych oponentów — w tym Richarda Dawkinsa, Sama Harrisa i Christophera Hitchensa — o najgorsze zbrodnie rewolucji francuskiej i sowieckiego komunizmu (Lennox 2011, 92-95). Jak pisze, „historia uczy nas, że wiele ruchów, które rozpoczynały się od intelektualnych analiz i debat, kończyło się erupcją nietolerancji i przemocy” (*ibid.*, 92). Bójmy się więc — ateści może *na razie* analizują i debatują, ale zobaczycie, czym to się skończy!

A co z fundamentalizmem? Może najpierw zastanówmy się, co znaczy ten termin. Jak przypomniał George M. Marsden, początkowo było to w zasadzie określenie autoafirmujące — tak zaczęli mówić o sobie amerykańscy ewangelikalni protestanci na przełomie XIX i XX wieku (Marsden, 1980; por. też: Ruthven 2005, 10-15; Ruthven 2007, 7-10). Według Raymonda Converse’a fundamentalizm — przynajmniej w odniesieniu do wspólnot chrześcijańskich — oznaczał „wezwanie chrześcijan do powrotu do prostej wiary Nowego Testamentu”, co wiązało się między innymi z dosłownym odczytywaniem Biblii i silnym naciskiem na konieczność pokuty za grzechy:

[Fundamentalisci] odczytują Biblię dosłownie, uważają bowiem, że jest to słowo boże, a jako słowo boże nie podlega interpretacji. Głoszą wiarę w prawdziwą boskość Chrystusa, w to, że został posłany na Ziemię, by poprzez śmierć na krzyżu odkupić nasze grzechy, a także że wszystkie przykazania Ewangelii muszą być co do litery spełniane. (Converse 2003, 158)

Niezależnie od tego, na ile opisy Marsdena i Converse'a są historycznie trafne, byłoby zdecydowanie nadmiernym uproszczeniem wiązać fundamentalizm wyłącznie z ewangelikalnym chrześcijaństwem. Może po prostu od pierwszych dekad XX wieku termin ten zmienił znaczenie, w każdym razie dziś fundamentalizm to dalece nie tylko skłonność do dosłownego odczytywania Biblii. Obecnie religijny fundamentalizm oznacza najczęściej głęboką niechęć do współczesności, często objawiającą się poprzez akty przemocy, podporządkowanie kobiet oraz odrzucenie nauki i edukacji (por. np. Ruthven 2005, 2007). Fundamentalizm zaczął też występować poza kontekstem chrześcijańskim — mówimy o islamskim fundamentalizmie — a nawet religijnym: można usłyszeć o fundamentalistach-komunistach i fundamentalistycznej wierze w wolny rynek. We wszystkich tych przypadkach termin „fundamentalista” określa kogoś, kto nie dopuszcza do siebie myśli, że jego poglądy mogą być błędne — tak jest w przypadku islamskich fundamentalistów i amerykańskich ewangelikanów; w zasadzie podobnie można nazwać kogoś, kto uważa, że „więcej wolnego rynku” jest jedynym rozwiązaniem problemów społecznych albo, przeciwnie, że można je rozwiązać,

jedynie upaństwowiając wszystko (i wszystkich przy okazji).

Czy zatem ateiści są fundamentalistami? Eric Reitan kończy swoje rozważania o wierze religijnej sugestią (może raczej należałoby powiedzieć — insynuacją), że wszyscy tak zwani Nowi Ateiści, z Richardem Dawkinsem i Samem Harrisem na czele, myślą właśnie jak fundamentaliści. Jak dochodzi do tego wniosku? Otóż najpierw stwierdza, że dogmatyczne (czyli w pełni odporne na dowody i kontrargumenty) przywiązanie do jakiegokolwiek doktryny jest formą bałwochwalstwa, potem jednak próbuje wskazać różnice między takim dogmatyzmem a tym, co według niego tworzy autentyczną wiarę, czyli ufność w bogu i otwarcie na transcendencję. Przyznaje zresztą, że bałwochwalstwo „szerzy się” wśród wierzących i że Nowi Ateiści trafnie nawet je identyfikują i opisują. Błądzić zaczynają dopiero z chwilą, gdy utożsamiają je z „prawdziwą wiarą” i na tej podstawie uznają wiarę za zło. „Takiego wnioskowania — konkluduje — oczekiwałbym raczej od fundamentalistów religijnych. I być może Nowi Ateiści właśnie tacy są” (Reitan 2008, 186). Nawet jednak jeśli zgodzimy się z przesłankami Reitana, to co najwyżej możemy przyznać, iż wiara religijna — przynajmniej w jednej ze swych postaci — nie jest dogmatyzmem, a ktoś, kto tej różnicy nie dostrzega, popełnia błąd. Ale nawet jeśli istotnie jest to błąd, nie ma żadnych racjonalnych powodów, by jego źródła szukać w fundamentalizmie. Wniosek — teza, że ateistyczni intelektualiści tacy jak Dawkins są „fundamentalistami”, nie wynika z przesłanek; składnia pozbawiona koniunktywu, jak by powiedział

poeta; czytelnikowi pozostaje zaś nieodparte wrażenie, że pan Reitan dał upust swoim emocjom.

W podobne do Reitana tony uderza biskup Kościoła anglikańskiego, Australijczyk Tom Frame, który, pisząc o „współczesnym antyteizmie”, również zrównuje go z fundamentalizmem: „Ta postawa ma pewne cechy fundamentalizmu i jak wszelkim fundamentalizmom należy jej się sprzeciwić” (2009, 268). Biskup Frame nie wyjaśnia jednak szczegółowo w swojej książce, jakie cechy „współczesnego antyteizmu” każą mu widzieć w nim fundamentalizm. Nie wymienia na przykład ani jednej „księgi”, którą ateści mieliby traktować jako świętą i nieomylną. Skądinąd słusznie — wielu interesujących się nauką ateistów z szacunkiem odnosi się nie tylko do tekstów swoich kolegów, ale również do naukowej klasyki, choćby do *O powstawaniu gatunków* Karola Darwina (1859), ale nie traktuje ich nigdy jak źródła nieomyślnej wiedzy. Ateistom trudno też raczej zarzucić „głęboką niechęć do współczesności, często objawiającą się poprzez akty przemocy, podporządkowanie kobiet, odrzucenie nauki i edukacji”. I na pewno żaden z nich nie trzyma się ślepo swoich poglądów wbrew odkryciom nauki. Najwyraźniej Frame, jak wielu innych, używa słowa „fundamentalista” nie jako desygnatu konkretnego zjawiska, ale jako obelgi, doskonale zdając sobie sprawę, że zwłaszcza w przypadku jego oponentów jest ono bardzo obraźliwe.

Kolejnym przykładem takiego obelżywego słowotoku jest książka Alistera McGratha i Joanny Collicutt McGrath *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*² (2007). To w zasadzie rozciągnięta do objętości

książki — i przeładowana marną retoryką — recenzja *Boga urojonego* Dawkinsa. Głównym zarzutem McGrathów jest to, że Dawkins „obsmarowuje” z wielką pasją zorganizowaną religię i wierzenia religijne, dobierając sobie jednak tylko takie, które są fundamentalistyczne „z natury”. Bardzo dokładnie przejrzelśmy całą tę publikację i niestety tym razem również nie udało nam się znaleźć definicji określenia „fundamentalizm”. McGrathowie dają, co prawda, pewne wskazówki, ale czytelnik musi sam się domyślić, o co im naprawdę chodzi, jako że w książce nie ma żadnej próby systematycznego i analitycznego zastosowania koncepcji fundamentalizmu do opisywanych zdarzeń i faktów. Ten brak intelektualnej dyscypliny nie przeszkadza jednak autorom w formułowaniu wielce intrygujących sądów, jak ten, że „fundamentalizm rodzi się wtedy, gdy ktoś czuje, że jego światopogląd jest zagrożony, i wtedy ze strachu o własną przyszłość sam atakuje wrogów” (McGrath 2007, 96). Trudno w książce znaleźć dowody, by ateści ze strachu o własną przyszłość rzucali się komuś do gardła, i pozostaje nam przyjąć za dobrą monetę zapewnienia autorów, że ateści tak właśnie robią i „rodzi się fundamentalizm”. Możemy się też dowiedzieć, że „Dawkins patrzy na świat ze skrajnie spolaryzowanej perspektywy, nie mniej apokaliptycznej i wypaczonej niż oferuje religijny fundamentalizm, który tak chciałby wykorzenić. Czy lekarstwem na religijny fundamentalizm może być powielanie jego błędów?” (*ibid.*, 47). Znów jednak — z racji braku klarownych definicji używanych pojęć — trudno powiedzieć, w czym ateści mieliby naśladować fundamentalistów religijnych. Przypomnijmy jednak, że historycznie przynajmniej

można wskazać pewne wyróżniki fundamentalizmu (sprzeciw wobec nowoczesności, dosłowne odczytywanie określonych tekstów i uznawanie ich za nieomyłne *etc.* — por. np. Ruthven 2005, 5-34; Ruthven 2007, 4-23), a również poglądy, które bezdyskusyjnie na to miano zasługują. Tylko że McGrathowie nie podają żadnego dowodu, że poglądy ateistów w ogólności, a Dawkinsa w szczególności dają się tak zasufladkować. Nie, podobnie jak Frame'owi wystarcza im, że za pomocą pojęcia-wytrychu mogą oponenta obrazić, a czytelnika należycie wystraszyć.

Nawet Julian Baggini, którego *Atheism: A Very Short Introduction* jest interesującą próbą obrony ateizmu i (filozoficznego) naturalizmu, martwi się o coś, co nazywa „ateistycznym fundamentalizmem”, a jako przykład takiej postawy przytacza historyjkę, gdy w jego obecności ktoś tłumaczył, że wiara religijna to przejaw choroby umysłowej, i dodaje, że czeka na taki czas, gdy wierzących zacznie się leczyć (Baggini 2003, 88). Nie przeczy my, że coś takiego mogło się zdarzyć („głupich nie sieją...”), ale jedna anegdota nie jest żadnym dowodem, że rzekomy „ateistyczny fundamentalizm” to zjawisko na tyle powszechne, by warto się nim było poważnie zajmować. Baggini wyjaśnia dalej — słusznie, naszym zdaniem — że olbrzymia większość ateistów nie myśli w ogóle o prześladowaniu wierzących i że popieramy jedynie takie rozwiązania prawno-polityczne, które pozostawiają kwestie wiary indywidualnemu sumieniu, a nie rządowym regulacjom (*ibid.*, 89). To prawda. Martwi nas zarówno nadmierny wpływ ideologii religijnych na politykę, jak i bezrefleksyjne odwoływanie się do *stricte* religijnych systemów

wartości w debacie publicznej (przykład jeden z wielu — powszechny wśród polityków chrześcijańskiej proweniencji argument, jakoby od momentu zapłodnienia komórka była istotą ludzką; wybór czysto ideologiczny, niemający żadnego naukowego i racjonalnego uzasadnienia).

Rdzeniem fundamentalizmu — cechą kluczową, którą być może nawet należałoby uznać za wskaźnik definicyjny — jest wiara w nieomylność i niekwestionowalność dosłownego przekazu Biblii (czy — *per analogiam* — dowolnej innej świętej lub nieświętej księgi czy idei). W przypadku Biblii sprawa jest o tyle skomplikowana, że trudno powiedzieć, na czym takie jej „dosłowne” odczytanie miałyby polegać. Biblia nie jest jednolitym dziełem, ale zbiorem wielu tekstów, z których praktycznie każdy może być odczytywany i interpretowany na wiele sposobów. Faktycznie, dziś znacznie częściej uznaje się biblijne opowieści za metafory, a nie za realistyczne relacje, niemniej jedną z cech charakterystycznych chrześcijańskiego fundamentalizmu jest dosłowne traktowanie jej przekazu jako zapisu realnych zdarzeń (Ruthven 2005, 77; Ruthven 2007, 47-48). To dlatego wielu fundamentalistów wierzy w to, że Ziemia powstała nie miliardy, a sześć tysięcy lat temu. (Co może powodować pewne problemy choćby w przypadku odkryć archeologicznych. Znaleziono na przykład archeologiczne dowody, że Sumerowie wynaleźli klej ponad siedem tysięcy lat temu — pytanie zatem, co kleili, skoro Ziemia — przynajmniej według chrześcijańskich fundamentalistów — powstała tysiąc lat później [Harris 2006a]). Powszechna jest też w kręgach fundamentalistycznych wiara, że Raj

rzeczywiście istniał (gdzieś na Bliskim Wschodzie), a Adama i Ewę naprawdę z niego wygnano. Za równie realne zdarzenia uznawane są narodziny Jezusa z dziewicy, odkupienie grzechów ludzkości przez jego śmierć na krzyżu, a wreszcie triumfalny powrót „syna bożego” w dniu sądu, na którym pospół pojawiają się żywi i umarli. Na tym właśnie polegać ma nieomyślność Biblii — opisane w niej zdarzenia albo już nastąpiły, albo nastąpią w przyszłości. Dosłownie i dokładnie tak, jak zostały opisane.

Warto uświadomić sobie, że takie poglądy reprezentują też przedstawiciele elity władzy największego światowego mocarstwa. Autor poniższych słów, Paul Broun, od roku 2007 zasiada z ramienia republikanów w amerykańskim Kongresie (ba, jest członkiem US Congress's Science, Space and Technology Committee!), a w roku 2014 kandydował nawet do senatu:

Wszystko, czego uczono mnie o ewolucji, embriologii, teorii Wielkiego Wybuchu, całe to badziewie, to kłamstwa z piekła rodem. To kłamstwa, które mają służyć temu, by odciągnąć mnie i wszystkich dobrych ludzi od prawdy — od zrozumienia, że potrzebujemy zbawiciela. Jest całe mnóstwo dowodów, które odkryłem, gdy jeszcze byłem naukowcem, że Ziemia jest naprawdę młoda. Ja wierzę, że ma jakieś dziewięć tysięcy lat i że stworzona została w sześć dni. Wiemy zresztą o tym, bo tak mówi Biblia. I o czym się przekonałem, to że Biblia jest podręcznikiem, który dał nam Stwórcę. Tak ja o niej mówię. Mówi nam, jak żyć, jak prowadzić nasze rodziny i nasze Kościoły. I mówi też, jaka powinna być polityka i społeczeństwo. I z tego właśnie powodu jako wasz kongresmen

trzymam się tylko Biblii, która mówi mi, jak mam głosować w Waszyngtonie. I będę tak czynił nadal. (za: Pearce 2012)

Kongresmen Broun dał nam przynajmniej parę tysięcy lat więcej niż wielu jego współwyznawców (dzięki czemu był czas na wynalezienie kleju), niemniej problem z chrześcijańskim fundamentalizmem pozostaje — konflikt pojawia się za każdym razem, gdy odkrycia naukowe przeczą temu, co „mówi” Pismo. Dlatego właśnie fundamentalizm bywa tak antynaukowy i antyracjonalistyczny. I z tych samych względów jest też apokaliptyczny i odrzuca współczesne idee moralności, sprawiedliwości i równouprawnienia płci — co zresztą pan Broun przyznaje, otwarcie deklarując, że jako legislator kierować się będzie wyłącznie tym, co odczytuje w Biblii. Na jego przykładzie doskonale widać, że zasadniczą słabością fundamentalizmu jest kompletny brak elastyczności — zwolennicy tego typu ideologii nie potrafią ani nie chcą oderwać się od starożytnych ksiąg, nawet odpowiadając na najbardziej współczesne wyzwania, i nie potrafią ani nie chcą zwątpić w to, co tam znajdują. Czy w takim kontekście mówienie o „fundamentalistycznych ateistach” nie wydaje się pewną przesadą — trudno wszak wskazać ateistę, który pasowałby do takiego opisu.

Czasem można usłyszeć, że ateści w swojej niewierze posuwają się za daleko — bo jak w końcu mogą mieć pewność, że nie ma życia pośmiertnego. Różnica polega jednak na tym, że my nie przekładamy takich dylematów na inne dziedziny życia i inne doświadczenia. Jak to ładnie napisał

Baggini, tego typu niewiedza nie każe nam wątpić również w to, czy aby papież nie jest robotem albo czy zjedzenie kawałka czekolady nie zmieni nas w słońca (Baggini 2003, 22). Poza tym nawet głębokie przekonanie co do prawdziwości jakiejś opinii nie jest tym samym, co dogmatyzm lub fundamentalizm. Dogmatyk nie tylko ściśle trzyma się określonego poglądu, ale też nie dopuszcza do siebie myśli, że może on być fałszywy (dogmat z definicji jest prawdziwy i nieobalalny) i chce go narzucić innym. Dogmatycznym ateistą byłby ktoś, kto twierdziłby, że w żadnych okolicznościach i bez względu na to, co się stanie, nie może się mylić. Dopóki człowiek zdaje sobie sprawę, że może nie mieć racji — nawet jeśli to, co mogłoby skłonić go do zmiany zdania, jest skrajnie mało prawdopodobne — nie jest dogmatykiem.

Oczywiście żaden z nas nie przeczy, że są ateści, których stosunek do religii jest tak zły, że przeradza się w irracjonalną nienawiść. Nie negujemy też, że niektórzy ateści wobec swoich religijnych oponentów postępują po prostu nieuczciwie. Biorąc pod uwagę, ilu jest ateistów, byłoby statystycznie nieprawdopodobne, by takie przypadki nie występowały. Ale to jeszcze nie jest fundamentalizm. Są też — to również przyznajemy — wśród ludzi wyznających światopogląd ateistyczny tacy, których — przez analogię — można istotnie określić mianem „ateistycznych fundamentalistów”, choćby w tym znaczeniu, że ślepo zawierzyli jakiejś ideologii (a może nawet i jej tekstom) i z tego powodu zdecydowanie kwestionują istnienie nadnaturalnych bytów, w tym boga — bo po prostu w pełni porzucili samodzielne myślenie. Trudno nam jednak wskazać

kogoś takiego z grona ważnych postaci kilku ostatnich dekad ateizmu. Żadnej z osób, które tu mamy na myśli, nie można też nazwać dogmatykiem ani „fanatycznym” ateistą. Tyle jeśli chodzi o nasz kolejny mit.

MIT #37. TO ATEIŚCI NAPĘDZAJĄ RELIGIJNY FUNDAMENTALIZM

Może to zabrzmieć dziwnie, ale rzeczywiście można usłyszeć, że to właśnie ateizm — a przynajmniej pewne jego postacie — pchają ludzi w stronę fundamentalizmu religijnego, głównie dlatego, że zrażają ich do nauki. Wyjaśnienie w największym skrócie jest takie, że jeśli powiesz ludziom, że istnieje konflikt między nauką a religią, to oni pomyślą sobie: „A na co mi nauka!” i wybiorą boga. Taka wizja wyrasta najpewniej z obserwacji amerykańskiej prowincji — jak wiemy, Stany Zjednoczone to najbardziej religijny kraj spośród państw najwyżej rozwiniętych. W każdym razie sens jest taki, że jeśli trzeba będzie dokonać wyboru, to większość Amerykanów raczej zrezygnuje z niepewności oferowanej przez naukę na rzecz ostatecznego duchowego komfortu, jaki zapewnia im religia.

Tego typu argumentację znaleźć można w książce *Unscientific America* Chrise Mooney’a i Sheril Kirschenbaum. „Jeśli chcemy — czytamy tam — uczynić Amerykę krajem bardziej przyjaznym dla nauki i rozumu, to wojownicza postawa Nowych Ateistów jest po prostu przeciwnie skuteczna [...] Amerykanie to bardzo religijny naród i jeżeli ktoś będzie ich zmuszał do wyboru między religią a nauką, większość opowie się za tą pierwszą” (Mooney,

Kirschenbaum 2009, 97-98). W podobny ton uderza Alvin Plantinga, gdy pisze, że tak duża część Amerykanów odrzuca teorię ewolucji (a ta niechęć generalizuje się na całą naukę), bo Daniel Dennet czy Richard Dawkins — i wielu innych — otwarcie głoszą, że ewolucjonizmu z bogiem pogodzić się nie da (Plantinga 2011, 53-54). Robert Wright (2012) na podstawie badań ankietowych (Gallup Politics 2012) twierdzi nawet — acz zaznacza, że to wciąż tylko hipoteza — że dane empiryczne potwierdzają istnienie takiej zależności. Wright zwraca uwagę na fakt, że w roku 2012 nastąpił znaczący wzrost liczby respondentów zgadzających się z twierdzeniem, że „bóg stworzył ludzi z grubsza w takiej postaci jak współczesna jakieś dziesięć tysięcy lat temu”. W tym roku zaakceptowało je 46 procent respondentów, rok wcześniej tylko 40 procent. Być może, sugeruje Wright, jest to efekt nasilonej aktywności ateistów-naukowców, którzy zaczęli wykazywać fałszywość religii na podstawie jej niezgodności z teorią ewolucji.

Przyjrzyjmy się może, na ile sensowne są to zarzuty. Zacznijmy może od przypomnienia samego mitu — cóż bowiem ma znaczyć, że to ateści „ponoszą winę” za wzrost nastrojów fundamentalistycznych. „Winę” w jakim sensie — czy chodzi tu tylko o związek przyczynowo-skutkowy, czy też mowa o winie w wymiarze moralnym? Jeśli mowa o relacji wynikania, to rzeczywiście teza, iż ktoś pod wpływem ateistycznej argumentacji zmieni poglądy w kwestiach religijnych na bardziej konserwatywne albo wręcz fundamentalistyczne, wydaje nam się nawet prawdopodobna. I raczej nie ulega wątpliwości, że te nowe poglądy mogą być nawet

jeszcze bardziej antynaukowe. Do tej kwestii zresztą jeszcze wrócimy. Jeśli jednak ktoś chce przypisać nam również moralną odpowiedzialność za religijne i intelektualne wybory innych ludzi, zmuszeni jesteśmy zaprotestować. Dorosły człowiek sam jest odpowiedzialny za takie wybory, nawet gdy jest religijnym fundamentalistą. Zrzucanie tej odpowiedzialności na ateistów to nic innego, jak przejaw braku szacunku dla ludzi — traktowanie ich tak, jakby nie byli moralnymi podmiotami własnego życia. Swoisty akomodacjonizm (choć są tacy, którzy nazwaliby go kapitulancją), jaki proponują Mooney i Kirshenbaum, jest rozwiązaniem dyskusyjnym i z innych względów. W pewnym sensie stanowi obrazę dla inteligencji osób wierzących — jeśli ktoś trzyma się skrajnie fundamentalistycznych poglądów na świat, zapewne ma po temu ważne i przekonujące (dla siebie) powody. Jednocześnie jest to pomysł obraźliwy dla naukowców, bo jak inaczej można potraktować propozycję, by uczeni musieli zostawiać miejsce dla religijnych interpretacji wyników prowadzonych przez siebie badań. Nauka nie mogłaby tak funkcjonować, a od naukowców nie wolno wymagać, by milkli (albo kłamali), gdy odkrywają coś, co nie zgadza się choćby częściowo z wizją świata teistów.

To prawda, że ktoś, kto wierzy, iż Ziemia ma mniej niż dziesięć tysięcy lat albo że dinozaury żyły obok nas, może poczuć się zagrożony, gdy słyszy, że nauka odrzuca jego fantazje. Część takich ludzi zaczyna nawet wynajdywać w takiej sytuacji jakieś pseudonaukowe racjonalizacje i pseudodowody, mające dowieść, że to oni mają rację. Jak jednak zauważyli Mooney i Kirshenbaum — trafnie, skądinąd

— „większość [fundamentalistów] nie operuje na tym poziomie”. „Tym” — to znaczy na poziomie naukowej (nawet jeśli pseudo) argumentacji. Stąd zapewne zakłopotanie naukowców, którzy „z najlepszą intencją opowiadają o faktach, ale widzą, że nikogo poza już przekonanyimi [do ewolucji] nie udaje im się przekonać” (2009, 99-100).

Problem w tym, że to nie jest właściwa perspektywa, gdyż nie uwzględnia ona motywacji odrzucających naukę fundamentalistów (zwykle wymienia się w tym kontekście ewangelikanów), których *nota bene* przedstawia się jako irracjonalnych głupców kierujących się wyłącznie emocjami. Tacy autorzy jak Mooney i Kirshenbaum wydają się nie rozumieć, że ludzie, o których piszą, mają bardzo ważne powody, by trzymać się fałszywych doktryn, których tak żarliwie bronią, a przede wszystkim mocno konserwatywnych poglądów teologicznych. Oczywiście emocje też odgrywają w tym pewną rolę, ale wbrew dość powszechnemu przekonaniu fundamentaliści nie są prostakami, a ich poglądy teologiczne są zwykle spójne i złożone. Ci ludzie zazwyczaj doskonale wiedzą o istnieniu „umiarkowanych”, „nowoczesnych”, ba!, wręcz „liberalnych” wariantów chrześcijaństwa, ale odrzucają je na gruncie teologicznym i zwykle mają do nich mocno negatywny stosunek. I nie chodzi tu tylko o dosłowne odczytywanie Biblii i uznawanie jej za zapis zdarzeń historycznych. Ważniejsze, że cały ich system wartości rozpadłby się, gdyby, dajmy na to, okazało się, ogrody Edenu nigdy nie istniały. Dla tych chrześcijan wiek Ziemi, odrębne stworzenie wszystkich zwierząt i roślin — tak samo jak kuszenie

Adama — mają znaczenie kluczowe. To nie dodatek, ale sam rdzeń ich doktryny, wszak mamy tu do czynienia z ideologią o bardzo określonej strukturze, która wymaga, by grzech i zło pojawiły się na świecie w określonym momencie, by bóg zawarł pakt z Żydami, Jezus ofiarował się za grzechy, a wreszcie — a może nade wszystko — by już jako bóg powrócił na sąd, pokonawszy najpierw w ostatecznej walce szatana. Te wszystkie elementy tworzą spójną narrację, precyzyjnie opisaną w Biblii. I jakiegokolwiek ich „metaforyczne” odczytywanie jest niedopuszczalne! Mamy więc do czynienia z silnie zintegrowanym systemem wierzeń, obejmującym cały czas i przestrzeń — w tym historię ludzkości — oraz głęboką wiarę w transcendentne znaczenie człowieka w ogólnym schemacie dziejów i Wszechświata. Dla kogoś, kto żyje taką wiarą, zmiana teologicznych przekonań może być wyzwaniem ekstremalnie trudnym i psychologicznie bardzo bolesnym, o ile w ogóle możliwym.

To zresztą problem nie tylko chrześcijaństwa, ale i innych Abrahamowych religii. Taner Edis (2007), autor książki *An Illusion of Harmony: Science and Religion in Islam*, nie przypadkiem zwraca uwagę na fakt, że większość Turków odrzuca teorię ewolucji — dla każdego prawowiernego muzułmanina prawdą jest Koran, który uczy, że świat stworzony został w sześć dni (dwa zajęły Ziemia, gwiazdy i cała reszta, kolejne dwa góry, rzeki i cała „infrastruktura”, a resztę stworzenie życia). A skoro tak jest, to próby „sprzedania” biologicznej ewolucji w pakiecie z którąś z bardziej liberalnych teologii — czego wyraźnie chcieliby Mooney i Kirshenbaum — raczej nie mogą się powieść. Dla ludzi, którzy ewolucjonizm

najbardziej zdecydowanie odrzucają, powstanie i ewolucja życia nie jest kwestią marginalną. Naukowy obraz świata bezpośrednio zagraża ich wierze i integralności ich wizji świata.

Warto dodać, że w chrześcijaństwie taka fundamentalistyczna religijność wcale nie jest sprzeczna z nauczaniem Ojców Kościoła i najsłynniejszych teologów. Często mówi się, że metaforyczne odczytywanie Pisma ma w chrześcijaństwie długą tradycję, ale to nie jest do końca prawda. Teologowie różnili się w tej kwestii, lecz w pierwszych wiekach chrześcijaństwa nawet najwybitniejsi spośród nich (a przynajmniej za takich uznawani dzisiaj) nie stronili od odczytywania Pisma w sposób jak najbardziej dosłowny. Już bliższe prawdzie będzie stwierdzenie, że znajdujemy u nich bardzo złożone interpretacje biblijnych treści, w których współwystępuje zarówno literalne, jak i alegoryczne odczytywanie narracji. Co więcej, w pismach wczesnych teologów znajdujemy wiele podobieństw do tego, co mówią współcześni „literaliści” i to nawet w odniesieniu do fragmentów, których „dosłowne” odczytanie może dziś uchodzić za co najmniej zaskakujące, o ile nie mocno naciągane. Przyjrzyjmy się choćby temu, co pisał święty Augustyn, przez wielu teologów uznawany za jednego z najwybitniejszych przedstawicieli szkoły alegorycznej (por. np. Hyman 2010). Nie możemy oczywiście polemizować z opiniami samego Augustyna, chcieliśmy jednak zwrócić uwagę na fakt, że w wielu miejscach mocno podkreśla on wagę dosłownego odczytywania biblijnego przekazu. W *Państwie Bożym* jasno wyłożył na przykład, że Adam i Ewa byli realnymi osobami, Raj istniał naprawdę,

pierwsze pokolenia ludzi żyły setki lat, powódź i arka Noego to fakty historyczne, dobre i złe anioły istnieją, a życie wieczne jest jak najbardziej realne. Pomysły Augustyna nie narodziły się zaś na pewno w reakcji na naukowy ateizm — w jego czasach i długo potem była to ortodoksja.

Listę teologów głoszących podobne poglądy moglibyśmy kontynuować, bowiem to nader ważny składnik chrześcijańskiej tradycji, ale to raczej nie jest dobre miejsce na szczegółową analizę ewolucji myśli chrześcijańskiej. Pozostańmy zatem przy stwierdzeniu, że fundamentalizm jest istotnie stosunkowo nowym zjawiskiem, ale nie dlatego, że nowością są obecne w nim poglądy teologiczne. Można powiedzieć, że wręcz przeciwnie — to w reakcji na nowoczesność fundamentaliści zaczęli bronić stanowiska, które niegdyś było praktycznie powszechne, ale które coraz mocniej zaczęły podważać takie nowożytnie wynalazki jak nauka, biblistyka, nowa teologia i nowe idee polityczno-społeczne. Może trochę zmieniło się rozłożenie akcentów, niemniej sam rdzeń doktryn denominacji uznawanych za fundamentalistyczne nie jest w chrześcijaństwie ani czymś nowym, ani tym bardziej żadną herezją (por. np. Ruthven 2005, 16-18; Ruthven 2007, 10-12).

Trzeba zdawać sobie sprawę, że fundamentaliści mają bardzo mocne powody, by bronić własnych poglądów i trzymać się ich, i to całkiem niezależne od tego, czy ateistyczna krytyka wymierzona jest tylko w nich, czy również w bardziej „umiarkowane” lub „liberalne” wersje religii. Jak już mówiliśmy, to powody zarówno natury emocjonalnej, jak i doktrynalnej — taka po prostu jest natura tej formy

wiary. Co więcej, te doktrynalne względy wcale nie są tak odległe od głównego nurtu i w innych doktrynach chrześcijańskich nie ma nic, co mogłoby powstrzymać fundamentalistów od odczytywania swojego Świętego Pisma w sposób taki, jak to czynią; zawsze w końcu mogą się powołać na autorytet dawniejszych teologów. W tym kontekście nie zaskakuje, że przez długie dziesiątki lat proporcja kreacjonistów wśród Amerykanów wynosiła około 45 procent. To raczej ten (chwilowy, jak się okazało) spadek do 40 procent może się wydać zagadkowy.

Tak więc nie możemy zgodzić się z tezą, że wierzących (nawet o określonych predyspozycjach) skłaniać mogą do przejścia na bardziej fundamentalistyczne pozycje ateistyczne ataki na religijną wizję świata. Dane, na które powołuje się Wright, a zwłaszcza ich interpretację, trudno uznać za przekonujące. Innych świadectw empirycznych nie udało się nam odnaleźć, a w świetle tych, które są dostępne, jego teza nie wydaje się prawdopodobna. Pamiętajmy zresztą, że wielu wierzących akceptuje teorię ewolucji i uznaje, że człowiek jest jej produktem, i jakkolwiek część z nich ma poważne problemy z pogodzeniem wiary z twardymi naukowymi faktami, to niewielu decyduje się odrzucić naukę i przejść na fundamentalistyczną stronę barykady. Powód jest oczywisty — forma religii, którą wyznają, jest, mimo problemów, na tyle zintegrowana (choć wokół innych niż u ich fundamentalistycznych współwyznawców prawd), że taka konwersja jest zbędna — a może być równie trudna.

Z drugiej strony jest (być może) pewna grupa chrześcijan, o której warto w tym momencie wspomnieć, a w której, teoretycznie przynajmniej,

efekt opisany przez Mooney'a i Kirshenbaum, mógłby wystąpić. Otóż jak zauważył Jerry Coyne (2012, 2055), istnieją w Stanach Zjednoczonych środowiska zdecydowanie wrogie ewolucjonizmowi, mimo że niefundamentalistyczne. Niewykluczone, że część tych ludzi mogłaby nieco zmodyfikować poglądy, gdyby ich przekonać, że ewolucja nie jest do końca sprzeczna z ich wiarą. Jednak to hipoteza, a pewne fakty wskazują, że raczej fałszywa. Po pierwsze bowiem, poziom akceptacji (i odrzucenia) ewolucjonizmu przynajmniej w Stanach Zjednoczonych w zasadzie nie zmienia się od dekad, więc raczej trudno uznać, by „ateistyczna propaganda” miała na niego jakiś wpływ. Po drugie, te akurat środowiska, o których pisał Coyne, odrzucają ewolucjonizm z powodów po części pozareligijnych — uznają na przykład, że stanowi on zagrożenie dla koncepcji ludzkiej wyjątkowości. Trudno założyć, że „wyciszenie” naturalistycznej wymowy ewolucjonizmu mogłoby ich skłonić do zmiany stanowiska. Znowu zatem nie możemy zgodzić się z wnioskami Mooney'a i Kirshenbaum. Być może w jakiejś skali opisany przez nich proces zachodzi, ale nawet jeśli, statystycznie jego znaczenie jest praktycznie pomijalne.

Wniosek — teza, że to ateizm jest odpowiedzialny za wzrost religijnego fundamentalizmu, to kolejny mit.

VI. WIARA A ROZUM

MIT #38. ATEIŚCI NIE ROZUMIEJĄ NATURY WIARY RELIGIJNEJ

U podłoża tego mitu leży przekonanie, jakoby dla ateistów wiarą było po prostu przyjmowanie jakichś przekonań „na wiarę”, czyli bez żadnych dowodów. Zwłaszcza wielu teologów tak twierdzi, by zaraz potem gromko oświadczyć, że takie „naiwne” rozumienie wiary nie ma żadnego związku z wyrafinowanymi i złożonymi doktrynami religijnymi, jakie oni prezentują, a których — oczywiście — ateiści ani nie znają, ani nie są w stanie zrozumieć. Innymi słowy — wiara religijna stanowi intelektualne wyzwanie, któremu ateiści nie są w stanie podołać.

W pewnym sensie to oczywiście racja — jeśli miarą zrozumienia wiary uczynimy akt wiary, to ateiści istotnie religii nie rozumieją. Z drugiej strony nie można nie brać pod uwagę tego, że bardzo wielu ateistów to ludzie, którzy odeszli z jakiegoś Kościoła i choćby stąd idee religijne są im dobrze znane. Zresztą nawet ci ateiści, którzy nie są apostatami, potrafią doskonale zrozumieć, czym jest — w kategoriach racjonalnych — wiara dla tych jednostek i wspólnot, które się z nią identyfikują. W kwestiach czysto doktrynalnych zaś, jak pokazują badania, na przykład w Stanach Zjednoczonych „teologiczna” wiedza ateistów (np. znajomość Biblii) jest większa niż wierzących (Goodstein 2010).

Wydaje się jednak, że prawdziwy problem tkwi w tym, na ile wiara religijna może być przydatna w rozumieniu świata, aby jednak na to pytanie odpowiedzieć, trzeba precyzyjniej określić, czym jest wiara. Czy to rzeczywiście przekonania niepoparte dowodami, czy może jednak coś więcej? Jak się za chwilę przekonamy, nawet teolodzy nie są w tej kwestii zgodni. Niektórzy proponują definicje, które brzmią znajomo dla każdego myślącego ateisty — Alister McGrath pisze na przykład o „sądach formułowanych przy braku wystarczających świadectw” (McGrath 2004, 179) i „zawierzeniu niewymagającym dowodów” (*ibid.*, 180). Trzeba zresztą uczciwie przyznać, że McGrath uważa, że wszyscy ludzie przyjmują pewne rzeczy „na wiarę”. Jego propozycja to oczywiście tylko jedna z wielu definicji wiary, jakie można znaleźć, i trudno chyba uznać za zaskakujące, że ateści wielu jej konkurentów nie znają (teści zresztą też nie). Niemniej wydaje się, że to dobry punkt wyjścia do próby zrozumienia, jak funkcjonuje wiara w umysłach wierzących (a przynajmniej znacznej części z nich). By tę perspektywę poszerzyć, przyjrzyjmy się jednak, co na ten temat można znaleźć w cieszących się popularnością innych pracach filozofów, teologów i chrześcijańskich apologetów, w których obrona koncepcji wiary przyjmuje bardzo różne postaci.

Alvin Plantinga, którego można chyba uznać za najwybitniejszego obecnie filozofa religii, konsekwentnie angażującego się w obronę tradycyjnego chrześcijaństwa, mocno podkreśla na przykład rozróżnienie między wiarą a rozumem. Rozum, jak wyjaśnia, „obejmuje takie zdolności i procesy jak percepcja, pamięć, racjonalna intuicja

(źródło przekonań w logice czy arytmetyce), wnioskowanie i tym podobne” (Plantinga 2011, 44), albo też „zdolności poznawcze znajdujące zastosowanie w codziennym życiu i w działalności naukowej: percepcja, poszukiwanie świadectw, rozumowanie obejmujące intuicję *a priori*, dedukcję oraz prawdopodobieństwo, a także empatię (w ujęciu Thomasa Reida), dzięki której jesteśmy wrażliwi na uczucia i myśli innych ludzi” (*ibid.*, 156). Może nie jest to najbardziej precyzyjna definicja, ale najwyraźniej Plantindze wystarcza dla jego celów. Zastanówmy się zatem, czy istnieją jakieś prawdy, których tak zdefiniowany rozum nie potrafi odkryć, a dla których niezbędna jest dodatkowa umiejętność lub zdolność — właśnie wiara (*ibid.*, 46-47). Otóż Plantinga uważa, że tak, i w tym przypadku trudno się z nim nie zgodzić — dokładnie o czymś takim myślałaby większość ateistów, gdyby spytać ich, na czym ma polegać wiara. To właśnie takie dodatkowe źródło wiedzy, które — jeśli uznać je za wiarygodne — pozwala poznać prawdy niedostępne dla rozumu (i nieoparte na dowodach, przynajmniej w powszechnie przyjmowanym znaczeniu empirii). Ateista może oczywiście *zaprzeczać*, że takie „prawdy” jak „bóg stworzył świat” można „odkryć” poprzez wiarę, ale takie zaprzeczanie nie oznacza, że *nie rozumiemy*, co ma na myśli teista, twierdząc, że wie, iż to fakt, za sprawą swojej wiary.

Sprawy jednak nieco się komplikują, kiedy głębiej wczytamy się w literaturę teologiczną i apologetyczną, okazuje się bowiem wtedy, że prezentowane w niej różne rozumienia wiary trudno czasem ze sobą pogodzić. Na przykład John C. Lennox dość pogardliwie odnosi się do tych, którzy

„wiarę” uznają głównie za przyjmowanie przekonań niepopartych dowodami. Dla niego wiara to kwestia „zawierzenia” czyli zaufania; można, jak tłumaczy dalej, ufać komuś ślepo, ale można też mieć dowody — a wiara (religijna) na takich właśnie dowodach się opiera (Lennox 2011, 37-57). Inaczej zupełnie problem wykląda John F. Haught, jeden z tych teologów, którzy Sama Harrisa i innych Nowych Ateistów krytykują głównie nie za to, że w wierze widzą „przekonania niepoparte dowodami”, ale za to, że operują nader wąskim pojęciem dowodu, uznając, iż takowym może być tylko świadectwo „testowalne, empiryczne i powszechnie dostępne”. Tymczasem, jak wyjaśnia, współczesna teologia rozumie wiarę jako „pełne oddanie się bogu”, zatem taki Harris po prostu nie wie, co mówi (a do tego odwołuje się do „przestarzałej” teologii) (Haught 2008, 5). Dalej Haught pisze jeszcze, że wiarę trzeba rozumieć jako „stan samopoddania”, w którym „całe jestestwo, intelekt, emocje i wszystko”, doświadczane jest jako „przeniesione w inny wymiar rzeczywistości, głębszy i bardziej rzeczywisty niż wszystko, czego rozum i nauka mogą sięgnąć”. Żądać od kogoś, by porzucił wiarę, to zatem tak, jakby chcieć, by człowiek „odpiął linę ratowniczą, która łączy go z nieskończoną wielkością i boską tajemnicą” i zadowolił się skończonym — nawet jeśli wielkim — Wszechświatem opisywanym przez naukę, czyli by dobrowolnie zrezygnował z jego dodatkowych wymiarów. To zresztą nie wszystko. W tej samej książce Haught zamieszcza dalej jeszcze bardziej wyrafinowane wyjaśnienia:

Wiara — w teologicznym rozumieniu — nie jest

ani skokiem w irracjonalizm, ani „przekonaniami bez dowodów”. Jest najwspanialszym momentem prawdy, który otwiera umysł na jego właściwe środowisko, na niewyczerpywalną głębię wymiarów Istnienia, Sensu, Prawdy i Dobroci. Wiara nie jest wrogiem rozumu, jest jego ostrzem. To dzięki niej tylko rozum nie pogrąża się we własnym, duszącym zamknięciu, to wiara bowiem otwiera przed umysłem nieskończony horyzont wolności i celu. Ludzki rozum potrzebuje świata o wiele większego od tego, jaki mogą mu zaoferować racjonalizm i naukowy naturalizm. Bez ożywczego tchnienia wiary rozum więdnie, a życie traci sens. To wiara otwiera przed rozumem przyszłość, a moralności nadaje znaczenie. (*ibid.*, 75)

Trudno to wszystko jakoś sensownie skomentować, wydaje się jednak, że tak naprawdę sam Haught nie oddala się zbyt od idei wiary w „boską tajemnicę” niepopartej żadnymi dowodami (przynajmniej w powszechnie akceptowanych znaczeniach pojęcia „dowód”). On pewnie by przeciw temu zaprotestował, ale w rzeczywistości nadal opisuje sytuację, w której człowiek wierzący wierzy w coś... bo wierzy. I już. Dla kogoś z zewnątrz, spoza kręgu wierzących, kto nie ma doświadczenia z przenoszeniem się „w inne wymiary rzeczywistości”, a mimo to próbuje zrozumieć jego przekaz, brzmi on niestety dość mętnie. Warto zresztą zauważyć, że Haught nie wyjaśnia, w jaki sposób owo „totalne zawierzenie własnego jestestwa bogu”, które tak wychwala, miałoby (niewierzącego) przekonać choćby do tego, że bóg istnieje...

Rzecz jasna nie musimy ograniczać się do wyboru między Lennoxem a Haughtem. Eric Reitan w

podobnym stylu jak Haught, ale jednak za pomocą nieco innych narzędzi, stara się bronić wiary religijnej przed oskarżeniem o to, że jest „odpowiednikiem intelektualnej i moralnej nieodpowiedzialności, tyle że pod inną nazwą”, akceptacją przekonań, za którymi nie przemawiają żadne świadectwa, czy wreszcie przejawem dogmatyzmu oraz braku intelektualnej elastyczności — wiarą przyjmowaną „bez żadnych powodów”, nawet gdy jej logika prowadzi do popełniania czynów strasznych (Reitan 2008, 165-167). Reitan oczywiście nie przeczy, że i z takimi postaciami wiary można się spotkać, ale stara się przekonać swoich czytelników, że to nie czymś takim jest wiara zwykle, dla większości wierzących. Píše na przykład, że spośród jego studentów, nawet wywodzących się z najbardziej religijnych stanów, tylko mniejszość traktuje swoją wiarę w ten sposób — „Dla większości z nich wiara jest wyborem, który pojawia się wtedy, gdy rozum i świadectwa nie prowadzą już donikąd. Wyborem nadziei, która każe zaufać w miłość bożą” (Reitan 2009, 167). Dalej Reitan zwraca uwagę na to, że również w dyskursie teologicznym wiara występuje w dwóch znaczeniach, z których pierwsze bardziej kojarzy się z Kościołem katolickim, drugie zaś z tradycją protestancką. To pierwsze wywodzi się z łacińskiego *fides* i łączy się silniej z nauczaniem Kościoła, którego prawdy są nieosiągalne bezpośrednio za pomocą rozumu (to wiara jako system przekonań). Drugie rozumienie wiary odwołuje się do *fiducia*, czyli do zaufania, jakie człowiek pokłada w innym, w tym przypadku w bogu-Chryście (*ibid.*, 167-168). Czyżby zatem błąd ateistów polegał na tym, że przyjmują, iż wiara

zawsze przybiera kształt *fides*, podczas gdy *fiducia* jest o wiele ważniejszym jej składnikiem. Problem w tym, że z zewnątrz tak naprawdę trudno je rozróżnić. Sam Reitan przyznaje zresztą, że pojęcia te są ze sobą powiązane i że jest to relacja dwukierunkowa — można ufać komuś na podstawie tego, co o nim wiemy (w co wierzymy), i można w coś uwierzyć, bo ufamy temu, od kogo się o tym dowiedzieliśmy. Kłopot pojawia się wtedy, gdy owym „kimś” jest niewidzialna istota, taka właśnie jak wymieniany w tym kontekście przez Reitana chrześcijański bóg. Nie możesz poznać takiej istoty w drodze normalnych, codziennych interakcji, tak jak poznajesz swoich zwyczajnych przyjaciół — to ludzie, których możesz dotknąć, rozmawiasz z nimi, dzielisz z nimi wspólne doświadczenia. Kiedy człowiek słyszy, że ma „pokładać ufność” w bycie takim jak bóg, to jeśli wcześniej nie wierzy, natychmiast dostrzega problem błędnego koła — ma wierzyć w pewne rzeczy (dogmaty i resztę doktryny), bo bezgranicznie ufa niewidzialnej i nadnaturalnej sile (bogowi), która je objawiła, a jednocześnie zawierzyć w istnienie owej nadnaturalnej istoty i zawierzyć jej siebie... bo tak mówią dogmaty i doktryna Kościoła. W jakimś momencie musi pojawić się coś spoza tej układanki — tylko co by to miało być?

Wydaje się, że jeżeli człowiek ma ufnie zawierzyć się (wiara-ufność) jakiejś niewidzialnej, nadnaturalnej istocie, wpieryw musi uwierzyć (wiara-przekonanie), że ona istnieje. To „uwierzenie” nie może opierać się na tym, co powszechnie ludzie uznają za wiarygodne świadectwa, tylko na czymś innym, i jednocześnie musi być ono pierwsze. Zatem to nie pełna jednoczesność, bowiem jednak *fides* poprzedza

fiducia. Może jednak Harris i inni ateiści mają trochę racji?

Być może różnica polega na tym, że zwykle wierzymy w to, co mówią inni ludzie (ufamy im), bo mamy — klasycznie rozumiane — dowody, że w danej sprawie można im zaufać. Wierzymy, że nasz przyjaciel nie okłamie nas w sprawach, które mają dla nas znaczenie, wierzymy też, że kompetentny naukowiec, który ma istotne osiągnięcia w jakiejś dyscyplinie, wie, co mówi, wypowiadając się na jej temat. Kiedy jednak zaczynamy rozmawiać o bogu i pokładanej w nim ufności, odwołujemy się do źródła, którego samo istnienie (pominąwszy już wiarygodność) można poddać w wątpliwość. Człowieka, który nie należy do kręgu wierzących, nie można raczej skłonić do tego, by zaufał bogu na tej samej zasadzie, na jakiej ufa choćby swoim przyjacielom — na podstawie naturalnych, społecznych interakcji w realnym świecie. Nie da się też — bez poprzedzającej wiary — traktować przekazu świętych ksiąg, gwarantujących istnienie boga, jak zawartości podręczników naukowych opisujących aktualny stan wiedzy w jakiejś dyscyplinie.

Uczciwie trzeba zresztą przyznać Reitanowi, że nie kryje, iż nie mamy w zasadzie podstaw ani by uznać autorytet instytucji kościelnych, takich jak choćby Kościół katolicki, ani by ślepo ufać świętym księgom. Przedstawia jednak alternatywę — wiara, jak pisze, to zaufanie bezpośrednio bogu nie jako autorytetowi czy źródłu wiedzy, ale jako zbawicielowi; temu, który zbawił nas od naszych grzechów. Problem w tym, że to nadal nie pozwala uciec z naszego błędnego koła — taka wiara-ufność

musi bazować na całej furze wstępnych założeń: że bóg istnieje, że nas kocha i tak dalej. Naturalnie pojawia się pytanie, skąd czerpiemy *te* przekonania. Dla Reitana odpowiedź jest prosta — ich źródłem jest decyzja, by żyć z nadzieją; wewnętrzna pewność, że takie przekonania są zgodne z najgłębszą naturą i pragnieniami człowieka, który potrzebuje świata wypełnionego nadzieją, że świat taki jest, a zatem wiara co najmniej *może być prawdziwa* (*ibid.*, 173-182). Jeśli poważnie potraktujemy analizę Reitana, będziemy musieli przyjąć, że wiara jest czymś pokrewnym nadziei. Trudno jednak uznać takie podejście za przekonujące. Teologowie nie mogą chyba od nas oczekiwać, że zaufamy istocie (bytowi?), co do której *mamy nadzieję*, że istnieje, ale której istnienia nie da się potwierdzić za pomocą powszechnie akceptowanych metod. Poza tym wydaje się, że to jednak coś innego — mieć nadzieję (mimo braku dowodów), że jakaś wszechdobra istota włada tym światem, a doświadczać działania i mocy tej istoty w taki sposób, że zaufanie jej staje się racjonalnym wyborem.

Od lat wielką popularnością wśród chrześcijan różnych denominacji cieszą się prace brytyjskiego prozaika i chrześcijańskiego apologety C.S. Lewisa, w tym choćby tłumaczone na kilkanaście języków *Chrześcijaństwo po prostu*. Lewis też pisze tam, że można mówić o dwóch rodzajach wiary. W pierwszym z ujęć jest to dla niego odwaga trzymania się określonych przekonań, pierwotnie wywodzących się z racjonalnej refleksji, nawet jeśli w jakiejś chwili przekonania te budzą w człowieku lęk albo kłócą się z nastrojem (Lewis 1952, 109-113). Wiara w drugim z postulowanych przez Lewisa znaczeń jest już

jednak znów bardzo bliska zaufaniu — to ufność, jak pisze, pokładana „w Jezusie Chrystusie, a nie we własnych kompetencjach” (*ibid.*, 114-118).

Jedno trzeba Lewisowi przyznać. Ma odwagę głosić coś innego niż większość chyba teologów i filozofów religii, którzy twardo obstają przy tym, że są dowody istnienia boga albo że przynajmniej jego istnienie można wykazać rozumowo. Takie jest choćby oficjalne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego (por. np. Jan Paweł II 1998), dość powszechnie powielane w pracach teistycznych filozofów, uznających istnienie boga za dowiedzione lub co najmniej bardzo mocno uprawdopodobnione. Dla nas taki pogląd jest nie do przyjęcia, choćby z tego względu, że zdecydowanie odbiega od tego, co normalnie rozumie się przez wiarę (i prowadzi w istocie do ukrycia problemu, na który zasadnie wskazują ateści). Otóż nie ulega żadnej wątpliwości, że w przypadku olbrzymiej większości wierzących ich wiara w boga (bogów czy inne nadnaturalne byty) nie jest produktem racjonalnej refleksji, ale efektem socjalizacji, ukształtowanym w znacznej mierze pod wpływem powszechności takich przekonań i, jeśli już, to emocji, nie rozumu. Naszym zdaniem w tej kwestii pytania zadawane przez ateistów są właściwe.

Jak łatwo zresztą zauważyć z powyższego, bardziej niż skrótowego przeglądu, nawet teologowie i apologeci religii nie zgadzają się co do tego, czym miałyby być wiara i podają różne definicje — jak można więc zarzucać ateistom, że wiary nie rozumieją, skoro jej najzarliwsi obrońcy nie mogą między sobą dojść do ładu. Spytajmy wprost — jakiej wiary nie rozumiemy? A może inaczej — co możemy powiedzieć o wierze religijnej, z czym, z grubsza

przynajmniej, zgodzą się wszyscy zainteresowani. No cóż, jeśli przejrzymy pod tym kątem literaturę religijną, to chyba trzeba będzie przyjąć, że najczęściej występujące tam idee dotyczą wiary w niewidzialną, nadnaturalną rzeczywistość (do przyjęcia takiej wiary zachęca się zwykle niewierzących), bądź też zaufania bogu, Jezusowi (czy innej nadnaturalnej sile), na podstawie własnych doświadczeń życiowych. Trudno raczej wątpić, by jakikolwiek myślący ateista zakwestionował fakt, że takie użycie słowa „wiara” jest powszechne u teologów, apologetów i kapłanów...

Przyjmijmy nawet, że istotnie można dokonać rozróżnienia między wiarą w boga a zaufaniem bogu (w którego już się wierzy). Ta dystynkcja w niczym nie zmienia faktu, że większość ludzi religijnych wierzy w to, do czego zostali zsocjalizowani, lub (rzadziej) w co zaczęli wierzyć pod wpływem jakiegoś dramatycznego wydarzenia z własnego życia. W obu powyższych przypadkach wiara nie opiera się ani na rozumie, ani na dowodach, lecz jest racjonalizacją skądinąd nabytej religii. Zauważmy, że powyższy opis jest w zasadzie zgodny z tym, co można przeczytać w Biblii hebrajskiej (w Starym Testamencie) i w Nowym Testamencie. Abraham, by dowieść swej wiary (zaufania bogu), ma poświęcić własnego syna. Tomasz zaczyna wierzyć dopiero, gdy dotknie ran Jezusa — nie musi wierzyć w to, że Jezus umarł, widział bowiem jego śmierć na własne oczy, musi jednak, bo to rzecz sprzeczna z całą życiową wiedzą i doświadczeniem, dotknąć jego ran, by uwierzyć, że zmartwychwstał. I dlatego Jezus mówi: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20,29), a w Liście do Hebrajczyków (tradycyjnie, acz

niesłusznie, jak dziś już wiemy, przypisywanym świętemu Pawłowi) czytamy, że „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1).

Zresztą nawet Dinesh D’Souza, którego książkę *What’s So Great About Christianity* uznać możemy za całkiem ambitny przykład współczesnej apologetyki, przyznaje, że w wierze religijnej jest coś szczególnego. Najpierw długo wyjaśnia, że kwestia zaufania — nawet bez szczególnych dowodów — jest naturalnym elementem życia każdego człowieka. W końcu wszyscy zakładamy, że nasz głos w wyborach zostanie uczciwie policzony, że możemy liczyć na swojego życiowego partnera albo że płatki zbożowe, które jemy na śniadanie, nie są trujące. W niektórych przypadkach opieramy takie zaufanie na wiedzy, jak konkretna osoba zachowywała się w przeszłości, w innych na ogólnej wiedzy o tym, że na instytucjach społecznych takich jak urzędy, mapy czy systemy wyborcze w demokracjach możemy polegać (nawet jeśli w konkretnym przypadku coś nie zadziała tak, jak powinno — mógłby dodać D’Souza — też potrafimy to wyjaśnić w oparciu o inne elementy społecznie podzielanej i wiarygodnej, empirycznie testowalnej wiedzy). Tymczasem wiara religijna, zwraca uwagę D’Souza, sięga o wiele dalej, obejmuje bowiem twierdzenia znacznie radykalniejszej natury. Na przykład twierdzenie, że człowiek ma duszę, która trwa nadal po jego śmierci, wykracza poza ludzkie doświadczenie świata — i to ludzkie nie tylko w jednostkowym wymiarze, ale również w wymiarze całej sieci zbiorowych doświadczeń i społecznie podzielanej wiedzy (D’Souza 2007, 192-193).

Niemniej jednak, tak przynajmniej twierdzi D'Souza, takie wyrastające z wiary twierdzenia nadal są rozsądne, nawet więcej — potwierdzone. Ma on oczywiście prawo tak myśleć, ale ateści też mają prawo uznać, że się nie mylą i nie błędzą, gdy odróżniają takie religio-genne przekonania, na rzecz których nie przemawiają żadne świadectwa empiryczne, od zwykłej ludzkiej wiedzy, bazującej na rozumie i doświadczeniu.

W naszej książce wielokrotnie już przywołyaliśmy różne tezy Dinesha D'Souzy, zwykle w celach polemicznych. Tym razem jednak chcemy się z nim zgodzić. Otóż w cytowanej wyżej książce pisze on jedną ważną rzecz, a mianowicie, że człowiek wierzący nie powinien mówić, że wie, czym jest bóg, nieśmiertelność, piekło i niebo czy życie wieczne (*ibid.*, 194-197). Jak wyjaśnia, powinno się do takich kwestii podchodzić ze zwątpieniem połączonym z zaufaniem do tego, co nie może być ostatecznie poznane. Cóż — ma D'Souza prawo do wyboru takiej opcji. My, ateści, preferujemy jednak inne podejście, które uważamy za rozsądniejsze — nie wierzymy w rzeczy, do których nie można dojść rozumowo lub na podstawie świadectw, jakimi powszechnie i na co dzień posługują się przedstawiciele nauk ścisłych bądź dyscyplin takich jak socjologia i historia (oraz większość ludzi w codziennym życiu). Jeżeli jakiegoś nadzwyczajnego twierdzenia nie da się uzasadnić ani przez rozum, ani przez doświadczenie, uważamy, że rozsądniej jest nie dawać mu wiary. Jeśli dla kogoś to oznacza, że nie rozumiemy wiary — trudno. Dla nas jednak ten zarzut pozostaje mitem.

MIT #39. ATEIZM TO TEŻ WIARA; TO W ZASADZIE TO SAMO, CO RELIGIA

Jedną ze strategii stosowanych przez obrońców religii jest zarzucanie ateistom, że ich światopogląd tak naprawdę też opiera się na wierze. Gdyby to było prawdą, ateści nie mogliby się już powoływać na swoją (rzekomą?) przewagę nad teistami, bo za decyzję równie arbitralną należałoby uznać tak wiarę w boga, jak twierdzenie, że bogowie nie istnieją.

Ateści oczywiście z takim poglądem nie mogą się zgodzić. Przypomnijmy może w tym miejscu rozważania wybitnego teistycznego filozofa Alvina Plantinga o rozumie i świadectwach, które przywołaliśmy, omawiając poprzedni mit. Plantinga pisał, że rozum „obejmuje takie zdolności i procesy jak percepcja, pamięć, racjonalna intuicja (źródło przekonań w logice czy arytmetyce), wnioskowanie i tym podobne” (Plantinga 2011, 44) albo „zdolności poznawcze znajdujące zastosowanie w codziennym życiu i w działalności naukowej” (*ibid.*, 156). Czy zatem ateistom wystarczy rozum w takim znaczeniu, czy też istotnie musimy jeszcze odwoływać się do jakichś innych źródeł wiedzy lub umiejętności, które można by utożsamiać z wiarą?

Otóż jeżeli pozostaniemy przy takim, jak proponuje Plantinga (teista!), odróżnieniu rozumu i wiary, ta druga wcale nie jest nam potrzebna. Posługujemy się wyłącznie rozumem i mamy szacunek dla dowodów. Kluczowe pytania, jakie zadajemy, są bardzo proste — czy są jakieś dowody przemawiające za istnieniem bogów, czy nie?; czy można przedstawić dowody przemawiające

przeciwko istnieniu jakiegoś konkretnego boga lub samej koncepcji boskości? Takie pytania wymagają oczywiście przyjęcia pewnych standardów oceny jakości przywoływanych dowodów, ale te standardy też nie są jakoś szczególnie trudne do zrozumienia ani tajemnicze. Wystarczy przyjąć, że dowolne świadectwo jest tym silniejsze, im więcej źródeł za nim przemawia i im łatwiej (i częściej) można je zweryfikować. Na takich świadectwach znacznie bardziej można polegać niż na relacjach kilku osób lub jednego świadka dotyczących zdarzeń niepowtarzalnych. Jak zwraca uwagę Julian Baggini, zwykle wyciągamy wnioski na podstawie wcześniejszych doświadczeń. Na tej podstawie zakładamy, że herbata, którą właśnie pijemy, nie otruje nas, a krzesło, na którym siedzimy, nagle się nie roztopi. Oczywiście nie możemy mieć stuprocentowej pewności, że któreś z tych zdarzeń nie zajdzie, ale ta nieabsolutna pewność nie oznacza, że akceptując takie przekonanie, dokonujemy aktu wiary. Na podobnej zasadzie wnioskujeją ateści, oczekując, że wszelkie obserwowalne zdarzenia można wyjaśnić, odwołując się do praw natury i naukowego naturalizmu (Baggini 2003, 25-27). Tego typu rozumowanie — wnioskowanie na podstawie świadectw i doświadczenia — przeprowadzamy wszyscy nieustannie; wierzący i niewierzący. I w jednym też chyba wszyscy możemy się zgodzić — niektóre poglądy w znacznie większym stopniu wymagają odwołania się do wiary niż inne. Na przykład trzeba zdecydowanie mniej „wiary”, by uznać, że woda jest niezbędna człowiekowi do życia, niż by przyjąć, że Jezus był synem boga (*ibid.*, 30-32).

Może zatem ateizm jest *wiarą* w jakimś innym sensie? Przyjrzyjmy się zatem, gdzie jeszcze w naszej dyskusji określenie „wiara” mogłoby znaleźć zastosowanie, jeśli nie zajmujemy się kwestiami religijnymi. Alister McGrath twierdzi na przykład, że w naukowej praktyce wiara odgrywa olbrzymią rolę w tym chociażby sensie, że teorie naukowe bardzo rzadko mogą być udowodnione z absolutną pewnością. Jako przykład podaje teorię względności Einsteina, którą, jak twierdzi, większość naukowców uznała za prawdziwą, nim jeszcze pojawiły się pierwsze potwierdzające ją dane obserwacyjne — choćby efekt przesunięcia ku czerwieni, zaobserwowany dopiero w latach 60. XX wieku. McGrath chce zatem powiedzieć, że w roku 1930 Einstein mógł co najwyżej *wierzyć*, że jego teoria zostanie udowodniona. Szerzej — chodzi mu o to, że naukowcy *wierzą* w prawdziwość teorii naukowych nawet przy braku empirycznych dowodów; przynajmniej tak długo, jak długo dana teoria sprawia wrażenie wystarczająco prawdopodobnej, by wzbudzić u nich zaufanie (McGrath 2004, 95-98). Przyjrzyjmy się jednak bliżej „argumentom” McGratha, posługując się nawet tym samym przykładem teorii względności. Otóż teoria ta została zaakceptowana przez fizyków już na początku lat 20. XX wieku, była bowiem eleganckim (co w nauce ważne) i dobrym (w sensie — skutecznym) matematycznym narzędziem, które pozwalało wyjaśnić pewne bardzo niepokojące anomalie, jakie pojawiały się w modelu Newtonowskim. To dzięki teorii względności udało się na przykład wyjaśnić od dawna ambarasujące fizyków zjawisko precesji Merkurego, zaobserwowane jeszcze w drugiej

połowie XIX wieku. Einsteinowska relatywistyka pozwalała też formułować konkretne przewidywania, które zostały empirycznie potwierdzone w latach 20. — na przykład zakrzywienie fal świetlnych pod wpływem pola grawitacyjnego Słońca. McGrath twierdzi tymczasem, że teorię Einsteina przyjmowano „na wiarę”, jeszcze zanim obserwacje potwierdziły efekt przesunięcia ku czerwieni. Myli się! Nawet wcześniej nie było żadnych podstaw, by ją odrzucać — przeciwnie, były mocne teoretyczne, a szybko również i empiryczne przesłanki, by uznać ją za dobry model. Choćby to, że przewidywania formułowane na bazie tej teorii można było empirycznie zweryfikować.

Warto zresztą wyjaśnić, że nie ma żadnego powodu, by jakąkolwiek teorię naukową traktować jako udowodnioną w ostatecznym i absolutnym sensie. Nauka nie dostarcza tego rodzaju dowodów, zajmuje się raczej poszukiwaniem wyjaśnień i potwierdzających je dowodów. Te wyjaśnienia — jeśli mają empiryczne poparcie — są uznawane za wiarygodne, ale nadal mają status tymczasowy. Inna rzecz, że w miarę gromadzenia potwierdzających dowodów status teorii rośnie, a prawdopodobieństwo, że jest błędna i zostanie porzucona (zastąpiona inną), staje się coraz mniejsze. Może się też zdarzyć, że jakaś teoria nie zostaje odrzucona nawet wtedy, gdy któreś ze sformułowanych na jej podstawie przewidywań się nie sprawdzi. Naukowcy zakładają wówczas, że być może tę eksperymentalną porażkę można wyjaśnić w inny sposób, jeśli jednak takich porażek jest zbyt wiele, nauka porzuca stare teorie i poszukuje nowych. Jak zatem widać, McGrath znów błądzi — w

konkretnym przypadku, którym się posłużył, łatwo pokazać, że już w latach 20. XX wieku liczne dane obserwacyjne i eksperymentalne przemawiały za teorią względności i fizycy mieli bardzo poważne powody, by ją zaakceptować. Nie trzeba było w nią wierzyć, bowiem można było ją sprawdzać. Zresztą ten problem od dawna już jest przedmiotem zainteresowania filozofii nauki i reprezentanci tej dyscypliny precyzyjnie wyjaśnili, że każdy eksperyment lub obserwacja, które potwierdzają przewidywania wypływające z konkretnej teorii bądź jej szczegółowe hipotezy, potwierdzają i wzmacniają jej wiarygodność, i że to właśnie dla nauki jest ważne, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie wykazać „absolutnej” prawdziwości żadnej z teorii, którymi się posługujemy — a nie jesteśmy, bo zawsze istnieje szansa, że kolejny eksperyment przyniesie wyniki sprzeczne z naszymi oczekiwaniami (może na przykład wcześniejsze badania prowadzone były na zbyt małych próbach lub przy zbyt niskich energiach). To właśnie na tym polega *falsyfikacja* — można wykazać, że teoria naukowa jest błędna, ale nie da się „udowodnić”, że jest prawdziwa (to główny wątek prac z zakresu filozofii nauki Karla Poppera; por. Popper 1963).

Niektórzy religijni apologetyci próbują jednak czasem uzasadniać zarzut o „wierze” ateistów na bardziej fundamentalnym poziomie. Do tego grona należy na przykład nieoceniony D’Souza, który, powołując się na Kanta, twierdzi, że istnieją ograniczenia sprawiające, że świadectwa dostępne ludzkim zmysłom i ludzki rozum nie są wystarczającym narzędziem do poznania Wszechświata, a skoro tak, to tylko coś

wykraczającego poza rozum i doświadczenie może pozwolić nam dostrzec, że istnieje rzeczywistość niedostępna percepcji i empirii (D'Souza 2004, 167-178). Podobne argumenty dość często pojawiają się we współczesnej teistycznej refleksji. John Haught (2008) pisze na przykład, że musimy „od czegoś” zacząć naszą wiedzę i to coś właśnie słusznie nazywa się wiarą — musimy uwierzyć choćby w to, że Wszechświat jest dla nas poznawalny i zrozumiały. Podobnie uważa Eric Reitan — według niego też nauka odwołuje się do wiary, nie w sensie, co prawda, wiary obywatelskiej się bez dowodów, ale w sensie nadziei, że naturalistyczne wyjaśnienia istotnie mogą wytłumaczyć badane zjawiska (Reitan 2009, 11). Dalej Reitan wyjaśnia bliżej, co ma na myśli (lekceważąco przy okazji odnosząc się do pewnych form wiary religijnej):

W zasadzie łączy mnie z Nowymi Ateistami pogarda dla tych, którzy uparcie tkwią przy swojej religii — bez żadnej refleksji, bez powodu, bez szacunku dla argumentów i świadectw, bez najmniejszej świadomości, jakie są konsekwencje żywionych przez nich przekonań i co można im zarzucić. Takie ślepe przywiązanie do religijnych dogmatów Dawkins czy Harris nazywają „wiarą” i jakkolwiek Alister McGrath w *Dawkins' God* (2005) słusznie zwraca uwagę, że jest to terminologiczne nadużycie, to nie wolno nam zamykać oczu na to, iż rzeczywiście są ludzie wierzący, którzy swoją wiarę traktują dokładnie tak. Co gorsza, jest ich wielu i „wiara” opisywana przez Dawkinsa czy Harrisa to realny opis życia religijnego całkiem sporej grupy ludzi, którzy trzymają się ślepo swoich poglądów bez żadnej troski o prawdę i

jeszcze uważają to za cnotę. I jakkolwiek nie wolno nam zapominać, że — co za chwilę postaram się pokazać — istnieją też takie rozumienia wiary, które dla wierzących naprawdę mogą być powodem do dumy, to taka ślepa wiara na pewno nie jest jednym z nich. (*ibid.*, 8)

Dalej Reitan wyjaśnia, że dla niego wiara jest „formą nadziei i decyzją, by żyć tak, jakby nadzieja ta była prawdą” i dodaje też, że taka postawa „wyklucza nietolerancję, przemoc powodowaną przez lęk i skłonność do prześladowania innych” (*ibid.*, 15).

Wróćmy jednak do kwestii podstawowej — co tak naprawdę ma oznaczać stwierdzenie, że nauka wymaga „wiary”. Zacznijmy może od wskazania pewnych ukrytych założeń, które w zasadzie wszyscy przyjmujemy. Rozważmy na przykład stwierdzenie, że błędem jest akceptowanie twierdzeń, za którymi nie przemawiają dane obserwacyjne lub dowody naukowe. Istotnie, jeśli twierdzenie to potraktujemy dosłownie, ono też jest błędne, bowiem nie można go wywieść z obserwacji ani eksperymentu. Problem w tym, że wpadamy w ten sposób w pułapkę — przy takim założeniu nie można w ogóle mówić o fundamentalnych standardach pozwalających zaakceptować (lub odrzucić) jakieś twierdzenie (czyli uwierzyć w nie lub nie), ponieważ niezależnie od tego, czym owe standardy miałyby być, nie mogą być zależne od tego, czy mają potwierdzenie w zewnętrznych świadectwach, bo wtedy z definicji przestałyby być *fundamentalnymi* standardami poznania. Jest też prawdą, że niektórzy uczeni mówili, że w coś „wierzą” — nawet Einstein napisał,

że wierzy w to, że ostatecznie obserwowalny Wszechświat okaże się zrozumiały — tyle że, jak wyjaśnił, ta wiara nie ma w sobie nic nadnaturalnego.

Zajmijmy się zatem pytaniem, czy, jeśli nauka, a może i wszystkie codzienne wybory, opierają się na wierze, to czym ta wiara różni się od wiary religijnej. Jakieś różnice między twierdzeniami o charakterze religijnym a twierdzeniami odnoszącymi się do świata powinny przecież istnieć, skoro w przypadku religii to jednak wiara ma być tym głównym źródłem przekonań. Przecież gdyby wszystko miało być zależne wyłącznie od wiary, musielibyśmy przyjąć, że żadne z naszych przekonań nie jest lepiej (empirycznie) uzasadnione niż inne. Każdy miałby prawo wierzyć, że jest jajkiem na miękko albo że tę książkę napisały purpurowe pareczniki z Marsa...

Może zatem warto postawić pewne granice i jednak przestać twierdzić, że w sumie wszystkie „powszednie” przekonania — to, że picie czystej wody jest dobre dla zdrowia, a skakanie z wysokich budynków już nie — opierają się na „wierze”, bo w ten sposób odbieramy słowu „wiara” wszelki sens, a tak właśnie czynią ci, którzy próbują przekonywać, że nauka działa niemal tak samo jak religia. Otóż nie, o czym mówią prace wielu filozofów nauki, którzy precyzyjnie wyjaśnili już i opisali status, a także zalety i ograniczenia metody naukowej. W szczególności różni naukę od religii choćby to, że myśliciele religijni nie są w stanie formułować i weryfikować nowych hipotez ani też odrzucać tych przesłanek, które ewidentnie nie znajdują potwierdzenia w realnym świecie. Przeciwnie — wielu z nich uparcie tkwi przy przekonaniach, które uformowali w sposób kompletnie pozarozumowy (lub

nabyli w trakcie socjalizacji) i których trzymają się niezależnie od faktów.

Wiara (w znaczeniu wiary religijnej) zdecydowanie różni się od „wierzę w...”, jakim posługujemy się w codziennym życiu, i tak samo mocno różni się od twierdzeń naukowych. Taka wiara z natury obejmuje akceptację twierdzeń, na rzecz których nie można podać żadnych dowodów (przynajmniej w takim znaczeniu, w jakim zwykle się nimi posługujemy), a które, co więcej, są kompletnie sprzeczne z wszelkimi świadectwami dostępnymi naszym zmysłom i rozumowi. I trudno raczej zanegować, że właśnie czymś takim — akceptacją zestawu niepopartych dowodami, doświadczeniem ani logicznym rozumowaniem twierdzeń na temat boga czy życia wiecznego — jest wiara religijna dla olbrzymiej większości ludzi wierzących.

Jeśli to nazywamy wiarą, to ateizm w żadnym przypadku nie podpada pod tę kategorię, ponieważ kluczowe dla tego światopoglądu przekonanie o nieistnieniu boga nie wymaga niczego w rodzaju „wiary”, czyli jakiegoś spoiwa, które zatkałoby lukę między ludzkim doświadczeniem realnego świata i nadnaturalnymi wierzeniami w istnienie transcendentnej rzeczywistości.

Na koniec wróćmy może jeszcze do Reitana. Jak łatwo zauważyć, w jego ujęciu wiara religijna jest uroczo wręcz pokojowo nastawiona do świata. Niestety — większość przywódców religijnych (jak i samych wierzących) pojmuje swoją wiarę w nieco mniej łagodny i umiarkowany sposób. Praktycznie cała historia chrześcijaństwa, przynajmniej nim jego polityczna potęga została złamana, to jedno pasmo prześladowań. Zresztą nawet dziś u wielu

przywódców religijnych i w reprezentowanych przez nich organizacjach widać wyraźne teokratyczne ciągotki, na przykład kiedy lobbują za uczynieniem z wymogów ich konkretnej religii powszechnie obowiązującego (również niewierzących) prawa i to za pomocą *stricte* politycznych narzędzi. Twierdzenie, że wiara to coś osobistego i łagodnego, nie brzmi przekonująco ani w kontekście historycznym, ani we współczesnych realiach znacznej części świata.

MIT #40. ATEIZM JEST WEWNĘTRZNIE SPRZECZNY, PONIEWAŻ ROZUM KAŻE UZNAĆ ISTNIENIE BOGA

Ten mit przybiera wiele postaci — zyskał sobie wielką popularność wśród teologów i pisarzy religijnych — i szerzej będziemy jeszcze o nim mówić w kolejnych częściach naszej książki, dlatego w tym miejscu ograniczymy się do omówienia pewnej szczególnej jego wersji, której wielkim admiratorem jest między innymi Alvin Plantinga. Otóż w tym wariantcie główny nacisk kładzie się na to, że ewolucja biologiczna nie może wytłumaczyć wyjątkowych zdolności poznawczych człowieka. Gdyby ateizm mówił prawdę — głoszą zwolennicy tej wersji analizowanego przez nas mitu — czyli gdyby ludzki umysł był wyłącznie produktem zmian ewolucyjnych, nie potrafilibyśmy zrozumieć otaczającego nas świata i formułować na jego temat uogólnionych wniosków (również takich, że ateizm jest poglądem prawdziwym i że jesteśmy — wraz z naszymi umysłami — wytworem ewolucji biologicznej).

To oczywiście ciekawy problem i wart głębszej

refleksji, ale my na razie przyjrzyjmy się bliżej tylko prostszej i powszechniejszej wersji analizowanego tu mitu. Zaczniemy może od tego, że w każdym wnioskowaniu i to na dowolny temat nieuchronnie przyjmuje się pewne ukryte założenia, których prawdziwość, co więcej, nie może być udowodniona. Posługujemy się pewnymi podstawowymi standardami nabywania nowej wiedzy i są one istotnie niedowodliwe, w tym choćby sensie, że wszelka próba wykazania ich prawdziwości musi opierać się na nich samych. To budzi pokusę sceptycyzmu — radykalnego sceptycyzmu wobec ludzkiej wiedzy, całej bez wyjątku. Bo w końcu skąd możemy wiedzieć (przy takim podejściu oczywiście), że w ogóle można polegać na tym, co mówią nam nasze zmysły. Jak możemy ufać rozumowi i wyciągać jakiegokolwiek wnioski, którym można zaufać? Taki radykalny sceptyk (sceptyk-ekstremista, chciałoby się powiedzieć) może na przykład uznać, że z faktu, iż do tej pory świat działał w porządku przyczynowo-skutkowym, wcale nie wynika, że tak będzie nadal (przypomina się problem z indukcją Hume’a). Może też uznać za realny nieco fantastyczny scenariusz, zgodnie z którym jesteśmy nieustannie oszukiwani przez jakiegoś potężnego złego ducha, a żyjąc wewnątrz stworzonej przezeń ułudy, nigdy się nie dowiemy, że staliśmy się ofiarą oszustwa. Kartezjusz próbował uciec od takiego krańcowego sceptycyzmu słynnym „Myślę, więc jestem” — uznał, że dowiódłszy własnego istnienia, może z tego zasadnie wywnioskować, iż istnieje również bóg, który nie jest twórcą ułudy. W pewnym sensie podobnie rozumują współcześni apologetyci religijni — słyszymy od nich, że nie możemy zaufać własnym zmysłom i rozumowi ani

zakładać, że Wszechświat jest poznawalny, jeżeli nie założymy wcześniej, że istnieje jakaś wszechmocna istota, która jest tego stanu gwarantem.

Przyjrzyjmy się może bliżej jednej z prac reprezentujących ten styl myślenia. John F. Haught pisze, że dla wszystkich punktem wyjścia jest założenie, że Wszechświat jest zrozumiały i że warto szukać prawdy na jego temat. Teologia, dodaje od razu, mówi właśnie o tych założeniach, ale (tu zgadza się między innymi z Plantingą) ona nie prowadzi nas do wniosku, że nasza zdolność do rozumienia świata powstała w toku takich naturalnych procesów jak darwinowska ewolucja (Haught 2008, 47-50). W entuzjastycznych słowach opisuje dalej Haught, że przyczyną, która sprawia, iż możemy racjonalnie żywić takie oczekiwania wobec Wszechświata, jest to, że każdy z nas „kieruje się Istnieniem, Znaczeniem, Prawdą, Dobrem i Pięknem” i to daje nam ufność „rodzącą się z najgłębszych, ukrytych zakamarków świadomości”. Tak właśnie dochodzimy do wiary w poznawalność świata — taka wiara nie jest niczym złym, na potępienie zasługuje dopiero ukrywanie jej źródeł i odmowa ich uznania (*ibid.*, 50-52).

Warto jednak zauważyć, że każdy teista, który próbuje bronić swojego stanowiska, wychodząc od skrajnego sceptycyzmu, znajduje się na praktycznie straconej pozycji, bowiem jednocześnie musi odwoływać się do sceptycyzmu i kwestionować go. Tymczasem jeśli już ktoś zdecyduje się przyjąć opcję skrajnego sceptycyzmu, nie ma drogi powrotu — żaden pomysł na wymyślenie wyjścia nie zadziała, wszystkie bowiem podlegają tym samym ograniczeniom — konsekwentny sceptyk nie ma innej

możliwości: nie może być pewien niczego, a więc również istnienia boga. Każdy, kto usiłuje od sceptycyzmu przejść do teizmu, skazany jest na porażkę. Nawet Kartezjusz, który próbował iść tą drogą, musiał przyjąć jakieś dodatkowe przesłanki — zawierzył w to, że własne procesy poznawcze (i pewne wysoce abstrakcyjne intuicje dotyczące świata jako takiego) są realne.

A co się dzieje z teistami, którzy krańcowego sceptycyzmu nie traktują tak do końca poważnie? Cóż, wtedy cała argumentacja zaczyna się sypać. Zresztą, jak pokazaliśmy, nawet najbardziej wyrafinowane próby wnioskowania z krańcowego sceptycyzmu mają poważne ograniczenia — widać to choćby po Kartezjuszu, który próbując wątpić we wszystko, też musiał się uciec do dodatkowych założeń. Trudno zresztą wyobrazić sobie odrzucenie pewnych podstawowych elementów logicznego rozumowania, niezależnie od tego, jaki ktoś ma pogląd na istnienie boga. Nasza zależność wobec nich jest przecież wcześniejsza niż wiara w boga czy bogów. Pośrednio przyznają to zresztą nawet liczni teiści, którzy teologicznie uzasadniają tezę o ograniczeniach, którym podlegać miałby nawet bóg, gdyż nawet on nie może zrobić czegoś, co byłoby logicznie kompletnie niespójne.

Szczerze mówiąc zresztą, tak naprawdę nikt nie może być sceptykiem-ekstremistą. W tej kwestii ateiści i teiści się nie różnią — ani jedni, ani drudzy nie przyjmują zwykle pozycji skrajnych i wszyscy akceptujemy założenie, że nasze zmysły i zdolności poznawcze (a również nasza pamięć) są czymś, do czego można mieć — acz oczywiście ograniczone — zaufanie. Jeśli ktoś próbuje nas, ateistów, przekonać,

że nasza niechęć do postawy skrajnie sceptycznej jest przejawem „wiary” (porównaj omówienie mitów #38 i #39), to — w najlepszym razie — możemy tu mówić o nieporozumieniu. Ateiści w swoim myśleniu o świecie odwołują się do naturalnych zdolności intelektualnych i naturalnych, codziennych doświadczeń. To teiści potrzebują czegoś więcej, chcąc formułować wnioski dotyczące bytów nadnaturalnych i odmiennych form istnienia. Jak zresztą wskazał Georges Rey, powszechna praktyka akceptowania pewnych przekonań wcale nie wymaga tego, byśmy uznawali wszystkie wątpliwości, jakie nasuwa sceptycyzm (nawet w ekstremalnej postaci), za nieuzasadnione (Rey 2007, 251-252). Przeciwnie — jesteśmy nieustannie zaangażowani w proces poszukiwania i weryfikowania nowych dowodów, które analizujemy w kontekście ogromnej i wciąż zmieniającej się sieci przekonań o świecie. Na tej zasadzie weryfikujemy na przykład nasze wspomnienia za pomocą świadectw, jakich dostarczają nam zmysły (i przeciwnie). Tę wiedzę mogą potwierdzić — albo obalić — dokumenty, relacje świadków *etc.*, a te wszystkie świadectwa możemy również dalej weryfikować i tak zwykle robimy. W pewnym przynajmniej stopniu możemy również testować nasze przypuszczenia i domysły, patrząc, co dzieje się w realnym świecie w określonych okolicznościach. I dzięki temu wszystkiemu — pomimo oczywistych i bezdyskusyjnych poznawczych i percepcyjnych ograniczeń — powoli nasza wiedza o świecie rośnie. Nawet jeśli nigdy nie uzyskamy ostatecznego i pełnego uzasadnienia naszych przekonań (a zresztą jak moglibyśmy takie zdobyć — przecież samo, jako

ostateczne, byłyby z definicji nieuzasadnialne), mamy znacznie więcej powodów, by wierzyć w wiele rzeczy, które wiemy, niż by przyjąć i uznać dowolne argumenty, jakie przedstawiają zwolennicy krańcowej wersji sceptycyzmu.

Rey dodaje jeszcze, że określenie „przecież wszyscy to wiedzą” to oczywisty i powszechny standard poznania, niebudzący w codziennej praktyce żadnych kontrowersji i to tak wśród ateistów, jak i teistów (Rey 2007, 252). Krańcowy sceptycyzm ze swoimi wątpliwościami we wszystko nie nadaje się raczej do rozstrzygania problemów, z jakimi spotykamy się w realnym życiu. Angażujemy się w racjonalne debaty i spory nieustannie, nie przejmując się zbytnio tym, że powinniśmy we wszystko wątpić. Może zatem te wątpliwości wytaczane są czasem jedynie po to, by zdyskredytować ateizm za pomocą mocno naciąganych argumentów na rzecz istnienia boga mimo braku jakichkolwiek racjonalnych przesłanek przemawiających za taką tezą. W tej sytuacji warto oczywiście spytać, czemu teiści po taką ewidentnie obosieczną broń sięgają, skoro w co najmniej nie mniejszym stopniu zagraża ona i ich stanowisku — ale to już całkiem odrębne pytanie.

VII. RELIGIA I NAUKA

MIT #41. NIE MA KONFLIKTU MIĘDZY RELIGIĄ A NAUKĄ. NAPRAWDĘ?

Relacje między nauką a religią to problem bardzo złożony i omówimy go szerzej w ostatnim rozdziale naszej książki (*Narodziny współczesnego ateizmu*). Na razie zajmijmy się może tym, że istotnie wielu współczesnych ateistów znajduje poparcie dla swoich poglądów w metodologii i odkryciach współczesnej nauki, a w reakcji na to często słyszymy, że to tylko nasz upór i arogancja, bowiem „tak naprawdę” nie ma żadnego konfliktu między nauką a religią.

Przyjrzyjmy się choćby, co na ten temat piszą Chris Mooney i Sheril Kirshenbaum. Otóż ich zdaniem religie, a przede wszystkim chrześcijaństwo, dostosowały się do współczesności i jej zdobyczy, w tym również naukowych. W końcu bardzo wielu chrześcijan nie odczytuje już Biblii dosłownie i nie myśli, że każde jej słowo jest literalną prawdą, ani że dziesięć przykazań to w pełni wystarczający przewodnik moralności. Szerzej — członkowie licznych działających dziś Kościołów jakoś poradzili sobie z pogodzeniem swej starożytnej wiary z nowym światem i jego „dziwacznymi” ideami, takimi jak choćby prawa człowieka. I podobnie z nauką. W każdym razie, omówiwszy rozmaite teistyczne odpowiedzi na naukowe (i nie tylko) wyzwania współczesności, Mooney i Kirshenbaum z wyraźną

satysfakcją stwierdzają, że dziś wreszcie nauka i religia są w pełni „kompatybilne”:

Zgodnie z oficjalnym stanowiskiem amerykańskiej National Academy of Sciences oraz American Association for the Advancement of Science nie ma żadnego konfliktu między religią a nauką. Uwzględnianie złożonej historii i dorobku światowych religii to nie tylko przejaw tolerancji ze strony uczonych, ale i dowód ich intelektualnej odpowiedzialności. (Mooney, Kirshenbaum 2009, 103)

Tyle że takie powoływanie się na autorytety, nawet powszechnie szanowane (wszak znaczenia opinii National Academy of Sciences czy American Association for the Advancement of Science nikt nie odważy się zakwestionować), to często wykorzystywany chwyt erystyczny. Ma nawet swoją nazwę: *argumentum ad verecundiam*, czyli właśnie „argument z autorytetu”, i zwykle stosowany jest wtedy, gdy brak innych, bardziej przekonujących argumentów, a jest nadzieja, że godnie brzmiące nazwy czy nazwiska powstrzymają oponentów od wyrażania własnego zdania. W tym przypadku nie wiemy niestety, w jakich okolicznościach przywołane wyżej instytucje sformułowały zacytowane stanowisko, mamy jednak podejrzenia, że motywacja była czysto polityczna. To oczywiście prawda, że w zasadzie każdy system religijny może systematycznie i na bieżąco dostosowywać się do tego, co nauka wnosi nowego do obrazu świata, wskutek czego oczywiste niezgodności między jednym a drugim korpusem twierdzeń są maskowane. Nie ulega też wątpliwości, że systemy religijne ewoluują i czasem

zaczynają głosić rzeczy zupełnie inne niż pierwotnie. Zawsze jednak konsekwentnie unikają ryzyka falsyfikacji, zamiast tego dyskretnie modyfikując doktrynę. I w ten sposób właśnie religia, która przez wieki głosiła, że nasza planeta liczy sobie kilka tysięcy lat, może spokojnie pogodzić się z tym, że w tej kwestii akurat rację ma nauka i w istocie jest to tyle, ile ma być — kilka miliardów w naszym przypadku — a przyczyną nieporozumienia było dosłowne, nie zaś metaforyczne odczytanie świętych pism. Tak naprawdę niemal wszystkie wyznania prawie w każdej sytuacji mogą uciec się do metaforycznej lub symbolicznej interpretacji swoich dogmatów, tym samym eliminując wszelkie ryzyko otwartej niezgodności z odkryciami naukowymi.

Mamy nieodparte wrażenie, że dokładnie coś takiego mają na myśli Mooney i Kirshenbaum, gdy piszą, że „religia i nauka świetnie się ze sobą zgadzają” — chodzi im o to, że doktrynę zawsze da się jakoś zmodyfikować, by usunąć niezgodności z nauką. Jeśli to chcą przekazać, trudno im zaprzeczyć, ale raczej nie jest to nazbyt odkrywczе ani kontrowersyjne twierdzenie. I w niczym nie zmienia faktu, że w każdym konkretnym momencie historycznym różne Kościoły głosiły i głoszą twierdzenia ewidentnie sprzeczne z tym, co o świecie mówi nauka, jak również tego, że liczne grono wierzących wierzy doktrynie, nie nauce. Przyczyna czasem tkwi w tym, że systemy wierzeń tych ludzi są na tyle silnie zintegrowane, że nie podlegają modyfikacji — te ich elementy, które są sprzeczne z wiedzą naukową, nie są dodatkiem do wiary, ale tworzą jej rdzeń, są elementem logicznej struktury, którego usunięcie zburzyłoby ją całą.

Mooney i Kirshenbaum dostrzegają zresztą, że historycznie rzecz biorąc, nauka i religia „stanowiły dla siebie wielkie wyzwanie” i że „nauka nieustannie przejmowała obszary zastrzeżone wcześniej dla chrześcijaństwa” (*ibid.*, 101). Wiele stwierdzeń Biblii nauka podważyła, jak również znalazła wyjaśnienia wielu zjawisk uznawanych wcześniej za nadprzyrodzone — choroby i pioruny to pierwsze z nasuwających się przykładów. Rewolucja darwinowska oznaczała jednak desakralizację — lub może lepiej odczarowanie — natury na znacznie większą skalę. Tak stało się z chwilą, gdy nauka zaoferowała naturalistyczne wyjaśnienie bogactwa świata przyrodniczego. W efekcie doszliśmy dziś do punktu, gdy wyjaśnienia religijnej natury nie są już potrzebne — przynajmniej naukowcom — do tłumaczenia nawet najbardziej zagadkowych zjawisk naturalnych (*ibid.*, 101-103). Powyższy obraz trudno jednak uznać za wizję „pełnej zgodności” tych dwóch dziedzin ludzkiej aktywności. Jeśli na tym ma polegać ich „kompatybilność”, to jest ona raczej słaba i trudno znaleźć usprawiedliwienie dla posługiwania się tak entuzjastycznym językiem. W zasadzie oznacza to przecież jedynie tyle, że religie mają w sobie znaczny potencjał adaptacyjny, pozwalający dopasowywać się (przynajmniej formalnie) do tych naukowych odkryć, które zechcą zaakceptować. Mają też jednak określone ograniczenia — może się na przykład okazać, że taka nowa, zmodyfikowana wersja teologii jest zbyt rozwodniona dla części przynajmniej wierzących i z czysto psychologicznych powodów zostaje odrzucona, wymagałaby bowiem rezygnacji również z innych elementów doktryny, odejście od których jest dla wyznawców trudne, o ile

w ogóle psychologicznie możliwe. Co więcej, nawet jeśli konkretna religia podlega modyfikacji na tyle, by nie pozostawać w otwartym konflikcie z *dzisiejszą* nauką, to nie ma żadnej gwarancji, że równie łatwo zaadaptuje się do *przyszłych* odkryć. W tym sensie każda religia objawiona, która z definicji pozostaje niezmienna i oparta na nienaruszalnych dogmatach wiary, zawsze będzie w konflikcie z nauką, uczeni bowiem muszą być nieustannie otwarci na zmianę, „którą przyniesie jutro, następny tydzień, czy wreszcie każde kolejne odkrycie” (Stenger 2012, 29).

Teoretycznie rzecz biorąc, można sobie oczywiście wyobrazić religię, która nieustannie dokonuje kolejnych teologicznych modyfikacji — w końcu zestaw dogmatów nie musi *koniecznie* pozostawać niewzruszony. Tyle że, jak mówiliśmy już wcześniej, nie ma żadnej gwarancji, że takie zmiany nie wzbudzą oporu samych wierzących, oporu, który może przerodzić się w rozpad Kościoła. Przyczyna leży w tym, że wiara i nauka odwołują się do zupełnie innych metod poznania — epistemologicznie dzieli je przepaść. Można, rzecz jasna, spierać się, czy istnieje jedna „metoda naukowa”, i trudno też zaprzeczyć, że w każdej dyscyplinie naukowej panuje mniejszy lub większy bałagan i liczą się też względy pozamerytoryczne, ale nie sposób zakwestionować, że kluczową rolę w nauce odgrywa empiria, czyli coś, co dla religii nie ma żadnego znaczenia.

MIT #42. ATEIŚCI MYLĄ DWIE POSTACI NATURALIZMU

Większość współczesnych ateistów jest filozoficznymi

naturalistami, przynajmniej w szerokim sensie tego pojęcia. Nie wierzymy w żadne nadnaturalne byty albo moce, które miałyby istnieć ponad czy poza fizycznym światem, którym zajmuje się nauka. Oczywiście nie oznacza to, że kwestionujemy sensowność takiej kategorii jak umysł, my tylko zdecydowanie odrzucamy pogląd, jakoby miał on być szczególną „mentalną substancją”, istniejącą w pełni niezależnie od fizycznego mózgu i jego fizykochemicznej aktywności. Jednak nasi oponenti nader często twierdzą, że ta w zasadzie powszechna akceptacja filozoficznego naturalizmu przez ludzi wykształconych i zainteresowanych nauką jest efektem... pomyłki. Otóż, jak się nam zarzuca, nie potrafimy odróżnić naturalizmu jako stanowiska filozoficznego od „metodologicznego naturalizmu”, który charakteryzuje współczesną naukę. Stąd intelektualny błąd, jaki popełniamy, uznając, że nauka prowadzi nas również do filozoficznego naturalizmu, którego elementem jest ateizm. Doprecyzujemy może ten zarzut — jak słyszymy, ateści (część, może większość) mylnie łączą dwa różne znaczenia naturalizmu. Ci, którzy popełniają tę pomyłkę, posługują się ewidentnie błędną argumentacją, twierdząc, że skoro nauka odwołuje się do naturalizmu metodologicznego, to naturalizm filozoficzny jest prawdziwy. A tymczasem przecież fakt, iż naukowcy wykorzystują (nawet z sukcesem) określony zestaw narzędzi i założeń, nie określa sam w sobie żadnych właściwości realnego świata.

Spójrzmy, co na ten temat piszą Chris Mooney i Sheril Kirshenbaum. Rozpoczynają od precyzyjnej deklaracji, na czym ich zdaniem polegają metody stosowane w nauce: „Hipotezy naukowe są

testowane i wyjaśniane wyłącznie w kontekście naturalnych przyczyn i zdarzeń” (Mooney, Kirshenbaum 2009, 103). Tym w każdym razie jest dla nich „metodologiczny naturalizm” i kolejnych kilka akapitów poświęcają wykazaniu, że takie podejście nie obejmuje w istocie jakichkolwiek twierdzeń odnoszących się do „fundamentalnej rzeczywistości”. Raczej, jak wyjaśniają, metodologiczny naturalizm jest „po prostu regułą postępowania, którą uzasadnia praktyka”, a konkretniej „nieprawdopodobne sukcesy” nauki (*ibid.*, 104). W każdym razie z takiej „praktycznej reguły” nie można wnioskować o nieistnieniu boga lub innych ponadnaturalnych bytów. Najwyraźniej Mooney i Kirshenbaum chcą w ten sposób przekonać swoich czytelników, że Richard Dawkins i inni mylą się, wnioskując o nieistnieniu boga wyłącznie na podstawie prowizorycznych metod, które przyniosły sukces nauce. To „intelektualny błąd”, jak piszą, albo, co gorsza, „świadome brudne zagranie” (*ibid.*, 104)!

Jak to świetnie znamy z wcześniej analizowanych przykładów, omawiane rozumowanie występuje w wielu wariantach i różni krytycy ateizmu nadają mu rozmaite oblicza. John Haught pisze na przykład, że liczni sławni obecnie ateiści — w tym gronie wymienia Richarda Dawkinsa (2006), Sama Harrisa (2004, 2006) i Christophera Hitchensa (2007) — promują filozofię, którą określa mianem „naukowego naturalizmu”, i którą podsumowuje w kilku punktach:

1. Poza naturą, która obejmuje też człowieka i jego kulturowe wytwory, nie istnieje nic więcej. Nie ma żadnych bogów, duszy ani życia po śmierci.
2. Natura jest procesem samoorganizacji, a nie tworem boga.

3. Wszechświat nie ma żadnego wyższego celu ani sensu, choć oczywiście każdy człowiek we własnym życiu taki sens i cel może mieć.

4. Ponieważ bóg nie istnieje, wszystkie możliwe wyjaśnienia i wszystkie możliwe przyczyny mają charakter czysto naturalny i tylko nauka może je odkryć.

5. Wszystkie cechy istot żywych, w tym ludzki intelekt i nasze zachowania, można wyjaśnić w kategoriach naturalistycznych — co współcześnie oznacza kategorie ewolucyjne, w znaczeniu ewolucji darwinowskiej.

Dalej Haught dodaje jeszcze do tej listy dwa punkty, które, jak twierdzi, są wprowadzonym przez „Nowych Ateistów” uzupełnieniem jego opisu „naukowego naturalizmu”. Dla porządku również je tu zamieszczamy, aczkolwiek nie sądzimy, że intuicja Haughta jest trafna:

6. Wiara w boga spowodowała wiele zła i powinna zostać odrzucona z powodów moralnych.

7. Moralność nie wymaga wiary w boga, a ludzie postępują lepiej bez niej (Haught 2008, XIII-XIV).

Pierwsze pięć punktów to istotnie stosunkowo uczciwe streszczenie poglądów podzielanych przez wielu współczesnych ateistów. W zasadzie można by przyjąć, że trafnie opisują one światopogląd określony przez nas wyżej jako „filozoficzny naturalizm”. Warto jednak zauważyć, że sam Haught posługuje się w tym kontekście określeniem „naukowy naturalizm”, a u innych autorów można znaleźć jeszcze „metafizyczny naturalizm” i „ontologiczny naturalizm” (Pennock 2000, 190). To ważne, bo terminologia stosowana w tej dyskusji może być myląca. Zresztą Dinesh D’Souza używa jeszcze odmiennej — „Przeciwnicy religii, tacy jak Crick, Weinberg, Dawkins czy Dennett, często łączą

proceduralny ateizm z filozoficznym ateizmem”. Dalej czytamy, że ateści „udają” (czemu „udają”? Nie lepiej byłoby napisać „wierzą” albo „wyobrażają sobie”? Co ma do tego udawanie?), że „ponieważ nauka nie może odkryć boga, w ogóle nie można go odkryć” (D’Souza 2007, 263). Nieco dalej w tej samej książce D’Souza doprecyzowuje swój zarzut, stwierdzając, że nauka nie może tak sobie, po prostu, *a priori* wykluczyć istnienia boga, jako że „to pytanie nie może być rozpatrywane przez naturalizm lub materializm, bo w ich wewnętrznych kategoriach nie da się go właściwie sformułować” (*ibid.*, 164).

Tak właśnie rodził się mit, jakoby ateści (a przynajmniej część z nas) mylili światopogląd naturalistyczny z metodologicznym naturalizmem, zwykle uznawanym za jedną z cech wyróżniających współczesnej nauki. Co ciekawe, ten mit pojawia się również u niektórych zwolenników światopoglądu naukowego, którzy najwyraźniej obawiają się, że nauce mogłoby (politycznie) zaszkodzić, gdyby ludzie myśleli, że podważa ona religię. Mogłoby to grozić między innymi obcięciem publicznych funduszy, sprzeciwem wobec nauczania teorii ewolucji i ogólnie spadkiem zaufania opinii publicznej do nauki. Niezależnie jednak od tego, kto takie poglądy promuje, warto się zastanowić, na ile omawiany mit znajduje uzasadnienie w rzeczywistości.

No cóż — całkiem niewykluczone, że są ateści, którzy popełniają taki intelektualny błąd, albo, co gorsza, stosują w dyskusji nieuczciwe (niezależnie od szlachetnych nieraz intencji) chwyt. Wątpimy jednak, by coś takiego można było zarzucić ludziom, których wymieniają w tym kontekście Haught czy D’Souza. To byłoby poniżej ich poziomu. Trudno nam

zresztą znaleźć i innych wykształconych i obytych z nauką ateistów, zwolenników filozoficznego naturalizmu, którzy nie orientowaliby się, czym się różni metodologia od filozofii.

Nim przejdziemy dalej, doprecyzujmy jeszcze, czym rzeczywiście jest metodologiczny naturalizm (bo chyba to właśnie ma na myśli D'Souza, pisząc o „proceduralnym ateizmie”). W największym uproszczeniu można przyjąć, że mówimy o tym, iż naukowcy unikają wskazywania nadnaturalnych *przyczyn* lub *wyjaśnień* badanych zjawisk. Z jakiej przyczyny? Jednym z powodów może być przyjęcie założenia, że takie nadnaturalne przyczyny nie istnieją, czyli, innymi słowy, że filozoficzny naturalizm jest doktryną filozoficzną, która prawdziwie opisuje stan świata. W tym przypadku droga wiodłaby od filozoficznego naturalizmu do naturalizmu metodologicznego i byłaby trudna do zakwestionowania, o ile założenie wyjściowe (naturalizm jest adekwatną filozofią przyrody) było słuszne. Alvin Plantinga opisuje takie podejście bardzo trafnie i zwięźle: „Rzecz jasna, że gdyby nie było żadnych podstaw do odrzucenia filozoficznego naturalizmu, to metodologiczny naturalizm byłby najprawdopodobniej jedyną prawidłową strategią postępowania w nauce” (Plantinga 2011, 169).

Nie ulega jednak wątpliwości, iż bardzo wielu naukowców opowiada się za metodologicznym naturalizmem, nie będąc zwolennikami filozoficznego naturalizmu. Liczni przedstawiciele nauki wierzą w istnienie rozmaitych nadnaturalnych bytów — w tym boga czy bogów — ale to nie sprawia, by formułowali i testowali hipotezy odwołujące się do działania sił nadprzyrodzonych w realnym świecie. Dlaczego?

Cóż, może tak zostali wychowani albo wyedukowani, ale może uzasadnienie jest głębsze. W końcu każdy, kto ma do czynienia z nauką, ma też świadomość, że ta dziedzina ludzkiej aktywności — odkąd zaczęła posługiwać się wyłącznie naturalistycznymi wyjaśnieniami — odnosi olbrzymie sukcesy, a odwoływanie się do mechanizmów nadprzyrodzonych nie sprawdziło się nigdy ani jako narzędzie przewidywania, ani wyjaśniania zjawisk naturalnych. Pomimo niedoskonałości narzędzi, nauka i tak lepiej radzi sobie z przewidywaniem tsunami i trzęsień ziemi niż modlitwy albo opisana przez Woltera w *Kandydzie* (1759) strategia palenia heretyków, co miało ukoić boży gniew i zapobiec kataklizmom (Tak. Wiemy. *Kandyd* to satyra. Ale ludzie naprawdę tak robili!).

W każdym razie naukowcy mają wiele sensownych powodów, by przyjąć regułę poszukiwania wyłącznie naturalistycznych mechanizmów i wyjaśnień. Ta strategia zadebiutowała w fizyce, ale z czasem zaadaptowały ją również pozostałe dyscypliny, przynajmniej nauk przyrodniczych i ścisłych. Nie oznacza to jednak, że takie podejście każe naukowcom bezrefleksyjnie i dogmatycznie odrzucać wyjaśnienia odwołujące się do sfery nadnaturalnej — nawet proponowane przez ludzi spoza środowiska naukowego — i z góry przyjmować założenie, że pozostają one poza możliwościami eksplanacyjnymi nauki. Przeciwnie — takie „nadnaturalne” hipotezy wielokrotnie były przez naukę badane i przynajmniej do tej pory wszystkie zostały odrzucone jako błędne. Gdyby były prawdziwe, metoda naukowa doskonale mogłaby je potwierdzić. Pamiętajmy przy tym, że nauka praktycznie nigdy nie operuje na poziomie

absolutnej pewności. Uczni testują hipotezy (i zorganizowane systemy hipotez), poszukując świadectw i weryfikując dowody, które mogłyby je potwierdzić. Zwykle, choć też nie zawsze, takie zebrane przez naukę świadectwa pozwalają z powodzeniem formułować kolejne hipotezy i przewidywania. W zasadzie nie ma powodów, by zakładać, że hipotezy odnoszące się do istnienia, właściwości, motywacji oraz działań bytów nadnaturalnych nie pozwalają formułować określonych przewidywań dotyczących świata materialnego. Można na przykład ustalić, w jakiej kolejności w zapisie kopalnym powinny pojawiać się różne skamieniałości, gdyby historia o potopie w czasach Noego była prawdziwa, a potem sprawdzić, czy rzeczywiście tak jest. Takich potwierdzeń próbowali — bez powodzenia — szukać naukowcy jeszcze w XIX wieku (Kitcher 2007, 25-36).

Reasumując — jest prawdą, że współczesna nauka jako instytucja społeczna proceduralnie polega na metodologicznym naturalizmie. Powody, dla których tak się dzieje, są dość oczywiste. Jak stwierdził Maarten Boudry, za akceptacją „tymczasowego metodologicznego naturalizmu” jako strategii roboczej w nauce przemawiają bardzo poważne argumenty, więc należy pozostać przy poszukiwaniu wyłącznie naturalistycznych mechanizmów i wyjaśnień. Głównym argumentem są, rzecz jasna, niekwestionowane sukcesy tego podejścia. Oczywiście — powtórzmy na wszelki wypadek — nie wynika z tego, że wyjaśnienia odwołujące się do sfery nadnaturalnej pozostają poza zakresem zainteresowań i możliwości współczesnej nauki.

Powyższe rozumowanie wskazuje, że nie ma ani

potrzeby, ani przesłanek logicznych, by z przywiązania nauki do metodologicznego naturalizmu (co jest stanem uwarunkowanym historycznie i możliwe, że tylko tymczasowym) wnioskować o nieistnieniu zjawisk i bytów nadprzyrodzonych, w tym boga. To kwestia zupełnie odrębna niż fakt, że znaczna część argumentów przemawiających za sensownością metodologicznego naturalizmu jest również argumentami wspierającymi filozoficzny naturalizm — choćby to, że sukcesy podejścia naturalistycznego w nauce, w połączeniu z całkowitą nieprzydatnością hipotez nadnaturalistycznych, do których próbowały się odwoływać wcześniejsze generacje naukowców, każą się poważnie zastanowić, czy nie żyjemy jednak w świecie, w który nie ingerują żadne byty nadprzyrodzone. Ale to już część opowieści o tym, jak nauka podważała religijną wizję świata.

Na razie możemy powiedzieć tyle, że sukcesy, jakie odniosła nauka, poszukując naturalistycznych wyjaśnień obserwowalnych zjawisk, i ewidentna porażka wszystkich hipotez odwołujących się do mechanizmów nadnaturalnych przemawiają za metodologicznym, więc i filozoficznym naturalizmem. Jeśli ta sytuacja się zmieni, być może trzeba będzie sięgnąć do wyjaśnień, które dziś uznalibyśmy za nadprzyrodzone i cudowne — duchów, demonów, magicznych obiektów, a może nawet inteligentnego stwórcy. Jeżeli tak się stanie, nauka zmieni się dramatycznie — choć z drugiej strony można powiedzieć, że powróci do swych siedemnasto- i osiemnastowiecznych początków. Na razie jednak taki scenariusz wydaje się mało prawdopodobny i pozycji metodologicznego naturalizmu nic nie

zagroza.

MIT #43. ATEIZM PROWADZI DO SCJENTYZMU

Pod adresem ateistów często pada zarzut o „scjentyzm”. Pojawia się on na przykład u Johna F. Haughta, który określa mianem „scjentysty” Sama Harrisa, Richarda Dawkinsa i Christophera Hitchensa (Haught 2008, 18-19; 63). Szkoda tylko, że nie precyzuje, co ma na myśli.

Kiedy widzimy takie etykiety, warto zwykle zadać kilka dodatkowych pytań — po pierwsze, czym jest ów „scjentyzm”, po drugie zaś (gdy już się dowiemy, o czym mowa), czy to na pewno coś złego. Przede wszystkim, jeśli scjentyzm miałby się równać niezachwianej (i nieuzasadnionej) pewności, że nauki przyrodnicze i ścisłe mogą rozwiązać wszystkie, również polityczne problemy, dają odpowiedź na wszystkie pytania i wreszcie mogą zastąpić humanistykę — to z ateizmu nic takiego nie wynika. Mogą się zdarzyć ateści, którzy popełniają naturalistyczny błąd (dość naiwnie z tego, jaki świat jest, wnioskuje, jakim być powinien) albo inne logiczne błędy, ale to nie ateizm za nie odpowiada, bo takie przekonania nie są dla niego kluczowe (Ridge 2010).

Tymczasem w ujęciu Haughta scjentyzm w zasadzie ogranicza się do idei, że metodologia naukowa pozwala odpowiedzieć na wszystkie pytania, w tym również te, które odnoszą się do znaczeń, wartości i wreszcie istnienia boga. Elaine Howard Ecklund przedstawia podobną definicję, którą, jak twierdzi, zaczerpnęła z pogadanek Iana

Hutchinsona. Jak pisze, scjentyzm to „filozoficzne przekonanie [...] że jedyną sensowną wiedzą jest wiedza naukowa i dopiero nauka pozwala sensownie interpretować inne postacie wiedzy” (Ecklund 2010, 108-109; 137). Takie rozumienie scjentyzmu w zasadzie odpowiada definicjom, jakie można znaleźć we współczesnych słownikach, nie odbiega też zbyt od zastosowań historycznych — termin scjentyzm, od początku o wyraźnie pejoratywnych konotacjach, pojawił się w języku filozofów i socjologów nauki wrogo nastawionych do pewnych filozoficznych trendów, które zaczęły zyskiwać popularność pod koniec XIX i na początku XX wieku, zwłaszcza do logicznego pozytywizmu. Nadal zresztą, jak zauważa Pennock, skłonność do posługiwania się tą etykietką mają głównie „antynaukowo nastawieni kulturowi relatywiści”, którzy w ogóle negują zdolność nauki do zdobywania „prawdziwej” wiedzy o świecie (Pennock 2000, 211).

Pomyślmy, czy oskarżenie o scjentyzm ma jakieś realne podstawy. Czy którykolwiek z intelektualistów zaangażowanych we współczesne spory o istnienie boga może zostać uznany za scjentystę w sprecyzowanym wyżej znaczeniu? Może jeden Axel Rosenberg znalazłby się na takiej liście — nie przypadkiem próbuje on zrehabilitować ten termin i uznaje go wręcz za intelektualny komplement — ale jego filozoficzne poglądy w ogóle są dość skrajne. Rosenberg uważa na przykład, że to, co myślimy, w istocie nie ma żadnego związku z realnymi obiektami zewnętrznego świata. Pominąwszy jednak przypadek Rosenberga, trudno byłoby wskazać *iunctim* między scjentyzmem a ateizmem.

Warto zauważyć, że, literalnie rzecz biorąc,

scjentyzm jest postawą wewnętrznie sprzeczną — jego głównej tezy, że wyłącznie nauka oferuje rzetelną wiedzę, nie da się wyprowadzić za pomocą metodologii naukowej, chyba że pojęcie metody naukowej rozciągniemy tak bardzo (uznając za naukowe każde twierdzenie uzasadniające scjentyzm), że straci ono jakąkolwiek przydatność. Nie zmienia to faktu, że dość bezpodstawnie Haught i inni podobnie doń myślący kwestionują przydatność metodologii naukowej w zdobywaniu wiedzy o człowieku. Haught wskazuje na przykład takie oto pytania, wobec których nauka jest według niego bezradna: Jak mogę poznać, że ktoś mnie kocha?; Jak zrozumieć utwór literacki?; Jak — i czy — reagować na świat przyrody? We wszystkich tych przypadkach, jak twierdzi, niezbędna jest wiara — otwieramy się na innych i inni pozwalają nam doświadczać siebie, i tak samo jest z doświadczeniem boga (Haught 2008, 44-47). Ale w istocie to dość marna analogia — ludzkie emocje i niewidzialna, nadprzyrodzona istota boska to zjawiska z „nieco” innego porządku. Na wypadek, gdyby ktoś z naszych Czytelników zdążył do tej pory zapomnieć, pozwalamy sobie powtórzyć, że ateizm nie polega na negowaniu realności ludzkich uczuć i związków ani na twierdzeniu, że człowiek nie dysponuje wrodzoną lub nabytą zdolnością rozpoznawania tego, że ktoś go kocha. Uważamy natomiast, że w takich sytuacjach można też wskazać pewne obiektywne okoliczności potwierdzające takie emocjonalne zaangażowanie. Bardzo ładnie pisze o tym Prabir Gosh, wskazując, że miłość drugiego człowieka manifestuje się czasem wręcz namacalnie:

To może być chłodna dłoń na twoim

rozgorączkowanym czole albo talerz gorącego ryżu starannie podanego z twoim ulubionym curry, gdy jesteś głodna. Ale o miłości twojego przyjaciela mówi też jego bezsenna noc spędzona na szpitalnym korytarzu przed salą, gdzie leży twój ciężko chory ojciec, lub siniaki zarobione, kiedy stanął w twojej obronie. (Gosh 2009, 265)

Chodzi zatem nie tylko o to, że wiara w czyjaś do nas miłość *działa*, w tym sensie, że jest dla nas inspiracją i daje nam radość. Ważne, że istnieją pewne empiryczne świadectwa, które potwierdzają, że jesteśmy kochani (o ile jesteśmy!), nawet jeśli postrzegamy je raczej intuicyjnie, a nie racjonalnie i w pełni świadomie interpretujemy. Warto jednak zauważyć, że przynajmniej teoretycznie nie można wykluczyć, że w przyszłości będziemy mogli już wręcz *wiedzieć*, a nie tylko czuć, że ktoś nas kocha. Do tego oczywiście niezbędna będzie definicja tego nader złożonego emocjonalnego fenomenu, ale gdy już taka powstanie, nic nie będzie powstrzymywać neurobiologów przed szczegółowym jego badaniem. Haught i inni nie mają więc podstaw, by zakładać, że miłość z definicji pozostaje poza obszarem zainteresowania i kompetencji badawczych nauki (por. np. Insel 2002). Zresztą już od pewnego czasu badania nad neurobiologicznymi korelatami miłości są stosunkowo zaawansowane (por. np. Bartels 2004).

Inny przykład Haughta — co z pięknem przyrody? Istotnie, kiedy instynkt (lub intuicja) każą nam zachwycać się pięknem przyrody, z pozoru trudno ocenić, jaką wiedzę w ten sposób zyskujemy. Możemy odczuwać ich piękno, wzniosłość, czuć podziw... ale

nie jest to wyłącznie ani nawet przede wszystkim doświadczenie poznawcze. Tylko znów co z tego! Może taka emocjonalna reakcja wyprzedza w takich momentach rozumowanie i zdolność do analizy (które pomagają zrozumieć stromość ścian kanionu lub złożoność pajęczej sieci), ale to również jest forma wiedzy dostępnej dzięki ludzkim zmysłom — a takie rzeczy też potrafimy już coraz lepiej mierzyć i badać.

Wreszcie przykład trzeci — percepcja dzieła literackiego. Interpretacja i ocena tekstu to coś innego niż na przykład zachwyt nad zachodem słońca, ale również, a może nawet przede wszystkim w tym przypadku nie mówimy o procesach wykraczających poza dostępne świadectwa empiryczne. Wyobraźmy sobie powieść, której autor część ważnych dla fabuły zdarzeń jedynie zasugerował i nie poświęcił im zbyt wielu słów. W takim przypadku możemy się ich domyślać, właśnie stawiając hipotezy i weryfikując je, czyli oceniając, czy takie zdarzenia uprawdopodobniałyby przebieg akcji i motywacje bohaterów. Nie ma tu nic, co wykraczałoby poza racjonalność, jaką posługujemy się w codziennym życiu. Oczywiście nie chcemy przez to powiedzieć, że metody odczytywania dzieł literackich stosowane przez krytyków literackich (i zwykłych czytelników) to dokładny odpowiednik metod stosowanych przez naukowców. Przeciwnie, bardzo wiele je różni. Niemniej jednak również w krytyce literackiej przydaje się racjonalne myślenie, nawet jeśli nie sprawdzają się w tej dziedzinie narzędzia stosowane w chemii lub fizyce (choć co do narzędzi psychologii poznawczej nie byłibyśmy już tak pewni). Tej tezy nie zakwestionuje raczej żaden logicznie myślący teista i mamy nadzieję też, że żaden nie uzna, iż jedynie

poczucie *sacrum* pozwala doceniać literaturę. Podobnie w przypadku świeckiej etyki — tam też nie przydają się metody nauk ścisłych i przyrodniczych, ale to wcale nie oznacza, że konieczny jest bóg. Mamy tu zresztą sytuację w pewnym stopniu symetryczną — tak jak krytycy literaccy i przedstawiciele innych nauk humanistycznych posługują się racjonalnym rozumowaniem, tak samo w naukach ścisłych przydaje się wyobraźnia i intuicja. Naukowcom, gdy formułują hipotezy, bardzo często wiele brakuje do pewności. Jest jednak coś, co do pewnego przynajmniej stopnia pozwala na nauce polegać (i to nie tylko na chemii czy fizyce, ale również na historii i w jakiejś mierze nawet na krytyce literackiej). Otóż przewidywania formułowane przez te dziedziny podlegają jednak (choć w różnym stopniu) racjonalnej weryfikacji i krytyce poznawczej. Podobną barierę trudno znaleźć w myśleniu teistycznym. Zakładać, że bóg istnieje, to jedno, ale wskazać intelektualne przesłanki przemawiające za takim przypuszczeniem, to coś zupełnie innego.

Wracając zaś do naszego rzekomego scjentyzmu — nie sposób zaprzeczyć, że część ateistów (niżej podpisanych nie wykluczając) jest zafascynowana nauką i jej osiągnięciami. I chyba trudno się temu dziwić! W ciągu czterech, może pięciu stuleci nauka dokonała niewiarygodnych postępów i zdołała wyjaśnić niezliczone zjawiska, które przez wcześniejsze wieki skutecznie wymykały się ludzkiemu poznaniu. Dziś nauka może nam zaoferować znacznie pełniejszy niż kiedykolwiek — i wysoce prawdopodobny — opis całego kosmosu, i jakkolwiek opis ten wciąż nie jest kompletny, a

niewykluczone, że nigdy nie będzie, to wciąż jest uzupełniany i obecnie jest dla nas jedynym wiarygodnym przewodnikiem po rzeczywistości, w której żyjemy. Bez nauki nie wiedzielibyśmy nawet, jak podjąć próby zrozumienia otaczającego nas świata. Jeśli dla kogoś to jest scjentyzm, nie widzimy powodów, by się go wstydzić. Docenienie sukcesu nauk przyrodniczych i ścisłych nie oznacza, że lekceważymy dorobek humanistyki (która wszak, przynajmniej w anglojęzycznym świecie, nawet z nazwy nauką nie jest). Techniki, narzędzia i metody, których zwykle nie uznaje się za „naukowe”, też są bardzo przydatne i skuteczne zwłaszcza w badaniach nad naszą kulturą i historią. Warto jednak zdać sobie sprawę, że znaczna część współczesnej krytyki tak zwanego scjentyzmu wychodzi właśnie z kręgów humanistycznych. Przedstawiciele tych dyscyplin obawiają się, że deprecjonowanie ich metodologii może obniżyć społeczny autorytet nauk humanistycznych, a także polityczne — i, co nie mniej ważne, finansowe — wsparcie, z jakiego korzystają. To realne zagrożenie, zwłaszcza jeśli potencjał metod nauk ścisłych zostanie przeceniony, a autorytet humanistyki będzie się obniżać.

Obawy nie-naukowców można zrozumieć, ale nie przesądzają one przecież o braku wiarygodnych metod (naukowych) pozwalających badać i weryfikować twierdzenia o istnieniu i aktywności różnych nadnaturalnych bytów i mocy. Teoretycznie hipoteza boga mogłaby być przetestowana przy użyciu metod stosowanych przez współczesną naukę, przynajmniej gdyby jej zwolennicy zdecydowali się wysnuć z tej hipotezy jakiejkolwiek falsyfikowalne tezy i poddać je empirycznej weryfikacji (oraz

pogodzić się z odrzuceniem swojej hipotezy, gdyby przewidywania te się nie potwierdziły). To jednak tylko teoria, bowiem w praktyce wyglądałoby to zapewne zupełnie inaczej (przynajmniej tak było do tej pory) — dowolny wynik niepotwierdzający hipotezy i tak zostałby wytłumaczony w sposób dla niej korzystny. I w rzeczywistości to nastawienie teistów, a nie ograniczenia współczesnej nauki, sprawia, że w zasadzie nikt z przedstawicieli nauk ścisłych ani z grona naukowców reprezentujących nauki społeczne nie kwapi się dziś do testowania hipotezy boga. Po prostu w kształcie, jaki nadają jej wierzący, jest to hipoteza nieobalalna. To dogmat, a dogmatów nie da się testować. I to nie scjentyzm tak mówi.

MIT #44. TEORIA EWOLUCJI TO FORMA ATEISTYCZNEJ RELIGII

Kreacjoniści od dawna i za wszelką cenę starają się zdyskredytować teorię ewolucji, co z jednej strony jest nawet zabawne, na przykład, gdy czytamy, że to taka sama teoria jak ich przekonanie, że świat w obecnym kształcie wykreował tajemniczy stwórca kilka tysięcy lat temu i że obie te wersje zasługują na równą uwagę. Z drugiej strony to jednak dość ponure, że wciąż — w XXI wieku! — zmuszeni jesteśmy bronić poglądu, że to ewolucja doprowadziła do naszego powstania i uczyniła tym, czym jesteśmy.

Omawialiśmy już w tej książce mit (#1), jakoby ateizm był sam w sobie specyficzną religią. Czasem mit ten przybiera postać — i teraz nią właśnie się zajmiemy — twierdzenia, że teoria ewolucji nie jest

niczym innym niż „religią ateistów”. Z takim zarzutem spotkamy się dość często, a co ciekawe, równie często towarzyszy mu przekonanie o „definitywnej” antyreligijności teorii ewolucji. Argumentacja się nie zmienia. Zaczniemy od przykładu sprzed góra półwiecza. 14 grudnia 1961 amerykański dziennikarz radiowy Paul Harvey opublikował w „The Evening Independent” artykuł *Usunąć ateizm ze szkół*, w którym domagał się zakazu nauczania teorii ewolucji w amerykańskich szkołach:

Jeżeli obchodzenie Bożego Narodzenia w szkołach ma być zakazane pod pretekstem (chwalebny skądinąd) obrony naszej Konstytucji [...] to bądźmy konsekwentni! Mam już dość tego, że mój syn po powrocie ze szkoły wciąż opowiada o jakichś „naukowych” teoriach, które podważają Słowo Boże. Jeśli mamy zamiar nie wpuszczać religii do szkół, to nie wpuszczajmy tam żadnej religii!

I dalej:

[...] dzieci nieustannie zarzucają rodziców pytaniami o ewolucję. Te pytania podsuwają korzystający z oficjalnych podręczników nauczyciele zatrudnieni w publicznych placówkach oświatowych. Tymczasem naukowy przesąd, jakoby człowiek pochodził od małpy (a pośrednio od jeszcze niższych zwierząt), nie ma żadnych rzetelnych podstaw. Takie teorie mogą podobać się ograniczonym intelektualnie ateistom czy agnostykom, którzy nie potrafią pojąć głębi dzieła stworzenia. Jednak te nauki, sprzeczne z naukami religii, też nie powinny

znaleźć się w szkołach, skoro, jak słyszymy, w sali lekcyjnej nie ma miejsca na Chrystusa. (Harvey 1961)

Autor powyższych słów, jak widać, nie zrozumiał, o czym mówi Pierwsza Poprawka do Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Wbrew temu, co sugeruje, poprawka ta nie zakazuje nauczania faktów ani poglądów, które ktoś może uznać za sprzeczne z dogmatami którejs z religii. Natomiast istotnie w świetle tej poprawki nie wolno (przynajmniej w publicznych szkołach) nauczać żadnej religii tak, jakby była ona faktem. Tymczasem Harvey — jakkolwiek nie stwierdza tego wprost — wyraźnie uważa, że teoria ewolucji jest czymś na kształt religii i na tej podstawie żąda, by ją z programów nauczania wyrugować. Jak się okazuje, nie jest to odosobniony pogląd i dzielają go nie tylko religijni dziennikarze i prezytenty radiowi.

Rex Adhar i Ian Leigh, autorzy szeroko znanego opracowania poświęconego problematyce wolności religijnej w Stanach Zjednoczonych, bardzo krytycznie oceniają postawę amerykańskich sądów rozstrzygających sprawy związane z nauczaniem teorii ewolucji. Jak piszą, sądy przyjmują „liberalną wizję racjonalności” i na tej podstawie uznają ewolucjonizm za „obiektywną teorię naukową (pozbawioną religijnych założeń i przesłanek), nie zaś za konkurencyjny, quasi-religijny światopogląd, jak widzi go wielu krytyków” (Adhar 2005, 250-251). Adhar i Leigh odnosili się w tym momencie do głośnej sprawy Tangipahoa (Tangipahoa Parish Board of Education v. Freiler, 185 F.3d 337 (1999)), rozpatrywanej przez Sąd Apelacyjny V Okręgu, a

następnie przez Sąd Najwyższy (530 U.S. 1251 (2000)). Przedmiotem postępowania była decyzja lokalnej Rady Edukacji, która zażądała, by przed każdą lekcją, na której omawiano teorię ewolucji, odczytywane było oświadczenie następującej treści:

Jak stwierdza Rada Edukacji (Okręgu) Tangipahoa, wykład, jaki będzie zaprezentowany, omawiający pochodzenie życia i materii, przedstawia Naukową Teorię Ewolucji i jego celem jest zapoznanie uczniów z teoriami naukowymi, nie zaś podważanie czy kwestionowanie biblijnej wersji stworzenia.

Panowie Adhar i Leigh uważają, że negując sensowność powyższego oświadczenia, sądy łamią zasadę *fair play*, bowiem wykłady z teorii ewolucji są prowadzone tak, że uczniów zniechęca się do prezentowania własnych, odmiennych wobec ewolucjonizmu poglądów. W ich opinii odwołanie od orzeczenia w sprawie Tangipahoa było „zachętą [dla uczniów] do krytycznego myślenia [...] i przypomnieniem, że mają prawo do odmiennych poglądów” (Adhar 2005, 252). Kłopot w tym, że — przeciwnie niż sądzą Adhar i Leigh — współczesna teoria ewolucyjna nie jest „zbiorem poglądów” ani *quasi*-religijną alternatywą dla chrześcijańskiej wizji powstania świata; przynajmniej nie bardziej niż którakolwiek z współcześnie akceptowanych i potwierdzonych teorii naukowych. Jest syntezą dorobku nauk przyrodniczych blisko dwóch stuleci — teorii zaproponowanej przez Darwina w *O powstawaniu gatunków...* w roku 1859, ale i tysiące późniejszych prac i odkryć z zakresu biologii, paleontologii, genetyki i wielu innych dziedzin nauki.

Za ewolucyjnym podejściem przemawia już tak wiele empirycznych świadectw, że dzisiaj uznaje się tę teorię za kluczowy paradygmat całej współczesnej biologii. Potrafimy prześledzić ewolucyjny rodowód różnych form życia, a ponieważ znamy też wiek i historię naszej planety, umiemy wskazać, gdzie — w jakich warstwach geologicznych — należy szukać właściwych świadectw, czyli skamieniałości. Niezależnych dowodów na rzecz ewolucyjnej historii życia mamy wręcz niewiarygodnie wiele i ich liczba rośnie z każdym dniem — wszystkie pasują dokładnie tak, jak tego można oczekiwać. Model darwinowski jest tak dobrze potwierdzony, że wydaje się praktycznie nieprawdopodobne, by mógł być błędny. Oczywiście jak wszystkie teorie naukowe ma charakter tylko prowizoryczny — w końcu jeśli kiedyś udowodnimy, że to jednak Słońce obraca się wokół Ziemi, z modelem heliocentrycznym też trzeba się będzie pożegnać. Jednak niewiele wskazuje, by coś groziło tak kopernikańskiej wizji Układu Słonecznego, jak teorii ewolucji, choć oczywiście istnieje teoretyczna możliwość, że oba modele są błędne.

Na razie jednak podstawy ewolucjonizmu są tak mocne i trwałe, a świadectw empirycznych mamy tyle, że w zasadzie jesteśmy pewni, że model ten jest prawdziwy. Co więcej, za trafnością modelu ewolucyjnego przemawiają też dane zgromadzone w ramach innych niż biologia dyscyplin naukowych — astrofizyki, kosmologii i geologii. Jednym słowem, ewolucjonizm to nauka, i to świetnie potwierdzona, a nie żadna quasi-religia. Część nieporozumień wokół niego wynika zapewne z niejednoznaczności terminu „teoria”, który w potocznym użyciu często oznacza

coś w rodzaju „spekulacji”, „przypuszczenia”, a nawet zgadywania. Tymczasem w nauce teorią nazywa się każdy dobrze dopracowany model eksplanacyjny, niezależnie od tego, jak mocno jest już potwierdzony danymi empirycznymi. Gdy naukowcy coś przypuszczają i te przypuszczenia muszą dopiero zweryfikować, mówią o „hipotezach” — teoria ewolucji to o wiele więcej niż hipoteza. To teoria potwierdzona tak mocno, że właściwie należy ją uznać za fakt.

Teoria ewolucji w mniejszym lub większym stopniu istotnie jest sprzeczna z niektórymi religiami, ale to nie wynika ze złych intencji naukowców, tylko z tego, że niektóre systemy religijne — w tym część popularnych denominacji chrześcijańskich — włącza w obręb swoich dogmatów twierdzenia, które można weryfikować empirycznie. Oczywiście każda religia ma do tego pełne prawo, ale musi też ponosić tego konsekwencje. Biologia ewolucyjna nie jest rozwijana z zamiarem dyskredytowania jakiegokolwiek systemu religijnego lub konkretnego dogmatu. Ta dyscyplina wyrosła z badań nad naturą i tak jak cała nauka posługuje się racjonalnym rozumowaniem i dostępnymi w danym momencie instrumentami i narzędziami. Jej burzliwy rozwój w ostatnich dekadach jest efektem pojawienia się nowych i z roku na rok bardziej precyzyjnych narzędzi pomiarowych i obserwacyjnych, sprzętu laboratoryjnego, a także modelowania matematycznego. Ewolucjonizm jest nauką. Jest jedną z najlepiej potwierdzonych teorii naukowych, jakie dziś znamy. I nie ma nic wspólnego z religią i myśleniem religijnym.

MIT #45. ALBERT EINSTEIN WIERZYŁ W BOGA

Ponieważ Alberta Einsteina uważa się powszechnie — i w pełni zasłużenie — za jednego z największych geniuszy XX wieku (i nauki w ogóle), a jego wkład w wiedzę o Wszechświecie jest nie do przecenienia, trudno się dziwić, że teiści próbują wykazać, że stał on po ich stronie barykady. To bez wątpienia byłby sojusznik dodający prestiżu. Nie tylko chrześcijanie próbują się podeprzeć Einsteinem. Poniższy cytat pochodzi z artykułu, jaki w „The Sydney Morning Herald” opublikował Dvir Abramovich (2009), pracownik naukowy Wydziału Studiów Żydowskich University of Melbourne:

Nawet prawdziwa ikona współczesnej nauki — Albert Einstein — wierzył w boga, w którym widział wielki umysł podtrzymujący prawa natury. A Einstein przecież na pewno nie był głupi i nie miał urojeń. Świadczy o tym chociażby słynne Einsteinowskie „bóg nie grałby z nami w kości”, czy inny, też często przytaczany cytat, gdzie ów genialny uczony komentował nadzwyczajną złożoność Wszechświata: „Najpiękniejsze, czego możemy doświadczyć, to tajemnica. To źródło całej prawdziwej sztuki i nauki”. Einstein wierzył, że pełna pokory i otwarta religijna postawa wobec kosmosu jest lepsza od podejścia zupełnie oderwanego od religii.

W cytowanym artykule Abramovich próbował bronić religii przed ateistycznymi intelektualistami (to ciekawe, że za najlepszą obronę uznał odwołanie się do autorytetu Einsteina, tak jakby kilka cytatów nawet z genialnego uczonego automatycznie czyniło światopogląd teistyczny bardziej wiarygodnym i dyskredytowało ateizm). Wypada uczciwie przyznać,

że Einstein rzeczywiście czasem wyrażał się z sympatią o religii, a i do metafory boga odwoływał się dość często. Faktem jest też, że nigdy nie kwestionował cudzej wiary, a nawet pośrednio ją pochwalał, widząc w niej inną formę konceptualizacji transcendencji życia. Karen C. Fox i Aries Ketch stwierdziły nawet na tej podstawie, że „Einstein rozumiał pojęcie boga w sposób bardzo złożony, ale wierzył w niego” (Fox 2004, 126), a Alister McGrath i Joanna Collicutt McGrath podkpiwali sobie z Richarda Dawkinsa, że nie potrafi dostrzec w Einsteinie religijności (McGrath 2007, 22), choć oni przynajmniej — mimo że tylko w przypisie — przyznali, że „jednym z aspektów religijnej myśli Einsteina” był panteizm (*ibid.*, 69).

No dobrze — a jak to naprawdę było z Albertem Einsteinem? Przede wszystkim wyraźnie i wielokrotnie deklarował, że kompletnie obca jest mu idea osobowego boga. Nie wierzył też w bogów politeistycznych, co oczywiście nie przeszkadzało mu komponować zgrabnych aforyzmów, jak ten oto: „Ktokolwiek uznaje, że jest najwyższym sędzią w sprawach Prawdy i Wiedzy, naraża się tylko na śmiech bogów” (Einstein 1954, 28). Dla Einsteina po prostu — jak dla wielu ludzi — bóg (i bogowie) był wygodną figurą stylistyczną. W słynnym liście do niemieckiego (i żydowskiego) filozofa Erika Gutkinda Einstein wyraził swoje stanowisko wprost: „Słowo ‚bóg’ jest dla mnie wyłącznie wyrazem i przejawem ludzkiej słabości, Biblia zaś zbiorem zasługujących oczywiście na szacunek, ale mimo wszystko nader prymitywnych legend. Bardzo dziecinnych przy okazji” (CBC 2008). Mimo że urodził się w rodzinie żydowskiej, Einstein nie cenił wyżej judaizmu niż

chrześcijaństwa. W tym samym liście napisał też: „Dla mnie religia żydowska — tak samo jak inne religie — jest wyłącznie sumą dziecięcych przesądów”. W innym liście, z 1954 roku, sprecyzował swoje stanowisko już nadzwyczaj dobitnie:

Nie wierzę w osobowego boga i zawsze otwarcie się do tego przyznawałem. Gdybym jednak musiał znaleźć w sobie coś, co miałyby aspekt religijny, byłaby to bezgraniczna fascynacja strukturą świata, jaką ukazuje nam nauka.

Dannis Overbye w artykule opublikowanym w 2008 roku w „The New York Timesie” napisał, że Einstein „przestał wierzyć w wieku dwunastu lat, gdy doszedł do wniosku, że cała religia to kłamstwa. Nigdy potem do religii nie wrócił” (Overbye 2008). Dalej Overbye pisze (a my w pełni się z nim zgadzamy):

Einstein wielokrotnie powtarzał, że ideę boga osobowego, który wysłuchuje ludzkich modlitw, uważa za naiwną, a wiarę w życie po śmierci uznaje za przejaw myślenia życzeniowego. Kłopot w tym, że często odwoływał się do boga, które to pojęcie było dla niego metaforą praw natury. Tak było w jego słynnym odrzuceniu fizyki kwantów, gdy napisał, że „bóg nie grałby z nami w kości”, albo w wypowiedziach w stylu: „Nauka bez religii jest ułomna. Religia bez nauki jest ślepa”. To podkusiło co poniektórych (kolejny klasyczny przykład myślenia życzeniowego) do wpisywania Einsteina na listy wierzących, a nawet — i to całkiem niedawno — do głoszenia, że był zwolennikiem

„inteligentnego projektu”.

Oryginalne poglądy na naukę, a zwłaszcza na religię, sprawiły, że Einstein zdecydowanie odrzucał ideę osobowego boga. Im lepiej ktoś rozumie ideę „uporządkowanej regularności” zjawisk — twierdził — tym mniejszą odczuwa potrzebę poszukiwania innych źródeł przyczynowości. Tu zresztą, o czym również pisał, zgadzał się ze Spinozą w tym, że „ograniczona przyczynowość” w praktyce nie jest przyczynowością. Oczywiście zdawał też sobie sprawę, że „doktryna osobowego boga ingerującego w naturalny porządek zdarzeń” nigdy nie zostanie w pełni sfalsyfikowana, bo zawsze w nauce znajdą się luki, które można zatkać bożymi działaniami. Tę strategię uznawał jednak za „nieuczciwą” i „zgubną”:

Wszelkie doktryny, które mogą utrzymać się tylko w ciemności, a nienawidzą jasnego światła [...] stanowią olbrzymie zagrożenie dla ludzkiego postępu. Przy wpajaniu ludziom tego, co moralnie słuszne, nauczyciele religii powinni zdobyć się na odwagę i odrzucić doktrynę osobowego boga, to znaczy nie powoływać się nieustannie na to źródło strachu i nadziei, dzięki któremu w przeszłości kapłani zdołali w swych rękach skupić tak ogromną władzę. (Einstein 1954, 48)

W artykule *The World As I See It*, opublikowanym po raz pierwszy w roku 1930, Einstein skrótowo omawia własne poglądy na boga i konwencjonalne religie. Jak wyjaśnia, siebie może nazwać człowiekiem religijnym tylko w tym sensie, że wierzy w tajemnicę. Doświadczenie niepoznanego jest dla

niego „wiedzą o istnieniu czegoś, czego nie potrafimy dotknąć, doznaniem najgłębszych przyczyn i największego piękna, które jedynie w najprymitywniejszych swych formach dostępne są naszemu umysłowi”. I dalej:

Nie potrafię wyobrazić sobie boga, który nagradza i karze istoty przez siebie samego stworzone, i którego zamysły przykrojone są na naszą miarę. Nie potrafię też — ani nawet bym nie chciał — uwierzyć w kogoś, kto przeżywa swoją fizyczną śmierć. Niech taka myśl pociesza ludzi o słabych duszach; ze strachu, a może z egoizmu. Mnie dość satysfakcji sprawia tajemnica i wieczność życia i świadomość — choćby nawet znikoma — precudownej struktury świata, której towarzyszy tak wielki głód, by zrozumieć choćby najmniejszy kawałek Rozumu przejawiającego się w naturze.

Według Johna Haughta Albert Einstein był przedstawicielem „niezliczonego grona naukowców i filozofów”, którzy odrzucali ideę osobowego boga, uznając zarazem, że „istnienie i niewzruszoność praw natury są nie do pogodzenia z wiarą w osobową i wsłuchującą się w ludzkie potrzeby boskością” (Haught 2008, 78). Haught przypomina też, że jakkolwiek sam Einstein pisał parę razy o sobie jako o człowieku religijnym, to tylko w tym znaczeniu, że „miał silne poczucie tajemnicy kosmosu i głęboką wiarę, że człowiek powinien poświęcić się ponadosobowym wartościom”. Einstein żywił na przykład „religijne wręcz przywiązanie do prawdy” jako warunku dobrej nauki i tak właśnie należy rozumieć jego słowa: „Nauka bez religii jest ułomna”,

a z kolei boskie „niegranie w kości” znaczy tylko tyle, że dla Einsteina Wszechświat jest poznawalny i istnieją prawa, które rządzą jego działaniem. Haught przypomina też, że Einstein niejednokrotnie twierdził, że właśnie idea osobowego boga jest źródłem konfliktu między nauką a religią. W tej książce mieliśmy już okazję polemizować z Johnem Haughtem, jeśli jednak chodzi o ocenę religijności Einsteina, z przyjemnością przyznajemy mu rację — „religia” tego wielkiego uczonego, jeśli w ogóle można użyć tego określenia, na pewno nie była teistyczna.

Jeśli tak rozumiemy „religijność” Einsteina, dość oczywiste się staje, co chciał on powiedzieć, pisząc, iż „nauka bez religii jest ułomna”. Jeżeli religią jest wierność prawdzie, to taka teza jest oczywista. Możliwe też, że Einstein miał na myśli to, iż nauka może dostarczyć nam wiedzy o świecie, dzięki której możliwe będzie osiągnięcie tych celów i wartości, jakie zawsze stawiały przed sobą religie. Widać też, jak ważna była dla Einsteina „religijna” (w jego rozumieniu) wiara, że empiryczny świat udzieli nam odpowiedzi, jeśli tylko będziemy umieli prawidłowo postawić pytania (bo bóg „nie gra z nami w kości”). W *Ideas and Opinions* Einstein wyraża to pragnienie jeszcze jaśniej: „Nasz Wszechświat jest czymś doskonałym i ludzki rozum jest w stanie racjonalnie go pojąć” (Einstein 1954, 52). Istotnie, bez takiej wiary nauka byłaby „ułomna”.

Denis Brian, autor książki *The Unexpected Einstein*, religijnym poglądom Einsteina poświęca cały rozdział. Czytamy tam:

Przez całe swoje dorosłe życie w mowie i na

piśmie Einstein konsekwentnie posługiwał się imieniem boga, by wyjaśnić Wszechświat, co było równie trudne do zrozumienia dla ludzi, jak jego teoria. On tymczasem w najmniejszym nawet stopniu nie wierzył w boga jako istotę najwyższą. Nie wierzył też w anioły, diabły, duchy, niebo i piekło, podobnie jak w to, że los zapisany jest w gwiazdach, a modlitwy mogą poruszyć góry. To wszystko dawne przesady, mógłby powiedzieć, powtarzając słowa własnego ojca. (Brian 2005, 172)

To prawda — Einstein tak często przywoływał imię boże, że można by niemal podejrzewać, iż żywił (lub przynajmniej nie odrzucał zdecydowanie) przekonanie o istnieniu jakiejś odległej, niemniej osobowej boskości. Brian opisuje w swojej książce wiele sytuacji, gdy Einstein bądź sam z siebie mówił coś o bogu, bądź to pytano go o kwestie religijne. Odpowiedzi, jakich udzielał w różnych latach, rzeczywiście nie są do końca spójne, niektóre były wręcz wymijające. Zaprzeczał temu, że jest ateistą, ale podobnie reagował na pytania o panteizm, konsekwentnie natomiast negował istnienie osobowego boga i bardzo wyraźnie deklarował brak wiary w życie wieczne, skuteczność modlitwy i inne nadnaturalne zdarzenia. Einstein dostał kiedyś list od pewnego chorążego, który napisał mu, że walczył podczas II wojny światowej na Pacyfiku i że spotkał tam jezuitę, który opowiadał żołnierzom, że nawrócił Einsteina na katolicyzm. Natychmiast kategorycznie zaprzeczył i był wyraźnie oburzony, że rozpowiada się o nim takie „kłamstwa”. Wyjaśnił też, że z punktu widzenia jezuita zawsze będzie ateistą, bo nie wierzy w żadnego osobowego boga, dodał jednak, że sam się

za ateistę nie uważa, bo „nie czuje w sobie tego fanatycznego powołania zawodowych ateistów, których zapał wynika głównie z chęci wyzwolenia się z traumy religijnej indoktrynacji, jakiej byli poddani w dzieciństwie”. W kolejnym akapicie opisał swą własną wizję świata:

Wolę postawę bardziej pokorną, pokora bowiem lepiej przystoi słabości naszego intelektu, który próbuje zrozumieć naturę istoty ludzkiej. Musimy z pokorą właśnie podziwiać piękną harmonię struktury świata — w tej jej części, którą jesteśmy zdolni uchwycić. I to jest wszystko. (Brian 2005, 187)

Powyższy opis pasuje do wszystkich standardowych definicji ateizmu, ale musimy uszanować wolę Einsteina, który nie chciał, by tak go nazywano.

Staraliśmy się wyżej rzetelnie przedstawić poglądy Alberta Einsteina na kwestie religijne, również te, z którymi się nie do końca zgadzamy. Naszym zdaniem na przykład wiara (w żadnym sensownym znaczeniu tego słowa) nie jest nauce niezbędna, bowiem tu ważne są wiedza i dowody. Nawet jeśli Einstein nie przyznałby nam racji, nie wynika z tego, że wierzył w boga; zwłaszcza boga osobowego.

MIT #46. ATEIŚCI NIE POTRAFIĄ WYTŁUMACZYĆ CUDÓW

Spór o cuda to stały element dyskusji między areligijnymi sceptykami i religijnymi apologetami, ale

toczy się on też między profesjonalnymi filozofami na łamach czasopism naukowych. To ważny spór, bowiem praktycznie wszystkie systemy religijne utrzymują, że uznawani przez nie bogowie czynią cuda — prawdziwe cuda, których nie można wytłumaczyć inaczej niż działaniem czynników nadprzyrodzonych i złamaniem praw natury. „Literatura religijna pełna jest opisów dziwnych i tajemniczych zdarzeń”, jak pisze Michael Martin (1990, 188), a co nader istotne, zdarzenia te — jeśli relacje o nich uznamy za prawdziwe — nie dają się wyjaśnić w kategoriach naturalistycznych; w ich przypadku „nie ma wyjaśnienia zdroworoządkowego ani tym bardziej naukowego” (*ibid.*, 188).

Przyjmijmy dla dobra dyskusji, że wszechmocny bóg (albo jakaś obdarzona skromniejszą mocą nadnaturalna istota) może czynić cuda — jeśli za cud uznamy zdarzenie, które przekracza prawa natury. Ktoś, kto *już wierzy* — nie z racji cudu, a wychodząc z innych przesłanek — w istnienie takich obdarzonych nadprzyrodzonymi mocami bytów, może też bez uszczerbku dla własnego rozumu i logiki uznać, że cud istotnie się zdarzył (Oppy 2006, 382). Czy człowiek może jednak uznać taki fakt, nie zakładając *a priori*, że istnieje nadnaturalna rzeczywistość? Wreszcie — jeżeli tylko bogowie mogą dokonywać cudów, czy ich występowanie nie świadczy, że ateizm jest nie do obrony? Czy zatem ateizm potrafi *wyjaśnić* cuda?

Typowy „dowód” na rzecz istnienia boga oparty o jakieś cudowne zdarzenie wygląda z grubsza tak (za: Martin 1990, 188-189): istnieją zjawiska, których nie da się wytłumaczyć i to właśnie są cuda. Cuda z definicji mogą być wyjaśnione tylko działaniem mocy

nadprzyrodzonych, a za najbardziej prawdopodobne należy uznać, że są dziełem boga. Wniosek — bóg istnieje. Podobną argumentację można znaleźć nawet u najbardziej wyrafinowanych chrześcijańskich filozofów, choćby w *The Existence of God* Richarda Swinburne'a (2004, 273-292). Martin zresztą sam definiuje cuda jako zdarzenia, za które odpowiadają siły nadprzyrodzone. Samo złamanie praw natury uznaje za niewłaściwą definicję, gdyż zakłada, że mogą istnieć prawa, które obowiązują też bogów, a te nawet podczas cudu nie mogą zostać naruszone (Martin 1990, 189-190). Natychmiast rodzi się pytanie, kto może dysponować takimi nadprzyrodzonymi mocami, i tu Martin wyjaśnia, że dysponują nimi istoty takie jak aniołowie, bogowie, diabły, ale też Superman — w każdym razie istoty w sposób oczywisty potężniejsze od nas, ludzi (*ibid.*, 190), które jednak podlegają jakimś ograniczeniom. Jak zwraca uwagę dalej, takie podejście oznacza, że cud sam w sobie nie jest jeszcze dowodem na istnienie boga, może być bowiem dziełem jakiejś innej istoty (*ibid.*, 191-192), a tych można sobie wyobrazić całkiem sporo i to bez bożej obecności. Dalej, Martin (który, jak Czytelnicy zapewne już się zorientowali, traktuje cuda bardzo poważnie) rozważa, czy nie jest tak, że znaczna część rzekomych cudów nie jest raczej dziełem nadnaturalnych istot innych niż wszechmocny i miłosierny bóg, bo przecież taki bóg (nazwijmy go ortodoksyjnym) potrafiłby sprokurować podobne zjawiska bez łamania praw natury. Ponadto część owych potencjalnych cudów to zjawiska godne potępienia, a inne to błahostki — ani jedno, ani drugie nie pasuje do tradycyjnego obrazu

(chrześcijańskiego) boga. Trudno zaprzeczyć, że te drobiazgowo analizy Martina budzą w nas dość mieszane uczucia, ale cóż — my podobnie jak większość ateistów nie wierzymy w żadne nadnaturalne siły czy istoty, więc analizowanie, której z nich co przystoi, wydaje nam się dość jałowym zajęciem...

Zostawmy zatem w spokoju pytanie, kto czy co miałoby cudów dokonywać i z jakich powodów, a zastanówmy się, czy istotnie musimy zgodzić się z tym, że cuda w ogóle się zdarzają. Warto zauważyć, że wiele opisów cudów w hebrajskiej Biblii i w Nowym Testamencie nawiązuje do opowieści od dawna krążących w regionie Morza Śródziemnego, o czym Jan Meslier pisał już na początku XVIII wieku — Jezus narodził się z dziewicy (chrześcijański cud), Romulus i Remus tak samo (pogański cud), Mojżesz uderzył laską w skałę i wytrysnęła z niej woda (Biblia), Pegaz osiągnął podobny cel, stukając w skałę kopytem (mitologia grecka), Mojżesz sprawił, że przed uciekającymi z Egiptu Żydami rozstąpiły się wody Morza Czerwonego (chrześcijanie), a jak pisze Józef Flawiusz, identyczny cud umożliwił Macedończykom dowodzoną przez Aleksandra podbój Pamfilii, z kolei egipscy kapłani potrafili dokonywać takich samych cudów jak Mojżesz (zamiana laski w węża, wody w krew, sprowadzanie plagi robactwa itp., itd...). Trudno w tym momencie dodać zbyt wiele do tego, co Meslier napisał w wydanym w roku 1729 *Testamencie*: „I jak te rzekome cuda uznać można za dowód i nieodparte świadectwo prawd religii, skoro nawet nie wiadomo, czy cokolwiek z tego naprawdę się zdarzyło” (2009 [1729], 88).

W cytowanej przez nas wyżej książce *Of Miracles* Michael Martin próbuje również podjąć szczegółową dyskusję z samym Dawidem Hume'em, który tematyce cudów poświęcił cały rozdział w opublikowanych w roku 1777 *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. Według Hume'a cud to „Przekroczenie prawa przyrody wskutek specjalnego aktu woli bóstwa lub wskutek interwencji niewidzialnego czynnika”, co oznacza, że jeśli ktoś uznaje, że określone zjawisko jest cudem, stwierdza jednocześnie dwie rzeczy:

1. Zdarzenie E wykracza poza prawa natury.
2. Zdarzenie E rzeczywiście zaszło.

Hume zwraca jednak uwagę, że podczas gdy nasz osąd w kwestii 1. istotnie może być oparty o niekwestionowane świadectwa i wiedzę o tym, jak działa natura (ludzie nie zmartwychwstają), to co do 2. musimy już polegać na świadkach, a to, jak wiemy, jest wielce zawodne. Stenger, który w jednej ze swoich książek analizował relacje ludzi, którzy we własnym mniemaniu byli świadkami cudu, zwrócił na przykład uwagę na fakt, że gdy do praktyki sądowej na dobre wkroczyły badania DNA, wielu ludzi skazanych wcześniej właśnie na podstawie zeznań naocznych świadków zostało oczyszczonych z zarzutów, bo okazało się, że składane nawet w najlepszej wierze były po prostu niezgodne z prawdą. Już w roku 2007 Stenger mógł napisać: „W ostatniej dekadzie więzienia opuściło 69 skazanych (w tym siedmiu na karę śmierci), których sądy uniewinniły po przeanalizowaniu dowodów z DNA. W zdecydowanej większości przypadków ludzie ci byli skazani na podstawie zeznań naocznych świadków” (Stenger

2007, 177).

Martin próbuje polemizować z Hume'em, zwracając uwagę, że jego argumentacja nie jest do końca klarowna — w końcu nasza wiedza o prawach natury też w znacznym stopniu opiera się na świadectwach innych ludzi. Osłabia ją też to, że wydarzenie kwalifikowane jako cud z założenia ma być niepowtarzalne (czyli nie ma innych świadectw, które mogłyby je potwierdzić), a wreszcie Hume (co zrozumiałe w jego czasach) nie wziął pod uwagę, że możliwe są też inne niż relacje naocznych świadków dowody, że zdarzenie E istotnie zaszło — nagranie wideo, zapis EEG *etc.* (Martin 1990, 196). Wydaje się jednak, że przed takimi zarzutami łatwo Hume'a wybronić. Po pierwsze, ewidentnie do kategorii potencjalnych cudów zalicza on wyłącznie zdarzenia tak nadzwyczajne, że przeczą one tysiącom lat ludzkiego doświadczenia. Niezależnie od tego, czy i w jakim stopniu polegamy na niezłomności praw natury, mamy też doświadczenie, które weryfikujemy w oparciu o własne doznania i wspomnienia oraz poprzez relacje z innymi ludźmi. To w sumie tworzy całkiem solidną wiedzę o świecie. Wiemy na przykład, że — niestety — bez zaawansowanej technologii woda *nie zamienia* się sama w wino, zmarli nie powstają z grobu, a odcięte kończyny nie odrastają. Kiedy ktoś twierdzi, że coś takiego się zdarzyło, mamy mocne podstawy, by mu nie wierzyć, chyba że *już wierzymy* (z innego powodu) w istnienie nadnaturalnych bytów obdarzonych mocą czynienia cudów. Ale jeżeli ktoś istnienia takich bytów z góry nie zakłada, musi uznać, że prawdopodobieństwo, iż naprawdę zdarzył się cud, zawsze będzie mniejsze niż prawdopodobieństwo wyjaśnienia tego zjawiska

w inny sposób — ktoś się pomylił, źle coś zrozumiał albo po prostu cała historia została wymyślona od początku do końca. I takie w pełni uzasadnione wątpliwości pozostają nawet wtedy, gdy nie potrafimy wskazać, które z tych wyjaśnień jest właściwe. Prawdopodobieństwo zajścia nieprawdopodobnego zdarzenia jest z definicji znikomo małe, natomiast szansa na to, że zaszła pomyłka, nieporozumienie albo że ktoś oszukuje, graniczy z pewnością.

Człowiek wierzący w cuda ma jeszcze inne problemy. Po pierwsze, musi wyjaśnić, dlaczego nie jest możliwe, że postulowany przezeń cud (zdarzenie E) nie może zostać wyjaśniony działaniem praw naukowych, których jeszcze nie znamy. W końcu postęp naukowy jest oczywisty i wiele rzeczy dawniej uznawanych za cuda współczesna nauka wyjaśnia bez problemu. Na przykład wiemy już, że bardzo wiele rzekomych cudownych uzdrowień ma podłoże psychosomatyczne, dlatego więc mamy zakładać, że w przyszłości nie odkryjemy kolejnych, nieznanych jeszcze mechanizmów. W każdym razie nie należy pochopnie wnioskować o istnieniu bogów — i ich skłonności do ingerencji w nasz świat — wyłącznie na podstawie tego, że w danej chwili nie potrafimy czegoś wytłumaczyć. Po drugie, gdy mówimy o cudach, trzeba pamiętać, że... bardzo często pozory mylą. Łatwo dać się oszukać, czasem za sprawą świadomych działań innych ludzi (nawet dziś bardzo łatwo ludzi nabrać, co potwierdzają tysiące eksperymentów laboratoryjnych; w przeszłości było to jeszcze prostsze), czasem przyczyną może być po prostu łatwowierność obserwatora, religijny zapał, zaburzenia percepcji lub wreszcie nieznanomość praw nauki (a warto pamiętać, że część z nich ma

charakter tylko statystyczny — jak ładnie pisał Richard Dawkins, prawa nauki nie wykluczają, że figurka Matki Boskiej nagle pomacha rączką. One jedynie mówią, że takie zdarzenie jest skrajnie nieprawdopodobne).

Z kolei Christopher Hitchens celnie zwraca naszą uwagę na fakt, że „większość «cudów» Nowego Testamentu ma jakiś związek z leczeniem, czemu skądinąd trudno się dziwić, bo kwestie zdrowotne miały olbrzymie znaczenie w czasach, gdy nawet najdrobniejsza infekcja mogła skończyć się tragicznie” (Hitchens 2007, 18). Zresztą to nie tylko specyfika czasów — nawet dziś większość rzekomych cudów to właśnie cudowne uzdrowienia.

Bardzo interesujące jest w tym kontekście omówienie „cudownych uzdrowień” z francuskiego Lourdes, przedstawione przez Martina (1990, 202-207). Te przypadki są szczegółowo udokumentowane i zbadane, a mimo to, jak się okazuje, budzą nie mniej wątpliwości niż doniesienia o cudownych zdarzeniach z czasów, gdy nikt jeszcze takiej dokumentacji nie gromadził. Historia cudów w Lourdes zaczyna się od wizji, jaką miała tam (w grocie) mieć w lutym 1858 roku czternastoletnia wieśniaczka Bernardette Soubirous. Kilukrotnie ukazała się jej, a następnie przemówiła, „piękna pani”. Po kilku latach Kościół rzymskokatolicki oficjalnie uznał to zdarzenie, potwierdzając, że dziecku ukazała się Dziewica Maria, i tak w Lourdes powstało słynące z cudownego jeziora sanktuarium, dokąd każdego roku przybywają miliony pielgrzymów. Watykan z czasem opracował szczegółową procedurę badania i rozpoznawania cudownych uzdrowień, do których ma dochodzić w Lourdes, i nawet powołał przy

sanktuarium specjalne biuro, w którym na stałe zatrudnieni są lekarze, na miejscu badający i odpytujący wiernych. Tak przygotowaną dokumentację przesyła się następnie międzynarodowej komisji medycznej w Paryżu i jeśli należący do niej specjaliści uznają, że istotnie w jakimś konkretnym przypadku doszło do zdarzenia, którego medycyna nie potrafi wyjaśnić, sprawa wraca do Kościoła (konkretnie do komisji kanonicznej pod przewodnictwem biskupa diecezji, w której leży Lourdes) i ten podejmuje ostateczną decyzję, czy dany przypadek można oficjalnie uznać za cudowne uzdrowienie. Martin słusznie zauważa jednak, że nawet przy tak drobiazgowym „śledztwie” międzynarodowa komisja kościelno-lekarska może ocenić co najwyżej, czy określony przypadek da się wyjaśnić w świetle aktualnej wiedzy medycznej, nie może natomiast uznać, że jest on „na zawsze” niewytłumaczalny dla nauki. To, czy komisja pracuje rzetelnie, to zupełnie inne pytanie (*ibid.*, 204-207). Zawsze zresztą warto pamiętać, co na ten temat pisał już Montaigne w słynnych *Próbach*:

Cuda leżą w naszej nieświadomości spraw natury, a nie w samej tejże natury istocie[...] Jeżeli mamy nazwać monstrami albo cudami wszystko to, czego nasz rozum nie może dociec, ileż ich bez ustanku nastęcza się naszym oczom?[...] Ileż zjawisk mienimy cudownymi i przeciw naturze, a czyni to każdy człowiek i każdy naród wedle miary swego nieuctwa! [...] Zaiste, duch ludzki cudownie tworzy cuda. (Montaigne 1580)

Sam Martin dostarcza dowodów na prawdziwość

refleksji Montaigne'a. Kiedy pisał swoją książkę, do oficjalnej listy cudownych uzdrowień w Lourdes Kościół dopisał 64. przypadek, niejakiego Serge'a Perrina. Według dokumentacji kościelnej w roku 1970 u Perrina rozpoznano hemiplegię, która minęła po wizycie w Lourdes. Problem w tym, że dokumentacja zgromadzona przez komisję kościelną była dalece niepełna, na przykład nie było w niej żadnego potwierdzenia diagnozy z roku 1970. Grupa amerykańskich specjalistów, która szczegółowo zbadała ten przypadek, jest zdania, że Perrin raczej nie cierpiał na żadne schorzenie organiczne, a jeśli już, były to objawy hemiplegii spowodowane stwardnieniem rozsianym, a przy tej chorobie nawroty i remisje (niekiedy nawet trwałe) zdarzają się stosunkowo często.

Poprzednią pozycję z listy z Lourdes — Vittorio Micheli, nr 63. — weryfikował z kolei słynny James Randi. Według dokumentów komisji Micheli pojawił się w Lourdes z nieodwracalnie zniszczonymi przez mięsaka częściami miednicy, stawu biodrowego i otaczających je mięśni, ale nastąpiła remisja nowotworu, a co więcej (czego miały dowodzić prześwietlenia) nastąpiła też rzecz absolutnie niewyjaśnialna, czyli doszło do odbudowy kości. Tyle że, jak zauważa Randi, remisja w chorobach nowotworowych, również przy mięsaku, czasem się zdarza, natomiast rzekomej odbudowy kości nie mogą potwierdzić zdjęcia rentgenowskie (bo brak wcześniejszych), a jedynie zabieg chirurgiczny, a tego nie przeprowadzono. Randi znalazł nawet w literaturze medycznej podobny przypadek, tylko wówczas nikomu nie przyszło do głowy, by mówić o cudzie. Warto dodać, że kiedy Randi pokazał

dokumentację przypadku Micheliego specjalistom, znaleźli w niej wiele luk i nieprawidłowości, w tym sprzeczne informacje na temat zabiegów, jakim pacjent został poddany przed pobytem w Lourdes.

Sam Martin z jednej strony podkreśla, że diagnozy spontanicznej remisji nowotworu albo tym podobnych niewyjaśnialnych zdarzeń były jednomyślne, z drugiej jednak nie tai, że w miarę postępów medycyny w XX wieku takie „pozytywne” opinie kościelnej komisji lekarskiej stały się zdecydowanie rzadsze. To wskazuje, że być może wcześniejsze przypadki pracujący dla Kościoła lekarze uznali za niemożliwe do wytłumaczenia tylko dlatego, że nie pozwalał na to stan ówczesnej wiedzy medycznej. Budzi to poważne wątpliwości w cuda z Lourdes, zwłaszcza z pierwszych dekad funkcjonowania tego sanktuarium (Martin 1990, 207). Warto też zauważyć, że nadal z „cudownymi” („udokumentowanymi”) uzdrowieniami — mówimy o tych współczesnych przypadkach, gdzie dysponujemy opiniami lekarzy i ekspertów — mamy do czynienia w przypadku chorób, w których medycyna zna (co nie oznacza, że potrafi obecnie wyjaśnić) przypadki remisji, do której dochodzi bez żadnej religijnej ingerencji; to głównie nowotwory i niektóre choroby neurodegeneracyjne. Nie odnotowano jednak jak na razie żadnego udokumentowanego przypadku odtworzenia utraconej kończyny, a przecież wydawałoby się, że wszechmocne bóstwo, które potrafi spowodować remisję nowotworu, a nawet wskrzesić człowieka z martwych, bez problemu powinno sobie radzić z odrośnięciem amputowanych rąk lub nóg. Zresztą wystarczyłby nawet palec!

W kilku krajach sceptycyzm co do uzdrawiającej

mocy wiary był zresztą powodem urzędowej ingerencji władz publicznych w działalność Kościołów, które zbyt mocno nagłaśniały możliwość cudownych uzdrowień. Na przykład niedawno w Nowej Zelandii lokalny urząd do spraw reklamy (Advertising Standards Agency) nakazał aktywnemu tam Equippers Church wycofanie z materiałów reklamowych zapewnienia, że Jezus leczy raka (Field 2012). W Stanach Zjednoczonych sytuacja jest nieco bardziej skomplikowana, gdyż zagwarantowana w amerykańskiej konstytucji wolność słowa obejmuje też wolność rozpowszechniania fałszywych informacji. Dlatego w Ameryce wielu przywódców kościelnych (a nawet, co szczególnie bulwersujące, rektor jednego z chrześcijańskich uniwersytetów) bez obaw zapewnia publicznie, że modlitwa to skuteczny sposób na odzyskanie utraconych kończyn. Na dostępnym w serwisie YouTube filmiku ów rektor chwali się nawet, że dzięki modlitwie odrosła mu ucięta dłoń. Przyznaje jednak, że najwyraźniej musiał modlić się nie dość żarliwie, bo nadal brak jej jednego palca. Jak łatwo się domyślić, poza słowami nie ma żadnego potwierdzenia prawdziwości jego relacji (Joyner 2012).

Martin omawia też przypadki „niebezpośrednich” cudów, jak nazywa te ciągi zdarzeń, gdzie w zasadzie naturalna sekwencja przyczynowo-skutkowa nie zostaje zaburzona, ale nieoczekiwany i szczęśliwy finał świadczy, że to bóg musiał stać za obrotem spraw, by dać znak swej obecności i działania opatrności. Nie wiadomo jednak, jak odróżnić takie cuda od szczęśliwych zbiegów okoliczności. Pojawia się też pytanie, co z wolną wolą wszystkich, którzy w dane zdarzenie byli pośrednio lub bezpośrednio

zaangażowani (Martin 1990, 207-208), jeśli niezależnie od ich planów o wyniku i tak zdecydowała boska interwencja. Ale ta wątpliwość zależy już oczywiście od naszego rozumienia wolnej woli...

My w każdym razie bardzo chcielibyśmy wiedzieć, dlaczego bóg nie posługuje się bardziej przekonującymi i mniej niejednoznacznymi cudami, przynajmniej jeśli jego celem jest przekonanie niedowiarków. Cóż, może ma swoje powody — może nie chce zbyt ułatwiać życia tym, którzy mają w niego uwierzyć. Choć to raczej mało przekonujące wyjaśnienie.

A skoro już tyle mówiliśmy o cudach, oddajmy ostatnie słowo nieodżałowanemu Christopherowi Hitchensowi:

Tak jak prorocy, wieszczki oraz wielcy teologowie w większości już chyba wymarli, wiek cudów najwyraźniej również odszedł do przeszłości. Gdyby ludzie religijni i pobożni wykazali się mądrością, albo gdyby zaufali własnym przekonaniom, powinni z radością powitać zmierzch epoki oszustw i zmyśleń. Jednak wiara po raz kolejny dyskredytuje się sama, udowadniając, że nie wystarcza do zaspokojenia potrzeb wierzących. (Hitchens 2007, 49)

MIT #47. ATEIŚCI NIE POTRAFIĄ WYJAŚNIĆ ZMARTWYCHWSTANIA

To w zasadzie nawet nie mit, ile kompletne nieporozumienie. Twierdzenie, jakoby ateiści nie potrafili wyjaśnić zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu, opiera się głównie na przekonaniu, że w

rzeczywistości do niego doszło, czyli że Jezus naprawdę „powstał z martwych”. William Lane Craig jest jednym z tych wybitnych chrześcijańskich apologetów, którzy posługują się taką właśnie argumentacją. „Świadectwa zmartwychwstania, pusty grób, narodziny wiary chrześcijańskiej — to wszystko nieodparcie prowadzi do jednego wniosku: Jezus zmartwychwstał” — jak pisze (Craig 1985a, 89; por. też: Craig 1985b, Craig 2004, 21-25; Lennox 2011, 189-225).

Argumenty chrześcijańskich autorów streścić można następująco:

1. Jezus został pochowany przez Józefa z Arymatei, który najprawdopodobniej był członkiem Sanhedrynu. Nie sposób wyjaśnić, po co angażować osobę o takiej pozycji, gdyby cała relacja miała być fałszywa.
2. Później okazało się, że grób jest pusty.
Odkryły to kobiety z otoczenia Jezusa. Tak przynajmniej kończyła się oryginalnie Ewangelia Marka. Dlaczego (znów, jeśli nie jest to prawda) — pytają apologetyci — przypisywać to odkrycie kobietom, skoro ich pozycja w kulturze żydowskiej była niska.
3. Wielu ludzi widziało Jezusa zmartwychwstałego.
4. Jego uczniowie uznali, że tak właśnie się stało.
- 5.

Odpowiadając Craigowi, Victor Stenger zwrócił uwagę, że, po pierwsze, opisy zmartwychwstania w Ewangeliach są niespójne, po drugie zaś — i to chyba poważniejszy problem — żadne źródła poza nowotestamentowymi nie potwierdzają takiego zdarzenia (Stenger 2007, 177-178). Istotnie, w żadnym ze znanych pierwszowiecznych źródeł historycznych nie ma nawet najmniejszej wzmianki o Jezusie, nie mówiąc już o jego cudach czy zmartwychwstaniu. I nie chodzi nam w tym

momencie o to, by podsycać dyskusję o historyczności Jezusa (teza, że to postać mityczna, wciąż uznawana jest za stanowisko dość ekstremalne, my zaś, szczerze mówiąc, nie mamy jakiegoś sprecyzowanego stanowiska w tej kwestii), chcemy jedynie zwrócić uwagę na rzecz bez wątpienia ważną — nie ma, powtarzamy, żadnych niezależnych historycznych świadectw potwierdzających którąkolwiek z biblijnych relacji. Nigdzie poza Biblią nie ma wzmianki, że jakiś Jezus żył, został ukrzyżowany i zmartwychwstał.

To właśnie między innymi na tej podstawie część ateistów wątpi, czy w ogóle prawdziwy Jezus kiedykolwiek istniał, a przynajmniej stanowczo twierdzi, że nigdy nie zostało to dowiedzione. Do tego grona należy między innymi Richard Carrier, historyk specjalizujący się w starożytności, który w licznych publikacjach dowodzi, że Jezus z Nazaretu jest kreacją literacką (patrz: Carrier 2012a, 2012b). Warto dodać, że wątpliwości co do historyczności Jezusa nie są ograniczone do kręgów ateistycznych (jakkolwiek raczej nie jest to też pogląd dominujący w tych środowiskach). Sam Carrier we wstępie do wydanej w roku 2012 książki *Proving History* wyjaśnia: „Nie mam żadnego szczególnego interesu w tym, by dowieść nieistnienia Jezusa. Dla mnie osobiście nie ma to żadnego znaczenia” (Carrier 2012c, 8). W wywiadzie udzielonym Johnowi Loftusowi wyjaśnia swoje stanowisko szerzej:

To naprawdę nie ma dla mnie wielkiego znaczenia, a przynajmniej nie takie, jakie ma dla wierzących. Ja nigdy nie byłem przywiązany do żadnej teorii głoszącej coś przeciwnego, a

historyczny Jezus (a raczej Jezusi — bo jest ich wielu) opisywany współcześnie przez teologów mainstreamowych religii nie jest żadnym wyzwaniem dla mojego światopoglądu. (Loftus 2012b)

Bart D. Ehrman, jeden z najwybitniejszych współczesnych biblistów, w książce, którą napisał, by dowieść, że Jezus *nie był* jednak postacią do końca mityczną, przyznaje, że „badacze mitów mocno podkreślają [...] że żaden z greckich ani rzymskich autorów z I wieku nie wspomina nawet o Jezusie”, ale zwraca też uwagę, że to wcale nie jest dowód jego nieistnienia, bo dokładnie to samo można powiedzieć o milionach ludzi żyjących w tamtej epoce (Ehrman 2012, 43). Jak pisze Ehrman, wyjaśnienie całej kontrowersji jest proste — „Wielu chrześcijan nie chce nawet słyszeć o tym, że Jezus w swoich czasach mógł być postacią kompletnie nieznaną. Ale taka mogła być prawda” (*ibid.*, 46).

Wróćmy jednak do naszego mitu. Nieporozumienie zaczyna się od samego żądania „wy tłumaczenia zmartwychwstania”. Jeśli cokolwiek warto tłumaczyć, to chyba najpierw sprzeczności w samych nowotestamentowych opisach tego zdarzenia (choć pod tym względem Ewangelie nie różnią się zbyt wiele od reszty Biblii, która sama sobie przeczy w bardzo wielu miejscach). Już prawie trzysta lat temu Jean Meslier zwrócił uwagę na to, że wskrzeszony Jezus ukazuje się apostołom w tym samym czasie w Jerozolimie (Ewangelia Jana) i w Galilei (Mateusz), a z kolei Łukasz i Marek opisują jego wniebowstąpienie, podczas gdy Mateusz i Jan jakoś zapomnieli wspomnieć o tym drobiazgu (Meslier

2009 [1729], 111-112). Takich rozbieżności jest jeszcze wiele, a ich skalę ujawniły dopiero współczesne krytyczne badania biblistyczne, która to dyscyplina dokonała wielkich postępów od czasów Mesliera.

Dziś nikt poważnie myślący nie kwestionuje twierdzenia, że Nowego Testamentu nie można traktować jako jednorodnego i wiarygodnego źródła wiedzy o życiu i dokonaniach Jezusa. Na to nie pozwala ani sam tekst, ani jego historia. Jeżeli ktoś nie przyjmie wcześniej różnych teologicznych założeń, wpada w pułapkę, jaką zastawiają na niego poszczególne księgi, z których każdą należy odczytywać oddzielnie, uwzględniając, co przez dekady badań zdołali ustalić bibliści, zwłaszcza przedstawiciele krytyki tekstu i krytyki redakcji. Specjaliści są jednomyślni choćby co do tego, że Ewangelii nie napisali ci, którym tradycja przypisuje ich autorstwo — Mateusz, Marek, Łukasz i Jan — ale anonimowi autorzy, tworzący dziesiątki lat po opisywanych wydarzeniach i najprawdopodobniej daleko od miejsca, gdzie się rozgrywały, czyli od Palestyny. Najstarsza z Ewangelii, tradycyjnie przypisywana Markowi, najpewniej powstała około roku 70 n.e., czyli niemal czterdzieści lat po rzekomym zmartwychwstaniu. Jak pisze Ehrman:

Nasza najstarsza ewangeliczna relacja o życiu Jezusa to najpewniej Ewangelia Marka. Datowana jest zwykle — i tu nie ma wielkich różnic między konserwatywnymi a liberalnymi biblistami — na przełom siódmej i ósmej dekady pierwszego wieku. Niektórzy bardziej zachowawczy specjaliści uznają ją za dzieło wcześniejsze, kilku liberalnych biblistów

próbuję dowodzić, że jest znacznie późniejsza.
(2012, 75)

Trudno się zatem dziwić Victorowi Stengerowi, gdy ten kwestionuje wiarygodność „naocznych” biblijnych świadectw:

[...] informacje, którymi dysponujemy, to tylko tekst Biblii — relacje z drugiej ręki i powstałe długie lata po samym fakcie. Nawet natychmiast spisane relacje naocznych świadków mogą budzić wątpliwości, a w przypadku świadectw zbieranych po wielu dekadach raczej w ogóle nie ma mowy, by uznać je za twarde dowód czegokolwiek. (2008, 179)

To zresztą problem, z którym historycy borykają się od lat — skąd czerpać wiedzę o zdarzeniach z przeszłości, skoro nie możemy jej bezpośrednio obserwować (tak samo jak nie obserwujemy bezpośrednio obiektów mikroskopowych lub bardzo od nas odległych). Czasem mamy wystarczające dowody, że coś istotnie się zdarzyło, w wielu przypadkach jednak więcej jest pytań niż odpowiedzi. Oczywiście najlepiej, gdy dostępne są „twarde” dowody — dokumenty, zdjęcia, budynki i artefakty. To ważne źródła informacji, albo przynajmniej wskazówek. Dobrze też, jeśli historyk dysponuje wieloma niezależnymi świadectwami i to możliwie najbliższymi w czasie opisywanym zdarzeniom. W idealnych warunkach taki zestaw świadectw pozwala odtworzyć, co rzeczywiście zaszło, przynajmniej w ogólnym zarysie (Ehrman 2012, 3942). Przy takim podejściu argumenty apologetów zdecydowanie tracą na znaczeniu. Jeżeli ktoś już wcześniej nie wierzy na

podstawie jakichś innych przesłanek (na przykład dlatego, że przekonała go do siebie mistyczna wersja Jezusa promowana przez chrześcijaństwo), dlaczego ma raptem zaufać rzetelności świadectw powstałych długo po zdarzeniach, które rzekomo opisują, i to świadectw w sposób oczywisty mocno zmitologizowanych. Wbrew temu, co pisze Lennox (2011, 195-197), nie jest żadnym dowodem to, że w Ewangeliach można znaleźć bez wątpienia prawdziwe (przynajmniej niektóre) informacje o geografii i historii Palestyny. W końcu dlaczego miałyby ich nie być, skoro teksty te na pewno powstały mniej więcej w czasach, których dotyczą, i z grubsza w tym samym regionie.

Przejdźmy teraz do konkretnych „argumentów”. Czy Józef z Arymatei istotnie był jakoś zaangażowany w całą sprawę — może tak, może nie. Jaką rolę odegrały we wszystkim towarzyski misji Jezusa, choćby Maria Magdalena — tego też nie wiemy. Jeżeli ci ludzie naprawdę istnieli, to wyjaśniałoby ich obecność w ewangelicznej narracji, ale znów nie ma żadnych podstaw, by twierdzić z pewnością, jaka to była rola. Sensowniej niż zakładać, że ich zaangażowanie potwierdza zdarzenie tak nieprawdopodobne jak wskrzeszenie, będzie uznać, że i oni zostali wymyśleni przez ewangelistów. Chyba że ktoś już wie, że Jezus zmartwychwstał, i chce się w tej wierze utwierdzić. Sporo wątpliwości — również natury logicznej — budzi inny często przywoływany argument (por. np. Lennox 2011, 218-219), jakoby powołanie się na obecność kobiet i ich świadectwo miało dowodzić, że opisywane zdarzenia bez wątpienia są prawdziwe, gdyż te miały w kulturze żydowskiej pozycję tak niską, że na pewno

nikt by się nimi nie posłużył, by uwiarygodnić jakąś nieprawdziwą opowieść. Część badaczy uważa jednak, że można wskazać sporo powodów natury literackiej lub innej, dla których autorzy chrześcijańskich tekstów mogliby wprowadzić do swoich narracji kobiecy, niezależnie od tego, czy rzeczywiście one istniały i czy odnalazły jakiś pusty grób. Tak czy inaczej dyskryminacja kobiet w judaizmie to dalece niewystarczający argument, by uznać, że powołanie się na ich świadectwo jest dowodem autentyczności.

Jak zwróciliśmy uwagę już wcześniej, nawet najstarsze Ewangelie powstały wiele lat po zdarzeniach, którym były poświęcone. Paradoksalnie, wcześniejsze od nich są teksty apostoła Pawła, który w 1 Liście do Koryntian pisze, że Jezus po śmierci ukazał się setkom ludzi (i wielu z nich, według Pawła, miało jeszcze żyć, gdy pisał swój list). Listy Pawła są starsze od Ewangelii Marka, co wskazywałoby, że *jakieś* opowieści o zmartwychwstaniu musiały krążyć przed powstaniem Ewangelii. Jednak jeśli nawet przyjmiemy, że List do Koryntian powstał „zaledwie” dwadzieścia lat po rzekomym zmartwychwstaniu, to i tak pozostaje problem braku innych źródeł potwierdzających opisane w nim zdarzenia. Nie wspomina o nich żaden historyk ani nawet Ewangelie, nie wiadomo też, skąd Paweł czerpał swoją wiedzę. Jego własne „spotkanie” z Jezusem na drodze do Damaszku miało raczej charakter wizji, a nie fizycznego kontaktu ze zmartwychwstałym człowiekiem, przynajmniej jeśli mamy wierzyć relacji, jaką zawarł w Liście do Galatów. Warto zresztą zauważyć, że Paweł nie pisze o samym zmartwychwstaniu ani o pustym grobie. Jak zwraca

uwagę Richard Carrier, „Paweł nigdzie nie wspomina ani o pustym grobie i kimkolwiek, kto by go odkrył, ani o niewiernym Tomaszu, ani o wielu innych rzeczach”, twierdzi natomiast, że o zmartwychwstaniu dowiedział się z Biblii (hebrajskiej) i z objawienia, jakiego doznał (Carrier 2010a, 301). To mogłoby wskazywać, że wszystkie te opowieści to późniejsze dodatki i ulepszenia legendy Jezusa.

Co nam zatem zostaje? Czy istotnie musimy przyznać, że stało się coś nadzwyczajnego — martwy człowiek powstał z grobu i powrócił między żywych. Otóż nie! Nawet jeśli wielce dyskusyjne ewangeliczne relacje zaakceptujemy, to pozostaje świadomość, że czasem nie sposób wyjaśnić, jak coś się stało, ale to jeszcze nie powód, by przyjmować najbardziej nieprawdopodobne wyjaśnienie, przeczące wszystkiemu, co wiemy o świecie. W niektóre zdarzenia i relacje łatwo uwierzyć — pewnie nikt z naszych Czytelników nie zarzuciłby nam kłamstwa, gdyby usłyszał, że jeden z nas wyleczył się niedawno z przeziębienia, a nawet, że kogoś reanimowano (skutecznie) po utonięciu. Gdybyśmy jednak zaczęli mówić, że umarliśmy, pochowano nas w grobie, a po kilku dniach cudownie wskrzeszono, każdy zacząłby się domagać dowodów silniejszych niż słowa.

Cóż — nadzwyczajne twierdzenia wymagają nadzwyczajnych dowodów. Wielu autorów przypominało tę użyteczną zasadę, między innymi Kevin Smith i Richard Dawkins. W tej postaci spopularyzował ją Carl Sagan w jednym ze swoich telewizyjnych programów, ale w istocie jest ona oświeceniowej proweniencji. To mądra reguła, którą

od stuleci przywołują racjonalni myśliciele, i warto się do niej stosować we wszystkich wątpliwych przypadkach. Sam Smith ostatnio odwołał się do niej w artykule poświęconym homeopatii (Smith 2011b). Słusznie — za skutecznością homeopatii nie przemawiają żadne nadzwyczajne dowody. Podobnie jak za twierdzeniem, że żył kiedyś żydowski cudotwórca, który powstał z martwych i wstąpił do nieba.

VIII. ATEIZM NIE MA PRZYSZŁOŚCI

MIT #48. NIE WARTO STAWIAĆ NA ATEIZM (ZAKŁAD PASCALA)

Słynny zakład Pascala to idea siedemnastowiecznego filozofa, matematyka i fizyka Blaise'a Pascala. Jego znaczenie bierze się między innymi stąd, że powszechnie uważa się go za inspirację dziedziny wiedzy zwanej dziś teorią decyzji.

Zaczynamy od tego, że nie mamy pewności, czy bóg istnieje. W tej sytuacji możemy „obstawiać” dwie możliwości — tak lub nie. Jeśli postawimy na tak, twierdzi Pascal, mamy szansę bardzo dużo zyskać, jeżeli się nie mylimy, i niewiele stracić, gdy wybraliśmy źle. Jeżeli zaś założymy boskie nieistnienie, zyskujemy niewiele, gdy wybór jest trafny, natomiast koszty błędnego wyboru mogą być ogromne. Skoro tak, logika każe stawiać na istnienie boga. Niektórzy religijni apologetyci — między innymi Dinesh D'Souza — rozwijają nawet argumentację Pascala, wskazując, że człowiek nigdy nie może mieć pewności co do spraw „wyższych”, takich jak życie po śmierci czy istnienie nieba lub piekła, a więc tym bardziej lepiej zaryzykować „metafizyczny błąd” i prosić boga o łaskę wiary (D'Souza 2007, 197-199). Warto zauważyć, że ani u samego Pascala, ani w późniejszych wariacjach na temat pascalowskiego zakładu nigdzie nie pojawia się twierdzenie, że istnienie boga zostało udowodnione (logicznie lub w

jakikolwiek inny sposób) (Wolter 1728; Pascal 1910; Carrier 2002). To oczywiście nie zmienia faktu, że samo pytanie jest ważne — jak rozsądny człowiek, jeśli to możliwe posiadający też pewną wiedzę z zakresu teorii decyzji, powinien na nie odpowiedzieć. Jak obstawiać w zakładzie Pascala? Czy, skoro nie ma żadnej pewnej odpowiedzi na pytanie o istnienie boga, powinniśmy uwierzyć i przestrzegać religijnych nakazów („bożych przykazań”), tak jakby on jednak istniał? Filozofowie dyskutują nad tym problemem od stuleci (dobrym wprowadzeniem do analizy tej dyskusji jest artykuł Alana Hájeka w *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2011)).

Pytanie istotnie nie jest proste, zwłaszcza że trudności nastręcza już sam przedmiot zakładu. W końcu wiara nie jest prostym aktem woli. Niezależnie od tego, jak bardzo ktoś by się starał, nie da rady usiąść w fotelu i przez prostą mantrę „wierzę, wierzę, wierzę” przekonać samego siebie, że na środku salonu stoi nie stół, a żywy nosorożec. Tę trudność uświadomił sobie nawet D’Souza, który zachęca czytelników, by nim uwierzą, prosili boga, żeby dał im wiarę, żyli „dobrze i moralnie”, tak „jakby bóg naprawdę istniał” (D’Souza 2007, 199). Tu D’Souzie trzeba przyznać, że wie, co mówi — wiadomo, że jakkolwiek wiara religijna nie jest aktem woli, to można do pewnego stopnia na nią wpływać; tak może działać nawet sam udział w praktykach religijnych (Mackie 1982, 175-176). Inaczej mówiąc, praktykując, człowiek może sam siebie skłaniać do uwierzenia w coś, na czego istnienie nie ma dowodów.

W przypadku zakładu Pascala kluczowe jest założenie, że to od każdego z nas (przynajmniej w

pewnym stopniu) zależy, w co chce uwierzyć. Poza tym ktoś, kto ten dylemat traktuje poważnie, może już być bliski uwierzenia. Prawdopodobnie w tym położeniu jest nadal wielu mieszkańców Zachodu — to w większości nie są ludzie, którzy intelektualnie podchodzą do problemu ateizmu i argumentów za nim przemawiających, natomiast z ideami religijnymi stykają się od dzieciństwa. W takiej sytuacji ktoś, kto i tak chce uwierzyć, ale jeszcze mu się to nie udało, może podążyć drogą rekomendowaną przez D'Souzę. Trzeba zacząć unikać ateistycznych książek i wystąpień, czy — szerzej — całej „ateistycznej propagandy”. Regularne i częste uczęszczanie do kościoła (albo meczetu lub synagogi) też może mieć pozytywne (dla wiary) skutki, podobnie jak przebywanie wyłącznie w środowisku ludzi religijnych, udział w rytuałach (nabożeństwa, procesje *etc.*), religijne lektury, a przede wszystkim wystrzeganie się krytycznego myślenia o religii i o religijnej moralności... To wszystko rzeczywiście może doprowadzić człowieka do wiary. Można zatem, jak widać, podjąć pewne działania, które uwierzenie w boga uczynią łatwiejszym, zwłaszcza jeśli ktoś będzie się starał długo i wytrwale, a skoro tak, to można też w pascalowskim zakładzie „wygrać”. Pytanie tylko, czy taka samomanipulacja nie jest przy okazji gwałtem na własnym rozumie i ukrytym kosztem zakładu. To zresztą nie koniec wątpliwości. Czy wypada zakładać, że są ludzie, którzy chcą dojść do wiary w tak intelektualnie nieuczciwy sposób? Jak wielka desperacja musi stać za takim wyborem? I jak można narzucać innym przekonania, do których człowiek dochodzi, rezygnując z krytycznego myślenia? To tylko część naszych wątpliwości.

Wrócimy do nich jeszcze, omawiając koszty związane z uznaniem racji Pascala.

W każdym razie, zanim ktoś zdecyduje się na taki krok, nie zaszkodzi pomyśleć, czy warta skórka wyprawki, czyli czy rzeczywiście można być pewnym boskiej wdzięczności. Cóż — główne ryzyko, że wysiłek i tak pójdzie na marne, nawet jeśli bóg istnieje, wiąże się z tym, że bogów i religii jest tyle, że prawdopodobnie człowiek i tak nie trafi na te przykazania, co trzeba, i boga nie uda się zadowolić. To oczywiście tylko jedna z odpowiedzi, bazująca na założeniu, że różni bogowie żądają od ludzi różnych rzeczy, często sprzecznych, choć oczywiście wykazanie prawdziwości tego założenia nie wymaga dogłębnych studiów z zakresu historii i antropologii. Uwzględnwszy fakt, że bogowie religii monoteistycznych zwykle domagają się (tak przynajmniej mówią święte księgi tychże), by uznać, że to oni są jedynym bogiem, nie da się uwierzyć we wszystkich jednocześnie. Zakład Pascala wymaga zatem od człowieka czegoś niemożliwego. Trzeba od razu wybrać któregoś boga, czego Pascal nie uwzględnił. Pomiął też kilka innych ważnych spraw. Możliwe na przykład (są nawet systemy religijne, które tak zakładają), że każdego z nas czeka zbawienie, niezależnie od tego, co zrobi w życiu. Jeśli tak, człowiek wygra, wybierając to, co daje mu szczęście doczesne (Mackie 1982, 203). Poza tym wiara też kosztuje, praktykowanie zabiera czas i energię, możliwe też, że inne zasoby — na przykład trzeba płacić dziesięcinę albo inaczej finansować własny Kościół czy sektę. Bywają też wyznania bardzo opresyjne, niektóre domagają się ascezy, inne nieustannie wzbudzają w wiernych poczucie winy i

wstydu, a taką listę można by ciągnąć długo (por. Martin 1990, 235-236). To koszty dodatkowe poza intelektualną nieuczciwością i dobrowolną rezygnacją z krytycznego oglądu świata.

Problemem jest i to, że jeśli istnieje jakiś mściwy bóg (lub bogowie), to jego (lub ich) zemsta za oddawanie czci komuś innemu może być gorsza niż za niewiarę w bogów w ogóle, a przecież człowiek nie ma żadnej gwarancji, że wybrał właściwego boga, bo mógł po prostu nawet o nim nie słyszeć (Mackie 1982, 203; Baggini 2003, 34). Nie można także wykluczyć, że prawdziwy bóg — jeśli istnieje — ma więcej sympatii dla uczciwych ateistów i wątpiących niż dla „wyrachowanych manipulatorów własną wiarą”, czyli ludzi, którzy zdecydowali się uwierzyć, bo przekonał ich rachunek strat i zysków przedstawiony przez Pascala i jego naśladowców (Mackie 1982, 203). A może wreszcie prawdziwy bóg jest w pełni świadom epistemologicznej niepewności co do własnego istnienia i reguł postępowania, będących przecież elementem ludzkiej kondycji, i nie jest aż tak małostkowy, by karać nas i skazywać na wieczne potępienie za błędny wybór. To oczywiście wszystko czyste spekulacje, ale czy w końcu każda rozmowa o zaświatach nie opiera się wyłącznie na domysłach... Takie spekulacje pozwalają jednak uświadomić sobie jedną rzecz — otóż w żadnym wypadku nie jest tak oczywiste, jak chcieliby niektórzy (łącznie z samym Pascalem), że postawienie na ateizm jest złym wyborem (nawet jeśli jacyś bogowie istnieją). Nie ma też żadnej gwarancji, że uznanie, iż, dajmy na to, chrześcijański bóg to ten właściwy i wybranie akurat jego jest prostą drogą do zbawienia.

Na tym nie koniec wątpliwości. Jak już mówiliśmy, wiara pociąga za sobą pewne koszty. Jednym z założeń, jakie przyjął Pascal, jest to, że koszt niewiary (wieczne potępienie lub co najmniej brak szans na zbawienie) jest o wiele wyższy niż wiary. To jednak zależy od przyjętego punktu widzenia — od tego, co w istocie znaczy potępienie, jaką nagrodą są niebiosa, co tracimy tu, na ziemi, decydując się przestrzegać bożych nakazów i zakazów. Bo przecież nie sposób zaprzeczyć, że niezależnie od tego, na jaką religię się zdecydujemy, jakieś zobowiązania to za sobą pociąga. Spróbujmy zatem już za pomocą narzędzi wykorzystywanych przez teorię decyzji podsumować pascalski zakład. Najpierw prawdopodobieństwa. Znaczna część ateistów zapewne przyjmie robocze założenie, że prawdopodobieństwo istnienia boga wynosi zero. Oczywiście jesteśmy otwarci na nowe dowody, ale na razie takie założenie wydaje się nam rozsądne, zwłaszcza że trzeba postawić na jakiegoś konkretnego boga, a w kontekście tego, iż opisy różnych bogów w różnych systemach religijnych są sprzeczne (patrz np. Oppy 1990; Oppy 2006, 246-247), założenie, że szansa trafienia na tego właściwego (pominąwszy już nawet, czy istnieje) jest rzeczywiście zerowa, okazuje się całkiem sensowne. Przy takim założeniu rekomendacja Pascala staje się błędna, bo zmieniają się dane wyjściowe. Hájek (2011) omawia szczegółowo ten problem w rekomendowanym już przez nas wcześniej artykule w *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. W sformalizowanej wersji różne wybory w zakładzie przyjmują w tym momencie następującą wartość:

$$E(\text{obstawić boga}) = \infty * 0 + f_1 * (1 - 0) = f_1$$

$$E(\text{obstawić przeciwnie}) = f_2 * 0 + f_3 * (1 - 0) = f_3$$

W pierwszym z powyższych równań ∞ (nieskończoność) to wielkość „zysków” gracza, który *trafnie* postawi na istnienie boga, f_1 to wielkość wygranej przy postawieniu na *nieistniejącego* boga (wtedy zyski osiągamy wyłącznie na tym świecie). W drugim równaniu f_2 to „wypłata” przy stawce przeciwko bogu, który jednak istnieje, f_3 zaś otrzymujemy, obstawiając przeciwko bogu, gdy ten nie istnieje (w tym przypadku w grę wchodzi znów tylko doczesne korzyści). Podsumowując — przy założeniu, że prawdopodobieństwo istnienia boga równe jest zeru, ktoś, kto mimo wszystko na niego postawi, dostanie f_1 , pozostali — f_3 . Konkretnie wartości — to już kwestia indywidualnych przypadków i dodatkowych założeń, jak wyjaśniliśmy wyżej.

A może mimo wszystko lepiej jest żyć tak, jakby (jakiś) bóg istniał, nawet gdy wszystko wskazuje, że takiego bytu raczej nie ma? Cóż — nie możemy wykluczyć tej możliwości choćby z tego powodu, że przynależność do dowolnego w zasadzie Kościoła, co potwierdzają badania, bez wątpienia daje określone profity, jak choćby emocjonalne wsparcie i poczucie wspólnoty (por. np. Micklethwait, Wooldridge 2009, 146-147). Jak już jednak mówiliśmy, wybór boga pociąga za sobą określone koszty, zwłaszcza gdy oznacza konieczność samooszukiwania i intelektualną nieuczciwość — jeśli ktoś takie koszty

uwzględnia, f_3 zdecydowanie przeważa nad f_1 .

Pominąwszy już nawet pozostałe wątpliwości, jakie budzi zakład Pascala (por. np. Hájek 2011, Oppy 2006, 241-258), warto posłuchać, co na jego temat ma do powiedzenia Julian Baggini. Otóż zwraca on uwagę, że jeśli rzeczywiście istnieje jakaś przepełniona miłosierdziem i wszechwiedzą oraz kochająca ludzi nadnaturalna istota, to powinniśmy raczej oczekiwać, że najważniejsze dla niej jest to, czy ktoś jest dobrym człowiekiem, choćby w tym znaczeniu, że jest uczciwy i dobrze odnosi się do innych. Taki byt będzie zapewne doskonale też rozumiał, że przynajmniej części z tych, którzy tak nie postępują, nie do końca można za to winić, bo na przykład mieli tragiczne dzieciństwo lub zostali mocno poturbowani przez życie. Przypuszczalnie nie będzie się też czuł tak zagrożony, by żądać nieustannych hołdów, będzie też w pełni świadom, jak trudno wybrać człowiekowi, kogo i jak czcić. Nie wydaje się też, by taka istota mogła karać ludzi za posługiwanie się inteligencją (którą wszak sama ich obdarzyła), nawet jeśli rozum każe im zważyć w jej istnienie. A skoro tak, pisze Baggini, to w zakładzie Pascala lepiej postawić po prostu na to, by być przyzwoitym człowiekiem, a nie męczyć się tym, którą z religijnych doktryn wybrać. To wybór, do którego zdolny jest też ateista (Baggini 2003, 34-35). I bardzo rozsądna rada przy okazji.

MIT #49. ATEIZM TO IDEOLOGIA DLA WYKSZTAŁCONYCH ELIT

W książce *Is God a Delusion?* Eric Reitan nader obrazowo opisuje, jakim koszmarem jest życie dla

wielu ludzi. Niektórych spotykają niewyobrażalne, nagłe tragedie, inni skazani są na życie w nędzy i nie mają przed sobą żadnych perspektyw (przynajmniej na tym padole). Nietrudno o takie przykłady, a ludzkie nieszczęście — z czego Reitan doskonale zdaje sobie sprawę — zawsze budzi współczucie i sprzeciw (Reitan 2008, 198-201). Epatuje tak ludzkim nieszczęściem, by zaatakować Richarda Dawkinsa, za to, że pisząc, jak dobre można wieść życie, przemawia on „z pozycji uprzywilejowanej elity”. To nie tylko naiwne, grzmi Reitan, to wręcz „obrzydliwe” (*ibid.*, 201). Cóż, talentów retorycznych nie można mu odmówić — to imponujący chwyt: posłużyć się ludzkim cierpieniem (które zresztą trudno pogodzić z istnieniem wszechmocnego i wszechdobrego boga; ale to tak na marginesie), by przyłożyć ateistom!

Karol Marks nie był pierwszym, który pisał, że religia to „opium dla mas” i że służy ona klasie panującej do mamienia pospólstwa złudzeniami; do tego, by ludzie łatwiej znosili niesprawiedliwości, jakich doznają na tym świecie, dzięki wierze, że dostąpią nagrody za grobem:

Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest opium ludu. Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu. Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji to znaczy wymagać porzucenia sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może. (Marks 1949 [1844])

Niezależnie od tego, na ile i czy w ogóle zgadzamy

się z Marksem, nietrudno wskazać intelektualne nadużycia w rozumowaniu Reitana. To problemem teistów jest, jak pogodzić ludzkie cierpienie z bożą wszechmocą i dobrocią (problemem, z którym teologowie nigdy sobie nie poradzili), a jego rozwiązaniem nie jest zarzucanie Dawkinsowi (i innym ateistom), że ich zdaniem życie bez religii może być dobre. W takiej deklaracji nie ma nic ani naiwnego, ani „obrzydliwego”.

Z drugiej strony pod retoryką Reitana skrywa się jedna obserwacja bez wątpienia prawdziwa — wielu ludziom wiara daje pocieszenie i często jest to jedyna pociecha, jaka im pozostała. Odebrać im wiarę, nie dając nic w zamian, to nieludzkie i istotnie musimy być bardzo ostrożni, nim sami zacznemy wierzyć, że ateizm to wybór emocjonalnie możliwy dla każdego i w każdych okolicznościach. Nawet jeśli jest to wybór prawdy, a nie ułudy, zawsze pozostaje pytanie, czy taka prawda nie jest dla wielu ludzi zbyt trudna i czy mogą jej chcieć ci, którym świat nie daje już żadnej innej nadziei.

W pracach myślicieli religijnych często ujawnia się tęsknota za wartościami, które mogłyby zjednoczyć całą ludzkość, i zwykle towarzyszy jej przekonanie, że światopoglądy ateistyczne do czegoś takiego na pewno się nie nadają. Na przykład Swenson (1949) pisze, że potrzebne jest „fundamentalne źródło inspiracji”, które byłoby dostępne wszystkim, a nie tylko nielicznym, którym i tak dopisało już szczęście. Inny protestancki teolog, Reinhold Niebuhr (1955), deklaruje, że pragnąłby dać spełnienie tym wszystkim „pokornym duszom”, które nie dają się wpasować w „historyczne schematy”. Obaj przy tym zapewniają, że wiara religijna może przynieść takim ludziom

głębokie ukojenie, podczas gdy ateizm na pewno go nie zapewni. Warto jednak zauważyć, że takie apele padają z ust świetnie wykształconych teologów i przywódców Kościoła, którym też powszechnie zarzuca się elitaryzm. I właśnie elitaryzm jest problemem, a nie ateizm (przyganiał kocioł garnkowi, chciałoby się powiedzieć). Przecież wśród ateistów jest, co oczywiste, wielu ludzi nienależących do kręgów akademickich, gorzej lub wręcz słabo wykształconych i nie najlepiej sytuowanych. Najwyraźniej ci ludzie znaleźli w tym światopoglądzie coś dla siebie — może odkryli, że nie ma żadnych dowodów na poparcie nadzwyczajnych „prawd” głoszonych przez teistów, a może wystarczyło, że dostrzegli ich wewnętrzną sprzeczność... Niemniej, nic nie świadczy, by to odkrycie uczyniło ich mniej szczęśliwymi (albo bardziej nieszczęśliwymi).

Ariela Keysar (2007) przez wiele miesięcy badała amerykańskich ateistów i agnostyków. Udało jej się odkryć kilka ciekawych odstępstw od średniej krajowej (w tej specyficznej populacji jest nieco więcej mężczyzn, średnia wieku jest nieco niższa, trochę lepsze wykształcenie, mniej zwolenników republikanów), ale to tylko pewne trendy, a nie silne statystyczne prawidłowości. Ogólnie, jak stwierdziła Keysar, w Stanach Zjednoczonych ateistów można znaleźć w każdej grupie społecznej. Również badania z innych krajów potwierdzają, że nie trzeba być ani szczególnie wykształconym, ani szczególnie uprzywilejowanym z innych względów, by dostrzec fałszywość pocieszenia, jakie oferują religie. Rosnący zasięg ateizmu w krajach Europy Północnej i Zachodniej dawno przekroczył wszystkie

socjodemograficzne bariery i tu akurat świetnie widać, jak absurdalny jest zarzut elitaryzmu. Wytlumaczenie jest inne — ateizm staje się relatywnie powszechną postawą w krajach, które gwarantują swoim obywatelom wystarczający poziom bezpieczeństwa i zamożności.

MIT #50. ATEIZM ZGINIE W ERZE POSTSEKULARNEJ

Dinesh D'Souza twierdzi, że obserwujemy właśnie wyraźny nawrót do religii, zwłaszcza do chrześcijaństwa, ale również islam i hinduizm zyskują nowych wyznawców. Ten trend występować ma wszędzie poza Europą, Kanadą i Australią. D'Souza zastanawia się przy okazji, czy i w tych regionach, zwłaszcza w Europie, sytuacja się wkrótce nie zmieni wskutek procesu, który nazywa „odwróconą aktywnością misyjną” — ma tu na myśli kaznodziejów i ewangelistów z krajów rozwijających się, których aktywność w państwach najwyżej rozwiniętych wyraźnie się nasila (D'Souza 2007, 1-11). W każdym razie nie ma wątpliwości, w którą stronę zmierza świat: „Być może chrześcijaństwo nieco zmieni oblicze i będzie trochę inną religią niż przez ostatnie kilkaset lat, ale to chrześcijaństwo dziś wygrywa, a sekularyzm podaje tyły. Oczywiście przyszłość jest zawsze nieprzewidywalna, ale kierunek zmian jest oczywisty. To bóg jest przyszłością, a ateizm odchodzi do śmietnika historii” (*ibid.*, 11). Jednym z argumentów — i tu D'Souzie trudno odmówić racji — jest to, że wierzący mają więcej dzieci niż ateści, więc na ich korzyść przemawia też demografia (*ibid.*, 15-19).

John Micklethwait i Adrian Wooldridge piszą z kolei, że są przesłanki pozwalające mówić o renesansie religii w zsekularyzowanej Europie Zachodniej. Świadczyć o tym ma chociażby zwiększone zainteresowanie lekcjami religii w (brytyjskich) szkołach, rosnąca liczba dorosłych przystępujących do bierzmowania, większa liczba chrześcijan niż muzułmanów wśród imigrantów na kontynent europejski i — ten argument pojawia się po raz kolejny — wyższy przyrost naturalny w religijnej części europejskiej populacji (Micklethwait, Wooldridge 2009, 134-135). Na wyraźną różnicę wskaźników narodzin między osobami religijnie obojętnymi a wierzącymi (zwłaszcza regularnie praktykującymi) Lennox również zwraca uwagę, ostrzega jednak, że indyferentyzm religijny szerzy się przede wszystkim za sprawą idei, czyli „memów” (2011, 25).

To oczywiście nie koniec. Nieoceniony Alister McGrath dostrzega z kolei wyraźny wzrost religijności w „postateistycznej” Rosji (2004, 189), jak również zainteresowanie i sympatię dla religii w kulturze masowej, czego przejawem miałyby być między innymi ekspansja tematyki „Ciało, umysł i duch” na rynku książki (*ibid.*, 190-192). W jednej z późniejszych książek McGrath podobnie interpretuje olbrzymią popularność *fantasy*, czyli twórczości takich pisarzy jak J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis i ich współczesnych naśladowców. To według niego wyraźna oznaka „utruty zaufania do naukowego racjonalizmu” (McGrath 2011, 86). W tej samej książce McGrath pisze też, że „poważna debata polityczna w Europie Zachodniej” w coraz większym stopniu dotyczy tego, jak „współpracować z

wierzącymi i jak wykorzystać wiarę religijną w celu osiągnięcia większej społecznej spójności i konsolidacji kapitału kulturowego” (*ibid.*, 96) i opisuje sukcesy zielonoświątkowców (jak również ruchów charyzmatycznych działających w ramach największych Kościołów chrześcijańskich głównego nurtu). Jego zdaniem źródło ich popularności tkwi w nacisku, jaki kładą na transformację duchową wiernych i osobiste doświadczanie boga. Tego właśnie ludzie potrzebują i dlatego McGrath twierdzi, że utrata wiernych grozi tylko tym religiom, które preferują poznawcze, jak je nazywa, podejście do sfery *sacrum*, i ograniczają się na przykład wyłącznie do studiowania Pisma (2004, 192-216). Często też można spotkać się z twierdzeniem, że — paradoksalnie — postmodernizm działa na rzecz religii, bowiem w takiej postmodernistycznej religijności można mówić o bogu w tak ogólnych kategoriach, że nie imają się go naukowe czy filozoficzne krytyki. Z drugiej strony pociąga to za sobą ryzyko rozmycia boskości lub uczynienia z niej czegoś kompletnie niezrozumiałego (por. np. Hyman 2010, 155-85).

No dobrze — ale czy to wszystko oznacza, że ateizm się kończy? Naszym zdaniem absolutnie nie. Przecież religia może doskonale przetrwać jeszcze długie stulecia, a nastawione na prozelityzm Kościoły mogą wciąż pozyskiwać nowych wyznawców bez żadnego uszczerbku dla ateizmu. Doskonale zdajemy sobie sprawę, że zorganizowane wspólnoty religijne będą nadal dążyć do władzy i poszukiwać sposobów narzucenia swoich poglądów i że czasem będzie im się to udawać. Przy tym wszystkim jednak wydaje się nieprawdopodobne, by religia kiedykolwiek

odzyskała pozycję, jaką niegdyś cieszyła się na uprzemysłowionym Zachodzie. W końcu praktycznie wszystkie badania potwierdzają związek między lepszą edukacją, wzrostem poziomu bezpieczeństwa i zamożnością społeczeństw z jednej strony a spadkiem religijności (i w konsekwencji również uczestnictwa w praktykach religijnych) z drugiej. Ten jednoznaczny trend każe się poważnie zastanowić, czy (niekwestionowane) sukcesy wielu fundamentalistycznych Kościołów w krajach rozwijających się nie są tylko chwilowe — przecież rozwój to właśnie między innymi lepsza edukacja i zamożniejsze społeczeństwa, a to, przynajmniej jak dotąd, zawsze wiązało się też z osłabieniem religijności.

Zgadza się też z McGrathem, że współczesna kultura masowa w pewnym sensie wręcz naśladuje religię z jej zamiłowaniem do cudów i potężnych nadprzyrodzonych istot. Tylko niekoniecznie musi się to wiązać z tęsknotą za religią albo z rozczarowaniem nauką i rozumem. W wielu przypadkach, łącznie z kultowym serialem „Star Trek”, na który McGrath się powołuje, faktyczny przekaz produktów kultury masowej jest nader odległy od tradycyjnych religii. Zresztą „Star Trek” to akurat niezbyt fortunnie dobrany przez McGratha przykład. Każdy miłośnik tego serialu musi dostrzec, że promuje on czysto świecki obraz świata, chociażby przez to, że dylematy etyczne, przed jakimi niemal w każdym odcinku stają bohaterowie, rozwiązywane są zdecydowanie bez bożej pomocy i nadzoru. Zresztą w tym akurat przypadku nawet twórca serialu, Gene Roddenbery, publicznie i jednoznacznie identyfikuje się ze świeckim

humanizmem. Może już McGrath ma nieco więcej racji, gdy przywołuje wielką popularność literatury z gatunku *fantasy* — w końcu i Tolkien, i Lewis byli głęboko wierzącymi chrześcijanami — ale wydaje się, że i w tym przypadku jego diagnozy nastrojów społecznych i zjawisk kulturowych są nieco naiwne. Wielu innych autorów posługujących się tym gatunkiem ma zdecydowany dystans wobec religii (i wielu jej fanów również) i doprawdy łatwo wpaść na to, że człowiek może być zafascynowany mitologią, cudami i kulturowymi archetypami nie dlatego, że „stracił zaufanie” do nauki i kwestionuje jej „egzystencjalną przydatność”.

Pozostawmy jednak może na chwilę symbole na boku i przejdźmy do konkretów — jak religia i ateizm rzeczywiście radzą sobie w XXI wieku? Dane statystyczne czasem nie poddają się jednoznacznej interpretacji, ale w tym akurat przypadku można stwierdzić, że ateizm ma się całkiem dobrze i wręcz staje się coraz powszechniejszy nawet w tak relatywnie religijnych krajach jak Stany Zjednoczone. Niedawne badania Pew Research Center (2010) nad postawami religijnymi pokazują, że wśród młodego pokolenia (18-29 lat) deklaracja „nienależący do żadnego Kościoła” pojawia się znacznie częściej niż w poprzednich generacjach. W tej grupie wiekowej za pomocą kategorii „ateista”, „agnostyk” lub „nienależący do żadnego Kościoła” określiło się 26 procent respondentów, podczas gdy z tzw. pokolenia X (roczniki 1965-1980) tylko co piąty, z „generacji baby-boomers” (roczniki 1946-1964) — 13 procent, a w starszych pokoleniach mniej niż 10 procent. Wypada uczciwie przyznać, że tak duże różnice międzypokoleniowe wynikają głównie z bardzo

znacznego wzrostu liczby respondentów określających się mianem „nienależących do Kościoła”, którzy przecież w dalszym ciągu mogą być ludźmi wierzącymi, niemniej wzrost liczby zadeklarowanych agnostyków i ateistów w młodszych grupach wiekowych też jest statystycznie istotny. Badania Pew Research Center pokazują też, że ludzie wierzący stają się z wiekiem bardziej religijni, ale raczej nie w tym sensie, w jakim oczekiwaliby tego religijni apologeti — wieloletnie projekty badawcze wskazywałyby raczej, że ogólny stosunek do wiary raczej nie ulega zmianie. Ludzie z pokolenia X i z generacji „baby boomersów” odpowiadali z grubsza tak samo jak dziś (odpowiednio 20 i 13 procent), gdy pytano ich o stosunek do Kościoła, kiedy mieli po dwadzieścia, dwadzieścia kilka lat. Tymczasem dziś, jak przypominamy, „nieprzypisanych” w tym wieku jest już 26 procent.

Równie interesujące wyniki przyniosło przeprowadzone w roku 2012 przez Pew Research Center duże badanie American Values Survey. Otóż okazało się, że w ciągu zaledwie kilku lat znacząco spadła wśród najmłodszych (dorosłych) respondentów proporcja osób zdecydowanie podpisujących się pod stwierdzeniem: „Nigdy nie wątpiałam/wątpiałem w istnienie boga”. To oczywiście nadal bardzo dużo, bo ponad 68 procent ankietowanych, ale zdecydowanie mniej niż w poprzednich badaniach — w roku 2003 pod tą deklaracją podpisało się 81 procent respondentów, w 2007 — 83, a w 2009 — 76 procent. Nawet jeśli uznamy, że to tylko chwilowy trend, to i tak zdecydowanie nie można tych danych interpretować jako sygnału, że Ameryka staje się krajem bardziej

religijnym. Przeciwnie — w pełni uprawnione jest twierdzenie, że najmłodsze pokolenie dorosłych Amerykanów znacznie częściej powątpiewa w istnienie boga niż rodzice i dziadkowie. Oczywiście nie ma żadnych powodów, by na tej podstawie przepowiadać zmięch religii w Stanach Zjednoczonych. Szczegółowa analiza badań Pew Research Center wskazuje wręcz, że pod pewnymi względami młodzi Amerykanie są dziś bardziej religijni — na przykład częściej deklarują wiarę w życie pozagrobowe. Naszym zdaniem badania te pozwalają jednak stwierdzić, że na pewno nie jest tak, by w postsekularnej Ameryce ateizmowi groził uwiąd. Radzi sobie zdecydowanie nie gorzej niż we wcześniejszych dekadach, a już na pewno obserwujemy wyraźny trend odchodzenia ludzi od zinstytucjonalizowanej religii.

Ciekawi nas, rzecz jasna, co przyniesie przyszłość. Może rację miał Albert Camus, pisząc, że istoty ludzkie (a przynajmniej wiele z nich) wciąż żywią — niespełnione — pragnienie, by żyć w świecie, który jest zrozumiały, i to zrozumiały w czysto ludzkich kategoriach, tak jakby mógł „kochać i cierpieć” podobnie jak my (Camus 1975, 23). Wielu ludzi chciałoby wierzyć, że Wszechświat się o nich w jakiś sposób troszczy — to stąd przecież kariera różnych mylących metafor, jak choćby „Matka Natura” w odniesieniu do środowiska naturalnego.

Jeżeli ktoś ma oczekiwania, o jakich pisał Camus, to ateizm rzeczywiście będzie dla niego — lub dla niej — rozczarowujący, bo Wszechświat ateistów jest nieczuły i bezosobowy. Nadprzyrodzone wyjaśnienia zjawisk naturalnych kiepsko się sprawdzają. Gdy tylko opuścimy ten nader wąski obszar zjawisk, w

które zaangażowane są mniej czy bardziej świadomie istoty ludzkie (i niektórzy przynajmniej nasi zwierzęcy krewni), wyjaśnienia w kategoriach celu, intencji i sprawstwa przestają działać. W sumie właśnie o tym opowiada cała historia nauki — nikt już raczej nie wątpi, że naszymi emocjami nie rządzą Amor i Psyche, że piorun to nie znak gniewu Thora lub Zeusa, a wielość języków nie wynika z działań Jehowy, przerażonego, że gdy ludzie będą się mogli dogadać, zbudują wieżę dość wysoką, by dostać się do nieba...

Wiemy, że ludzie potrafią wieść dobre i odpowiedzialne, a jednocześnie pełne oddania i radości życie i że żaden bóg nie jest nam do tego potrzebny. Albert Camus pewnie by się z nami zgodził. Ale wiemy też, że nie jest to proste ani oczywiste dla skazanych na nędzę, brak bezpieczeństwa, dyskryminację, nieszczęścia i tragedie. Wielu ludzi nie ma ani dość osobistej wolności, ani wystarczających zasobów, by móc sobie pozwolić na ekspresję osobistych wartości. Trudno się dziwić, że jednostkom znajdującym się w tak trudnym położeniu łatwiej znajdować oparcie w zewnętrznych celach — chociażby tych, które stawia przed nimi bóg — niż poszukiwać „wewnętrznej wolności”.

Warunkiem tego, by ateizm stał się powszechniejszy i bardziej atrakcyjny, jest postęp społeczny i ekonomiczny. Muszą się zmienić — znacząco poprawić — warunki życia i pracy. W dużym stopniu już się to dzieje w Europie Północnej i Zachodniej, czyli w państwach oferujących obywatelom najwyższy poziom bezpieczeństwa ekonomicznego, edukacji i wolności osobistych. Nic

nie wskazuje, by trendy sekularyzacyjne w tych krajach miały ulec odwróceniu.

Nie ulegamy w tej chwili triumfalizmowi — nie wiemy, co przyniesie przyszłość. Dziś jednak nic nie wskazuje, by ateizmowi groził uwiąd. Przeciwnie.

NARODZINY ATEIZMU

WSPÓŁCZESNEGO

KRÓTKA HISTORIA — OD PREATEIZMU DO ATEIZMU

Jak już mówiliśmy, większość współczesnych ateistów skłania się ku filozofii naturalistycznej, czyli domaga się objaśniania rzeczywistości bez odwoływania się do zjawisk nadprzyrodzonych, zaświatów, czarów, magii, cudów i, szerzej, wszystkiego, co „nadmaturalne” i „niewyjaśnialne”. Oczywiście są zapewne ludzie uznający się za ateistów, którzy jednocześnie wierzą w istnienie mocy (lub bytów) transcendentnych wobec naszej rzeczywistości i niepoznawalnych za pomocą ludzkich zmysłów, ale nie jest to raczej pogląd często spotykany, przynajmniej nie wśród tych, których do negacji istnienia boga (jednego lub wielu) doprowadziła refleksja intelektualna. Tak więc, przynajmniej dla nas, ateizm oznacza w zasadzie odrzucenie innych, pozamaterialnych „rzeczywistości” (por. Baggini 2003, 3) i choć intelektualnie motywowani ateści, kwestionując istnienie boskości w dowolnej postaci, mogą operować różnymi argumentami, to nie ulega wątpliwości, że współczesny ateizm rodził się i rozwijał razem z nowoczesną nauką, która od samego początku podważała światopogląd religijny.

Zachodni ateizm jest zatem zjawiskiem stosunkowo nowym, aczkolwiek jego zaczątków

można doszukiwać się już w starożytnej Grecji — materializm i sceptycyzm to ważna część jej filozoficznego dziedzictwa. Prekursorów ateizmu można znaleźć również w starożytnych cywilizacjach Wschodu — Chin i Indii. Bardzo interesujący przykład stanowi ćarwaka, jeden z bardziej wyrafinowanych systemów filozofii materialistycznej tego regionu (por. np. Law 2011, 8-9). Historycy wciąż spierają się co do czasu narodzin tego nurtu i część z nich uznaje za początki ćarwaki materialistyczne tradycje filozofii indyjskiej sprzed ponad dwóch i pół tysiąca lat. Nie ulega wątpliwości, że w VI wieku n.e. był to zorganizowany i ważny ruch (z tego okresu przetrwało nawet kilka tekstów). Zwolennicy tej szkoły zdecydowanie krytykowali braminizm i jego kapłanów oraz całą doktrynę ascezy. Odrzucali też większość nauk hinduizmu, wskazując, że to głównie wymysły kasty kapłańskiej, służące ochronie jej pozycji i interesów. Zarzucali braminom, że ich religia odciąga ludzi od realnej pracy i działalności (handlu, hodowli i rolnictwa, administracji), co ćarwaka uznawała za najistotniejsze elementy życia człowieka. Negowali też istnienie jakiegokolwiek duchowej jaźni odrębnej od ciała i jasno stwierdzali, że świadomość, wspomnienia i w ogóle życie istnieją tylko, póki istnieje ciało; żyjący i funkcjonujący organizm obdarzony świadomością był dla nich dokładnie tym, czym jest istota ludzka. Takie podejście istotnie wydaje się uderzająco wręcz dokładną prefiguracją współczesnego filozoficznego naturalizmu, ale nie można doszukiwać się w nim źródeł nowożytnego europejskiego ateizmu, który czerpał raczej z intelektualnych osiągnięć antycznej Grecji. Oczywiście nie chcemy nikogo przekonywać,

że kultura grecka była przesiąknięta ateizmem. Przeciwnie — bardzo trudno jest wskazać jakiegokolwiek filozofa greckiego Złotego Wieku (V w. p.n.e.), który konsekwentnie negowałby istnienie bogów. Starożytna Grecja miała wielu wybitnych „niedowiarków”, otwarcie wykpiwających ludowe wierzenia i cały olimpijski panteon, ale praktycznie żaden z nich nie twierdził, że żadni bogowie nie istnieją. Żyjący na przełomie VI i V wieku p.n.e. Ksenofanes, jeden z wybitniejszych presokratejczyków, uznawany za poprzednika eleatów, był jednym z tych antycznych myślicieli, którzy jawnie wyśmiewali się z antropomorficznych bogów, w których wówczas wierzyli Grecy, ale nawet on nie podważał samej idei istnienia najwyższego boga. O kilkadziesiąt lat młodszy sofista Protagoras był pod tym względem znacznie bardziej radykalny — jako jeden z bardzo nielicznych nie tylko odrzucał popularną religię, ale wprost deklarował poglądy co najmniej agnostyczne. W każdym razie o zaledwie paru filozofach starożytnej Grecji można powiedzieć, że byli ateistami — w tym sensie, że nie wierzyli w żadnych bogów (Walters 2010, 24-25).

Ważniejsze było to, że w Grecji pojawiła się cała grupa myślicieli zajmujących się światem naturalnym i człowiekiem oraz społeczeństwem (w tym też polityką i moralnością) z perspektywy a-teistycznej, w tym znaczeniu, że w ogóle nie interesowała ich rola boga czy bogów w tych domenach. Nurt ten miał kontynuację w starożytnym Rzymie i pozostawił po sobie znaczące intelektualne dziedzictwo, nawet jeśli niewiele oryginalnych tekstów przetrwało do naszych czasów. Bez wątpienia można powiedzieć, iż grecką, a po niej rzymską filozofię tworzyli w dużym stopniu

myśliciele, którzy mieli zapewne jakieś inklinacje teistyczne, ale w swoich dziełach przejawiali raczej zainteresowanie doczesnością i poglądy humanistyczne, jak byśmy dziś je nazwali, a nie religijne (Law 2011, 10-15).

Nauczający na przełomie IV i III wieku p.n.e. Epikur był twórcą jednego z pierwszych spójnych systemów filozofii naturalistycznej. Jak twierdził, Wszechświat i wszystko, co w nim istnieje, składa się ze znikomo małych, niezniszczalnych i niepodzielnych cząstek, które nazwał atomami. Uczył, że istnieją tylko atomy i próżnia, i nawet bogowie są obiektami fizycznymi — dla Epikura były to wieczne istoty w ogóle niezainteresowane człowiekiem i jego sprawami. Epikur i jego wcześniejsi oraz późniejsi uczniowie — do których zaliczyć można także słynnego rzymskiego poetę i filozofa Lukrecjusza, chociaż tworzył on dwa i pół wieku później — rozwinięli również naturalistyczne podejście do problemów etycznych. Według epikurejczyków charakter i zachowanie człowieka powinno się oceniać zgodnie z tym, na ile osiągnął on przyjemne, czyli dobre życie. Takie cechy jak uczciwość, odwaga, samokontrola, sprawiedliwość, roztropność i mądrość były według epikurejczyków dobre, bo bez nich nie ma przyjemnego życia i nie da się osiągnąć szczęścia. Jak łatwo zauważyć, epikurejska koncepcja przyjemności była raczej dość szczególna i niemal ascetyczna. Nie chodziło im o intensywność doznań, ale raczej o stan, który określali jako *aponia* i *ataraksia*, czyli brak bólu i spokój wewnętrzny; a ten zapewnić mogły samodyscyplina i proste, niekosztowne życie.

Minęły jednak czasy greckiej, a potem rzymskiej

światności i Europa wkroczyła w wieki średnie. W tej epoce chrześcijaństwo przejęło pełną kontrolę nad życiem intelektualnym i artystycznym kontynentu i wszelki opór wobec niego był tłumiony w zarodku. Joachim Kahl, opisując dominującą wszędzie przemoc i nędzę, powszechny analfabetyzm i intelektualne zacofanie Średniowiecza, zwraca uwagę, iż jedyną instytucją, która wtedy nieustannie się rozwijała i rosła w siłę, był Kościół, który osiągnął niewyobrażalną wręcz potęgę. „Bez błogosławieństwa Najświętszego Kościoła («matki naszej») nic w zasadzie nie mogło się zdarzyć, czy to w sferze prywatnej, czy publicznej; Kościół kontrolował rodzinę, edukację, gospodarkę i politykę”, a „papieże powoływali i obalali królów i cesarzy” (Kahl 1971, 194). Paradoksalnie więcej wolności w tych czasach można było znaleźć w świecie arabskim, czego dowodem jest chociażby twórczość Awerroesa, myśliciela, lekarza i prawnika działającego w XII wieku w hiszpańskiej (czyli wówczas arabskiej) Kordobie, jakkolwiek większość jego prac także została zniszczona, tym razem na rozkaz islamskiej, a nie katolickiej cenzury (Law 2011, 15).

Po Średniowieczu nastąpiło Odrodzenie, a towarzyszący mu renesans zainteresowania myślą antyku wiązał się z poszerzeniem akceptowalnych granic poszukiwań intelektualnych i artystycznych; nawet malarstwo i rzeźba stały się bardziej realistyczne i nie były już w pełni zdominowane przez tematykę religijną (*ibid.*, 15-16), co oczywiście nie znaczy jeszcze, że w tej epoce szukać należy korzeni współczesnego ateizmu. Prawda jest taka, że aż do czasów Oświecenia, czyli praktycznie do

osiemnastego wieku, w dyskursie publicznym nie ujawniały się poglądy ateistyczne; zresztą nawet wtedy takie przekonania były jeszcze bardzo rzadkie (*ibid.*, 18).

POCZĄTKI ATEIZMU

Najpierw musimy wrócić do odpowiedzi na pytanie, czym jest ateizm, bowiem zakres znaczeniowy tego pojęcia zmieniał się z czasem. Te przemiany bardzo interesująco omówił Michael J. Buckley, który zwrócił uwagę, że w starożytności mianem tym określano między innymi sceptyków i naturalistów, a szerzej — wszystkich, którzy demistyfikowali jakichś konkretnych bogów lub też kwestionowali boskie zaangażowanie w sprawy tego świata. Trzeba jednak pamiętać, że praktycznie nikt z tego grona nie negował istnienia bogów w ogóle, a tylko konkretne ich personifikacje (z tego względu niektórzy pogańscy filozofowie ateistami nazywali wczesnych chrześcijan). Do języków nowożytnych słowo „ateista” trafiło dopiero w XVI wieku (najpewniej najpierw do angielskiego), ale początkowo też w zupełnie innym niż współczesne znaczeniu. John Cheke, autor opublikowanego w 1540 roku przekładu (z greki na łacinę) *O zabobonności*, ateizmem nazywał negowanie boskiej opatrności. Późniejsi autorzy jeszcze to pojęcie rozszerzyli i do szufladki „ateizm” zaczęto wrzucać bardzo różne i właściwie niemające ze sobą nic wspólnego poglądy, które łączyło tylko to, że Kościół uznawał je za heretyckie (Buckley 1987, 9-10).

Naszym zdaniem filozoficzny ateizm w swoim współczesnym kształcie w zasadzie nie ma

odpowiedników (ani poprzedników) w europejskiej tradycji intelektualnej aż do przełomu szesnastego i siedemnastego wieku, kiedy to niektórzy (nader nieliczni, o czym trzeba pamiętać) myśliciele dzięki renesansowi myśli greckiej, a zwłaszcza epikureizmowi, odkryli światopogląd naturalistyczny (Wilson 2008, 15-38). Jednak nawet wśród paryskich intelektualistów-libertynów — a to Paryż był wówczas ośrodkiem nowej myśli — prawdziwych ateistów było może zaledwie kilku. Sytuacja zaczęła zmieniać się dopiero w XVIII wieku. Jedną z ważnych postaci rodzącego się ruchu był zmarły w roku 1729 francuski ksiądz Jean Meslier, który pozostawił po sobie głośny i bardzo obszerny traktat, w którym dowodził nieistnienia boga (i bogów) i krytykował wszystkie formy religii. Według niektórych historyków (por. np. Walters 2010, 26-27) dzieło Mesliera było inspiracją najpierw dla Woltera, a później dla innych otwarcie przyznających się do ateizmu filozofów francuskiego Oświecenia, w tym Denisa Diderota i barona d’Holbacha, którzy głosili wprost, że wszystko, co się dzieje, można wyjaśnić za pomocą rozumu, bez odwoływania się do idei boskości. To Diderota właśnie powszechnie uznaje się za pierwszego ważnego przedstawiciela nowożytnego ateizmu. Buckley widzi w nim wręcz prekursora humanizmu i pozytywizmu, akcentując, że to pierwszy filozof, który bez ogródek odważył się nauczać, że „nie ma żadnych bogów, zasadą rządzącą światem są twórcze siły natury i istnieje tylko nieustannie zmieniająca swe kształty i przejawy materia” (Buckley 1987, 250).

Epoka Oświecenia zakwestionowała wiele prawd uznawanych wcześniej za oczywiste, również w

sferze politycznej, bardzo mocno dotąd zintegrowanej z religią. Coraz więcej ludzi zaczęło wątpić w boskie pochodzenie władzy królewskiej i wielu myślicieli odeszło w tym czasie od tradycyjnie pojmowanego chrześcijaństwa. Większość z nich zaczęła skłaniać się ku deizmowi (który głosi wprawdzie istnienie boga, tyle że obojętnego wobec spraw ludzkich), nieliczni przyjęli poglądy jawnie ateistyczne. Ten oświeceniowy ateizm był po części reakcją na coraz większe sukcesy nauk empirycznych, które pokazywały, że świat można objaśnić bez odwoływania się do zjawisk nadprzyrodzonych, po części zaś konsekwencją coraz silniejszego antyklerykalizmu — zwłaszcza we Francji, gdzie potęga i obskurantyzm Kościoła katolickiego spotykały się z narastającym oporem (Walters 2010, 27-28).

Antyreligijne nastroje nasilały się nie tylko we Francji. Szkocki filozof David Hume był bez wątpienia deistą, ale jego *Dialogi o religii naturalnej*, opublikowane po raz pierwszy w roku 1779 (kilka lat po śmierci autora), uznaje się za dzieło o znaczeniu kluczowym dla rodzącej się współczesnej myśli ateistycznej. Posługując się popularną w tej epoce formą dialogu prowadzonego przez trzy (fikcyjne) postacie — deistę, sceptyka i teistę — Hume z prawdziwą maestrią rozprawia się z najpowszechniej wówczas używanymi argumentami mającymi świadczyć o istnieniu boga. *Dialogi...* stały się ważnym źródłem inspiracji dla kolejnych generacji ateizujących filozofów i do dziś są często cytowane (z aprobatą lub krytycznie) przez filozofów religii.

Olbrzymie znaczenie miała też twórczość niemieckiego filozofa Immanuela Kanta. Jakkolwiek

on sam dowodził, że założenie o istnieniu boga jest niezbędne dla posługiwania się rozumem, mimochodem niejako — w III rozdziale monumentalnej *Krytyki czystego rozumu* — obalił praktycznie wszystkie wcześniej przywoływane przez teistów argumenty. Można powiedzieć, że po Hume i Kancie to teistyczni myśliciele znaleźli się w defensywie, zwłaszcza że w poświeceniowej filozofii Zachodu ateizm zyskiwał coraz ważniejszą pozycję, a z czasem stał się stanowiskiem wręcz dominującym. Już nie tylko Hume i Kant, ale też inni wielcy filozofowie epoki — jak Bentham i Mill — pokazali, że można tworzyć bardzo wyrafinowane i czysto świeckie teorie etyki i moralności, a w ślad za tym religia zaczynała stawać się zbędna w kolejnej sferze życia. Wiek osiemnasty był czasem pierwszych wielkich sukcesów nauki, oferującej zupełnie nowy obraz Wszechświata (i powoli odkrywającej prawdziwą skalę czasu i przestrzeni). Nieoczekiwane ciosy spadły na światopogląd religijny także z innej strony — narodziła się nowa dyscyplina naukowa, krytyka tekstu, i już pierwsze krytyczne badania nad Biblią wykazały, że faktyczne pochodzenie, historia i treść tego zbioru ksiąg są zupełnie inne, niż nauczały dotąd Kościoły chrześcijańskie.

W każdym razie wiele czynników złożyło się na to, że już w połowie XIX wieku, jeszcze przed ukazaniem się *O powstawaniu gatunków* Karola Darwina, coraz więcej wykształconych Europejczyków z rosnącym dystansem odnosiło się do religijnej wizji świata, której miejsce zaczął zajmować światopogląd odwołujący się do rozumu i nauki. Dzięki postępom nauk przyrodniczych i ścisłych świat i obecność w

nim człowieka można było wiarygodnie wyjaśniać w kategoriach materialistycznych i naturalistycznych, jako coś, czego powstanie nie wymagało boskiej interwencji. Z czasem do tej debaty przyłączyli się przedstawiciele filozofii i nauk humanistycznych — między innymi Marks, Nietzsche i Freud — którzy wysunęli jeszcze inne argumenty na rzecz odrzucenia idei religijnych.

Wiek dwudziesty przyniósł kolejne zmiany. Coraz więcej ludzi zaczęło odchodzić od religii, a wielu religijnych myślicieli i filozofów przeszło na pozycje, które mniej wyrafinowanym umysłem trudno nieraz odróżnić od idei areligijnych. W drugiej połowie XX wieku laicyzacja — zwłaszcza w Europie Zachodniej i Północnej — stała się zjawiskiem masowym, choć, co warto podkreślić, silnemu spadkowi religijności towarzyszyło też odrodzenie ruchów fundamentalistycznych i bardzo konserwatywnych postaw religijnych. Do dziś ruchy te mają w wielu krajach mocną pozycję i bardzo duże wpływy polityczne (por. np. Law 2011, 25-26).

Podsumujmy więc — w ciągu ostatnich kilkuset lat obserwujemy bardzo głęboką kulturową przemianę. Szeroko omawia ją w swym monumentalnym dziele *A Secular Age* Charles Taylor. Przez trzy wieki, jak pisze, „przeszliśmy od społeczeństw, w których wiara w boga była czymś oczywistym i niekwestionowanym, do świata, gdzie religia jest jedną z wielu dostępnych opcji światopoglądowych i to dalece nie najoczywistszą” (2007, 3). Kluczowe pytanie, które stawia Taylor (i na które również my postaramy się pokrótce odpowiedzieć), brzmi: „Jak to się stało, że podczas gdy w roku, powiedzmy, 1500, praktycznie niemożliwym było nie wierzyć w boga,

pięćset lat później, na początku XXI wieku, dla wielu z nas jest to wybór nie tylko prosty, ale wręcz oczywisty” (*ibid.*, 25).

JAK STALIŚMY SIĘ SEKULARYSTAMI?

Taylor wymienia (naszym zdaniem całkiem rozsądnie) trzy właściwości świata społecznego Europy roku 1500, które sprawiały, że ateizm w tej rzeczywistości był faktycznie niewyobrażalny. Po pierwsze, w powszechnym odczuciu sama natura potwierdzała, że działa zgodnie z boskim i opatrnościowym planem — ktoś musiał ją stworzyć i „coś” musiało sprawiać, że życie toczy się tak, jak się toczy, po latach głodu nadchodzi urodzaj, zarazy przychodzą i odchodzą, jednych dotykają katastrofy naturalne, inni wychodzą z nich obronną ręką. Po drugie, za obecnością boga przemawiała wszechobecność rytuałów i aktów kultu w codziennym życiu — od szczebla najmniejszej parafii po królestwa i cesarstwa. Po trzecie wreszcie, w powszechnym odczuciu ludzie żyli w świecie pełnym nadprzyrodzonych zjawisk i mocy — wszędzie wokół pełno było czarów, duchów i demonów, ale też i cudownych relikwii, które miały przed nimi bronić. Co więcej, jak zauważa Taylor, w tym czasie nie było żadnej intelektualnej alternatywy dla światopoglądu religijnego, gdyż nie istniały jeszcze ani załączki nowożytnego humanizmu, ani naturalizmu (*ibid.*, 27-28).

Taylor przyczyny zmiany postaw i przekonań dostrzega w nowych zjawiskach społecznych i gospodarczych, mocno akcentuje na przykład znaczenie postępującej urbanizacji, choć zwraca też uwagę na rosnące napięcia w samym

chrześcijaństwie i nowe prądy teologiczne. Dostrzega rolę, jaką w powolnym „odczarowywaniu” świata odegrała nauka, ale dalece nie uznaje jej za kluczowy czynnik, umożliwiający praktykowanie ateizmu. Naszym zdaniem takie niedocenianie roli nauki jest poważnym błędem. Oczywiście zdajemy sobie sprawę, jak trudne jest — o ile w ogóle możliwe — oszacowanie, w jakiej proporcji poszczególne procesy społeczno-gospodarcze i prądy intelektualne (urbanizacja, rewolucja naukowa, spory teologiczne) przyczyniły się do narodzin ateizmu, a przynajmniej do tego, że taka postawa stała się w ogóle wyobrażalna, zwłaszcza że zapewne wzajemnie na siebie oddziaływały. Niemniej wielka rola nauki jest dla nas niekwestionowalna i, jak uważamy, to właśnie za sprawą rewolucji naukowej myślimy dziś zupełnie inaczej niż szesnastowieczni Europejczycy, dla których obecność boga była bezdyskusyjnym atrybutem świata. Nowożytna nauka zaś rodziła się właśnie w szesnastym i siedemnastym wieku, kiedy powstawały dzieła wielkich astronomów tamtej epoki, Kopernika, Galileusza czy Keplera, a zwłaszcza wiekopomna synteza ówczesnej fizyki stworzona przez Izaaka Newtona. W innych dziedzinach nauki też dokonywał się znaczący postęp. Te zmiany się kumulowały i kolejne pokolenia badaczy oraz naturalistów („naukowcami” zaczęto ich nazywać dopiero w XIX wieku) odkrywały coraz to nowe procesy i prawa pozwalające wyjaśnić rozmaite zjawiska wcześniej kompletnie dla ludzi niezrozumiałe. Z czasem stawało się coraz bardziej oczywiste, że nauka potrafi znaleźć wyjaśnienia wszystkich tajemniczych zjawisk bez odwoływania się do boga (ani do innych tajemniczych kosmicznych

sił), porządek natury określają bowiem prawa i mechanizmy, które ludzki rozum potrafi zidentyfikować, a nawet najbardziej niezwykle zdarzenia podlegają tym samym prawom i wynikają z działania tych samych mechanizmów. To oczywiście nie dowodziło nieistnienia boga, ale dobrze pokazuje, w jakim stopniu to nauka sprawiła, że ateizm stał się opcją intelektualnie wyobrażalną i dopuszczalną; i że to nauka właśnie stworzyła filozoficzne podstawy europejskiego Oświecenia, i to ona — obok nowych idei moralnych i politycznych — legła u podstaw światopoglądu humanistycznego i naturalizmu. Filozofowie i myśliciele, którzy śledzili na bieżąco postępy nauki, nie mogli nie dostrzec, że religia straciła monopol.

Wiek dziewiętnasty tendencje te jeszcze spotęgował i już nie tylko do wąskich elit, ale i do szerszego grona wykształconych Europejczyków zaczęło docierać, że tradycyjne religijne wizje świata i naszego w nim miejsca mogą być po prostu błędne. Gavin Hyman (2010, 82) twierdzi, że większość historyków epoki zgadza się co do trzech kluczowych dla tego procesu czynników, a mianowicie: po pierwsze, coraz szersza debata nad niemoralnością niektórych doktryn teologicznych, w tym chrześcijańskiej wizji nieba, piekła i odkupieńczej ofiary Jezusa; po drugie, nasilający się konflikt między religią a nauką; po trzecie, rozwój biblistyki, a zwłaszcza krytyki tekstu, i nowe metody interpretowania świętych ksiąg chrześcijaństwa.

Moralne wątpliwości, jakie mogły budzić okrucieństwo i niesprawiedliwość niektórych doktryn religijnych, zapewne odegrały pewną rolę, choć w skali zmian społecznych był to proces bardzo

powolny. Steven Pinker (2011, 129-188) słusznie oczywiście zwraca uwagę, że taka „humanitarna rewolucja” zaczęła się już w Oświeceniu. Nie przypadkiem wielu myślicieli tej epoki pisało tyle o znaczeniu współczucia i niezgody na cierpienie, a też o sprawiedliwości i równości. To mogło istotnie być poważnym wyzwaniem dla tradycyjnej chrześcijańskiej moralności i teologii, która kładła silny nacisk na cierpienie wynikające bezpośrednio z boskich nakazów — choćby ukazując los grzeszników, skazanych na wieczne potępienie i męczarnie. U wrażliwych i myślących jednostek mogło to budzić opory wobec religii, coraz powszechniejsze w miarę, jak zmieniał się ton i zakres dyskusji o jej moralnym wymiarze, z czasem bowiem głównym przedmiotem wątpliwości stała się nawet nie tyle treść samych doktryn (faktycznie dość awersyjnych), co kwestie podstawowe — ludzie zaczęli się zastanawiać, jak można pogodzić wszechobecność bólu i cierpienia z istnieniem boga, który wszak, o czym od wieków przekonywali teologowie, miał być wszechpotężny i kochający (Hyman 2010, 129-132).

W efekcie, jak pisze Hyman, nałożyły się na siebie aż cztery procesy, których wynikiem było radykalne osłabienie tradycyjnej religijności. Po pierwsze, zanikała wiara w piekło i wieczne potępienie i ludzie zaczęli mniej się ich bać. Po drugie, pojawiły się środki masowego przekazu i świat zrobił się mniejszy. Ten nowy świat, przesiąknięty nierównością, nędzą, okrucieństwem i przemocą, trudno już było w sposób społecznie akceptowalny wyjaśniać ideą boskiego planu i boskiej sprawiedliwości, zbyt wiele było w nim społecznych i naturalnych procesów, które ewidentnie nie

podlegały żadnej kontroli. Po trzecie — tu już wkraczamy w wiek XX — doszły do tego niewyobrażalne okrucieństwa dwóch toczących się w Europie wojen i dwóch totalitaryzmów z setkami milionów ofiar. Trudno się dziwić, że ludzie — ci, którzy jeszcze wierzyli — poczuli się porzuceni przez swojego boga. Wreszcie po czwarte, zwraca uwagę Hyman, istotną rolę odegrała też formalna, akademicka filozofia, która podjęła poważną i rzetelną dyskusję z metafizyczną i religijną wizją świata, analitycznie i precyzyjnie wykazując jej ułomności. W tym nowym ujęciu pytanie o źródło zła w świecie stworzonym i zarządzanym przez byt, który jakoby ma i moc, i motywację, by je wyeliminować, nabrało zupełnie nowego wydźwięku.

Warto w tym momencie dodać, że zdaniem Hymana intelektualny klimat XIX wieku stał się takim wyzwaniem dla teistycznego światopoglądu, bo kształt religii, jaki się wtedy wyłonił, był wyjątkowo podatny na krytykę, w odróżnieniu od teologii, które nazywa „premodernistycznymi” (*ibid.*, 82). Według Hymana cały problem zła jest problemem tylko wtedy, gdy boga postrzegamy w nowożytnych kategoriach, czyli jako potężną (a w zasadzie wszechmocną) istotę, dobrą — w zrozumiłym dla nas znaczeniu określenia „dobry” — i z życzliwością dla ludzi wykorzystującą swe moce, podczas gdy przynajmniej jego zdaniem, przednowoczesna teologia pojmowała boga inaczej i w jej ujęciu problem teodycei nie istniał. Gdybyśmy zatem do niej — konkretnie do średniowiecznej nauki Kościoła — powrócili, problem zła sam by się rozwiązał albo przynajmniej przybrał zupełnie inną formę.

Czy jednak Hyman ma rację? Jesteśmy w tej

kwestii dość sceptyczni. Jak wiemy, współczesna biblistyka, a zwłaszcza krytyka tekstu, pozwoliły na zupełnie nowe odczytanie Biblii, co znacznie podważyło wcześniejszą wiarę w integralność i autentyczność tej księgi. Hyman też o tym mówi, sięgając jednak po przykłady różnych mistycznych, alegorycznych i typologicznych interpretacji Nowego Testamentu, które, jak uważa, były powszechne w starożytności i średniowieczu. Píše na przykład:

To interesujące, czy narodziny krytyki tekstu przyniosłyby równie poważne i niszczące dla religii skutki, gdybyśmy te średniowieczne interpretacje Księgi przenieśli do współczesności. (*ibid.*, 89)

Naszym zdaniem Hyman nieco błądzi, a to dlatego, że z jednej strony przecenia powszechność wymienianych przez siebie interpretacji w czasach przednowożytnych, z drugiej zaś nie dostrzega, że wraz z narodzinami nowoczesności ich popularność wcale nie zmalała. Pisaliśmy już wcześniej (Mit #37), że chociażby święty Augustyn bardzo podkreślał wagę dosłownego odczytywania treści biblijnych. Zwracał oczywiście uwagę na inne, niedosłowne ich znaczenia i był na nie otwarty, przestrzegał jednak, że nie mogą one zaprzeczać autentyczności i prawdziwości Pisma jako zapisu historycznego. Wszelkie, nawet bardzo wyrafinowane egzegezy były dla Augustyna dopuszczalne i czasem nawet cenne, ale tylko pod warunkiem, że zachowywały oryginalną, dosłownie odczytywaną treść. Pisał o tym wprost, dyskutując z różnymi interpretacjami chrześcijańskiego Raju: „Nie ma zakazu

dokonywania takich egzegez, o ile tylko ktoś wierzy w autentyczność całej opowieści, która jest prawdziwym opisem historycznych faktów” (Augustyn 13.1). Dziś mamy do wyboru cały wachlarz biblijnych egzegez — od w pełni dosłownych po bardziej niż alegoryczne...

Podobne rozumowanie można zastosować do odkryć naukowych, które podważyły historyczną wierność biblijnej narracji. Gdyby nikt nie traktował Biblii jako zapisu autentycznych zdarzeń — lub gdyby była to tylko przejściowa historyczna moda — zagrożenie ze strony nauki nie byłoby tak poważne. Uznawanie Biblii za rzetelne źródło wiedzy historycznej ma jednak długą tradycję (jakkolwiek inne interpretacje też są dopuszczalne) i z tej perspektywy odkrycia naukowe — i krytyczne analizy samego tekstu — stanowiłyby dla jej zwolenników problem w każdej epoce. Nawet jeśli niektórzy starożytni i średniowieczni teologowie posługiwali się też — a czasem przede wszystkim — interpretacją alegoryczną i metaforyczną, to swój autorytet Pismo zawdzięczało powszechnemu przekonaniu nie tylko o jego świętości i autentyczności, ale również wierności historycznym faktom (Augustyn, jak widać, był doskonale tego świadom).

Szczerze mówiąc, wątpimy mocno, czy chrześcijaństwo utrzymałoby swą intelektualną wiarygodność w obliczu zagrożenia, jakim stała się dla niego nowożytna nauka, nawet gdyby kościelni teologowie twardo bronili zupełnie innej wizji boga niż ta, którą Hyman nazywa „nowoczesną”. Bóg Średniowiecza, tak jak opisuje go Hyman, rzeczywiście nie był istotą „wszechmocną” w tym znaczeniu, jakie dziś nadajemy temu pojęciu, czyli nie

dysponował nieograniczoną możliwością wykonywania dowolnych działań. Nie był też „dobry” w jakimkolwiek rozumiałym dziś dla nas sensie. Jak wyjaśnia Hyman, ta istota nie posiadała żadnych atrybutów, które człowiek jest w stanie pojąć wprost. Teologowie tej epoki, w tym sam Tomasz z Akwinu, tłumaczyli, że mówienie, iż bóg jest dobry, potężny, kochający czy mądry, to tylko analogie. Stwierdzenie, że bóg jest „dobry”, pisał Tomasz, oznacza tylko tyle, że posiada pewien atrybut, który jest dla niego odpowiednikiem tego, czym dla człowieka jest „bycie dobrym”. Trudno zaprzeczyć, że to argumentacja bardzo odporna na falsyfikację, ale trudno też wyjaśnić, dlaczego ktoś, kto nie ma chęci ślepo ufać kapłanom i teologom, miałby uwierzyć, że jego bóg jest „dobry”, „potężny”, „kochający” i „mądry” w taki właśnie tajemniczy, niepojęty sposób. Jak w ogóle rozumieć tę analogię i jak przekonać ludzi do czegoś tak nieoczywistego? Więcej — na ile spójny zaczyna być cały obraz boga, jeśli wszystkie jego atrybuty okazują się być nie tym, czym być miały, a jedynie „analogią”? I wreszcie sprawa zasadnicza — jak atrakcyjna może być taka osoba boga dla szarych zjadaczy chleba, którzy, nie oszukujmy się, nie ślęczą nad księgami, by przybliżyć się do jej zrozumienia (pominąwszy już nawet powszechny aż do XIX wieku analfabetyzm). Podejrzewamy zatem, że w Średniowieczu, a pewnie i nie tylko, większość zwykłych ludzi — a także kapłanów i nawet teologów — wyobrażała sobie raczej boskość w mniej abstrakcyjnych i teoretycznych kategoriach i wierzyła, że dobrze rozumie przypisywane bogu cechy. Mówiąc wprost — dla olbrzymiej części świeckich oraz sporej części duchowieństwa bóg był

istotą o wiele bardziej antropomorficzną, niż jest dzisiaj nawet dla konserwatywnych, fundamentalistycznych chrześcijan.

W kolejnym podrozdziale zajmiemy się klasycznymi dowodami (zwanymi też argumentami) na rzecz istnienia boga i postaramy się pokazać, że są one w najlepszym razie nieprzekonujące. Zanim jednak przejdziemy do tej kwestii, warto przypomnieć, że tak jak zasygnalizowane wyżej spory o charakter atrybutów boskiej osoby, tak i filozoficzne próby dowodzenia jej istnienia przez długie wieki były kwestiami nurtującymi nader wąskie elity i jeszcze do bardzo niedawna w kulturze Zachodu wiara w boga była czymś oczywistym. Grupa — z czasem coraz większa — europejskich intelektualistów zaczęła skłaniać się ku agnostycyzmowi i ateizmowi w XVIII i, w nieco większej proporcji, XIX wieku, ale o odchodzeniu od religii jako o zjawisku istotnym w skali społecznej, obejmującym znaczącą część, a nie promile społeczeństwa, można mówić dopiero w drugiej połowie XX wieku. Spory i debaty toczone w poprzednich stuleciach przez elity intelektualne mogły się do tego przyczynić, chociaż było to działanie z mocno opóźnionym efektem i na pewno nie miało takiego znaczenia jak czynniki o charakterze społeczno-ekonomicznym, czyli wzrost poziomu zamożności, wykształcenia i osobistego bezpieczeństwa w powojennej Europie. Co nie zmienia faktu, że nawet dziś warto pokazywać, jak niekonkluzywne (a chwilami wręcz rażąco słabe) są argumenty, za pomocą których teistyczni filozofowie próbowali — a niektórzy próbują nadal — dowodzić swoich racji, oraz dlaczego ci, którzy zaczęli

wątpić w nauki teologów i kapłanów oraz w przekaz świętych ksiąg nie znajdowali wsparcia w teistycznej filozofii.

KLASYCZNE ARGUMENTY („DOWODY” TEISTYCZNE

Próby stworzenia formalnego dowodu istnienia boga mają długą historię, zwłaszcza w religiach monoteistycznych (tak zwanych Abrahamowych). Zgodnie z najpowszechniej używaną tradycyjną klasyfikacją mówimy w tym kontekście o argumentach (dowodach) kosmologicznych, ontologicznych i teleologicznych, aczkolwiek nie jest to podział ani w pełni rozłączny, ani wyczerpujący wszystkie możliwe opcje (na przykład jest jeszcze tak zwany argument z moralności — poruszyliśmy tę kwestię, omawiając Mit #20). Rzecz jasna nie możemy podjąć się w tym miejscu omówienia całej klasycznej teistycznej argumentacji, bowiem jej rzetelna analiza wymagałaby napisania odrębnej książki (i to bardziej obszernej niż nasza). Czytelnicy znajdą zatem poniżej jedynie szkicowy zarys krytyki, jaką wobec tego typu argumentów można wysunąć. Postaramy się po prostu pokazać, dlaczego te dowody zawsze były nieprzekonujące, i dlaczego pozostają takimi nadal. Mamy w tym dziele wielkich poprzedników — od Hume’a i Kanta poczynając — i niewiele nowego można tu dodać. Zachęcamy zresztą naszych Czytelników do sięgnięcia do źródeł. (Trzeba zresztą przyznać, że niektórym współczesnym teistycznym filozofom — za przykład niech posłużą Richard Swinburne (2004) i Alvin Plantinga (2000; 2011)

— udało się rozwinąć klasyczne argumenty z niekłamaną maestrią. Interesującą lekturę stanowi też dyskusja Plantingi z ateistycznym filozofem Michaeliem Tooleyem, opublikowana w książce *Knowledge of God* (2008), lecz wymaga ona pewnego przygotowania filozoficznego).

Wracając zaś do głównego wątku, warto powiedzieć najpierw kilka słów o samym przytoczonym wyżej podziale (kierujemy się głównie analizą zamieszczoną przez Grahama Oppy w książce *Arguing About Gods*). Tak więc argumenty ontologiczne bazują na rozumowaniu *a priori* — punktem wyjścia są tu „definicje albo twierdzenia dotyczące jakiegoś zbioru przekonań czy idei lub też twierdzenia o tym, co jest wyobrażalne bądź przynajmniej logicznie możliwe, ewentualnie też (pozornie) analityczne twierdzenia o naturze egzystencji itp.” (Oppy 2006, 2). Jeśli komuś powyższy opis wydaje się dość abstrakcyjny, niech się nie martwi, bo taką właśnie formułę ma typowy „dowód ontologiczny”. Zwykle rozpoczyna się on od definicji pojęcia boga, po czym — bez żadnych świadectw empirycznych — następuje próba pokazania, że taki bóg rzeczywiście istnieje, bo istnieć *musi*. Argumenty kosmologiczne rozpoczynają się z kolei od twierdzeń (stających się w tym momencie przesłanką dalszego wnioskowania) o ogólnych, strukturalnych właściwościach Wszechświata lub sposobów jego poznania (*ibid.*, 3, 97), natomiast punktem wyjścia w dowodach teleologicznych są już zwykle jakieś bardziej szczególne cechy obserwowalnego Wszechświata, na przykład rzekome świadectwa obecności w naturze dowodów „inteligentnego projektu” (*ibid.*, 3). Poniżej

postaramy się pokrótce omówić najbardziej typowe przykłady dowodów (argumentów) zaliczanych do każdej z tych kategorii. Z pełną świadomością wybraliśmy nie te najbardziej wyrafinowane, ale takie, do których najczęściej odwołują się — i które dalej rozwijają — współcześni teologowie i filozofowie religii.

Klasyczny dowód ontologiczny nie jest zbyt przekonujący dla większości tych, którzy się z nim stykają, nawet dla samych wierzących, i współcześni religijni apologetyci już rzadko po niego sięgają. Niemniej ta linia argumentacji wciąż ma swoich zwolenników i kolejne generacje filozofów nieustannie tworzą nowe wersje dowodu ontologicznego — logicznie bardziej spójne i dopracowane. Nadal jednak pozostaje on mało przekonujący (zwłaszcza dla wcześniej nieprzekonanych), być może z racji rzucającej się w oczy konceptualnej przepaści między abstrakcyjnymi konceptami, do jakich odwołują się dowodzący, a ich teoretycznym odpowiednikiem w naszym realnym świecie.

Przyjrzyjmy się może najpierw jednej z najśłynniejszych — i najstarszych, powstała bowiem w XI wieku — wersji, autorstwa jednego z tzw. Doktorów Kościoła, św. Anzelma. Anzelm jako jeden z pierwszych zdefiniował boga jako „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”. Oddajmy głos samemu Anzelmowi:

A wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co niczego 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 to 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. Czymś innym bowiem jest to, że rzecz jest w intelekcie, a czymś innym poznanie tego, że rzecz jest. Kiedy bowiem malarz zastanawia się nad tym, co zamierza wykonać, to bez wątpienia ma w intelekcie to, czego jeszcze nie zrobił, ale nie poznaje jeszcze, że to jest. A więc także głupi przekonuje się, że jest przynajmniej w intelekcie coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ponieważ gdy to słyszy, rozumie, a cokolwiek jest rozumiane, jest w intelekcie. Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. Jeżeli 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.

Jak więc widać, zdaniem Anzelma nawet „głupi” (czyli ktoś, kto nie wierzy w boga) musi ostatecznie przyznać, że bóg istnieje. Kluczowym argumentem ma być stwierdzenie, że „rzecz”, która istnieje nie tylko w wyobraźni („w intelekcie”), ale również w rzeczywistości, jest „większa” niż identyczny obiekt, który istnieje *tylko* w umyśle. Z tego założenia ma wynikać, że jeśli zdefiniujemy boga jako coś, „ponad

co niczego większego nie można pomyśleć”, musimy też uznać, że bóg istnieje naprawdę, a nie może być tylko bytem wykoncypowanym.

Nietrudno dostrzec, że identyczną argumentację — o ile uznamy, że jest ona logicznie poprawna — można zastosować na znacznie szerszą skalę. Jak trafnie zauważył Oppy, zwolennicy Anzelmowej argumentacji mogliby spokojnie zdefiniować „boga” jako „najdoskonalszą z istniejących istot” (Oppy 2006, 92) albo wręcz „najdoskonalszą-z-istniejących-nie-tylko-w-umyśle-istot” i sens całego wywodu nie uległby zmianie. Istniejącej najdoskonalszej istocie z definicji przysługuje atrybut istnienia, czyli istota ta istnieje i mamy problem z głową. Tyle że zakres stosowalności takiego wnioskowania jest znacznie szerszy niż chcieliby to przyznać teiści. Na tej samej zasadzie możemy zademonstrować istnienie wszelkiego typu najbardziej nawet tajemniczych bytów — (istniejącego) doskonałego jednoroźca, (istniejącego) doskonałego superbohatera, a nawet potwora z Loch Ness (por. Martin 1990, 85). W każdym razie, jeśli zaczniemy od idei istniejącego potwora z Loch Ness... będziemy musieli przyznać, że to stworzenie rzeczywiście istnieje. Coś zatem w dowodzeniu ontologicznym szwankuje.

Problem tkwi w tym, że postulowanie w ten sposób istnienia jakichś bytów (czy obiektów) jest niewłaściwe, bo „istnienie” jest atrybutem (właściwością) innego typu niż, powiedzmy, posiadanie dwunastu nóg lub bycie czerwonym dwudziestocentymetrowej długości stworzeniem (albo też kombinacja tych trzech cech, którą właśnie obserwujemy u czegoś, co właśnie wspina się nam po nodze!). Zanim zaczniemy mówić o „istnieniu”,

musimy najpierw dysponować jakąś ideą tego, co miałyby istnieć; ideą obejmującą różne cechy, jakie owo „coś” powinno mieć, gdyby rzeczywiście istniało. Pytanie o realne istnienie tak zdefiniowanego bytu jest zawsze odrębnym pytaniem. Nawet jeśli uznamy, że samo „istnienie” jest konkretną właściwością, odnosi się ona do czegoś innego niż faktyczne — w sensie „występujące w realnym świecie” — inkarnacje owego wyobrazonego bytu. W jakim sensie zatem filozofia dopuszcza traktowanie „istnienia” jako atrybutu obiektu? No cóż — człowiek może na przykład *myśleć* o jakimś powieściowym bohaterze tak, jakby ten naprawdę istniał (a nie tylko „istniał” w wyobraźni autora), a jeśli fabuła na to wskazuje, czytelnik może uznać pozostałe postacie w niej występujące za złudzenia i wytwory wyobraźni głównego bohatera („istniejące” wyłącznie w jego umyśle). To w pełni uprawniony sposób lektury, ale wcale z tego nie wynika, że którakolwiek z powieściowych postaci istnieje „naprawdę” (lub „istnieje bardziej”). Inaczej mówiąc, istnienie niekoniecznie oznacza obecność w realnym świecie faktycznej inkarnacji koncyptowanego bytu. Don Kichote „istniał” w odróżnieniu od smoków, z którymi walczył — ale w realnym świecie nie miał swojego odpowiednika.

Dowody ontologiczne występują w różnej postaci (również znacznie bardziej wyrafinowanej niż oryginalna wersja Anzelma) i w różnym stopniu sformalizowania. Część jest w sposób oczywisty logicznie błędna, a z kolei niektórzy ich twórcy starają się ukryć błąd, na który zwróciliśmy uwagę, na przykład posługując się różnymi znaczeniami terminu „istnienie” tak, jakby pojęcie to zawsze

oznaczało to samo, inni wreszcie (ślądem Anzelma) wychodzą z nader dyskusyjnego w kategoriach logicznych i filozoficznych założenia, jakoby sama wyobrażalność jakiejś idei nadawała jej szczególny status ontologiczny. Często też mamy do czynienia z dodatkowymi zabiegami natury semantycznej, kiedy to zamiast (lub obok) samego „istnienia” pojawiają się określenia wzmacniające, jak „esencjalna egzystencja” czy „istnienie konieczne”. To jednak nie rozwiązuje problemu, choćby z tego powodu, że nie bardzo wiadomo, czym owo „konieczne” czy „esencjalne” istnienie miałyby się różnić od zwykłego (bezprzymiotnikowego) istnienia. W takiej sytuacji pojawiają się zresztą nowe pytania, na przykład to, czy „konieczność” istnienia jest koniecznością logiczną, czy też wymogiem istnienia we wszystkich logicznie możliwych światach (odwołajmy się znów do „koniecznego istnienia potwora z Loch Ness”). Podobne wątpliwości można jeszcze długo mnożyć, ale mamy nadzieję, że nawet tak z konieczności skrótowe omówienie dowodów ontologicznych wystarczy, by zrozumieć, czemu większość filozofów — i to nawet tych teistycznie nastawionych — nie odwołuje się już do tej argumentacji. Nie wydaje nam się zresztą, by tego typu rozumowanie mogło w ogóle skłonić kogoś do uwierzenia w boga.

Inaczej rzecz się ma w przypadku dowodów kosmologicznych, które za punkt wyjścia przyjmują pewne ogólne strukturalne cechy Wszechświata. Ta kategoria dowodów zdaje się bardziej przemawiać do ludzi. W najczęściej spotykanej postaci mówią one o przyczynach powstania Wszechświata lub wręcz o „pierwszej przyczynie” istnienia czegokolwiek. Jak jednak zauważa Law, takie „ostateczne”

kosmologiczne pytania budzą bardzo poważne wątpliwości natury semantycznej i filozoficznej. Po pierwsze, problematyczne jest, czy samo pytanie: „Dlaczego istnieje raczej coś czy nic?” ma w ogóle jakiś sens, o ile nie dodefiniujemy znaczenia terminu „nic”. Ewidentnie przecież takie „nic” oznacza coś zupełnie innego niż to samo słowo w pytaniu „Dlaczego nie mam nic na talerzu?”. Problemem jest owo *absolutne* nic, oznaczające też usunięcie całej ramy pojęciowej (oraz przestrzenno-czasowej), która czyni zadawanie pytań o zawartość talerza sensowną (Law 2011, 31-32). Po drugie zaś — i to już zagadka, którą łatwo dostrzec, nawet nie będąc filozofem — dlaczego wprowadzenie boga jako kolejnego ogniwa i rzekomej „ostatecznej przyczyny”, miałoby rozwiązać ten problem? Dlaczego zatrzymywać się akurat na bogu?

To niejedyna wątpliwość — wielu filozofów zauważyło, że nawet jeśli przyjmiemy, iż istnieje jakaś „ostateczna przyczyna” i na niej zakończymy, to czemu ma być to bóg, a nie coś innego. Inaczej mówiąc — nawet jeśli uznamy argument kosmologiczny i zgodzimy się, że Wszechświat miał jakąś „pierwszą” przyczynę, czy też, szerzej, że istnieje praprzyczyna wszystkich zjawisk, to jeszcze nie wystarczy, by stwierdzić, że tą (pra)przyczyną był bóg, czy to opisywany przez żydowskich, chrześcijańskich i muzułmańskich teologów, czy w ogóle jakikolwiek byt o zbliżonych do boskości atrybutach. Więcej — jeśli nie przyjmiemy całej grupy dodatkowych założeń, nawet w pełni logicznie poprawny dowód kosmologiczny nie pozwoli wywieść, że owa przyczyna wszechrzeczy ma choć w znikomym stopniu niezbędne atrybuty

monoteistycznej boskości, czyli świadomość, intelekt, sprawczość i osobowość (a nie zapominajmy o miłosierdziu). Dlaczego nie miałyby być raczej zjawiskiem lub uniwersalnym prawem postulowanym przez niektórych fizyków, którzy żadnych takich oczekiwań wobec „ogólnej teorii wszystkiego” nie żywią?

Przyjrzyjmy się dowodowi kosmologicznemu na konkretnym przykładzie. Oto wersja zaproponowana przez Williama Lane’a Craiga, bazująca na pracach średniowiecznych teologów chrześcijańskich i islamskich:

1.	Wszystko, co zaczęło istnieć, zaczęło istnieć z jakiejś przyczyny.
2.	Wszechświat zaczął w pewnym momencie istnieć.
3.	Istnieje przyczyna istnienia Wszechświata (por. Craig 2004, 1-9).

Czy takie wnioskowanie wytrzymuje krytykę? Naszym zdaniem nie! Istotnie, w naszym codziennym świecie, składającym się z obiektów średniej skali — psów i kotów, kobiet i mężczyzn, stołów i krzeseł, gór, rzek i miast — wszystkie zdarzenia z udziałem materii i energii cechuje porządek przyczynowo-skutkowy (albo przynajmniej tak się nam wydaje, acz i to budzi wątpliwości niektórych filozofów). Nie ma jednak żadnej pewności, że tę codzienną wiedzę możemy ekstrapolować na inne skale czasu i przestrzeni i zakładać na przykład, że również w momencie Wielkiego Wybuchu panowały podobne warunki, albo nawet, że istnieje jakikolwiek szerszy porządek przyczynowy, który obejmuje Wielki Wybuch i to, co nastąpiło potem. Tego po prostu dziś nie wiemy. Nie jest zatem tak, by cała argumentacja

była fałszywa, bo fałszywa jest pierwsza przesłanka — nie! Po prostu nie mamy wystarczających powodów, by uznać ją za prawdziwą.

Przy analizie drugiej przesłanki pojawiają się problemy innej natury. Przede wszystkim trzeba przyjrzeć się współczesnym matematycznym modelom Wielkiego Wybuchu i spytać, czy rzeczywiście w świetle tej teorii w ogóle można mówić o Wszechświecie, który „zaczął istnieć” (zwłaszcza że fizyczny i matematyczny wszechświat to zdecydowanie coś innego niż dowolny znajdujący się w nim obiekt lub grupa obiektów). Sami fizycy toczą fascynujące spory, czy nasza wiedza o wieku Wszechświata (13,7 miliarda lat) oznacza, że możemy powiedzieć, iż w jakimś momencie świat „zaczął istnieć”. Czym był czas wcześniej? Ten czas, w którym nasz Wszechświat miałby się zacząć? A może porządek czasowy — czyli początki i końce — jest tylko wewnętrzną właściwością naszego Wszechświata?

To jednak są spory i dyskusje w dużej mierze zrozumiałe wyłącznie dla fizyków, więc może się w nie nie wgłębiajmy. Ważne jest, iż jak wiele wskazuje, dziś możemy powiedzieć, że prawdopodobnie to, co dla nas jest Wszechświatem, jest tylko częścią jakiejś większej całości, większego porządku przyczynowego, o którym wiemy bardzo niewiele, choć uczeni nieustannie próbują czegoś się o nim dowiedzieć. Jeśli taki większy porządek istnieje, ale my nie możemy obserwować go bezpośrednio, bez wątplenia tworzy to fascynujące, choć zarazem frustrujące wyzwanie dla fizyków, ale na pewno nic nie wskazuje, by ten porządek miał być jakimś świadomym podmiotem, obiektem, czy w ogóle

jakimś konkretnym bytem bądź fenomenem. W szczególności nie można na tej podstawie wnioskować o istnieniu obdarzonej świadomości i inteligencją (nad)istoty, jaką jest bóg opisywany przez ortodoksyjnych teologów. Przekonująco podsumowuje cały nurt kosmologicznych dowodzeń boskiej egzystencji J.L. Mackie:

Nie mamy dowodów ani nawet silnych przesłanek, by *a priori* przyjmować za pewnik, że nie zaistniał kiedyś jakiś nagły i niewyjaśnialny początek wszystkiego, co jest. Przy obecnym stanie wiedzy wydaje się to jednak nieprawdopodobne i raczej należy odrzucić te interpretacje Wielkiego Wybuchu, które widzą w nim „ostateczny” początek całego materialnego Wszechświata. Wydaje się, że musiał on mieć jakieś fizyczne poprzedniki, tylko że stanowił tak drastyczne zaburzenie ciągłości, że po prostu nie potrafimy ich wyjaśnić, bowiem znanych nam praw fizyki nie możemy ekstrapolować poza tę nieciągłość. (Mackie 1982, 92-93)

Dowody teleologiczne (zwane też czasem „dowodami z projektu”) mają nieco inną konstrukcję, jako że w tym przypadku punktem wyjścia całego rozumowania są pewne szczególne cechy i właściwości samej przyrody, których istnienie można wyjaśnić jedynie tym, że zostały stworzone (Law 2011, 35), lub też w inny sposób można z nich wywnioskować istnienie boga. Jeden z najsłynniejszych „dowodów” z tej grupy przedstawił dziewiętnastowieczny angielski przyrodnik William Paley, który na podstawie funkcjonalnej złożoności organizmów i poszczególnych organów uznał, iż

natura musiała zostać „zaprojektowana” przez jakąś potężną inteligencję. Dla Paleya — i nie tylko dla niego — ten wniosek był oczywisty (pamiętajmy, że było to przed Darwinem) i w pełni zasadny (Oppy 2006, 182). Czy jednak słusznie? Paley posłużył się analogią z zegarkiem i zegarmistrzem, i w tym przypadku istotnie jego wnioskowanie było zasadne, a wniosek oczywisty. Jeśli widzimy zegarek, to możemy mieć pewność, że ktoś go zbudował. Jednak tę pewność zawdzięczamy wielu innym rzeczom, które wiemy z zupełnie niezależnych źródeł — wiemy, że w naturze nie występują stalowe sprężyny i kółka zębate ani kryształowe, idealnie wypolerowane szkiełka, tak że niezaprzeczalnie ktoś musiał je najpierw zaprojektować, następnie wyprodukować i złożyć cały mechanizm. Takiej milcząco zakładanej wiedzy nie mamy w przypadku organizmów i poszczególnych narządów, brak nam więc podstaw, by przyjąć, że ich skomplikowana i złożona (w kategoriach inżynieryjnych na pewno nie mniej niż zegarek) budowa też świadczy, iż „ktoś” lub „coś” musiało je zaprojektować i skonstruować (*ibid.*, 176-181). Oczywiście samo pytanie, skąd wzięła się tak wielka funkcjonalna złożoność, jest ważne i intrygujące, tylko czy rzeczywiście trzeba od razu zakładać, że mamy do czynienia z projektem i/lub artefaktem, zwłaszcza że w przypadku zwierząt i roślin takich dodatkowych wskazówek (oczywistych w przypadku zegarka) naprawdę nie ma. Czy nie lepiej zawiesić osąd i poczekać na więcej danych? W czasach Paleya tych danych nie było, ale wystarczyło nieco poczekać i teoria ewolucji odebrała wszelką siłę jego argumentom, dała bowiem przekonujące wyjaśnienie, w jaki sposób bez żadnego

„projektanta” mogły pojawić się na świecie nawet najbardziej złożone organizmy i narządy. Ewolucjonizm to gwóźdź do trumny dowodów „z projektu”, co nie przeszkadza, że są ludzie, którzy wciąż próbują je reanimować. Można się zresztą spotkać z twierdzeniem, że nie mniej ważną rolę odegrał rozwój innych nauk, w tym inżynierii i materiałoznawstwa. Rosnąca wiedza w tych dziedzinach sprawiła, że potrafimy znacznie lepiej i pełniej wyjaśnić, dlaczego inteligentny projektant jest niezbędny do powstania zegarka, komputera lub statku kosmicznego, podczas gdy zwierzęta i rośliny potrafią budować nawet bardziej złożone struktury bez niczyjej pomocy i ingerencji.

Nim przejdziemy do spraw poważniejszych, warto przypomnieć, że niektórzy religijni apologetyci (i nie tylko) nadal próbują reanimować „dowód z projektu”, atakując ewolucjonizm na gruncie naukowym, a raczej pseudonaukowym. Mamy tu oczywiście na myśli teoretyków aktywnego (zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych) ruchu Inteligentnego Projektu (Intelligent Design, ID), którzy konsekwentnie twierdzą, że złożoność życia można wyjaśnić tylko poprzez obecność świadomego, inteligentnego projektanta. Ludzie ci oficjalnie nie deklarują, kim miałby być ów projektant — jakimś nadnaturalnym i nadprzyrodzonym bytem czy przedstawicielem obcej wysokorozwiniętej cywilizacji — ale jednoznacznie sugerują, że musi być nim bóg (rzecz jasna, chrześcijański). Najczęściej przywoływanym przez przedstawicieli tego środowiska argumentem jest tzw. nieredukowalna złożoność niektórych układów biologicznych, a chodzi tu o takie układy (organy, narządy, reakcje chemiczne), które, jak twierdzą, nie

mogły ewoluować stopniowo — co jest podstawą zmian ewolucyjnych — ale musiały pojawić się w jednej chwili, już zupełnie gotowe i sprawne, inaczej bowiem byłyby dysfunkcjonalne. Pseudonaukowa argumentacja zwolenników ruchu inteligentnego projektu dawno została zdecydowanie odrzucona przez społeczność naukową. Współczesna biologia nie ma żadnej potrzeby wprowadzania dodatkowych, nadnaturalnych elementów do swoich teorii ani też wyjaśniania procesów ewolucyjnych poprzez działanie jakichkolwiek zewnętrznych czynników. Brak nam niestety miejsca na szczegółowe omówienie naukowej odpowiedzi na uroszczenia teorii Inteligentnego Projektu (zainteresowani Czytelnicy mogą ją znaleźć na przykład w: Coyne 2009), warto jednak przyjrzeć się bliżej samej koncepcji „nieredukowalnej złożoności”, bo istotnie jest dość pomysłowa. W zasadzie o takiej nieredukowalności możemy mówić w dwóch przypadkach: po pierwsze, gdy dany układ (narząd, reakcja *etc.*) nie może prawidłowo funkcjonować, jeśli usunięty zostanie choć jeden jego element [1], a po drugie, gdy nie można wyjaśnić, w jaki sposób dana struktura mogła wyewoluować stopniowo z innych struktur biologicznych, bo żadna z nich nie zawiera niezbędnych elementów [2]. Przede wszystkim zauważmy, że są to dwa zupełnie różne przypadki i w istocie nie ma żadnych powodów, by zakładać, że każdy system nieredukowalnie złożony w znaczeniu [1] jest *też* „nieewoluowalny” w znaczeniu [2]. Zwolennicy inteligentnego projektu tymczasem w pełni świadomie mieszają te dwie sytuacje, jakby zapominając o tym, że procesy ewolucyjne mogą przebiegać bardzo wieloma

drogami i z inżynierskiego punktu widzenia charakteryzują się czasem niezwykle marnotrawstwem (i są rzeczywiście dziwne! — jeśli ktoś ciekaw, na początek polecamy: Coyne 2009, 81-85; Dawkins 2009, 356-371). W każdym razie poważni naukowcy nie mają żadnych problemów z obaleniem argumentów odwołujących się do nieredukowalnej złożoności. Trafnie podsumowuje tę kwestię Oppy:

Nawet jeśli można wskazać kilka przykładów systemów biologicznych, które da się uznać za „nieredukowalnie złożone”, w tym znaczeniu, że do ich prawidłowego funkcjonowania — i to na wszystkich poziomach — niezbędne są wszystkie elementy składowe, to i tak nie widzę żadnego powodu, by twierdzić, że te układy nie są produktem darwinowskiej ewolucji. Uwzględniając liczbę świadectw potwierdzających, że wszystkie żyjące współcześnie organizmy są kolejnymi ogniwami niewyobrażalnie długiego łańcucha procesów ewolucyjnych, nie powinniśmy zakładać, że rzekoma „nieredukowalna złożoność” nie jest konsekwencją naszej niewystarczającej wiedzy i stanowi jakiegokolwiek zagrożenie dla mechanizmu ewolucji rozumianej jako „powolna kumulacja drobnych, kolejnych modyfikacji”. (Oppy 2006, 195)

W każdym razie z wielu powodów teleologiczne dowody odwołujące się do funkcjonalnej złożoności żywych organizmów mocno straciły na popularności, a ich miejsce zajęła nieco inna argumentacja. Teraz zwolennicy tej linii dowodzenia najchętniej sięgają po kosmologię, wskazując najczęściej na fakt, że prawa

fizyki i warunki początkowe musiały być dostrojone bardzo precyzyjnie, by we Wszechświecie mogło w ogóle pojawić się życie — tak precyzyjnie, że powstanie naszego Wszechświata przez przypadek jest wręcz skrajnie nieprawdopodobne. Stąd prosty wniosek, że jego narodziny nie były przypadkowe i musiał on zostać zaprojektowany oraz zainicjowany przez jakiś obdarzony niezmierną potęgą inteligentny byt; jednym słowem — przez boga.

Jedno z licznych ujęć takiego „dowodu z dostosowania” znaleźć można w książce Plantinga *Where the Conflict Really Lies* (2011, 194-199; Czytelnicy znajdą tam też liczne odniesienia do wersji alternatywnych). Plantinga formułuje swoją propozycję w kategoriach probabilistycznych — kluczowe funkcje pełni idea, że takie „dopasowanie” nie jest nieprawdopodobne, jeśli przyjmiemy założenie, że bóg istnieje (ponieważ bóg zapewne wolałby Wszechświat, w którym istnieje życie), natomiast statystycznie nieprawdopodobnym zdarzeniem jest, że stałe fizyczne i kosmologiczne mogły przyjąć takie wartości przez przypadek (*ibid.*, 199). Sam Plantinga przyznaje jednak, że trudno byłoby jego argumentację sformalizować, choćby z tego powodu, że w odniesieniu do procesów i zjawisk, o których mówi, w istocie nie wiadomo, jak należy definiować prawdopodobieństwa, a co dopiero jak je liczyć (*ibid.*, 219-224). Nic dziwnego, że ostatecznie dochodzi do wniosku, iż dowód z dopasowania tylko „w niewielkim stopniu” można wykorzystać na rzecz teizmu (*ibid.*, 224). To prawda — zmianę oszacowania prawdopodobieństwa istnienia boga z bliskiego zera na minimalne trudno uznać za oszałamiający sukces.

Czy jednak można mówić nawet o takiej zmianie? Czy w ogóle owo nadzwyczajne i niewyjaśnialne dopasowanie, którym tak zachwycają się niektórzy teiści, rzeczywiście występuje? A jeśli tak, to dlaczego z góry przyjmować, że nie da się tego faktu wyjaśnić w kategoriach *stricte* naturalistycznych (tak jak udało się nam w przypadku funkcjonalnej złożoności żywych organizmów), co by oznaczało, że przywoływanie bytów nadnaturalnych po raz kolejny okazuje się zbędne? Stephen Law zwraca uwagę, że nawet wśród fizyków są to kwestie sporne — część z nich w ogóle kwestionuje tezę, jakoby Wszechświat był jakoś szczególnie dopasowany do życia, inni przyznają, że być może warunki w naszym Wszechświecie istotnie są szczególne, ale jest to prosta konsekwencja faktu, że istnieje wieloświat (multiversum), a w nim wiele wszechświatów, w których obowiązują różne zestawy praw i różne stałe. To, że akurat nasz nadaje się do życia, nie jest niczym nieprawdopodobnym (Law 2011, 40-42; wątpliwości fizyków i kosmologów wobec idei „nadzwyczajnego” dostosowania szeroko omawia Stenger: 2008, 144-154; 2011; 2012, 173-186).

Niektórzy Czytelnicy mogą zapewne w tym momencie dojść do wniosku, że powoływanie się na możliwość istnienia wielkiej liczby wszechświatów tylko po to, by uniknąć możliwych konsekwencji uznania nieprawdopodobieństwa tak dużego dopasowania stałych kosmologicznych (czyli istnienia nadnaturalnego projektanta!), to strategia niedopuszczalna. Zwracamy jednak uwagę, że mówimy tu o zaawansowanych teoriach fizyków i kosmologów, a ci od dawna nie wymyślają swoich modeli po to, by radzić sobie z teistycznymi

mrzonkami, lecz by rozwiązywać problemy stawiane przez współczesną naukę. Nie wnikając nawet w tajniki współczesnej fizyki, bo to zagadnienia wymagające zbyt dużej specjalistycznej wiedzy, przypomnijmy może, że filozofowie też rozważają pytanie, czy nasz Wszechświat nie jest fragmentem jakiegoś szerszego porządku przyczynowego, który był powodem jego powstania. To oczywiście tylko hipoteza, o czym wspomnieliśmy, rozpoczynając omawiać dowody kosmologiczne, ale taki wariant nie jest nieprawdopodobny. A w takim przypadku, jeśli już założymy, że jakiś wyższego rzędu porządek doprowadził do powstania naszego Wszechświata, dlaczego nie mógł powołać do istnienia także wielu innych. Dlaczego miałby się ograniczać tylko do tego jednego?

Na szczęście w naszych czasach definitywnych odpowiedzi na takie pytania udzielają naukowcy, a nie filozofowie czy teologowie, i to fizycy zaproponowali wiele opartych na czysto naukowych podstawach modeli uwzględniających istnienie wielu światów. Jak pisze znany fizyk teoretyk Lawrence Krauss, „praktycznie wszystkie logicznie dopuszczalne modele bazujące na ekstrapolacji znanych nam praw fizycznych, działających w naszej, czyli małej skali, sugerują, że przy operowaniu w wielkich skalach nasz Wszechświat nie może być jedynym” (2012, 126). Nie musimy chyba dodawać, że teorie, o których mówi Krauss, nie postulują istnienia jakichś nadnaturalnych (ani żadnych innych) inteligencji, ale opisują czysto fizyczne mechanizmy mogące doprowadzić do powstania dowolnie wielkiej liczby wszechświatów. Różne modele wieloświatów i wszechświatów równoległych są dziś bardzo

intensywnie rozwijane przez fizyków i zyskują coraz większe naukowe poparcie. Jak widać, Plantinga bardzo słusznie przyjął, że nie należy zbyt poważnie traktować „dowodu z dopasowania”.

Warto przy okazji zwrócić uwagę na jeden absolutnie oczywisty błąd, pojawiający się zresztą nie tylko u Plantinga. Zauważmy przede wszystkim, że jeśli ktoś dopuszcza możliwość, że nasz Wszechświat jest tylko elementem szerszego zbioru wszechświatów (a Plantinga, co trzeba mu uczciwie przyznać, tak czyni), to musi też zdawać sobie sprawę, iż nawet jeśli tylko w znikomej części tych wszechświatów możliwe jest powstanie takiego życia, jakie znamy, to istoty zdolne to pojąć będą mogły powstać *tylko* w którymś z tych nielicznych światów. Jeżeli ten scenariusz jest prawdziwy, obserwujemy dokładnie to, czego powinniśmy oczekiwać — czyli to, że żyjemy w miejscu, w którym życie mogło powstać. Oczywiście model wieloświata jest na razie tylko hipotezą (a raczej wieloma hipotezami), niemniej współczesna nauka co najmniej go nie wyklucza, a w ramach tego modelu samo pytanie, dlaczego *nasz* Wszechświat jest tak perfekcyjnie dopasowany do życia, staje się po prostu bezsensowne — i to właśnie jest błąd, o którym mówimy. Tymczasem, nawet przyjmąwszy hipotezę wieloświatów, Plantinga nadal zadaje pytanie, dlaczego to *nasz* Wszechświat jest tak idealnie dostrojony do życia. A przecież wystarczy uświadomić sobie, że w dowolnie wielkim zbiorze światów istoty inteligentne mogą wyewoluować *wyłącznie* w takich, w których istnieją ku temu warunki. Jeżeli już uznamy możliwość istnienia wielu wszechświatów, pytanie o nadzwyczajne

dostosowanie naszego Wszechświata (pomińmy nawet kwestię, czy rzeczywiście z takim stanem mamy do czynienia) staje się bezzasadne — po prostu w innym byśmy nie powstał! Pomyślmy o analogii z grą w pokera — nie jest tak, że istnieliśmy sobie gdzieś (w jakiejś nadprzyrodzonej rzeczywistości?) wcześniej, a potem ktoś nas „rozdał” do tego jednego wyjątkowego Wszechświata. Nie — my obserwujemy grę nieskończoną talią, w której uczestniczy niezliczona liczba graczy i kilku — a może jeden — ma w ręku karete. Czysta statystyka!

Mamy nadzieję, że wystarczająco już przedstawiliśmy trudności w sformułowaniu logicznych i przekonujących dowodów na rzecz istnienia boga; obojętne — ontologicznych, kosmologicznych czy teleologicznych. Zastanówmy się teraz może, czy część z tych problemów nie świadczy przypadkiem, że w istocie argumenty, do których odwołują się teiści, nie przemawiają *przeciw* istnieniu boga. Inaczej mówiąc — jak można oceniać prawdopodobieństwo teistycznych wyjaśnień istnienia, budowy oraz pewnych szczególnych cech Wszechświata i wszystkiego, co widzimy wokół nas.

Po kolei zatem. Takim teistycznym „wyjaśnieniem wszystkiego” zwykle jest byt (bóg), który jest bezcielesnym, czysto „duchowym” (skoro istniał, nim powstało cokolwiek) intelektem. Tylko na jakiej podstawie można postulować, że cokolwiek o takich atrybutach może być stwórcą Wszechświata lub, w innych kategoriach, przyczyną jego istnienia. W końcu nie mamy żadnych przykładów tego typu relacji — nie możemy wskazać żadnej sfery, w której bezcielesny intelekt byłby przyczyną jakiegokolwiek zjawiska naturalnego lub w ogóle dowolnego

fizycznego procesu albo obiektu (a w końcu czymś takim jest Wszechświat). Co więcej, nie znamy żadnych przykładów jakichkolwiek złożonych obiektów stworzonych przez byty *nieskończone* (to jeden z atrybutów boga) ani nawet przez jakiegokolwiek *pojedyncze* byty (to kolejny). Całe nasze doświadczenie wskazuje, że wszystko, cokolwiek zostało zaprojektowane i stworzone, jest dziełem istot skończonych, zwykle wielu. Co więcej — gdy badamy Wszechświat jako pewną całość, nie natrafiamy w nim na nic, na podstawie czego zwykle wnioskujemy, że coś jest artefaktem — sztucznym wytworem — co od razu dostrzegamy w zbudowanych z metali, szkła i tworzyw sztucznych maszynach. Reasumując — cała wiedza, jaką dysponujemy o Wszechświecie, już na pierwszy rzut oka pozwala uznać, że jest *skrajnie nieprawdopodobne*, by był on sztucznym tworem, albo by został stworzony i/lub zaprojektowany przez jakikolwiek inteligentny podmiot posiadający cechy tradycyjnie przypisywane przez teistów ich bogu (lub bogom) (Martin 1990, 317-333).

Warto dodać, że nie zawsze tak było. Nasi przodkowie żyjący na początku rewolucji naukowej całkiem zasadnie mogli przypuszczać, że nauka może odkryć rozmaite bezcielesne inteligencje — w postaci aniołów, demonów, duchów przodków... — odgrywające rolę czynników sprawczych w materialnym świecie. Mogło się na przykład okazać, że chorobę sprowadzają na człowieka diabły albo złe duchy. Nie można było też wykluczyć, że niektóre złożone makroskopowe obiekty istotnie zostały stworzone przez inteligentne, może nawet bezcielesne byty, a wtedy przyjęlibyśmy bez

wątpienia inne kryteria odróżniania zjawisk i obiektów naturalnych od artefaktów. Badania kosmosu za pomocą metod naukowych też w końcu mogły wykazać, że jest on cudownym miejscem, pełnym nadnaturalnych bytów i niezwykłych mocy, a my zajmowalibyśmy się poznawaniem ich pragnień i zachowań. Tak się jednak nie stało, o czym wszyscy doskonale wiemy, i właśnie dlatego — w świetle wszystkiego, czego nauka zdołała się dowiedzieć o Wszechświecie w ciągu ostatnich pięciuset lat — hipoteza teistyczna wydaje się skrajnie nieprawdopodobna. Dlaczego? Tak wyjaśnia to Oppy:

Nie widzę żadnych powodów, by twierdzić, że przypisywanie *bardzo* małego prawdopodobieństwa hipotezie, że nasz Wszechświat jest produktem inteligentnego projektu, było tak kompletnie sprzeczne z rozumem (i zdrowym rozsądkiem). Oczywiście, cała zgromadzona przez ludzkość wiedza i całe nasze doświadczenie jednoznacznie potwierdza, że wszyscy „inteligentni projektanci”, z jakimi kiedykolwiek się zetknęliśmy, byli istotami cielesnymi, które wykorzystywały w swojej pracy wcześniej istniejące surowce i materiały — co oznacza, że nie mamy żadnych przesłanek, by spekulować na temat bezcielesnych projektantów stwarzających jednocześnie tworzywo, plan i produkt. Co więcej, mamy całe mnóstwo danych wskazujących, że w naszym Wszechświecie świadomość i inteligencja są funkcją działania układu nerwowego. Niemniej, jeśli wszystkie te twierdzenia uda się kiedyś zasadnie podważyć, będę zmuszony przyznać, że przed nie-teistami stoi trudne zadanie obrony tezy, że prawdopodobieństwo, iż nasz Wszechświat jest produktem inteligentnego

projektu, jest znikomo małe. Na razie jednak tego problemu nie ma. (2006, 208)

J.L. Mackie z kolei przypomina, że „sama idea bezcielesnego ducha (do tego jeszcze nieskończonego) jest zgoła nieprawdopodobna w kontekście całej naszej wiedzy i faktu, że ludzie nigdy nie zetknęli się z czymś takim w swojej historii (1982, 100). Zwraca też uwagę, jak dziwaczny — w świetle całego naszego doświadczenia — jest pomysł, by taki byt mógł cokolwiek stworzyć:

Cała nasza wiedza o intencjonalności wiąże się z *ucieleśnionymi* intencjami, realizowanymi *nie bezpośrednio*, lecz poprzez ruchy i działania pozostające w *przyczynowym związku* z zamiarem. Sama zdolność do posiadania intencji ma też swoją *przyczynową historię*, bowiem można ją nabyć w toku ewolucyjnego rozwoju i/lub poprzez uczenie się. Tylko ignorując te kluczowe cechy intencjonalności, możemy postulować boską sprawczość. (*ibid.*, 149)

Zapewne samo istnienie naszego Wszechświata, jak i jego powstanie w określonym momencie w przeszłości, a być może nawet jego wyjątkowe dopasowanie, to fakty wymagające wyjaśnienia. Nic jednak w naszym codziennym doświadczeniu i gromadzonej od setek lat wiedzy nie wskazuje, byśmy w poszukiwaniu tych wyjaśnień musieli wspierać się założeniem o istnieniu jakiejś bezcielesnej i potężnej inteligencji, która miałaby skrywać się za materialnym porządkiem rzeczywistości. Przeciwnie — im więcej wiemy o funkcjonowaniu świata, tym mniej mamy podstaw, by

przypuszczać, że ostatecznym wyjaśnieniem jest cokolwiek czysto mentalnego.

Zresztą jeżeli ktoś usiłuje za pomocą hipotezy teistycznej wyjaśniać specyficzne właściwości, a nawet samo istnienie Wszechświata, napotyka na jeszcze inne problemy (por. zwłaszcza: Law 2011, 43-46). Pomyślmy przede wszystkim o naturze owego hipotetycznego boga — czy w ogóle da się go opisać w jakiś spójny sposób? Jeżeli jest bytem istniejącym poza czasem, jak postuluje wiele teologii chrześcijańskich (przyjawszy nawet, że takie stwierdzenie ma sens), to na jakiej podstawie można zakładać, że taki byt żywi jakiegokolwiek pragnienia, a w szczególności pragnienie stworzenia Wszechświata? Jeżeli zaś — przeciwnie — do bożych atrybutów należy istnienie w czasie, to czy potrzebę tworzenia wszechświatów miał od samego początku swego istnienia (ale w takim razie dlaczego nasz nie jest nieskończenie stary). Jeśli zaś nie, to czy mamy z tego wnioskować, iż taką potrzebę przejawia od czasu do czasu — a przecież bóg jest *niezmienny!* Oczywiście w odpowiedzi na takie pytania zawsze możemy usłyszeć, że akt stworzenia należy rozumieć „niedosłownie” (na przykład Gavin Hyman tak twierdzi). Tylko co to znaczy „niedosłownie” i jak cokolwiek, co możemy rozumieć tylko „niedosłownie”, uznać za wyjaśnienie czegokolwiek.

W każdym razie wiele musiałoby się zmienić, by hipotezę boga można było uznać za spójne i wyczerpujące wyjaśnienie czegokolwiek, o istnieniu Wszechświata nie wspominając. Pomyślmy zresztą na koniec — jeżeli istotnie to bóg stoi za rzekomo nadzwyczajnym dopasowaniem Wszechświata, to czemu (w końcu jest wszechmocny) nie uczynił go

bardziej gościnnym dla żywych istot. Jak słusznie zwraca uwagę Stenger, nasz Wszechświat w rzeczywistości jest tak bardzo nieprzyjazny człowiekowi, że aż trudno uwierzyć, by zaprojektowała go istota mająca nas w szczególnej pieczy — w końcu tylko znikomo małe jego obszary zapewniają warunki, w których istoty ludzkie (a najprawdopodobniej w ogóle jakiegokolwiek inteligentne życie) mogą powstać i przetrwać bez wsparcia potężnej technologii i nauki. A zauważmy, że te wszystkie wątpliwości pojawiają się, zanim jeszcze przejdziemy do pytania, czy bóg taki, jakim opisują go teologowie największych religii, czyli wszechmocny, dobry i miłosierny, naprawdę może być dobrym wyjaśnieniem dla Wszechświata, w którym jest tyle bólu, cierpienia i okrucieństwa — o problemie zła już mówiliśmy i jeszcze do niego wrócimy.

RELIGIA I NAUKA — KONFLIKT CZY ZGODA?

W tym rozdziale wielokrotnie już mówiliśmy o relacjach między religią a nauką, zwracając szczególną uwagę na to, w jak wielkim stopniu nauce właśnie zawdzięczamy „odczarowanie” kosmosu. W miarę rozwoju nowożytnej nauki, gdy okazywało się, że potrafi ona wyjaśnić coraz więcej zjawisk działaniem czynników i procesów czysto naturalnych, przed wykształconymi mieszkańcami Zachodu otworzyły się nowe możliwości intelektualne — ludzie najpierw zaczęli dopuszczać, a później akceptować fakt, że świat można zrozumieć bez odwoływania się do działających w nim nieziemskich sił i bytów. W ten sposób (ale nie tylko w ten) nauka zaczęła podważać

autorytet, a z czasem i wiarygodność religii.

Nadeszła teraz właściwa pora, by szerzej omówić zagadnienie, któremu już wcześniej poświęciliśmy nieco miejsca (Mit #37), ale które bez wątpienia zasługuje na większą uwagę — czy istnieje konflikt między nauką a religią, czy też są one ze sobą zgodne. Cóż — to zależy od znaczenia nadawanego pojęciu „zgodne”. Jeśli wybierzemy to, jakim posłużyli się Chris Mooney i Sheril Kirshenbaum (i oczywiście nie tylko oni), to pozwolimy sobie nie zgodzić się z tą opinią. Ci autorzy, jak Czytelnicy zapewne pamiętają, twierdzą, że te dwie dziedziny zgadzają się wręcz doskonale, a co więcej, jedynie uznanie tego faktu jest przejawem zarówno tolerancji, jak i intelektualnej odpowiedzialności. Mooney i Kirshenbaum (2009) chwalą nawet dwa potężne amerykańskie towarzystwa naukowe, National Academy of Sciences oraz American Association for the Advancement of Science, za to, że również opowiedziały się za ową „zgodnością” w publicznych oświadczeniach. Warto przyrzeć się bliżej argumentacji tej dwójki. Otóż z jednej strony podkreślają oni fakt, że systemy wierzeń religijnych mogą podlegać pewnym modyfikacjom, dzięki czemu „na bieżąco” eliminowane są ewidentne sprzeczności między prawdami religijnymi a odkryciami nauki, ale — i tu już dołączają do całego chóru religijnych apologetów — jeszcze większy nacisk kładą na religijność wielu wybitnych naukowców (*ibid.*, 2009, 100-101) i popieranie przez liczne organizacje kościelne i przywódców religijnych „zasady nieskonfliktowania nauki i religii” (*ibid.*, 105). To prawda, że uczeni — tak w przeszłości, jak i całkiem współcześnie — bywają ludźmi religijnymi. O ile nie

uznamy, że ich wyznania wiary były (i są) nieszczerze lub wymuszone (a nie ma żadnych powodów, by to zakładać), to istotnie mamy niekwestionowalny dowód, że psychologicznie łączenie nauki z wiarą jest możliwe. Tyle że temu mało kto przeczy. Jednym z wielu religijnych apologetów, którzy uznają wiarę religijną naukowców za dowód zgodności nauki i religii (również teistycznej, w znaczeniu: postulującej istnienie osobowego boga), jest Alister McGrath (2004, 110-111). McGrath powołuje się na dane ze Stanów Zjednoczonych — naukowcy amerykańscy są zdecydowanie mniej religijni niż całe społeczeństwo (por. Ecklund 2010, 15-17), ale nawet w tej populacji jest wielu takich, którzy potrafią godzić wiarę ze światopoglądem naukowym i z zaangażowaniem w badania naukowe. Co można profesorowi McGrathowi — i pozostałym — w takiej sytuacji odpowiedzieć?

Zacząć trzeba od tego, że, jak widać, dla wielu ludzi najwyraźniej nie jest psychologicznym problemem łączenie światopoglądu naukowego, a nawet pracy naukowej, z religijnością, nieraz bardzo głęboką. Trudno też zaprzeczyć, że systemy wierzeń religijnych — na pewno niektóre — mogą ulegać pewnym zmianom, co sprawia, że są z nich usuwane twierdzenia przynajmniej jawnie sprzeczne z odkryciami nauki (pytaniem otwartym pozostaje, jak daleko takie modyfikacje mogą sięgać). Żadna z powyższych obserwacji nie oznacza jednak, że nasza teza o ograniczaniu przez naukę zasięgu i skali religijności nie jest prawdziwa. To w końcu — przypomnijmy — nauka odczarowała (i wciąż odczarowuje) ludzki świat, a gdyby nie ona, ateizm nie stałby się dopuszczalną i poważną opcją

intelektualną. Część teistycznie nastawionych autorów twardo utrzymuje jednak, że tak naprawdę *nigdy* nie istniał konflikt między religijną wizją świata i jego mieszkańców a naukowym obrazem tychże. Madrid i Hensley uzasadniają ten pogląd przypominając, że nauka, z definicji badająca świat naturalny, po prostu nie może nic powiedzieć o istnieniu boga (2010, 27-30). Hyman z kolei zwraca uwagę, że jakkolwiek napięcia między nauką a religią występują, to są niepotrzebne. Historycznie zaczęły się one jego zdaniem wtedy, gdy teologowie już w czasach nowożytnych próbowali podtrzymać średniowieczną wizję boga (ze wszystkimi jego atrybutami), zbawienia oraz inne kluczowe dla chrześcijaństwa koncepcje. Potem jednak nadeszły — krytycznie oceniane przez Hymana — oświeceniowe próby stworzenia jednolitego światopoglądu, obejmującego zarówno naukę, jak religię (zwolennikiem takiego rozwiązania był między innymi Izaak Newton). To podejście zyskało w XVIII wieku wielką popularność i część najwybitniejszych europejskich myślicieli uznała, że nauka może być podstawą tak religii, jak filozofii. Relacje między tymi dwiema dziedzinami ludzkiej myśli zaczęły się radykalnie zmieniać dopiero po Darwinie. Zacytujmy Hymana:

Jeśli jest to prawidłowy historyczny opis [...] to ukazuje on w interesującym świetle naturę wcześniejszych bliskich związków nauki z religią i ich późniejszego gwałtownego zerwania. Przede wszystkim widzimy, że jakkolwiek głęboka i silna była ta relacja pierwotnie, w istocie okazała się bardzo krucha, bowiem takie współistnienie było możliwe tylko w sytuacji,

gdy nauka w żaden sposób nie kwestionowała nauczania religijnego. A taki stan nie mógł trwać wiecznie. (Hyman 2010, 104)

Hyman stara się jednak znaleźć wyjście z tej sytuacji. Powołując się między innymi na Terry'ego Eagletona, twierdzi, że nauka i religia operują na innych poziomach i zajmują się innymi tematami. W odróżnieniu od nauki — czytamy dalej — teologia interesuje się takimi pytaniami, jak „dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje?” i „dlaczego jesteśmy w stanie zrozumieć to, czego doświadczamy?”. To właśnie ma być według niego gwarantem powszechnie dziś, jak sądzi, akceptowanej bezkonfliktowości nauki i religii (*ibid.*, 117-123).

Nim dokładniej zajmiemy się tą kwestią, warto przyjrzeć się jej w ujęciu historycznym. Istotnie musimy przyznać, że wielu naprawdę wielkich uczonych od wieków próbowało sformułować systematyczną propozycję pogodzenia nauki z religią. Już u zarania rewolucji naukowej taką ofertę przedstawił Galileusz. Najpełniej zarysował ją w roku 1615 w długim i głośnym liście do Wielkiej Księżnej Krystyny. Naukę i religię można ze sobą pogodzić, wyjaśniał tam, sukcesywnie reinterpretując nasze odczytanie kolejnych fragmentów Biblii, gdy tylko się okaże, że znajdują się tam rzeczy sprzeczne z odkryciami nauki. Galileusz był zdania, że Biblii nie wolno odczytywać dosłownie, gdyż grozi to odkryciem w niej niespójności oraz błędami teologicznymi (albo wręcz herezją), jako że czytelnik mógłby dojść do wniosku, że bóg wcale nie jest wszechwiedzący. Tłumaczył też, że winę ponosi język, jakim przemawia Pismo, ale wyjaśniał to tym,

iż był on dostosowany do dawnych czasów, a słowa Biblii były skierowane do ludzi „prostych i nieokrzyszanych”. Dzisiaj, jak pisał, księga ta musi być zatem interpretowana przez „mądrych”, którzy będą w stanie wyjaśnić, jak należy ją rozumieć i dlaczego. Przy takim podejściu naprawdę nie sposób się dziwić, że Biblia nie mówi dosłownie o zjawiskach natury — w końcu taka wiedza nie jest potrzebna do zbawienia ani do tego, by gorliwie służyć bogu. Zarazem pomysł, by na nowo odczytywać biblijne wersety, które mówią coś, co przy odczytaniu dosłownym przeczy odkryciom nauki, wydaje się całkiem sensowny.

Poglądy Galileusza bardzo się nie spodobały Kościołowi katolickiemu (tak bardzo, że usilnie starał się przeszkodzić publikacji listu do księżnej Krystyny, a później wpisał go na indeks ksiąg zakazanych), mimo że autor powoływał się na największe autorytety chrześcijaństwa, w tym świętego Tomasza i pisma Ojców Kościoła. W swoim liście Galileusz bardzo często odwoływał się też do św. Augustyna, zwłaszcza jego monumentalnego, poświęconego Księdze Rodzaju dzieła *De Genesi ad literatum*. Warto jednak przypomnieć, że Augustyn ze względów teologicznych sprzeciwiał się czysto alegorycznemu odczytywaniu Biblii. Dopuszczał taką metodę egzegezy, ale tylko wtedy, gdy nie prowadziła ona do zakwestionowania autorytetu Biblii jako dzieła opisującego faktyczną historię człowieka — na przykład opowieść o Adamie i Ewie stanowczo nie była dla niego żadną „alegorią”.

Cztery wieki po Galileuszu Albert Einstein też twierdził, że nauka i religia nie muszą tkwić w sporze — zapewne dlatego, że nie był teistą w żadnym

ortodoksyjnym znaczeniu — ale jego pewność, że można je pogodzić, brała się w sporej mierze ze szczególnego podejścia i do religii, i do nauki. Einstein uważał, że nauka to systematyczne wysiłki mające na celu wyjaśnienie i powiązanie (unifikację) zjawisk postrzeganego świata (Einstein 1954, 44). Jego zdaniem ta stosunkowo neutralna definicja nauki jako specyficznej sfery ludzkiej działalności nie powinna wywoływać sporów, niemniej jednak może ona budzić pewne wątpliwości. Problem polega na tym, że pewne obserwowalne zjawiska można ze sobą powiązać wyłącznie odwołując się do działania mechanizmów i sił, których nie da się bezpośrednio zaobserwować. Teoretycznie przynajmniej (i takie próby były czynione) nieobserwowalne siły można w jakiś sposób porównać do niewidzialnych mocy występujących w różnych systemach religijnych. W takim przypadku czynnikiem unifikującym zjawiska ze świata fizycznego stałoby się coś, co w zasadzie mogłoby ująć za zjawisko nadnaturalne.

Einstein miał też szczególne poglądy na religię i w tym przypadku doskonale zdawał sobie sprawę, że są one kontrowersyjne. Świetnie też wiedział, że nie cieszy się sympatią większości religijnych przywódców i myślicieli (Jammer 1999, 91-107), zapewne i z tego powodu, że religia była dla niego sferą ponadosobistych, nieegoistycznych wartości i celów, a jej zadaniem ma być „ocena ludzkich myśli i działań” i nie może się ona wypowiadać na temat „faktów i relacji między nimi” (Einstein 1954, 44-45). Najogólniej mówiąc, w ujęciu Einsteina zadaniem religii jest — poprzez odwołanie do symboli, mitów i tym podobnych narzędzi — propagowanie określonych ideałów:

Religia koncentruje się na postawach człowieka wobec natury, na ustanawianiu idealnych reguł życia prywatnego i wspólnotowego i na relacjach międzyludzkich. Te ideały religia próbuje osiągnąć poprzez nauczanie określonych tradycji oraz tworzenie i rozpowszechnianie szczególnych narracji (mitów i opowieści), które mają wpłynąć na to, by ludzie wartościowali świat i działali zgodnie z postulowanymi ideałami. (*ibid.*, 50)

Faktycznie, jeśli tak zdefiniujemy naukę i religię, jakikolwiek konflikt między nimi wydaje się mało prawdopodobny, pytanie tylko, czy takie rozwiązanie usatysfakcjonuje wierzących. Wiele wskazuje, że nie. Ludzie religijni takie idee zwykle odrzucają, bowiem to ujęcie wymaga od nich, by pogodzili się z ograniczeniem religii wyłącznie do filozofii moralnej i odebraniem jej prawa wysuwania jakichkolwiek twierdzeń o świecie (nie tylko tym, ale również o wszystkich innych). Einstein jednak kategorycznie odrzucał religie stwierdzające, że obraz świata zawarty w Biblii jest prawdziwy, bowiem to równało się dla niego zakwestionowaniu dorobku takich uczonych jak Kopernik czy Darwin (*ibid.*, 45). Przyznawał, że w praktyce konflikt między nauką a religią istnieje, ale winił o to „żałośnie prymitywną i intelektualnie nieakceptowalną ideę boga” (*ibid.*, 46-49). Trudno to uznać za przejaw akceptacji religii, przynajmniej takiej, jaką prezentują tradycyjne Abrahamowe monoteizmy. Warto też może dodać, że według Einsteina nauka może dostarczać wiedzy, jak realizować wartości promowane przez religię, a też wymaga „wiary” (tak przynajmniej to nazwał), że obserwowalny świat jest dla nas zrozumiały. W

pewnym sensie tę swoją filozofię Einstein streścił w słynnym aforyzmie, przytaczanym już w naszej książce: „Nauka bez religii jest ułomna. Religia bez nauki jest ślepa” (*ibid.*, 46). W jego świecie było zatem miejsce i dla nauki, i dla religii — ale na pewno była to religia rozumiana w bardzo szczególny sposób.

Na przełomie II i III tysiąclecia słynny harwardzki biolog i paleontolog Stephen Jay Gould zaproponował nieco inne — acz zmierzające w podobną, co einsteinowskie, stronę — podejście do relacji między nauką i religią. Zbędność sporów między nauką a religią stanowi centralny temat znanej książki Goulda *Skąły wieków*, w której autor szczegółowo (we własnym przekonaniu) tłumaczy, czemu żaden konflikt nie grozi, o ile każda z tych sfer ludzkiej aktywności trzymać się będzie domeny, która jej się należy:

Nauka próbuje udokumentować fizyczny charakter naturalnego porządku, który koordynują i wyjaśniają fakty. Religia działa w równie ważnym, lecz zasadniczo odmiennym obszarze ludzkich dążeń, znaczeń i wartości. Są to zagadnienia, które nauki przyrodnicze mogą rozjaśnić, lecz nigdy nie zdołają ich rozwiązać. Naukowcy muszą działać zgodnie z zasadami etyki, które niekiedy odnoszą się wyłącznie do ich dziedziny, lecz słuszność tych zasad nigdy nie wynika z przyrodniczych odkryć nauki. (Gould 1999, 4-5)

Wychodząc z takiego założenia, Gould proponuje „centralną koncepcję poszanowania i nieinterwencji”, którą reprezentować ma NOMA — zasada

„Nienakładających się Magisteriów” (*Non Overlapping Magisteria*), gdzie magisterium jest terminem zaczerpniętym z teologii katolickiej i oznacza „autorytet w nauczaniu”. Zasada NOMA głosi, że religia i nauka to dwie odrębne dziedziny intelektualnej aktywności, a ponieważ ich obszary zainteresowań się nie nakładają, nie ma między nimi konfliktów, mogą więc pokojowo koegzystować, zachowując dla siebie wzajemny szacunek. Realizując te założenia, mamy zatem prawo wymagać od przywódców religijnych, by nie wypowiadali się na takie tematy jak wiek Ziemi, narodziny życia lub ewolucja człowieka z innych, wcześniejszych gatunków. Z drugiej strony nauka nie powinna podważać autorytetu religii w kwestiach moralności.

Nieco dalej Gould wyjaśnia, że w sumie różnica polegać ma na tym, że nauka zadaje pytania o to, jak działa świat, religia natomiast — jak żyć, jak znaleźć sens życia i tym podobne. Jeśli jednak potraktujemy tę deklarację dosłownie, będziemy musieli uznać, że Gould w zasadzie utożsamia religię z szeroko rozumianą sferą dyskusji nad kwestiami etycznymi. W jego ujęciu [1] „religia” to w praktyce to samo, co etyka (domena też obejmująca sferę wartości, „celu”, „sensu”), czyli refleksja nad tym, co „powinno być”, natomiast [2] nauka, która mierzy się z tym, co „jest”, jak pokazał już Hume, nie może włączać się w dyskusje o powinnościach z tego powodu, że z twierdzeń o realnym świecie nie da się wywieść twierdzeń o tym, jak ludzie powinni odnosić się do siebie wzajem albo jaki jest sens życia.

To interesująca propozycja, warto jednak zauważyć, że Gould stara się wyeliminować konflikt

między religią a nauką, nie tyle ograniczając prawa tej ostatniej (trzeba mu przyznać, że w całości *Skłach wieków* nie ma śladu takich postulatów), co stanowczo utrzymując — pozostawmy na chwilę bez komentarza, zasadnie, czy bezzasadnie — że religia może sobie poradzić w sytuacji, gdy ograniczona jest wyłącznie do sfery etycznej. Inaczej mówiąc, Gould redefiniuje religię praktycznie równie radykalnie jak Einstein. Efekt jest taki, że Gouldowska NOMA istotnie czyni religię odporną na krytykę z pozycji naukowych, a przynajmniej na znaczną część tej krytyki, ale tylko dzięki temu, że większą część jej twierdzeń z góry uznaje za nieuzasadnione i nieuprawnione. Na tej zasadzie Gould nie atakuje wiary fundamentalistycznych chrześcijan w to, że Ziemia ma kilka tysięcy lat, z tego powodu, że w świetle ustaleń współczesnej nauki takie twierdzenie jest kompletnie irracjonalne, ale dlatego, że „z zasady” religia nie ma prawa wypowiadać się na temat faktów empirycznych. Niezbyt szczęśliwie dla Goulda (któremu nikt nie odmawia dobrych intencji), współczesne religie tej „zasady” trzymać się nie chcą i praktycznie żadna z nich nie ogranicza się wyłącznie do sfery „powinno być”, czyli do wartości i sensów, pozostawiając fakty — to, co „jest” — nauce. Oczywiście jest przecież, że organizacje religijne, przywódcy Kościołów, religijni myśliciele i nauczyciele bardzo często formułują wprost twierdzenia odnoszące się chociażby do *istnienia* najróżniejszych nadnaturalnych bytów — bogów, diabłów, aniołów, duchów przodków. Tym bytom przypisują rozmaite cechy i skłonności, opisują ich działania, a także wprowadzają wyższego rzędu moce czy reguły, takie jak karma, tao, los i

opatrność. Religie obszernie opisują też strukturę kosmosu oraz rozmaite niedostępne ludzkiej percepcji miejsca (Hades, Walhalla, szeol, czyściec...), a także postulują istnienie pewnych szczególnych atrybutów istot ludzkich, jak dusza czy Atman. To wszystko są twierdzenia i postulaty bardzo odległe od empirycznej rzeczywistości, niemniej na pewno odnoszące się do tego, co „jest”, a nie co „powinno być”.

Na tym zresztą nie koniec. Bardzo wiele poglądów, jakie możemy znaleźć w pismach i nauczaniu religijnym, odnosi się nie tylko do nadnaturalnych bytów i lokalizacji, ale mniej lub bardziej wprost do interakcji tychże ze światem naturalnym; interakcji, których ślady powinny być wykrywalne za pomocą metod naukowych. Przynajmniej jak dotąd znaczna część odpowiedzi na pytania o „powinno być”, formułowana przez religijne autorytety, była nie tylko ściśle spleciona, ale wręcz wyprowadzana z religijnie inspirowanych przekonań o właściwości i strukturze fizycznej rzeczywistości i świata naturalnego. W wielu przypadkach odkrycia naukowe pozwoliły zaprzeczyć wprost (ewidentnie fałszywym) informacjom obecnym w nauczaniu Kościołów. Dobrych przykładów dostarcza tu kosmologia — faktyczna struktura Wszechświata nie jest w niczym zbieżna z tym, co można znaleźć w świętych księgach różnych religii. Doskonale wiadomo na przykład, że na podstawie Biblii można z grubsza wyliczyć, jak jej autorzy wyobrażali sobie wielkość Ziemi i całego Wszechświata. Gould (1998, 94-96) zwraca co prawda uwagę, że nieścisłości biblijnych genealogii i nieprecyzyjność całego tekstu sprawiają, iż mamy pewne pole do interpretacji i nie

musimy trzymać się ściśle obliczeń biskupa Usshera, który już w roku 1650 precyzyjnie ustalił, że Ziemia została stworzona w nocy z 22 na 23 października 4004 r. p.n.e. Tylko że w tym przypadku nie pomogą nawet spore korekty. Ussher, który z wielką pracowitością połączył biblijne genealogie z innymi „źródłami historycznymi”, pomylił się nie „nieco”, a o rzędy wielkości, ale nie miał innego wyjścia, skoro przyjął — zgodne z Biblią — założenie, iż akt stworzenia musiał rozpocząć się cztery tysiące lat przed narodzinami Jezusa. Można oczywiście uznać, że biblijne siedem dni da się „alegorycznie i metaforycznie” odczytywać jeszcze na inne sposoby, ale to niewiele pomaga. Nawet najzyczliwiej interpretując Biblię, otrzymujemy szacunki wieku Ziemi o wiele rzędów wielkości różniące się od stanu faktycznego — nasza planeta, jak już wiemy, liczy sobie ponad cztery miliardy lat.

No dobrze, zapytajmy, ale czy wolno nam żądać, by przywódcy religijni raptem zasznurowali sobie usta i przestali wypowiadać się o empirycznej rzeczywistości. A niby dlaczego mieliby to zrobić?! Takiego żądania nie mogliby zaakceptować chociażby ewangelikalni chrześcijanie, ale nie tylko oni. Problem jest bowiem znacznie szerszy. Jak trafnie zauważa Coyne:

Teza Goulda, że nie ma konfliktu między prawdziwą religią a nauką, jest tautologiczna w tym sensie, że w jego ujęciu wyznania religijne, które w taki konflikt się angażują, na przykład fundamentalistyczne Kościoły protestanckie, nie są tym samym „prawdziwymi” religiami. A przecież jeśli przyjrzymy się tej kwestii bliżej, to okaże się, że nie tylko protestancki

fundamentalizm nie jest według Goulda „prawdziwą” religią, ale również „nieprawdziwą” religię wyznają mormoni, świadkowie Jehowy, ortodoksyjni żydzi, scjentolodzy, muzułmanie, hinduiści, a nawet wielu mainstreamowych protestantów czy katolików, którzy akceptują kreacjonistyczną narrację. Czy to dobry pomysł, by proponować definicję religii, która każe za wyznawców fałszywych religii uznać olbrzymią większość wierzących? (Coyne 2012, 2659)

Dla świeckich myślicieli NOMA jest z kolei nie do zaakceptowania z innych przyczyn. Otóż gdybyśmy zgodzili się na propozycję Goulda, musielibyśmy uznać niepodważalny autorytet Kościołów i religii w sferze moralnej, czyli w obszarze o kluczowym dla każdego człowieka znaczeniu — przecież NOMA *de facto* oznacza zgodę na oddanie religii wyłączności na refleksję moralną. Jakkolwiek sympatyzujemy z pragnieniem Goulda, by ze sfery tak dla niego, jak i dla nas ważnej, czyli z nauki, wyeliminować wpływy religijne, to propozycja, by w zamian za to scedować na organizacje i instytucje kościelne wszelkie kompetencje w kwestii orzekania o sensie i celu życia, wydaje nam się co najmniej nieodpowiedzialna, a przy tym też nierealistyczna, bo konflikty i tak pojawiałyby się w każdym przypadku, gdy nauka zaczęłaby zajmować się czymś, co religie dotychczas uznawały za swoją domenę. Wystarczy przypomnieć wciąż żywy spór wokół badań nad zarodkowymi komórkami macierzystymi — nie chce nam się wierzyć, by Gould mógł poważnie myśleć, że naukowcy zgodziliby się nie mieć nic do powiedzenia w takich sprawach, a wyłączną decyzję o tym, czy

badania można kontynuować, czy należy ich zakazać, pozostawić władzom kościelnym.

Warto przy tej okazji przypomnieć, że wszelkie elementy nauczania kościelnego w kwestiach etycznych są z definicji czysto arbitralne, a przynajmniej aempiryczne, opierają się bowiem — jak całe magisterium Kościołów — wyłącznie na świętych pismach i ich egzegezach. Inaczej już jest w przypadku filozofów, którzy od wieków próbują wykazać, że podstawowym celem etyki jest dostarczenie uniwersalnych, rozumowo dowiedzionych odpowiedzi na pytania o to, jak powinniśmy żyć (por. np. Kant 1785, Sidgwick 1874, Rachels 2010). Religijni myśliciele tymczasem w tych kwestiach za ostateczny autorytet uznają nie rozum, a swojego niewidzialnego przyjaciela z nieba. Tę różnicę między świeckim a religijnym podejściem do moralności zgrabnie podsumowała Martha Gill (2012):

Moralność religijna różni się od innych typów moralności. Człowiek kierujący się moralnością religijną zamiast posługiwać się własnym poczuciem dobra i zła odwołuje się do moralnego osądu niewidzialnej istoty, dla której ważne jest zwłaszcza to, kto silniej w nią wierzy. To sprawia, że ktoś, kto uwierzy, że ma boga po swojej stronie, uznaje, że ma jakby moralny immunitet. Trudno się dziwić, że w ludzkiej historii tak wielu przywódców, wierząc, iż to właśnie ich bóg prowadzi, podejmowało kluczowe decyzje — choćby o tym, czy udać się na „świętą” (a więc „moralną”) wojnę — nie troszcząc się zbyt wiele o to, jak decyzje te odbiją się na życiu tysięcy niewinnych ludzi.

Świeccy etycy dylematy moralne starają się rozwiązywać dwutorowo. Z jednej strony zawsze ważna jest odpowiedź, jak rozstrzygnąć konkretny problem etyczny, z drugiej istotne jest stworzenie uniwersalnej poznawczej ramy, wewnątrz której proponowane rozwiązanie można uzasadnić. Pierwsze z tych zadań wypełnia również etyka religijna. I świeccy, i religijni moralisci mówią ludziom, co robić. Jednak tylko świecka etyka poszukuje spójnych i *uniwersalnych* wyjaśnień, stosowane bowiem w refleksji teistycznej jako ostateczny argument odwołanie do pism i nauk religijnych nie jest akceptowalnym zamiennikiem racjonalnej analizy, bo argument taki może być przekonujący wyłącznie dla kogoś, kto już uznaje autorytet Biblii, Koranu lub jakiegokolwiek innej świętej księgi. Część etyków twierdzi zresztą, że nawet jeśli bóg istnieje, to sam ten fakt nie jest żadną etyczną wskazówką, on bowiem również musi mieć jakieś moralne racje, którymi się kieruje. W przeciwnym razie jego wybory należałoby uznać za czysto arbitralne, a wszak arbitralność raczej trudno pogodzić z przypisywanymi bogu choćby w religiach Abrahamowych wszechwiedzą, wszechmocą i wszechdobrocią. Etyka świecka nie ma takich problemów, bazuje bowiem jedynie na jakości własnych argumentów i analiz — to etyka odwołująca się do *racjonalnej argumentacji*, a nie rekursji do boga i tego, co mówią ludzie mieniący się jego ziemskimi przedstawicielami.

Jak już mówiliśmy, są też inne sfery, w których mamy do czynienia z radykalną różnicą między postulatami etyki religijnej (czyli moralności opartej na Biblii, Koranie i innych „świętych tekstach”) a

etyki odwołującej się do rozumu i wartości uniwersalnych. Tą sferą jest na przykład ludzka seksualność. Życie seksualne człowieka ma dla przywódców religijnych ogromne znaczenie. Nieustannie pouczają nas, że masturbacja to coś złego, wielu partnerów seksualnych — jeszcze gorsze (o ile, oczywiście, nie jesteś ortodoksyjnym muzułmaninem albo mormonem), a homoseksualizm to już zupełna obrzydliwość; i na tym lista się nie kończy. Uzasadnienia takich ocen czerpią z liczących sobie setki i więcej lat pism, które w naturalny sposób odzwierciedlały moralny klimat, a także warunki demograficzne i higieniczne swoich czasów. Stąd zresztą spory — czasem takie się zdarzają — między konserwatywnie a bardziej liberalnie nastawionymi teologami dotyczą głównie tego, czy te religijne nakazy i zakazy, które wydają się wielu ludziom nieco nie na miejscu w XXI wieku, nie lepiej byłoby zliberalizować z racji zupełnie innego kontekstu kulturowego, w jakim powstawały, i czy powinniśmy dalej się do nich stosować. Nigdy jednak w takich dyskusjach nie pojawia się nawet cień wątpliwości, czy życie seksualne w ogóle ma aż tak wielki moralny ciężar gatunkowy w sferze ludzkiej aktywności. Spójrzmy więc dla odmiany, co na ten temat ma do powiedzenia etyka świecka. Peter Singer w głośnej *Practical Ethics* stwierdza wprost, że „etyka nie ma zajmować się głównie seksem” (Singer 2011, 1), bo stoją przed nią znacznie ważniejsze zadania:

Nie uważamy już, by moralność albo etyka miały być przede wszystkim zestawem zakazów odnoszących się głównie do życia płciowego [...]

To prawda, decyzje podejmowane w sferze seksualnej mogą wiązać się z uczciwością, troską o innych, roztropnością, unikaniem czynienia innym krzywdy itd., ale przecież to samo można powiedzieć o problemach związanych z prowadzeniem samochodu (w zasadzie dylematy moralne w tym przypadku można uznać za poważniejsze, choćby ze względu na to, iż mamy do czynienia zarówno z większym zagrożeniem własnego (i innych) bezpieczeństwa — przynajmniej jeśli ktoś uprawia bezpieczny seks — jak i z dewastacją środowiska naturalnego). Z tego powodu w naszej książce o moralności seksualnej nie będziemy mówić. (*ibid.*, 2)

Stałym przedmiotem zainteresowania religijnych autorytetów są też prawa reprodukcyjne kobiet, rozumiane zresztą dość szczególnie, bo wyłącznie jako prawo do rodzenia dzieci. W tym przypadku ludzie Kościołów odwołują się przede wszystkim do swej — niemającej poza religią żadnego uzasadnienia — wiary w istnienie czegoś, co nazywają „duszą”. Mimo że nie ma żadnych dowodów, by coś takiego rzeczywiście istniało, dla hierarchów religijnych jest to wystarczający powód, by przyjmować, że zygota („życie poczęte”) jest tym samym, co człowiek, i ma taką samą wartość moralną. W praktyce oznacza to, że przerwanie ciąży jest morderstwem, czyli jest nieetyczne w każdej sytuacji, nawet gdy ciąża jest wynikiem gwałtu lub zagraża życiu matki. W wielu krajach takie poglądy nie są tylko stanowiskiem fundamentalistycznych sekt, ale kształtują politykę państwową. Można zresztą podać jeszcze wiele przykładów szkodliwych społecznie konsekwencji przekazywania decyzji etycznych w ręce instytucji i

organizacji religijnych.

Wracając zaś do szlachetnej (z pozoru) idei Goulda. Jest ona fałszywa, bowiem religie (te, w które ludzie wierzą, a nie wymyślone za biurkiem ideały) nie są, jak chciałby też Einstein, filozofiami etycznymi przybranymi dla urody w mity i symbole. Trudno precyzyjnie zdefiniować, czym są (przekonaliśmy się o tym, analizując mit, jakoby ateizm był religią), niemniej w zdecydowanej większości przypadków są o wiele obszerniejszymi systemami twierdzeń o świecie, niż Gould gotów byłby przyznać. Praktycznie wszystkie tłumaczą ludzki świat i doświadczenia poprzez odwołanie do nadnaturalnych bytów i mocy, a to oznacza, że formułują bardzo szczegółowe twierdzenia o miejscu człowieka w przestrzeni i w czasie. Niezależnie od tego, na ile i jak często twierdzenia te są sprzeczne z dorobkiem współczesnej nauki, nie można na ten fakt przymykać oczu i twierdzić, że są one dla systemów wierzeń religijnych czymś ubocznym, nieistotnym i do tego jeszcze nieuprawnionym. Byłoby to przejawem skrajnej naiwności. Przykład biblijnej opowieści o stworzeniu i biblijnych genealogii pokazuje, że teksty te oczywiście można poddawać dowolnym teologicznym reinterpretacjom i traktować jedynie jako alegorie i metafory (nie tylko zresztą Księgę Rodzaju), ale widać też, że można je odczytywać dosłownie, jako wierny opis realnych zdarzeń, i jest błędem — oraz przejawem złej woli — odbieranie religii *prawa* do odczytywania swoich świętych ksiąg jak najbardziej dosłownie.

Zwróćmy uwagę, że nawet twierdzenia odnoszące się do nadnaturalnych bytów i sił w pewnym przynajmniej stopniu mogą podlegać naukowym

dociekaniom i krytyce. W końcu współczesna nauka całkiem dobrze sobie radzi z badaniem nawet bardzo małych i bardzo odległych obiektów, jak również z analizowaniem zdarzeń, które zaszły w zamierzczłej przeszłości, co pozwala mówić o procesach i mechanizmach, których nie da się bezpośrednio zaobserwować. Naukowcy mogą wyciągać takie wnioski, nauczyli się bowiem analizować, jaki wpływ te znikomo małe czy bardzo dawne procesy lub zjawiska mogą mieć na nasz obserwowalny świat, i jakie są ich skutki w naszych — czyli dostępnych naszym zmysłom i instrumentom pomiarowym — skalach czasu i przestrzeni. Byty i moce nadprzyrodzone również można by badać w ten sposób, gdyby tylko ktokolwiek wiedział, w jaki sposób ich aktywność przejawia się w naszym świecie. Jeśli jednak miałyby być ona przejawem wyłącznie chwilowych i nieprzewidywalnych kaprysów, istotnie trzeba byłoby przyjąć, że wymyka się ona wszelkim naukowym dociekaniom (w tej kwestii, ale chyba tylko w tej, zgadzamy się z Pennockiem (2000, 195)). Tylko że większość światowych religii głosi coś całkiem innego — ich bogowie i święci ingerowali w sprawy tego świata w jego czysto materialnym i obserwowalnym wymiarze w przeszłości oraz czynią to nadal, i to w sposób świadomy, planowy i zorganizowany. Prosimy zatem o dowody!

W tej sytuacji wszelkie próby pogodzenia religii i nauki poprzez podział stref wpływów, co w sumie sugerowali i Einstein, i Gould, wydają się nam nie do przyjęcia. W realnym świecie religia i nauka pozostają w sporze i sporu tego nie rozstrzygną techniczne i definicyjne sztuczki. Nie da się wykreślić

między nimi granicy, chyba że religia zaakceptuje model świata, który nie dopuszcza żadnych interakcji między fizyczną rzeczywistością a transcendencją, albo też uzna, że wszelkie jej twierdzenia (również o „tamnym” świecie) to tylko alegorie i metafory. Być może są jakieś niszowe wyznania, które taką wiarę by zaakceptowały, ale raczej nie ma co liczyć, by w tę stronę ewoluowały największe światowe religie i miliardy ich wyznawców.

Paradoksalnie wydaje się, że, mimo iż o kilkaset lat starsze, propozycje Galileusza (i do pewnego stopnia nawet św. Augustyna) są bardziej obiecujące. Jak pamiętamy, obaj uznawali, że gdy słowa jakiegokolwiek świętego tekstu zaczynają przeczyć najnowszym, dobrze udokumentowanym odkryciom naukowym, tekst ów należy odczytać na nowo, by sprzeczność tę usunąć. Historia uczy, że teologia dobrze sobie radzi z takimi reinterpretacjami. Wiemy też, że religie ewoluują i dostosowują się do nowych czasów i nowych warunków, również po to, by nie głosić dłużej tez ewidentnie fałszywych. Ale to znów nie jest naprawdę bezkonfliktowy model współegzystencji nauki i religii. To raczej postulat, by konflikt był sukcesywnie rozwiązywany i to na korzyść nauki, gdy tylko któreś z jej kolejnych odkryć uzyska wystarczające potwierdzenie. W takiej sytuacji istotnie, dopóki pozycja nauki jest odpowiednio wysoka i dopóki religie skłonne są do wprowadzania niezbędnych modyfikacji, jest szansa na unikanie otwartego konfliktu, jakkolwiek i tak będzie się on nieustannie tlił, choćby dlatego, że część religijnych wspólnot może być takim modyfikacjom niechętna. Mówiliśmy już, że z takim właśnie oporem wierzących możemy mieć do

czynienia, gdy konieczność przeformułowania pewnych religijnych prawd zostaje uznana za zamach na sam rdzeń wyznawanej doktryny, a nie kwestię o teologicznie drugorzędym znaczeniu. Spójrzmy choćby na chrześcijańskich fundamentalistów, którzy są bardzo istotną siłą polityczną i społeczną nie tylko w Stanach Zjednoczonych. Zgodnie z doktryną tych wyznań grzech i zepsucie pojawiły się na tym świecie w bardzo precyzyjnie określonym momencie czasowym, a jego dalsze losy też wyznaczyły bardzo konkretne zdarzenia — przymierze boga z Żydami i odkupienie grzechów przez śmierć Jezusa — całość zaś domknie powtórne przyjście Jezusa i ostateczne zwycięstwo boga nad szatanem. Ta teologia po prostu by się rozpadła, gdyby kazać wiernym uznać, że Ogrody Edenu to tylko metafora. Tak zintegrowanych systemów teologicznych nie da się łatwo modyfikować — łagodne próby wprowadzania zmian spotkają się z nadzwyczaj silnym oporem i jeszcze system umocnią, wprowadzanie zmian przemocą może zaś doprowadzić do wyłonienia się nowych teologii. Trudno się zresztą dziwić, że silnie zintegrowana wiara może być dla wielu ludzi znacznie ważniejsza niż najbardziej nawet nieodparte fakty.

Propozycja Galileusza nie jest dobrym rozwiązaniem także i z innych względów. Zwróćmy uwagę, że w czasach, gdy powszechnie uważano, że religia mówi *prawdę o świecie*, nie było żadnych sensownych powodów, by odmawiać Kościołowi autorytetu w kwestii funkcjonowania świata empirycznego. Jeszcze całkiem niedawno, w XVI, a może nawet w XVII wieku, nasi przodkowie tak właśnie traktowali teologię chrześcijańską. W końcu

nic wówczas nie wskazywało, by przyszłość nauki nie miała polegać na odkrywaniu sekretów tych wszystkich zadziwiających potęg i bytów organizujących przyczynowy porządek świata.

Zastanówmy się zresztą — jeśli bóg, aniołowie lub inne intelektualnie wyżej od nas stojące istoty faktycznie inspirują *prawdziwie* religijnych poetów i proroków, jeśli to on (oni) dyktuje treść świętych ksiąg, co stoi na przeszkodzie, by objawił w nich całą prawdę o świecie lub choćby drobną jej część — ewolucyjne pochodzenie człowieka, prawdziwy wiek Ziemi, to że nasza planeta jest w przybliżeniu kulą, obraca się wokół Słońca i rotuje wokół własnej osi. Komu by to szkodziło, chciałoby się spytać. Jak trafnie zauważył Stenger, święte księgi mogłyby nawet zawierać przemyślnie zakodowane, ale oczywiste (rzecz jasna, po fakcie), przepowiednie różnych ważnych zdarzeń — niestety, mimo usilnych poszukiwań nic takiego nie udało się w nich znaleźć (Stenger 2008, 176). Przecież nie ma żadnego powodu, by prawdziwa religia o autentycznie nadnaturalnych korzeniach nie mogła głosić też prawdziwych nauk o realnym świecie i by jej niekwestionowany autorytet nie rozciągał się na rzeczywistość empiryczną.

To ważna kwestia — Jerry Coyne na przykład całkiem słusznie zwrócił ostatnio uwagę na różnice metodologiczne między nauką i religią i na tej podstawie stwierdził, że istnieje między nimi również nieuchronny metodologiczny spór (2012, 2656). Przecież hipotetycznie przynajmniej można sobie wyobrazić sytuację, w której metody religijne (tej prawdziwej religii oczywiście) prowadzą do tych samych rezultatów, co metoda naukowa.

Hipotetycznie można też założyć taki rozwój wydarzeń, przy którym to nauka nieustannie potwierdzałaby wcześniejsze odkrycia teologii, a przynajmniej nie zdarzałoby się, by odkrywała rzeczy przeczące religijnym prawdom. Wówczas, niezależnie od metodologicznych rozbieżności i odmienności stosowanych metod, nie mielibyśmy raczej problemów z uznaniem autorytetu teologii i jej kompetencji. Niestety dla wszystkich religijnych apologetów nic takiego nigdy i nigdzie się nie zdarzyło (na co Coyne również zwrócił uwagę — *ibid.*, 2656-2657). Wciąż natomiast dzieje się tak, że gdy religia i nauka dochodzą do przeciwnych wniosków i okazuje się, że ich odmienne metody prowadzą w zdecydowanie innych kierunkach, a my analizujemy, dlaczego tak się dzieje... wnioski nie są korzystne dla religii. Gdy zaś teolodzy najróżniejszych wyznań i denominacji nieustannie modyfikują swoje doktryny, by uniknąć choć najbardziej rażących rozbieżności z coraz bardziej spójnym naukowym obrazem świata, aż kusi by spytać, czy te doktryny istotnie narodziły się z boskiej inspiracji, skoro tak nieustannie trzeba je przerabiać.

Kolejny problem pojawia się, kiedy uświadomimy sobie, że nawet jeśli jakaś konkretna religia radzi sobie dobrze z modyfikowaniem własnej doktryny, by nie popadać w sprzeczność z *dzisiejszą* nauką, nie ma pewności, czy jej wyznawcy będą równie otwarci na odkrycia nauki *przyszłości*. Cóż — gdybyśmy mieli do czynienia z religiami, które głoszą *prawdę* (samą prawdę i tylko prawdę), nie byłoby żadnego niebezpieczeństwa falsyfikacji ich dogmatów, ale uwzględniając te, z jakimi jak dotąd się stykamy, ten

postulat wydaje się mało realistyczny.

Stenger słusznie zwraca uwagę na następną ważną różnicę — naukowiec zawsze musi być „otwarty na zmiany, które przyniesie jutro, kolejny tydzień czy po prostu każdy nowy dowód” (Stenger 2012, 29). Czy można sobie wyobrazić system religijny o takich właściwościach? A z drugiej strony, jeśli jakiś system wierzeń musi być nieustannie modyfikowany, by nadążać za rozwojem nauki, czy nie zaczyna sprawiać wrażenia konstrukcji intelektualnej tworzonej *ad hoc*? Jak pamiętamy, Galileusz tłumaczył, że Biblia jest taka, jaka jest, bo jej odbiorcami byli głównie prości i niewykształceni ludzie i dla nich była pisana. Stąd biorą się liczne naukowe absurdy i nieścisłości, przynajmniej jeśli jej tekst odczytujemy dosłownie. Tylko że z czasem, im lepiej uświadamiamy sobie naturę i wszechobecność tych błędów, to wyjaśnienie staje się coraz mniej prawdopodobne. Przecież spokojnie można wyobrazić sobie Biblię napisaną tak, by nie trzeba jej było „reinterpretować” aż na taką skalę, którą mimo to nawet prości i niewykształceni ludzie mogliby zrozumieć — czy tak trudna do pojęcia jest opowieść o tym, że powstawaliśmy przez miliony lat (przyjmijmy nawet, że to bóg sterował tym procesem...)?

Cornelius Plantinga w opublikowanej w roku 2011 debacie z Danielem C. Dennettem też broni idei „zgodności” nauki i religii. Na przykładzie jego argumentacji łatwo pokazać, jak nawet najwybitniejsze teistyczne umysły nie radzą sobie z obroną modelu bezkonfliktowości. Plantinga przywołuje dwa główne argumenty. Po pierwsze próbuje udowodnić, że istnieje konflikt między

ewolucjonizmem a filozoficznym naturalizmem (naszym zdaniem nie ma racji, ale do tej kwestii jeszcze wrócimy, bo tu przynajmniej jest się o co spierać). Po drugie natomiast stara się wykazać, że między nauką a religią takiego konfliktu nie ma, jednak proponowana wizja bezkonfliktowości tych dwóch obszarów ludzkiej myśli jest bardzo specyficzna, bowiem za kluczowy argument uznaje tezę, że nauka nie może *definitywnie wykluczyć* „przewodniej roli” boga w procesie ewolucji. Załóżmy nawet, że w tym momencie Plantinga ma rację. Tylko co z tego? Przecież taka koncepcja „kompatybilności” *de facto* oznacza, że nauka i religia pozostaną zgodne, nawet gdy nauka dostarczy kolejnych dowodów przeciw religii (albo przynajmniej kolejnych świadectw, które religijne dogmaty uczynią jeszcze bardziej nieprawdopodobnymi dla wszystkich, którzy w nie ślepo nie wierzą (patrz: Dennett, Plantinga 2011, 3-16)). Czy zatem propozycja Plantingi jest jakimkolwiek rozwiązaniem? Nie! Z pewnością nie usatysfakcjonowałyby nawet Goulda, który przynajmniej próbował zasugerować model, dzięki któremu „właściwie rozumiane” nauka i religia nie mogłyby w zasadzie wejść w spór. Tymczasem Plantinga (podobnie jak Galileusz) pozostawia miejsce dla rosnących rozbieżności między nauką a religią, tylko stara się za wszelką cenę zamieść je pod dywan. W żaden sposób nie odnosi się też do faktu, że podważanie wiarygodności religii przez naukę to nie chwilowy trend, a proces nasilający się od kilkuset lat.

Czy zatem konflikt między nauką a religią jest nieuchronny? Wiele wskazuje, że tak. Różne modele

„bezkonfliktowe”, które pokrótce omówiliśmy, bazują na założeniu, że da się te sfery ludzkiej aktywności od siebie odizolować. W praktyce jednak te dwa „magisteria” często na siebie zachodzą i w zupełnie naturalny sposób konkurują o „sporne obszary”. Mówiąc wprost — nauka nie może się od religii „odczepić”, bowiem odkrycia naukowe w oczywisty sposób dotyczą też obszarów, które wcześniej były przedmiotem refleksji wyłącznie teologicznej, co widać choćby przy dyskusji nad możliwością istnienia boga (i dowodami jego istnienia). Rozważmy może tę kwestię bliżej na konkretnym przykładzie — niech to będzie teodycea, czyli słynny problem zła; jeden z klasycznych problemów teologii i filozofii.

TEODYCEA, CZYLI PROBLEM ZŁA

Na ten temat napisano tak wiele, że cała książka nie wystarczyłaby na jego pełne omówienie, dlatego z konieczności musimy potraktować go skrótowo. Jak już wiemy, pytanie brzmi, dlaczego w świecie jest tyle bólu, cierpienia i zła, jeśli jest w nim istota wystarczająco potężna, by całe to zło usunąć, a w dodatku powinna chyba tego pragnąć, skoro świat ów stworzyła. To pytanie zadają sobie filozofowie od wieków — wiele miejsca poświęcił mu na przykład Hume w słynnych *Dialogach o religii naturalnej* (1789, X).

Na tak postawione pytanie odpowiedzieć można na kilka sposobów. Najpierw jednak trzeba ustalić, czy rozwiązanie problemu zła rzeczywiście istnieje — nie chodzi o to, czy je znamy, ale czy teoretycznie jest ono możliwe. Jeśli ktoś uzna, że nie, wydaje się wyjściem intelektualnie najuczciwszym i przy tym

najprostszym zakwestionowanie samego pytania — wszak traci ono sens, gdy przyjmimy, że żaden wszechpotężny i nieskończony stwórca *nie istnieje*. To wydaje się rozwiązaniem rozsądnym, przynajmniej póki ktoś nie przedstawi przekonujących argumentów, że jest inaczej.

No dobrze — ale co wspólnego z tym wszystkim ma nauka. W końcu pytanie to ludzie zadają sobie od wieków i, jak się przynajmniej wydaje, odkrycia naukowe nie mają specjalnego wpływu na treść udzielanych odpowiedzi, bo nie bardzo jest tu miejsce na empirię. Nie do końca jednak! Naszym przynajmniej zdaniem właśnie za sprawą odkryć naukowych odpowiedź stała się jeszcze trudniejsza, zwłaszcza dla tych, którzy mimo wszystko próbują bronić idei „boskiej obecności”. Zaczniemy od tego, że dziś wiemy o wiele więcej niż kilkaset lat temu o wszechobecności cierpienia w świecie zwierząt, a im więcej wiemy o miliardach świadomych istot przeżywających katusze przez setki milionów lat ewolucyjnej historii, tym trudniej nam uwierzyć, by jakkolwiek miłosierny bóg mógł mieć powody, by do tego dopuścić.

Skala cierpienia to jeden problem, jego powód — drugi. Nauka sprawiła, że praktycznie niemożliwym stało się dosłowne odczytywanie biblijnej Księgi Rodzaju. Wiemy, że nie było pierwszego człowieka, żadnego Adama ani Ewy, żyjących w konkretnym miejscu i czasie, którzy, okazując nieposłuszeństwo bogu, z wolnej woli zgrzeszyli i w ten sposób zapoczątkowali historię ludzkości. Teoria ewolucji pokazała, że powstanie człowieka to efekt długiego, trwającego miliony lat procesu, a skoro tak, to musimy przyznać, że cierpienie pojawiło się na

świecie na długo przedtem, nim ktokolwiek mógł popełnić akt świadomego nieposłuszeństwa i nim zaistniała na nim „wolna wola”. To oznacza, że cała wielka grupa rozwiązań problemu zła, odwołująca się właśnie do doktryny grzechu pierwородnego, jest skażona zasadniczym błędem.

Rzecz jasna nie jest tak, by teoria ewolucji na podobnej zasadzie eliminowała też inne teodyce. Jak zauważa Plantinga, teologowie mogą na przykład dowodzić, że „w ostatecznym rachunku” całe zło i tak służy dobru, albo też, że jego źródłem jest szatan i inne złe duchy, które pojawiły się na długo przed rozpoczęciem ewolucji *Homo sapiens* (Dennett, Plantinga 2011, 13; Plantinga 2011, 58-59). Na ile jednak takie wyjaśnienia pozostają wiarygodne w świecie tak mocno już odczarowanym przez naukę. Jeśli mowa o szatanie i jego sługach, to nie tylko wśród ateistów, ale nawet wśród wierzących wiara w te istoty wyraźnie ostygła. Nie udało się też odkryć żadnych śladów ich obecności i aktywności i sam Plantinga przyznaje, że „wielu może zbyć taką sugestią ironicznym prychnięciem” (*ibid.*, 59). W każdym razie dziś znacznie bardziej niż niegdyś wizja bezcielesnych złych duchów siejących grozę i strach wydaje się kompletnie niewiarygodna. Może na przełomie XV i XVI wieku ludzie jeszcze traktowali ją poważnie, lecz od tego czasu nasz obraz świata uległ bardzo radykalnej zmianie (pominąwszy nawet fakt, że dla człowieka niewierzącego bezcielesny zły duch (szatan) jest bytem równie realnym (czyli nierealnym), jak bezcielesny dobry duch (bóg)), więc takie wyjaśnienie jest nie do przyjęcia. A jak wiemy od Plantingi, nawet wśród wielu nie-ateistów wywołuje ono tylko ironiczny uśmiech.

Teoria ewolucji i inne odkrycia współczesnej nauki radykalnie zmieniły naszą wizję tego, jak powstał świat i skąd myśmy się w nim wzięli. Nawet McGrath musiał przyznać, że ewolucjonizm bardzo mocno wstrząsnął teologiczną wizją boskiej kreacji, co nie oznacza jednak — dodał natychmiast — że teoria ewolucji wyeliminowała *wszystkie* możliwe teologie stworzenia. Jego zdaniem nadal można twierdzić, że to bóg stworzył naturę świata, w tym sensie, że nadał mu prawa i autonomię wystarczającą, by materia wykształciła życie, a na którymś z kolejnych etapów rozwoju również świadomość (McGrath 2004, 105). To obecnie pogląd coraz bardziej popularny wśród teologów, a warto dodać, że ma on niejako wbudowane rozwiązanie problemu zła. Nim jednak szerzej je omówimy, należy zauważyć, że taka „teistyczna ewolucja”, jak można określić ową strategię, ma też oczywiste intelektualne słabości. Warto je pokazać, bo to dobra ilustracja kłopotów, w jakie ewolucjonizm wpędził teologię. Otóż teologowie, którzy pogodzili się z wiekiem Ziemi i przyznają, że i inne „fakty” opisane w Księdze Rodzaju trzeba odczytywać wyłącznie jako metaforę, wpadli w nową pułapkę, nie bardzo wiadomo bowiem, jak w takiej sytuacji bronić (kluczowej w teologii chrześcijańskiej) idei wyjątkowości człowieka, w szczególności zaś koncepcji, jakobyśmy tylko my, ludzie (w przeciwieństwie do innych zwierząt) zostali obdarzeni nieśmiertelną duszą.

Wracając zaś do teodycei. W pewnym sensie teistyczna ewolucja istotnie stanowi jej rozwiązanie, jako że można przy tym podejściu uznać, że za całe zło winę ponosi sama ewolucja — to wszystkie te pokrętnie mutacje i adaptacje oraz zasada

przetrwania najlepiej dostosowanych dają w efekcie niedoskonałe, a czasem okrutne rezultaty. Nie są one więc elementem bożego planu ani tym bardziej jego świadomym zamysłem, a jedynie „efektem ubocznym”. Tak można streścić główne argumenty, jakimi posłużył się w swojej książce *Darwin's Gift to Science and Religion* Francisco J. Ayala (2007; por. też: Avise 2010). To niestety znów dość słaby argument, bo czyż wszechmocny i wszechwiedzący bóg nie powinien choć w ogólnym zarysie przewidzieć żałosnych konsekwencji swoich zamierzeń. Nie musiał w końcu posłużyć się tak topornymi metodami, a jeśli istotnie jest pełen łaski, dlaczego nie zaprojektował warunków początkowych, z których wyłoniłby się świat wolny od zła. W końcu istota wszechmocna i wszechwiedząca nie jest niczym ograniczona i może wybrać i zrobić, co chce. W jej dziele nie ma miejsca na przypadkowe błędy i nieoczekiwane efekty uboczne. Zatem, jak widać, problem zła wcale nie znika.

Jednak część teologów nadal usiłuje bronić boga i to właśnie powołując się na niedoskonałości jego dzieła. John Haught tłumaczy na przykład, że jakkolwiek skończony i doskonały wszechświat byłby jałowy. „Tylko wciąż rozwijający się Wszechświat — pisze Haught — taki właśnie, jaki odkryła przed nami geologia, kosmologia i biologia w ostatnich dwóch stuleciach, stwarza warunki dla ludzkiej wolności i kreatywności” (2008, 106). Dla nas jednak jest dalece nieoczywiste, dlaczego to człowiek — ani jakkolwiek inna inteligentna istota — nie mógłby być „wolny i kreatywny” w świecie, który nie zawierałby tylu inżynieryjnych faszerek (i tyle zbędnego cierpienia), ile widzimy wokół siebie. Ktoś mógłby na

to odpowiedzieć, że wystarczy przyjąć, iż autonomia natury jest dla stwórcy dobrem równie ważnym, jak ludzka wolna wola. To jednak kolejny argument *ad hoc* (abstrahując nawet od tego, że teologicznie dość podejrzany). Poza tym jakkolwiek wolna wola, pominiawszy już nawet to, co pojęcie to miałyby dokładnie oznaczać, może być uznana za wartość autonomiczną — choćby dlatego, że przynajmniej niektórzy z nas nie chcą być marionetkami w cudzych rękach — to dokładanie do tego zupełnie już niejasnej idei „autonomii natury” wykracza poza wszelkie ramy racjonalnej dyskusji.

Nawet jednak nie wdając się w szczegóły takich filozoficznych debat, warto uświadomić sobie, ile się zmieniło — iluż teologów używałoby takich argumentów, wychwalając Wszechświat, zaprojektowany tak, by sam siebie tworzył, gdyby nie sukces, jaki odniosła teoria ewolucji! Dziś nie ulega wątpliwości, że nauka popycha teologię w określonym kierunku, a w efekcie kształtują się bardzo szczególne poglądy teologiczne. Źródło sprzeczności między nauką a religią istotnie wysycha, ale tylko w przypadku tych religii, które potrafią się zmieniać. Konflikt między nauką i religią, która ją odrzuca, nadal trwa. Nawet jeśli uznamy, że można mówić o zgodności nauki i religii, to jest to zgodność bardzo wybiórcza i dalece nie dotyczy wszystkich systemów religijnych. Rzeczywistość jest znacznie bardziej skomplikowana. Co więcej — tak przynajmniej sądzimy — dla wierzących będzie coraz trudniejsza.

Przed rewolucją naukową, która rozpoczęła się w XVI, a na dobre dopiero w XVII wieku, ludzie mieli znikomą wiedzę o właściwie wszystkim, co

wykraczało poza naszą skalę. Nie wiedzieli prawie nic o odległych obiektach (takich jak Słońce, planety i gwiazdy), o obiektach małych i ukrytych (nawet o budowie ludzkiego ciała), a także o zdarzeniach poprzedzających powstanie pisma. Informacje o historii i budowie świata, a także o różnych niewidzialnych istotach i miejscach — bogach, demonach, piekle i niebie — można było znaleźć prawie wyłącznie w tekstach religijnych. Z czasem jednak zaczęło się stawać coraz bardziej oczywiste, że te teksty nie są wiarygodnym źródłem wiedzy, zwłaszcza że w miarę rozwoju nauki rosła sukcesywnie nasza wiedza o samym Wszechświecie i o naszym w nim miejscu. Ta wiedza nadal nie jest kompletna — i zapewne nigdy nie będzie — niemniej nauka stała się naszym najlepszym przewodnikiem po czasie i przestrzeni i najpewniejszym źródłem informacji o tym, jakie zajmujemy w nich miejsce. I mimo że nasze badania sięgają coraz dalej w przeszłość i przyszłość, a także coraz głębiej w przestrzeń, nie natrafiliśmy dotąd na najmniejsze ślady takich bytów jak bogowie, diabły, anioły czy duchy przodków. Odkrywamy za to wciąż nowe zjawiska i prawa, które każą wątpić w ich istnienie. Kosmos nie jest już dla nas miejscem magicznym, przynajmniej w sensie takiej magii, która wymaga odwołania się do mocy nadprzyrodzonych, a nowe odkrycia naukowe sprawiają, że niemal z dnia na dzień spada liczba powodów, by religie z ich bogami i cudami traktować poważnie. Od dawna wiemy też, że choroby sprowadzają na nas czynniki czysto materialne, jak bakterie, wirusy i inne patogeny. Już samo to mocno osłabiło potrzebę wiary we współzamieszkujące świat demony i inne złe duchy,

odpowiedzialne za zły los i zarazy. Oczywiście nie możemy stwierdzić z całą pewnością, że takich istot nie ma, bowiem udowodnienie, że coś *nie istnieje*, jest bardzo trudne, a nawet niemożliwe, niemniej niemal z dnia na dzień ich istnienie staje się coraz mniej prawdopodobne.

Z kolei teoria ewolucji dostarczyła nam satysfakcjonujących wyjaśnień złożonych funkcjonalnych adaptacji żywych organizmów, co zdecydowanie osłabiło potrzebę doszukiwania się w nich za wszelką cenę śladów nadnaturalnego projektu (i tym samym woli bożej). Również o rozmnażaniu się, narodzinach i śmierci wiemy tyle, że idea zaangażowania w te procesy nadnaturalnych bytów stała się zbędna. Z której strony byśmy nie spojrzeli, widać, że żyjemy w świecie zupełnie innym, niż opisują to święte księgi, prorocy i przywódcy religijni.

To prawda — istnieją jeszcze ważkie pytania, na które nauka wciąż nie potrafi udzielić wiążącej odpowiedzi, choćby to, w jaki sposób z nie-życia wyłoniło się życie. Jednak nawet w takich przypadkach porównanie dotychczasowych osiągnięć nauki i religii sugeruje raczej poszukiwanie wyjaśnień czysto naturalistycznych, bo na odpowiedziach, jakie dają religie, zwykle nie można polegać. Łaskawe przyznanie, że istotnie nauka rozwiązała kilka problemów, z którymi religia sobie nie radziła, tylko po to, by wskazać, że i tak nie potrafi odpowiedzieć na kolejne (których zresztą nikt nie potrafiłby postawić, gdyby nie jej osiągnięcia) wydaje się intelektualną nieuczciwością ze strony religijnych myślicieli. To taki teologiczny odpowiednik przestawiania na boisku bramki już po oddaniu

strzału. Poza tym wszystkim z faktu, że na określonym etapie rozwoju nauka nie potrafi jeszcze udzielić odpowiedzi na konkretne, nawet bardzo ważne pytanie, wcale nie wynika istnienie boga ani nawet potrzeba wiary w jego istnienie.

Mamy nadzieję, iż udało nam się pokazać, dlaczego jakiegokolwiek próby dopasowywania i uzgadniania na siłę dorobku nauki i religii są skazane na porażkę, a także, że maskowanie konfliktu między nimi jest tylko zaklinaniem rzeczywistości. Naszych argumentów nie osłabia w niczym fakt, że są religijni naukowcy, którzy najwyraźniej nie mają problemu z godzeniem wykształcenia i pracy z przekonaniami religijnymi. To prawda, ale o niewielkim ciężarze gatunkowym. Poważna dyskusja na ten temat musi odwoływać się do autentycznego dorobku obu tych sfer ludzkiej aktywności, porównania stosowanych w nich metod i odkrywanych przez nie prawd; także w ujęciu historycznym. Współcześnie sytuacja jest dość złożona, ale nie da się ukryć, że nauka bardzo mocno obniżyła wiarygodność propozycji religijnych, przynajmniej jeśli będziemy starali się traktować je racjonalnie.

PRAWDZIWE ŹRÓDŁO KONFLIKTU

Nie da się tak naprawdę oddzielić religii i nauki, ale już to, czy apologeci religijni będą widzieć w nauce wroga, czy sojusznika, zależy od okoliczności. Opisywaliśmy wcześniej starania religijnych myślicieli, by posłużyć się koncepcją szczególnego dopasowania stałych kosmologicznych jako argumentem na rzecz istnienia boga. To argumentacja, z którą można dyskutować poważnie.

W każdym razie przynajmniej dziś wielu religijnych myślicieli stara się dowodzić, że nauka i religie teistyczne żyją ze sobą w głębokiej wręcz harmonii. Często można usłyszeć, że współczesna nauka mogła rozwinąć się tylko na gruncie chrześcijańskim — tak twierdzą między innymi Dinesh D'Souza (2007, 83-99) i Alvin Plantinga (2011, 265-303). To oczywiście pytanie do historyków, a spierają się oni na ten temat tak intensywnie, że debaty nie da się opisać na kilku stronach. Nawet jednak jeśli można wskazać pewne argumenty za stanowiskiem D'Souzy czy Plantingi, to nie ulega wątpliwości, że teza, jakoby religia zawsze była tak przychylna nauce, jest co najmniej dyskusyjna. Zdaniem wielu historyków chrześcijaństwu można przypisać zaledwie minimalne (jeśli w ogóle) zasługi dla narodzin rewolucji naukowej. Pamiętajmy, że nim ona się rozpoczęła, chrześcijaństwo przez długie stulecia sprawowało nieograniczony rząd dusz w niemal całej Europie i na wielkich przestrzeniach Imperium Bizantyjskiego. Ta epoka nie kojarzy się jakoś z burzliwym rozwojem nauki, a jak zwraca uwagę wielu badaczy, średniowieczne chrześcijaństwo charakteryzowała wręcz wrogość do „filozofii naturalnej” (czyli do wszystkiego, co miało związek z naukami przyrodniczymi i ścisłymi), w której niektórzy teolodzy epoki dostrzegali załączki herezji i bałwochwalstwa (Gaukroger 2006, 57-59, 151). Trudno się dziwić, że technologiczne i intelektualne osiągnięcia antyku w tej sferze, znacznie wcześniejsze niż religia chrześcijańska, są dużo bardziej imponujące niż wieków średnich (Carrier 2010b, 400-404). Rewolucja naukowa, w której

wyniku otrzymaliśmy zupełnie nowy obraz świata i człowieka, narodziła się w kilku europejskich ośrodkach w głównej mierze dzięki przywróceniu do publicznego obiegu nauk „pogańskich”, zwłaszcza filozofii materialistycznej (epikurejczycy).

Możliwe, że istotnie niektóre średniowieczne traktaty teologiczne — choćby te, w których akcentowano rolę boga jako prawodawcy (skoro obowiązują prawa, to w naturze można poszukiwać regularności) — były pewną inspiracją dla pionierów przyszłej rewolucji naukowej, ale jest to teza dyskusyjna i Stephen Gaukroger (2006), autor jednej z najwyższej cenionych prac poświęconych narodzinom nowożytnej nauki, raczej ją odrzuca. Nam też wydaje się wątpliwe, by rozważania średniowiecznych i renesansowych teologów mogły być bardziej inspirujące niż prace filozofów-racjonalistów greckiego antyku, którzy wprost dyskutowali ideę naturalnych regularności i ukrytych mechanizmów decydujących o przebiegu obserwowalnych zdarzeń. W sumie można uznać, że siedemnastowieczną rewolucję naukową umożliwił splot wielu tendencji i procesów historycznych. Nie należy zapominać na przykład o tym, jak duże znaczenie miał renesans zainteresowań antycznymi teoriami atomistycznymi, podobnie zresztą jak rozbudzone nadzieje renesansowych myślicieli na możliwość ulepszenia świata poprzez nowe technologie. Wilson (2008, 64-70) zwraca jednak uwagę, że atomizm, nawet traktowany wyłącznie jako użyteczna rama pojęciowa, długo nie cieszył się sympatią teologów, a jego zwolennicy musieli się sporo napracować, by przekonać władze kościelne, że nie stanowi on zagrożenia dla myśli chrześcijańskiej.

Zgódźmy się może, że niektóre prądy, które narodziły się w późnośredniowiecznej myśli teologicznej, istotnie sprzyjały narodzinom nowożytnej nauki, zwłaszcza gdy sprzęły się z odrodzeniem atomizmu i przednowoczesnym melioryzmem. Nawet jednak to wyjątkowo życzliwe dla Kościoła spojrzenie nie unieważnia naszej zasadniczej tezy, że nauka podważa — na liczne sposoby — podstawy myślenia religijnego. Można nawet zaryzykować tezę kolejną — ilekroć się zdarzyło, że teologia sprzyjała nauce, kończyło się to dla nauki kolejnymi problemami.

Gaukroger przedstawia w swojej książce bardziej złożony (i też bardziej prawdopodobny) obraz relacji między chrześcijaństwem i rodzącą się nauką. Według niego nie można mówić, że w szesnastym i siedemnastym wieku to religia nadała nauce impuls do rozwoju, ale ma ona inne zasługi, bowiem to chrześcijaństwu właśnie — w pewnym przynajmniej stopniu — zawdzięczamy umocnienie się pozycji nauki w siedemnastym wieku i później. Zapewne nie jest przypadkiem, pisze Gaukroger, że we wszystkich innych społeczeństwach i kulturach rozwój badań naukowych następował cyklami, a etapy burzliwego rozwoju przerywane były przez długie fazy stagnacji, a nawet regresji (Gaukroger 2006, 20-22), natomiast we wciąż zdecydowanie chrześcijańskiej siedemnastowiecznej i osiemnastowiecznej Europie filozofia naturalna rewolucji naukowej była sukcesywnie rozwijana i doceniano jej zalety, bowiem wielu myślicieli dostrzegło w niej szansę na odnowę praktycznie martwej teologii naturalnej (*ibid.*, 23).

Mamy jednak wątpliwości, czy nawet tę znacznie słabszą tezę da się przekonująco uzasadnić — nas

przynajmniej Gaukroger nie przekonał. Jest prawdą, że część teologicznie nastawionych myślicieli, zwłaszcza w Anglii i Szkocji, próbowała inkorporować idee naukowe do swoich systemów teologicznych, a inni usiłowali pogodzić naukowe teorie formowania się Ziemi z biblijną historią stworzenia i biblijną chronologią, stąd dość popularny stał się pogląd, że odkrycia naukowe dostarczą dowodu na istnienie boga (*ibid.*, 493-505). Jednym słowem część teologów rzeczywiście sięgnęła do nauki, ale nie ma powodu, by ten — w zasadzie wyłącznie brytyjski — fenomen uogólniać i uznać za główny czynnik umacniania się pozycji nauki w całej Europie Zachodniej. Na pewno co najmniej równie duże znaczenie miały odkrycia Galileusza i innych uczonych epoki, możliwe dzięki obserwacjom dokonywanym za pomocą nieustannie udoskonalanej aparatury oraz twórczemu zastosowaniu matematyki. Nie można też lekceważyć zupełnie nowych zjawisk, jak głębokie powiązanie teorii i hipotez z obserwacją i eksperymentem oraz powstanie międzynarodowej społeczności naukowej — filozofowie natury czytali i poddawali wzajemnej krytyce swoje dzieła, korespondowali i wykorzystywali wyniki oraz osiągnięcia innych we własnych pracach. Tak właśnie powstaje nauka.

Nasuwa to ciekawe pytanie, dlaczego chrześcijańska ortodoksja w zasadzie nawet nie próbowała powstrzymać triumfalnego marszu nauki. W końcu wysuwano wówczas bardzo poważne zarzuty natury teologicznej wobec filozofii naturalnej, a dodatkowo jeszcze, na co zwraca uwagę Gaukroger, „chrześcijaństwo [...] zwłaszcza w ujęciach odwołujących się do św. Augustyna,

tradycyjnie ustanawiało się w roli najwyższego autorytetu w kwestii rozumienia Wszechświata i miejsca, jakie zajmuje w nim człowiek” (2010, 54). To prawda, że w roku 1600 Kościół kazał spalić na stosie Giordana Bruna, którego uznał winnym bardzo wielu grzechów, prawda też, że niedługo potem postawił przed kościelnym sądem Galileusza, ale trzeba przyznać, że od połowy XVII wieku robił już bardzo niewiele, by *przeszkodzić* rozwojowi badań. To może dziwić, zwłaszcza gdy uwzględnimy skalę możliwości, jakimi Kościoły wówczas jeszcze dysponowały. Teologia chrześcijańska była wtedy absolutnym hegemonem i raczej nie byłoby problemem, gdyby była taka wola polityczna, zablokowanie rozwoju nauki nawet jeszcze na przełomie XVII i XVIII wieku, czyli zanim nauka, jak określa to Gaukroger, „uzyskała status stałego i integralnego składnika zachodniego życia intelektualnego” (*ibid.*, 11). Jego zdaniem złożyło się na to kilka czynników. Przede wszystkim powstające teorie naukowe nie byłyby powszechnie (o ile w ogóle można mówić o powszechności w tej epoce) akceptowane, gdyby nie były w znacznym stopniu zgodne z dominującą chrześcijańską kulturą i moralnością, albo gdyby wprost przeczyły religijnym poglądom na miejsce człowieka we Wszechświecie (*ibid.*, 12-13). Inaczej mówiąc, w swoich początkach nowożytna nauka bez wątpienia spotkałaby się z o wiele większą wrogością, gdyby uczeni poszli choć o jeden krok za daleko i zbyt głęboko zaczęli podkopywać teologiczne mury. Do tego nie doszło — trudno powiedzieć, w jakim stopniu za sprawą autentycznej wiary, a w jakim z wyrachowania, w każdym razie większości uczonych tych czasów udało

się uniknąć zarzutów o herezję, zarówno dzięki gorliwym deklaracjom, że przedmiotem ich studiów jest wyłącznie świat naturalny (ostro odgraniczony od nadnaturalnego), jak i dzięki temu, że większość z nich w pełni świadomie — i zapewne też szczerze — odwoływała się do boga jako ostatniej instancji, co doskonale widać na przykładzie dzieł największego geniusza tej epoki, Izaaka Newtona.

Można zatem powiedzieć, że u swego zarania nowożytna nauka dostosowywała się do chrześcijaństwa, a jednocześnie część teologów dostrzegała w niej inspirację dla własnej dyscypliny. Zarazem działo się to już w czasach, gdy hegemonia chrześcijaństwa i jego polityczne wpływy zaczynały słabnąć z zupełnie innych powodów. Częściowo było to konsekwencją najtragiczniejszej wojny w dziejach Europy, czyli wojny trzydziestoletniej (1618-1648), która sprawiła, że wielu intelektualistów, ale również i przywódców politycznych, bardzo oddaliło się od kościelnej ortodoksji. Bez wątpienia dużym kulturowym szokiem był też dla Europejczyków kontakt z kulturami Nowego Świata i Dalekiego Wschodu, to doświadczenie zachwiało bowiem wiarą wielu z nich w uniwersalność prawd głoszonych przez Kościoły chrześcijańskie. Oczywiście to tylko niektóre elementy skomplikowanego splotu czynników kulturowych, cywilizacyjnych i społecznych, który sprawił, że autorytet chrześcijaństwa, zwłaszcza począwszy od XVIII wieku, zaczął słabnąć i nadszedł moment, w którym, nawet gdyby Kościół (a raczej Kościoły) chciał powstrzymać rozwój nauki, mogłoby się okazać, że przekracza to już jego (ich) możliwości.

Historycznie rzecz biorąc, trzeba przyznać, że

istotnie były w teologii nurty wręcz przychylnie nauce (dotyczy to zwłaszcza teologów brytyjskich końca XVII wieku — i nikt tej zasługi religii nie odbiera). Wielu współczesnych apologetów idzie jednak znacznie dalej i możemy od nich usłyszeć, że nauki jako takiej nie można pogodzić z *odrzucaeniem* religii. W jednym z bardziej popularnych wariantów tej idei podstawowym argumentem jest twierdzenie, że gdybyśmy byli produktem wyłącznie procesów czysto materialnych — takich jak ewolucja — nie moglibyśmy mieć imperatywu dążenia do prawdy, musimy być zatem czymś więcej — czymś, co ma związek z transcendencją i światem nadprzyrodzonym. Jak ujmuje to D'Souza, „ewolucji chodzi wyłącznie o przetrwanie i reprodukcję, nie o prawdę”, a dalej wyjaśnia jeszcze, że ma na myśli to, iż niektóre idee mogą być przydatne dla przetrwania, nawet jeśli są nieprawdziwe, a każde adaptacyjne kłamstwo ma selekcyjną przewagę nad „prawdą, która nie ma żadnego znaczenia dla propagacji genów” (2007, 247). Kolejnym z chrześcijańskich apologetów rozumującym w podobnym stylu jest Lennox, powołujący się w swojej książce (2011, 52-55; to informacja dla szczególnie zainteresowanych tematem Czytelników) na licznych chrześcijańskich, choć nie tylko, myślicieli, którzy, jak twierdzi, prezentują analogiczne poglądy.

Być może najbardziej dopracowaną wersję tej argumentacji można znaleźć u Plantingi i to chyba on powinien w chwili obecnej zostać uznany za mistrza gatunku. W opublikowanej w roku 2011 książce *Where the Conflict Really Lies* też powołuje się na poprzedników, lecz przede wszystkim cytuje własne, całkiem liczne, trzeba przyznać, prace na ten temat

(2011, 310). Podkreśla przede wszystkim, że gdyby nasze zdolności poznawcze były produktem wyłącznie czysto naturalistycznego procesu, jakim jest ewolucja biologiczna, nie moglibyśmy oczekiwać od nich wiarygodności. A jeśli tak, to nawet gdy ktoś uważa i filozoficzny naturalizm, i darwinowską ewolucję za prawdziwe, musi też uświadomić sobie, że nie ma podstaw, by ufać własnej umiejętności oceny, czy coś jest prawdą, czy nie, co istotnie czyni sytuację dość niekomfortową. Natomiast jeżeli ktoś wierzy, że jest stworzeniem boskim (ewentualnie tworem ewolucji przebiegającej pod boskim nadzorem), może mieć pewność, że jego zdolności poznawcze go nie zwodzą. Dzieje się tak, bo bóg stworzył nas na swój obraz i podobieństwo, czyli obdarzył też zdolnością zdobywania prawdziwej wiedzy o świecie. W tej sytuacji, argumentuje dalej Plantinga, powinniśmy zaakceptować ewolucjonizm — choć jedynie w takiej postaci, która przewiduje w nim rolę dla boga — a zarazem odrzucić filozoficzny naturalizm i uznać, że bóg istnieje, a my zostaliśmy stworzeni „na jego podobieństwo” (*ibid.*, 309-350).

Jak łatwo zauważyć, kluczowym założeniem Plantingi jest teza o znikomym małym prawdopodobieństwie, by zdolności poznawcze człowieka mogły umożliwić dojście do prawdy, gdyby były wyłącznie produktem naturalistycznych procesów ewolucyjnych, a to dlatego, że dobór naturalny selekcjonuje jedynie te cechy (i *zachowania*), które maksymalizują dostosowanie i zwiększają prawdopodobieństwo przekazania własnych genów potomstwu, a — tak przynajmniej twierdzi Plantinga — demonstrowanie zachowań zwiększających dostosowanie nie zależy w żadnej

mierze od posiadania *prawdziwych* przekonań ani od posiadania zdolności poznawczych pozwalających dojść do prawdy. Wręcz przeciwnie, czytamy nawet — ewolucja mogła wyposażyć człowieka we wrodzone i kompletnie fałszywe przekonania, o ile tylko zwiększałyby one dostosowanie, czyli prowadziły do zachowań gwarantujących sukces reprodukcyjny.

Jak sobie poradzić z taką argumentacją? Przede wszystkim należy zauważyć, że Plantinga (świadomie?) myli dwa porządki. Czymś innym są doskonałe zdolności poznawcze (jakie najwyraźniej przypisuje bogu), a czymś innym zmysły i intelekt tak ułomne jak nasze, a to przecież ich powstanie musi wyjaśnić ewolucja. Fakt, iż nie są one doskonałe, nie budzi niczyich wątpliwości — w pewnych obszarach możemy na nich polegać, w innych łudzą nas i na pewno nie można im bezwzględnie ufać. Doskonale wiemy, że ludzkie zmysły można oszukać na wiele sposobów — potwierdza to zarówno codzienne doświadczenie, jak i tysiące badań eksperymentalnych. Z drugiej strony mamy też intuicyjne wyczucie wielu spraw, zwłaszcza związanych z naszym przetrwaniem jako zwierząt społecznych i z szansami reprodukcyjnymi. Nader często są to intuicje trafne (w sensie — prawdziwe) i raczej trudno wyjaśnić, jak byłoby to możliwe, że potrafimy postrzegać świat i wyciągać na jego temat wnioski, gdyby nasze zmysły i nasze mózgi nie miały pewnych podstawowych kwalifikacji pozwalających na zdobywanie prawdziwych informacji o świecie. Jednocześnie łatwo gubimy się w sytuacjach, które są odległe od naszego codziennego doświadczenia i wymagają abstrakcyjnego rozumowania, jako że

nasza zdolność do wyciągania poprawnych logicznie wniosków jest mocno zależna od typu problemu, z jakim mamy do czynienia, a nie tylko od jego obiektywnej trudności. To dokładnie to, czego możemy oczekiwać po ewolucyjnie ukształtowanych umiejętnościach (Cosmides 1992).

Wiadomo też, że nasze zdroworozsądkowe przekonania bardzo często są kompletnie fałszywe i nader trudno je zmienić. Przykład wręcz banalny — zdroworozsądkowa fizyka i astronomia, jakimi w naturalny sposób posługują się ludzie nieposiadający odpowiedniej wiedzy, praktycznie w całości składają się z przekonań błędnych. Ta potoczna astronomia przez wieki kazała ludziom wierzyć w płaską, centralnie położoną Ziemię i wędrujące nad nią Słońce, Księżyc i inne ciała niebieskie. Dopiero dzięki naukowym obserwacjom i niezdraworozsądkowemu myśleniu ten „naturalny i oczywisty” obraz zaczął się powoli zmieniać w XVI i XVII wieku. Ponadto, jak wskazuje wielu ewolucjonistów, mamy też bardzo rozbudowaną skłonność do wiary w rzeczy, za którymi nie przemawiają żadne dowody, od teorii spiskowych po miejskie legendy. Bardzo ładnie wyjaśnił to Resenberg: „Matka Natura przez miliony lat selekcjonowała tych, którzy wszędzie wietrzą spiski. Jesteśmy urodzonymi wyznawcami teorii spiskowych” (2011, 13).

I ateiści, i wierzący zgodzą się też z oczywistym spostrzeżeniem, że całe kultury i społeczeństwa mogą rozwijać światopoglądy obejmujące fałszywe wierzenia (i co więcej, nieźle z tym prosperować). Może różniny się tylko w jednym — większość współczesnych ateistów jest filozoficznymi naturalistami i odrzuca wszelkie twierdzenia

o bogach, dobrych i złych duchach, wpływach astralnych i tym podobne. Ludzie wierzący też odrzucają większość takich twierdzeń, a przynajmniej wszystkie, które głoszą obce im religie, oraz te, które ich własne wyznanie uznaje za heretyckie. Niemniej w jednym się zgadzamy — ludzie mają skłonność do wierzenia w różne dziwne rzeczy, które nie mają nic wspólnego z prawdziwym obrazem świata; i to nie tylko w odniesieniu do zjawisk nadprzyrodzonych.

Nasuwa się zatem naturalne pytanie, skąd taka skłonność do błędów i pomyłek u istot stworzonych na obraz i podobieństwo bytu tak racjonalnego i wszechwiedzącego jak bóg. A nawet jeśli nie jesteśmy jego wierną kopią (albo wcale nią nie jesteśmy), to czemu stwórca nie obdarował nas doskonalszymi zmysłami i zdolnościami. Z tym pytaniem borykał się już Kartezjusz w *IV Medytacji* (1641) i dyskutował na ten temat z innymi wielkimi umysłami epoki, ale jakoś nie udało mu się znaleźć na nie satysfakcjonującej odpowiedzi. (Może istotnie przydałoby się w takim momencie sięgnąć po teologiczne wyjaśnienia, wtedy można by wszystko wyjaśnić na przykład tym, że tytułem kary za grzech pierworodny utraciliśmy łaskę rozumu).

W każdym razie raczej nie ulega wątpliwości, że to teiści powinni szukać wyjaśnienia, dlaczego nasze zmysły, pamięć i rozum oszukują nas aż tak często; nas, ludzi stworzonych, jak twierdzą, na obraz i podobieństwo wszechmocnego, wszechwiedzącego i wszechdobrego (oraz wszechobecnego, nie zapominajmy) boga. Wbrew temu bowiem, co przynajmniej niektórzy z nich twierdzą, nie ma nic dziwnego w tym, że ewolucja ukształtowała właśnie

takie zdolności poznawcze, jakimi dysponujemy; efektywne, acz tylko do pewnego stopnia i w ograniczonym zakresie. Tego właśnie po procesach ewolucyjnych można oczekiwać — nie doskonałości, bo doskonałość w naturze nie istnieje, ale produktu dostatecznie skutecznego (a zatem wystarczająco prawdziwego obrazu świata), by zapewnić posiadaczowi przetrwanie. Jak sam Plantinga (2011, 335) zauważa, żadna antylopa nie przetrwałaby zbyt długo (nie mówiąc już o reprodukcji), gdyby wytworzyła w sobie przekonanie, że lwy to łagodne i przyjacielskie kociątka. Tak samo jest w przypadku człowieka — wyobraźmy sobie wspinacza, który uznał, że bez złych następstw zeskoczy ze stumetrowego klifu. Raczej nie można wróżyć mu sukcesu. I u ludzi, i u wszystkich innych żywych stworzeń, które poruszają się po tym świecie, umiejętność tworzenia obrazów świata z grubsza przynajmniej zgodnych z rzeczywistością (choć niekoniecznie doskonale prawdziwych) to cecha faworyzowana przez dobór naturalny. Tymczasem w kluczowych dla *Where the Conflict Really Lies* rozdziałach Plantinga zdecydowanie kwestionuje powyższe rozumowanie i po raz kolejny powraca do argumentu, że gdyby nie stał za tym wszystkim bóg, a któraś z materialistycznych teorii umysłu była prawdziwa, ani posiadanie prawdziwych przekonań, ani nawet zdolność do ich formułowania, nie dawałyby ewolucyjnej przewagi (*ibid.*, 335-339). Kilka wątków rozwijanych przez Plantingę można nawet uznać za interesujące, ale całość raczej marnie się broni. Nie jest to tylko nasza opinia — nawet gwiazda współczesnej teistycznej filozofii Richard Swinburne stwierdza, że te akurat

rozważania Plantingi nie na wiele mogą się przydać obrońcom religijnej wizji świata (Swinburne 2004, 350-354). Przyjrzyjmy się jednak bliżej jego argumentacji. Otóż pisze on na przykład, że w materialistycznym i pozbawionym boga świecie musimy traktować takie przekonania jak „lwy są niebezpieczne” wyłącznie jako pewien typ struktury neurologicznej w mózgu stworzenia, które je żywi. Przyjmijmy nawet, że tak jest, bo dalej już jest tylko gorzej, bowiem Plantinga uznaje, że w takiej sytuacji czynnikiem, który sprawia, że antylopa ucieka na widok lwa, nie jest to, że przekonanie, iż „lwy są niebezpieczne”, odpowiada prawdzie, ale fakt, że zwierzę ma taką strukturę neurologiczną w mózgu, co oznacza według niego, że w istocie posiadanie przez antylopę zdolności poznawczych umożliwiających jej generowanie prawdziwych przekonań typu „lwy są niebezpieczne” nie jest tym elementem, który ratuje jej życie. I dalej — skoro tak, to posiadanie zdolności poznawczych umożliwiających dochodzenie do prawdy nie jest adaptacyjne, a zatem nie mogło wyewoluować. Przy całym szacunku dla profesora Plantingi (a proszę nam wierzyć, że staraliśmy się maksymalnie uczciwie przedstawić jego rozumowanie) — to czysty bełkot! Można oczywiście przyjąć, że to obecność określonej neurologicznej struktury w mózgu antylopy sprawia, że narząd ten generuje odpowiednie impulsy nerwowe, które skłaniają zwierzę do natychmiastowej ucieczki. Niech i tak będzie, choć to oczywiście znaczne uproszczenie. Nawet jednak w takim ujęciu trudno pominąć fakt, że te fizyczne struktury w mózgu są modelami pewnych cech świata, jak choćby takiej: „lwy są niebezpieczne”, i

wszystkie powstały wskutek percepcji pewnych jego realnych właściwości — między innymi tego, że *lwy naprawdę są niebezpieczne dla antylop*. Niezależnie, czy antylopy mają jakiś wrodzony lęk przed lwami, czy też dysponują zdolnościami poznawczymi umożliwiającymi im dokonywanie realistycznej oceny, czego ze strony lwów mogą się spodziewać, w każdej sytuacji „prawda” się przydaje. Antylopa, która wie, że lwy są niebezpieczne, będzie się na ich widok zachowywać inaczej niż taka, która uważa, że lwy to przyjacielskie kociaki (jak również inaczej niż ta, która lwa nie zauważy). I to odmienne zachowanie zdecydowanie wyjdzie jej na dobre.

Inaczej mówiąc — jeżeli zwierzę (zostawmy już może w spokoju antylopy i lwy) potrafi wytworzyć w swoim mózgu fizyczne struktury — by trzymać się języka Plantingi — adekwatne do ważnych dla niego cech zewnętrznego świata, czyli posiada wystarczająco wykształcone zdolności poznawcze, nabywa w ten sposób ewidentną ewolucyjną przewagę nad tymi rywalami, którzy takich zdolności nie posiadają. To w pełni wystarczające ewolucyjne wyjaśnienie, dlaczego u zwierząt (zwłaszcza żyjących w złożonych środowiskach) ewoluują zdolności poznawcze wystarczająco rozwinięte, by pozwalały odpowiadać na warunki habitatów. Lepiej rozwinięte zdolności poznawcze zwiększają szansę na przetrwanie. Ludzie żyją w znacznie bardziej złożonym środowisku niż antylopy, ze względu między innymi na rozbudowane funkcje zachowań społecznych — kooperacji i konkurencji. Trudno się dziwić, że w tej sytuacji byliśmy poddawani naciskom selekcyjnym, które faworyzowały cały szereg umiejętności umożliwiające rozwiązywanie

problemów i uczenie się. Wyewoluowaliśmy w ten sposób, że (w znacznie większym stopniu niż antylopy) potrafimy przyswajać sobie nowe rzeczy, ale to dzięki temu, że umiejętność uczenia się okazała się dla naszego gatunku adaptacyjna.

Swinburne próbuje pójść nieco inną drogą niż Plantinga i wskazuje na to, że przekonania metafizyczne to nieco inny typ przekonań niż takie, które dotyczą „tego” świata, jak to, że lwy są niebezpieczne albo że z tego strumyka można bezpiecznie pić wodę. Różnica polegać ma na tym, że posiadanie fałszywych przekonań metafizycznych jest znacznie mniej niebezpieczne niż żywienie nieprawdziwych przekonań o realnym świecie; a przynajmniej zwykle tak bywa. (Można dodać, że fałszywe przekonania metafizyczne mogą mieć nawet wartość adaptacyjną — na przykład jeśli wszystkie odmienne są w danej społeczności tępione). Swinburne stwierdza jednak, że w praktyce trudno wytyczyć ostrą granicę między przekonaniem metafizycznym a przekonaniem o rzeczywistości, nie ma też w zasadzie wielkich różnic, gdy porównujemy kryteria, za pomocą których jedno i drugie uznajemy za fałszywe lub prawdziwe (2004, 253-254). Warto zauważyć, że w zasadzie opis ten dotyczy również sytuacji, w której porównujemy ze sobą nasze „powszednie i ziemskie”, codzienne przekonania, z badanymi przez naukę przekonaniem na temat mechanizmów przyczynowych działających w niedostępnych naszym zmysłom skalach czasu i przestrzeni. Fakt — bez wątplenia (i to nie tylko laikom) *trudniej* niż w przypadku twierdzeń wiążących się bezpośrednio z codziennym doświadczeniem jest ocenić, czy jakieś konkretne

twierdzenie naukowe jest prawdziwe, ale to jeszcze nie oznacza, że mamy powód, by nie ufać kryteriom oceny, którymi się posługujemy, mimo że wyrastają one bezpośrednio z tych, z których korzystamy w codziennym doświadczeniu. Jednak Swinburne twierdzi, że człowiek posiada również szczególne zdolności poznawcze pozwalające mu weryfikować prawdziwość twierdzeń metafizycznych i to jest dla niego jeden z dowodów na prawdziwość teistycznej wersji świata. Naszym zdaniem znacznie lepszym wyjaśnieniem niż jakieś szczególne zdolności byłoby wskazanie powszechnie znanych mechanizmów psychologicznych, takich jak myślenie życzeniowe, lojalność grupowa, socjalizacja, a te można badać, korzystając z naturalnych zmysłów i zwykłych doświadczeń...

Nie znajdujemy też nic niezwykłego w tym, że będące produktem naturalnej ewolucji istoty (takie jak my) są zdolne do formułowania przekonań obejmujących zjawiska nader odległe od świadectwa zmysłów i codziennego doświadczenia, i potrafią przekonania te rozwijać oraz poddawać intelektualnej obróbce. Spójrzmy na olbrzymi postęp, jaki dokonał się w ciągu ostatnich zaledwie stu lat w fizyce, biologii, chemii i praktycznie wszystkich innych dziedzinach nauk przyrodniczych i ścisłych. Nie istnieją żadne powody natury filozoficznej uzasadniające założenie, że jakikolwiek bóg nam w tym pomagał. Jak widać zatem, czysto naturalistyczne procesy wyposażyły nas w zdolności, które pozwalają nam *mimo wszystko* odkrywać prawdziwy obraz świata. To, jak powtarzamy, raczej teiści muszą wyjaśnić, czemu — jeśli ich wizja świata jest prawdziwa — ich bóg czy bogowie stworzyli nas

tak, że musimy ciężko pracować, by pokonać własne ograniczenia poznawcze.

WNIOSKI — O ZASADNOŚCI ATEIZMU

Większość z nas nie ma raczej skłonności, by wierzyć w nadprzyrodzone istoty innych kultur ani w dziwnie dla nas brzmiące opowieści o ich czynach i motywacjach. Ze znacznie większą wyrozumiałością odnosimy się do religii, w której się urodziliśmy (albo tej, w której dorastaliśmy), ponieważ jest nam znajoma, a przez to niejako wmontowana w nasz obraz świata i bardziej prawdopodobna, nawet jeśli nikt nam nigdy nie mówił, że jest *prawdziwa*. Jeśli człowiek wyrósł w środowisku chrześcijańskim, musi wykonać pewną pracę intelektualną, by nabrać do chrześcijaństwa takiego samego dystansu, jaki ma do mitologii greckiej, hinduizmu czy nawet islamu.

Ateizm, jak pamiętamy, jest po prostu przekonaniem, że bóg, bogowie, bóstwa, demony, anioły *etc.* nie istnieją. W każdej religii przybiera on nieco inną formę i ma inną genezę. U chrześcijan na przykład droga do ateizmu może zacząć się od zwątpienia w „natchniony” status Biblii, w doktrynę grzechu pierworodnego i odkupienia, w tradycyjną religijną moralność, czy wreszcie w możliwość pogodzenia wiary we wszechmocnego, wszechwiedzącego i miłującego oraz łaskawego boga z przepełniającym świat cierpieniem, bólem i okrucieństwem. Na tym oczywiście lista się nie kończy. Nie jest tak, że można wskazać jeden element, który czyni religię taką jak chrześcijaństwo niewiarygodną dla ateisty — to cały zbiór problemów. Niemniej wątpliwości często pojawiają się pierwsze i

jeśli chcemy kogoś przekonać do naszych racji, od nich właśnie warto zacząć.

Pisząc naszą książkę, nie mieliśmy ani przez moment ambicji, by stała się ona ostatnim słowem w sporze ateizmu z teizmem (takie „ostatnie słowo” pewnie zresztą nigdy nie padnie i paść nie może). Wiele tematów pominęliśmy, ale mamy nadzieję, że kiedyś uda się nam do nich wrócić. W ostatnim rozdziale postaraliśmy się przedstawić krótki zarys historii ateizmu, pokazać, dlaczego tradycyjne dowody na rzecz istnienia boga nie są przekonujące, zwłaszcza w kontekście dorobku współczesnej nauki, a wreszcie opowiedzieć nieco o tym, jak nauka podważała dominację religijnego myślenia. Tu nasze stanowisko jest jasne — wizja świata i naszego w nim miejsca, jaką oferuje nam współczesna nauka, jest nie do pogodzenia z naukami tradycyjnych religii.

Oczywiście nie udowodniliśmy, że nie istnieje żaden (mniej czy bardziej zgodny z teologiczną ortodoksją) stwórca i/lub projektant świata i człowieka, natomiast — taką mamy przynajmniej nadzieję — wyjaśniliśmy, czemu dla każdego niewierzącego argumenty, jakie teiści przywołują na rzecz istnienia takiej istoty, są dalece niewystarczające. Religia może dawać komfort i pocieszenie, tego nie negujemy, oczywiste jest też jej znaczenie w procesach socjalizacji. Niemniej uważamy, że warto, by każdy wierzący zadał sobie pytanie, czy naprawdę są jakieś sensowne podstawy (dowody, przesłanki), by wierzyć, że istnieje bezcielesny, zaświatowy intelekt, dla którego głównym przedmiotem troski jest człowiek.

Nam przynajmniej głęboki sceptycyzm co do jego istnienia wydaje się postawą jak najbardziej

racjonalną, choćby dlatego, że nikt jak dotąd nie przedstawił przekonujących argumentów i świadectw, które kazałyby nam myśleć inaczej. Jeżeli takie argumenty się pojawią, będziemy oczywiście zmuszeni zmienić zdanie i przyznać, że się myliliśmy. Będziemy w takiej sytuacji mogli jedynie żałować, że tak dokładnie ukrył swe istnienie i motywy przed śmiertelnikami. Na razie jednak przyjmujemy, że nikt stamtąd — z góry ani z dołu — na nas nie patrzy. Bycie ateistą to dla nas przejaw intelektualnej uczciwości. Choć oczywiście nie tylko.

WAŻNIEJSZE ORGANIZACJE PROMUJĄCE ATEIZM, HUMANIZM, RACJONALIZM, SCEPTYCYZM I LAICKOŚĆ

Atheist Alliance International

1777 T Street NW

Washington, DC 20009-7125

STANY ZJEDNOCZONE

<http://www.atheistalliance.org/>

Council for Secular Humanism

PO Box 664

Amherst, NY 14226

STANY ZJEDNOCZONE

<http://www.secularhumanism.org/>

Freedom from Religion Foundation

PO Box 750

Madison, WI 53701

STANY ZJEDNOCZONE

<http://ffrf.org/>

International Humanist and Ethical Union

1 Gower Street

London, WC1E 6HD

WIELKA BRYTANIA

<http://www.ihcu.org/>

International League of Non-Religious and
Atheists

Steinbach 1951789 Lindlar

NIEMCY

<http://www.ibka.org/>

James Randi Educational Foundation

7095 Hollywood Blvd. No. 1170

Los Angeles, CA 90028

STANY ZJEDNOCZONE

<http://www.randi.org/site/>

Richard Dawkins Foundation for Reason and
Science

PO Box 866

Oxford, OX1 9NQ

WIELKA BRYTANIA

<http://www.richarddawkinsfoundation.org/>

Skeptics Society

P.O. Box 338 Altadena, CA 91001

STANY ZJEDNOCZONE

<http://www.skeptic.com/>

BIBLIOGRAFIA

- Abernethy, Bob. 2004. Bob Abernethy (PBS), *Interview with chaplan Joseph Angotti*. PBS, 22 października. <http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/week808/profile.html> [dostęp: 23.04.2012]
- Abramovich, Dvir. 2009. *Celebrity atheists expose their hypocrisy*. „The Sydney Morning Herald”, 26 października. <http://www.smh.com.au/opinion/contributors/celebrity-atheists-expose-their-hypocrisy-20091026-hevx.html#ixzz1KpXxRMKX> [dostęp: 30.11.2011]
- Ahdar, Rex, Ian Leigh. 2005. *Religious Freedom in the Liberal State*. Oxford: Oxford University Press.
- Aikin, Scott F., Robert B. Talisse. 2011. *Reasonable Atheism: A Moral Case for Respectful Disbelief*. Amherst, NY: Prometheus.
- Alexander, David. 1991. *Interview with Gene Roddenberry: Writer, Producer, Philosopher, Humanist*. „The Humanist”, marzec/kwiecień. http://67.104.146.36/english/STAR_TREK/humanistinterview/humanistinterview.html [dostęp: 20.04.2012]
- Angier, Natalie. 2001. *Confessions of an Atheist*. „New York Times”, 14 stycznia, Section 6, Page 34, Column 3.

Anonymous (answerbag). 2010. *Do Atheists hate all Religions Equally or just Christians?* „Answerbag”, 9 października. http://www.answerbag.com/q_view/2347200 [dostęp: 3.05.2012]

Anonymous (Economist). 2012. *Growing disbelief.* „The Economist”, 22 sierpnia. <http://www.economist.com/blogs/democracyinamerica/2012/08/εspsc=scode&spv=xm&ah=9d7f7ab945510a56fa6d37c30b6f170> [dostęp: 3.09.2012]

Anonymous (McLean's). 2010. *Do atheists care less? Those who attend religious services are more charitable and more eager to volunteer.* „McLean's”, 6 maja. <http://www2.macleans.ca/2010/05/06/do-atheists-care-less/> [dostęp: 3.05.2012]

Anonymous (Seduction of Spirit blog). 2010. *Is Atheism a Religion?* <http://seductionofspiritblog.com/?p=523> [dostęp: 18.06.2012]

Antony, Louise M. (red.). 2007b. *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life.* Oxford: Oxford University Press.

Antony, Louise M. 2007a. *For the Love of Reason.* W: Louise M. Antony, red., *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life* s. 41-58. Oxford: Oxford University Press.

Anwar, Yasmin. 2012. *Highly religious people are less motivated by compassion than are non-believers,* 30 kwietnia.

<http://newscenter.berkeley.edu/2012/04/30/religionandgenerosity>

[dostęp: 30.04.2012]

Ardelt, M., C.S. Koenig, C.S. 2006. *The role of religion for hospice patients and relatively healthy older adults.* „Research on Aging”, 28: 184-215.

Aristoteles. 1999. *Nicomachean Ethics*, tłum. TH. Irwin. Wyd. 2. Indianapolis: Hackett. Wyd. polskie: *Etyka nikomachejska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

Augustyn, św 2003. *Concerning the City of God against the Pagans*, tłum. Henry Bettenson. London: Penguin. Wyd. polskie: *Państwo Boże*, Antyk, Warszawa 2002.

Avise, John C. 2010. *Footprints of Nonsentient Design inside the Human Genome.* „Proceedings of the National Academy of Science” 107: 8969-8976.

Ayala, Francisco J. 2007. *Darwin's Gift to Science and Religion.* Washington, DC: Joseph Henry Press.

Ayer, AJ. 1988. *What I Saw When I Was Dead.* „National Review” 40(20): 38-40.

Baggini, Julian. 2003. *Atheism: A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press.

Baier, Kurt. 1957. *The Meaning of Life (inaugural lecture).* W: E.D. Klemke, red., 2000. *The Meaning of Life.* Wyd. 2, s. 81-117. Oxford: Oxford University Press.

Bailey, Kay. 2012. *Secularism Fuels Immorality.* „The Gleaner”, 1 maja. <http://jamaica-gleaner.com/gleaner/20120501/letters/letters5.html>

[dostęp: 1.05.2012]

Barker, Dan. 2008. *Godless: How an Evangelical Preacher Became One of America's Leading Atheists*. Berkeley, CA: Ulysses Press.

Baron D'Holbach, Paul-Henri Thiry. b.d. [p.wd. 1770]. *Good Sense Without God: Or Freethoughts Opposed to Supernatural Ideas*. London: W. Stewart & Co.

BBC News. 2012. *Row over Indonesia atheist Facebook post* 20 stycznia.

Bekkers, René, Theo Schuyt. 2008. *And who is your neighbor? Explaining denominational differences in charitable giving and volunteering in the Netherlands*. „Review Of Religious Research” 50(1): 74-96.

Bekkers, René. 2011. *Who Gives? A Literature Review of Predictors Charitable Giving*. Forthcoming in „Voluntary Sector

http://www.pamala.nl/papers/BekkersWiepking_VSR_2011.pdf

[dostęp: 1.05.2012]

Benatar, David. 2006. *What's God Got to do With It? Atheism and Religious Practice*. „Ratio” 19: 383-400.

Benedykt XVI. 2007. *Encyclical Letter Spe Salvi of the Supreme Pontiff Benedict XVI to the Bishops, Priests, and the Deaconsmen and Women Religious and all the Lay Faithful on Christian Hope*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.

Benfer, Amy. 2009. *And the Rand Played On*. „Mother Jones”, lipiec/sierpień.

<http://www.motherjones.com/media/2009/07/and-rand-played> [dostęp: 3.10.2012]

Benson, Ophelia, Jeremy Stangroom. 2009. *Does God Hate Women?* London: Continuum.

Berkeley Parents Network. 2009. *Jewish Families and Christian Holidays*.
<http://parents.berkeley.edu/advice/holidays/jewish-santa.html> [dostęp: 6.10.2012]

BHA. 2011. *New survey evidence: census religion question „fatally flawed”*.
<http://www.humanism.org.uk/news/view/771> [dostęp: 21.11.2011]

Blackford, Russell, Udo Schüklenk (red.). *50 Voices of Disbelief: Why We Are Atheists*. Oxford: Wiley-Blackwell.
Wyd. polskie: *Dlaczego jesteśmy ateistami*, Czarna Owca, Warszawa 2011.

Blackford, Russell. 2012. *Freedom of Religion and the Secular State*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Boswell, James. 1971. *Boswell in Extremes: 1776-1778*, red. Charles McC. Weis, Frederick A. Pottle. London: Heinemann.

Boswell, James. 1980. *Life of Johnson*, red. R.W. Chapman, rev. J.D. Fleeman. Oxford: Oxford University Press.

Boys, Don. 2011. *New Atheists: No Sense of Humor or No Sense?*, 24 listopada.
<http://www.canadafreepress.com/index.php/article/42674>
[dostęp: 24.04.2012]

- Brandes, Stanley. 2006. *Skulls to the Living – Bread to the Dead. The Day of the Dead in Mexico and Beyond*. Oxford: Blackwell.
- Branigan, Tania. 2004a. *Tale of Rape at the Temple Sparks Riot at Theatre*. „The Guardian”, 20 grudnia. <http://www.guardian.co.uk/uk/2004/dec/20/arts.religion> [dostęp: 29.10.2011]
- Branigan, Tania. 2004b. *Stars sign letter in support of playwright in hiding*. „The Guardian”, 23 grudnia. <http://www.guardian.co.uk/uk/2004/dec/23/arts.religion> [dostęp: 29.10.2011]
- Brian, Denis. 2005. *The Unexpected Einstein: The Real Man Behind the Icon*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Brights. 2012a. *Vision Statement*. <http://www.the-brights.net/vision/> [dostęp: 28.03.2012]
- Brights. 2012b. *Word Talk*. <http://www.the-brights.net/vision/word.html> [dostęp: 28.03.2012]
- Brink, David O. 2007. *The Autonomy of Ethics*. W: Michael Martin, red., *The Cambridge Companion to Atheism*, s. 149-165. Cambridge: Cambridge University Press.
- Britten, Nick. 2004. *Sikhs storm theatre in protest over play*. „The Telegraph”, 20 grudnia. <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1479426/Sikhs-storm-theatre-in-protest-over-play.html> [dostęp: 24.04.2012]
- Brown, Eleanor, James M. Ferris. 2007. *Social Capital and Philanthropy: An Analysis of the Impact of Social Capital*

on Individual Giving and Volunteering. „Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly” 36: 85-99.

Bruce, Steve. 2001. *Christianity in Britain*, R. I. P. „Sociology of Religion” 62: 191-203.

Buchanan, Allen. 2011. *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.

Buckley, Michael J. 1987. *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven: Yale University Press.

Bullock, Alan. 1962. *Hitler: A Study in Tyranny*. New York: Random House. Wyd. polskie: *Hitler. Studium tyranii*, Iskry, Warszawa 2000.

Bullock, Alan. 1991. *Hitler and Stalin: Parallel Lives*. New York: HarperCollins. Wyd. polskie: *Hitler i Stalin: żywoty równoległe*, Bellona, Warszawa 2004.

Camus, Albert. 1975. *The Myth of Sisyphus*, tłum. Justin O'Brien. London: Penguin. Wyd. polskie: *Mit Syzyfa W: Mit Syzyfa i inne eseje*, Muza, Warszawa 2004.

Carrier, Richard C. 2003. *Hitler's Table Talk: Troubling Finds*. „German Studies Review” 26: 561-76.

Carrier, Richard. 2002. *The End of Pascal's Wager: Only Nontheists Go to Heaven*.

http://www.infidels.org/library/modern/richard_carrier/heaven.htm

[dostęp: 19.04.2012]

Carrier, Richard. 2009. *Not the Impossible Faith: Why Christianity Didn't Need a Miracle to Succeed*. Lulu.com.

Carrier, Richard. 2010a. *Why the Resurrection is Unbelievable*. W: John W. Loftus, red., *The Christian Delusion: Why Faith Fails*, s. 291-315. Amherst, NY: Prometheus.

Carrier, Richard. 2010b. *Christianity Was Not Responsible for Modern Science*. W: John W. Loftus, red., *The Christian Delusion: Why Faith Fails*, s. 396-419. Amherst, NY: Prometheus.

Carrier, Richard. 2012a. *Ehrman on Jesus: A Failure of Facts and Logic*. „Freethought Blogs”, 19 kwietnia. <http://freethoughtblogs.com/carrier/archives/1026> [dostęp: 1.05.2012]

Carrier, Richard. 2012b. *Proving History*. „Freethought Blogs”, 8 lutego. <http://freethoughtblogs.com/carrier/archives/255> [dostęp: 1.05.2012]

Carrier, Richard. 2012c. *Proving History: Bayes's Theorem and the Quest for the Historical Jesus*. Amherst, NY: Prometheus.

Cash, William. 2001. *Did atheist philosopher see God when he „died”?*: Sir Alfred Ayer. „National Post” (Review and Books), 3 marca.

CBC. 2008. *Belief in God a „product of human weaknesses”:* *Einstein letter*. CBC News, 13 maja. <http://www.cbc.ca/news/world/story/2008/05/13/einstein-religion.html> [dostęp: 30.10.2011]

Cherry, Matt, Molleen Matsumura. b.d. *10 Myths About*

Secular

Humanism.

[http://www.secularhumanism.org/index.php?](http://www.secularhumanism.org/index.php?section=library&page=cherry1_18_1)

[section=library&page=cherry1_18_1](http://www.secularhumanism.org/index.php?section=library&page=cherry1_18_1)

[dostęp:

10.08.2011]

Christina, Greta. 2011. *High School Student Stands Up Against Prayer at Public School and Is Ostracized, Demeaned and Threatened*. AlterNet, 25 maja 2011. http://www.alternet.org/belief/151086/high_school_student_stanc [dostęp: 1.06.2011]

Cimino, Richard, Christopher Smith. 2007. *Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism*. „Sociology of Religion” 68: 407-427.

Clark, Ronald W. 1985. *The Survival of Charles Darwin: A Biography of a Man and an Idea*. New York: Weidenfeld and Nicholson.

Cline, Austin. b.d. *Atheism & Satan: Do Atheists Worship Satan? Do Atheists Serve Satan?* <http://atheism.about.com/od/atheismmyths/a/AtheismSatan.htm> [dostęp: 12.02.2012]

Cliteur, Paul. 2010. *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*, Wiley-Blackwell: Malden, MA.

CNN. 2008. Presidential Election Exist Polls.

<http://www.cnn.com/ELECTION/2008/results/polls/#val=USP00p2> [dostęp: 29.11.2011]

Converse, Raymond W. 2003. *Atheism as a Positive Force*. New York: Algora.

Cornell, Kacey. 2009a. *Interview with a local atheist: Sari*

Nelson, 28 kwietnia. <http://www.examiner.com/atheism-in-dallas/interview-with-a-local-atheist-sari-nelson> [dostęp: 12.02.2012]

Cornell, Kacey. 2009b. *For the record, atheists do not worship Satan.* <http://www.examiner.com/atheism-in-dallas/for-the-record-atheists-do-not-worship-satan> [dostęp: 12.02.2012]

Cosmides, Leda, John Tooby. 1992. *Cognitive Adaptations for Social Exchange.* W: Jerome H. Barkow, Leda Cosmides, John Tooby, red., *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, s. 163-228. New York: Oxford University Press.

Coyne, Jerry A. 2009. *Why Evolution Is True.* New York: Viking. Wyd. polskie: *Ewolucja jest faktem*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2009.

Coyne, Jerry A. 2012. *Science, Religion, and Society: The Problem of Evolution in America.* „*Evolution*” 66(8): 2654-2663.

Craig, William Lane, Walter Sinnott-Armstrong. 2004. *God? A Debate Between a Christian and an Atheist.* Oxford and New York: Oxford University Press.

Craig, William Lane. 1985a. *Contemporary Scholarship and the Historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ.* „*Truth*” 1: 89-95. <http://www.leaderu.com/truth/1truth22.html> [dostęp: 18.04.2012]

Craig, William Lane. 1985b. *The Historicity of the Empty Tomb of Jesus.* „*New Testament Studies*” 31: 39-67.

<http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/tomb2.html>

[dostęp: 18.04.2012]

Crimp, Susan, Joel Richardson. 2008. *Why We Left Islam: Former Muslims Speak Out*. Los Angeles: WND Books.

D'Souza, Dinesh. 2007. *What's So Great About Christianity*. Washington DC: Regnery.

Dacey, Austin. 2008. *The Secular Conscience: Why Religion Belongs in Public Life*. Amherst, NY: Prometheus.

Dalrymple, G. Brent. 2001. *The age of the Earth in the twentieth century: a problem (mostly) solved*. „Special Publications, Geological Society of London” 190(1): 205-221.

Darwin, Karol. 1859. *The Origin of Species by Means of Natural Selection — Or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray. Wyd. polskie: *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.

Davis, Derek H. 2005. *Is Atheism a Religion? Recent Judicial Perspectives on the Constitutional Meaning of „Religion”*. „Journal of Church and State” 47: 707-723.

Dawkins, Richard. 2003a. *The Future Looks Bright*. „The Guardian”, 21 czerwca.

<http://www.guardian.co.uk/books/2003/jun/21/society.richarddawkins>

[dostęp: 28.03.2012]

Dawkins, Richard. 2003b. *Religion be damned*. „Wired”, październik.

<http://www.wired.com/wired/archive/11.10/view.html?pg=2>
[dostęp: 28.03.2012]

Dawkins, Richard. 2006. *The God Delusion*. London: Bantam.
Wyd. polskie: *Bóg urojony*, CiS, Warszawa 2007.

Dawkins, Richard. 2009. *The Greatest Show on Earth: The Evidence for Evolution*. London: Bantam. Wyd. polskie: *Najwspanialsze widowisko świata*, CiS, Warszawa 2010.

Day, Matthew. 2011. „Pastafarian” wins religious freedom right to wear pasta strainer for driving licence. „Daily Telegraph”, 13 lipca.
<http://www.telegraph.co.uk/news/newstopics/howaboutthat/86356/wins-religious-freedom-right-to-wear-pasta-strainer-for-driving-licence.html> [dostęp: 14.07.2011]

Demar, Gary. 2006. *The Soulless Atheist*. „American Vision”, listopad 2008.
<http://americanvision.org/1099/soulless-atheist/> [dostęp: 22.08.2011]

Dennett, Daniel C. 2003. *The Bright Stuff*. „New York Times”, 12 czerwca.
http://www.edge.org/3rd_culture/bright/bright_index.html
[dostęp: 28.03.2012]

Dennett, Daniel C. 2006. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking. Wyd. polskie: *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, PIW, Warszawa 2008.

Dennett, Daniel C., Alvin Plantinga. 2011. *Science and Religion: Are They Compatible?* Oxford: Oxford University Press.

Descartes, René. 1641. *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et anima immortalitas demonstratur* (*Meditations on First Philosophy*, tłum. i red. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Wyd. polskie: *Medytacje o filozofii pierwszej*, Zielona Sowa, Kraków 2004.

Deschner, Karlheinz. 1986. *Kriminalgeschichte des Christentums*. Vol 1. *Die Frühzeit. Von den Ursprüngen im Alten Testament bis zum Tod des heiligen Augustinus (430)*. Reinbek: Rowohlt. Wyd. polskie: *Kryminalna historia chrześcijaństwa*. Tom I. *Wczesne chrześcijaństwo: od początków w Starym Testamencie do śmierci świętego Augustyna*, Ureus, Gdynia 1998.

Deschner, Karlheinz. 1989. *Kriminalgeschichte des Christentums*. Tom 2. *Die Spätantike. Von den katholischen „Kindkaisern“ bis zur Ausrottung der arianischen Wandalen und Ostgoten unter Justinian I. (527-565)*. Reinbek: Rowohlt. Wyd. polskie: *Kryminalna historia chrześcijaństwa*. Tom II. *Późna Starożytność: od katolickich „cesarzy dzieci” do wytopienia ariańskich Wandalów i Ostrogotów za Justyniana*, Ureus, Gdynia 1999.

Deschner, Karlheinz. 1990. *Kriminalgeschichte des Christentums*. Tom 3. *Die Alte Kirche. Fälschung, Verdummung, Ausbeutung, Vernichtung*. Reinbek: Rowohlt. Wyd. polskie: *Kryminalna historia chrześcijaństwa*. Tom III. *Kościół pierwotny: fałszerstwa, ogłupianie, wyzysk, zniszczenie*, Ureus, Gdynia 2000.

Deschner, Karlheinz. 1994. *Kriminalgeschichte des Christentums*. Tom 4. *Frühmittelalter. Von König Chlodwig I. (um 500) bis zum Tode Karls „des Großen“ (814)*. Reinbek: Rowohlt. Wyd. polskie: *Kryminalna historia chrześcijaństwa*. Tom IV. *Wczesne średniowiecze: od króla Chlodwiga I (ok. 500 r.) do śmierci Karola „Wielkiego“ (814)*, Ureus, Gdynia 2001.

Deschner, Karlheinz. 1997. *Kriminalgeschichte des Christentums*. Tom 5. *9. und 10. Jahrhundert. Von Ludwig dem Frommen (814) bis zum Tode Ottos III. (1002)*. Reinbek: Rowohlt. Wyd. polskie: *Kryminalna historia chrześcijaństwa*. Tom V. *IX i X stulecie: od Ludwika Pobożnego (814 r.) do śmierci Ottona III (1002 r.)*, Ureus, Gdynia 2003.

Deschner, Karlheinz. 1999. *Kriminalgeschichte des Christentums*. Tom 6. *Das 11. und 12. Jahrhundert. Von Kaiser Heinrich II., dem „Heiligen“ (1102), bis zum Ende des Dritten Kreuzzugs (1192)*. Reinbek: Rowohlt.

Deschner, Karlheinz. 2002. *Kriminalgeschichte des Christentums*. Tom 7. *Das 13. und 14. Jahrhundert*. Reinbek: Rowohlt.

Deschner, Karlheinz. 2004. *Kriminalgeschichte des Christentums*. Tom 8. *Das 15. und 16. Jahrhundert. Vom Exil der Päpste in Avignon bis zum Augsburger Religionsfrieden*. Reinbek: Rowohlt.

Deschner, Karlheinz. 2008. *Kriminalgeschichte des Christentums*. Tom 9: *Mitte des 16. bis Anfang des 18.*

Jahrhunderts. Vom Völkermord in der Neuen Welt bis zum Beginn der Aufklärung. Reinbek: Rowohlt.

Durant, Will. 1950 (reprint 1992). *The Age of Faith.* Norwalk, CN: Easton Press.

Dworkin, Gerald. 1988. *The Theory and Practice of Autonomy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ecklund, Elaine Howard. 2010. *Science vs. Religion: What Scientists Really Think.* Oxford: Oxford University Press.

Edgell, Penny, Joseph Grteis, Douglas Hartmann. 2006. *Atheists As „Other“: Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society.* „American Sociological Review“ 71: 211-234.

Edis, Taner. 2007. *An Illusion of Harmony: Science and Religion in Islam.* Boston: Prometheus.

Editorial. 2007. *The New Intolerance: Fear mongering among elite atheists is not a pretty sight.* „Christianity Today“, 25 stycznia.

<http://www.christianitytoday.com/ct/2007/february/17.24.html>

[dostęp: 3.05.2012]

Edmondson, Donald, Crystal L. Park, Stephenie R. Chaudoir, Jennifer H. Wortmann. 2008. *Death Without God: Religious Struggle, Death Concerns, and Depression in the Terminally Ill.* „Psychological Science“ 19: 754-758.

Edwards, Paul. 1966. *The Meaning and Value of Life.* W: E.D. Klemke, red., 2000. *The Meaning of Life.* Wyd. 2. Oxford: Oxford University Press: 118-140.

Ehrman, Bart. 2012. *Did Jesus Exist? The Historical*

- Argument for Jesus of Nazareth*. New York: HarperCollins.
- Einstein, Albert. 1954. *Ideas and Opinions*. New York: Crown.
- Exline, J.J., C.L. Park, J.M. Smyth, M.P. Carey. (2011). *Anger toward God: Social-cognitive predictors, prevalence, and links with adjustment to bereavement and cancer*. „Journal of Personality and Social Psychology” 100: 29-148.
- Fernandes, Phil. 2009. *The Atheist Delusion*. Brentwood, Tennessee: Xulon Press.
- Field, Michael. 2012. *Ruling: Jesus doesn't heal cancer*. <http://wwwstuff.co.nz/national/6835139/Jesus-doesn-t-cure-cancer-ruling> [dostęp: 1.05.2012]
- Flew, Antony, Roy Abraham Varghese. 2007. *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*. New York: HarperCollins.
- Flew, Antony. 1995. The Terrors of Islam. *Atheist Notes* No. 6. http://www.rainc.com/swtaboo/taboo/af_ti.html. [dostęp: 29.11.2011]
- Fortin, Jacob. 2009. *Christians have no sense of humor*, 17 grudnia. <http://www.thegoodatheist.net/2009/12/17/christians-have-no-sense-of-humor/> [dostęp: 24.04.2012]
- Fox, Karen C., Aries Keck. 2004. *Einstein A to Z*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Frame, Tom. 2009. *Losing My Religion: Unbelief in Australia*. Sydney: University of New South Wales Press.

- G. Ramakrishna. 1981. *Some Loud Thinking About the Bhagavadgita*. W: Debiprasad Chattopadhyaya, red., *Marxism and Indology*, s. 216-221. Calcutta and New Delhi: K.P. Bagchi & Company.
- Galilei, Galileo. 1957. *Discoveries and Opinions of Galileo: including The Starry Messenger, 1610, Letters on Sunspots, 1613, Letters to the Grand Duchess Christina, 1615, and, excerpts from The Assayer, 1623*, tłum., with introduction and notes, Stillman Drake. New York: Doubleday.
- Gallup Politics. 2012. *In U.S., 46% Hold Creationist View of Human Origins*. http://www.gallup.com/poll/155003/Hold-Creationist-View-Human-Origins.aspx?utm_source=alert&utm_medium=email&utm_campaign=syndicator [dostęp: 2.06.2012]
- Garner, Richard. 1994. *Beyond Morality*. Philadelphia: Temple University Press.
- Gaukroger, Stephen *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility: Science and the Shaping of Modernity, 1680-1760*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2010.
- Gaukroger, Stephen. *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity, 1210-1685*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2006.
- Geissbuehler, Simon. 2002. *No Religion, No (Political) Values? Political Attitudes of Atheists in Comparison*. „Journal for the Study of Religions and Ideologies” 2: 114-122.

- Gervais, Will M., Azim F. Shariff, Ara Norenzayan. 2011. *Do You Believe in Atheists? Distrust Is Central to Anti-Atheist Prejudice*. „Journal of Personality and Social Psychology” 101: 1189-1206.
- Ghosh, Prabir. 2009. *Why I am NOT a Theist*. W: Russell Blackford, Udo Schüklenk, red., *50 Voices of Disbelief: Why We Are Atheists*, s. 263-269. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Gill, Martha. 2012. *How God corrupts creatures great and small*. „New Statesman”, 6 września. <http://www.newstatesman.com/blogs/martha-gill/2012/09/how-god-corrupts-creatures-great-and-small> [dostęp: 14.09.2012]
- Glover, Jonathan. 1977. *Causing Deaths and Saving Lives*. Harmondsworth: Penguin.
- Glover, Jonathan. 1999. *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*. London: Pimlico.
- Godfrey, Miles. 2010. *Atheists are believers who hate God, says Anglican Archbishop Peter Jensen*. <http://www.heraldsun.com.au/news/breaking-news/atheists-are-believers-who-hate-god-says-anglican-archbishop-peter-jensen/story-e6frf7jx-1225848925206> [dostęp: 10.08.2011]
- Golgowski, Nina. 2012. *Private jets, 13 mansions and a \$100,000 mobile home just for the dogs: Televangelists „defrauded tens of million [sic] of dollars from Christian network”*. „Daily Mail”, 23 marca. <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2119493/Private->

[jets-13-mansions-100-000-mobile-home-just-dogs-
Televangelists-defrauded-tens-million-dollars-Christian-
network.html](#) [dostęp: 13.09.2012]

Goodstein, Laurie. 2010. *Basic Religion Test Stumps Many Americans*. „New York Times”, 28 września.
<http://www.nytimes.com/2010/09/28/us/28religion.html>
[dostęp: 29.10.2011]

GOP. 2012. *We believe in America: 2012 Republican Platform*.
[http://www.gop.com/wp-
content/uploads/2012/08/2012GOPPlatform.pdf](http://www.gop.com/wp-content/uploads/2012/08/2012GOPPlatform.pdf) [dostęp:
10.10.2012]

Gould, Stephen Jay. 1998. *Questioning the Millennium: A Rationalist's Guide to a Precisely Arbitrary Countdown*.
London: Vintage.

Gould, Stephen Jay. 1999. *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: Ballantine.
Wyd. polskie: *Skąły wieków. Nauka i religia w pełni życia*,
Zysk i S-ka, Poznań 1999.

Grayling, A.C. 2009. *To Set Prometheus Free: Essays on Religion, Reason and Humanity*. London: Oberon.

Guthrie, Stewart E. 2007. *Anthropological Theories of Religion*. W: Michael Martin, red., *The Cambridge Companion to Atheism*, s. 283-299. Cambridge:
Cambridge University Press.

Hajek, Alan. 2011. Pascal's Wager. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red., Edward N. Zalta.
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/pascal->

wager [dostęp: 20.04.2012]

- Haldeman, Joe. 2009. *Atheist Out of the Foxhole*. W: Russell Blackford, Udo Schüklenk, red., *50 Voices of Disbelief: Why We Are Atheists*, s. 187-190. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Harman, Gilbert. 1977. *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Harris, Sam. 2004. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W.W. Norton. Wyd. polskie: *Koniec wiary*, Błękitna kropka, Warszawa 2012.
- Harris, Sam. 2006. *Letter to a Christian Nation*. New York: Knopf.
- Harris, Sam. 2006a. *The Case Against Faith*. „Newsweek”, 13 października. http://www.samharris.org/site/full_text/the-case-against-faith/ [dostęp: 7.11.2012]
- Harrison, George P. 2011. *50 Popular Beliefs that People Think Are True*. Amherst, NY: Prometheus.
- Harvey, Paul. 1961. Bar Atheism from Schools. *The Evening Independent*, 14 grudnia.
- Haight, John F. 2008. *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris and Hitchens*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Hedges, Chris. 2008. *I Don't Believe in Atheists*. New York: Free Press, 2008. (w oprawie broszurowej pod tytułem: *When Atheism Becomes Religion: America's New Fundamentalists*)
- Hepburn, R.W. 1965. *Questions About the Meaning of Life*. W:

E.D. Klemke, red., 2000. *The Meaning of Life*. Wyd. 2, s. 261-276. Oxford: Oxford University Press.

Hitchens, Christopher. 1997. *The Missionary Position: Mother Teresa in Theory and Practice*. New York and London: Verso. Wyd. polskie: *Misjonarska miłość. Matka Teresa w teorii i w praktyce*, Prometeusz, Warszawa 2001.

Hitchens, Christopher. 2006. *The Caged Virgin: Holland's Shameful Treatment of Ayaan Hirsi Ali*. „Slate”, 8 maja. http://www.slate.com/articles/news_and_politics/fighting_words/2 [dostęp: 24.04.2012]

Hitchens, Christopher. 2007. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve Books. Wyd. polskie: *Bóg nie jest wielki*, Sonia Draga, Warszawa 2007.

Hitchens, Christopher. 2010. *Pray for me? Christopher Hitchens?* „Washington Post”, 20 września. <http://onfaith.washingtonpost.com/onfaith/guestvoices/2010/09/> [dostęp: 2.05.2012]

Hitler, Adolf, 1941. *Mein Kampf: Complete and Unabridged*. New York: Yernal and Hitchcock. Wyd. polskie: *Mein Kampf*, Uzvara, Lublin 1998.

Hitler, Adolf. 1953. *Hitler's Table Talk 1941-1944*, tłum. Norman Cameron, R.H. Stevens; red. Hugh R. Trevor-Roper. London: Weidenfeld and Nicolson. Wyd. polskie: *Rozmowy przy stole 1941-1944*, Charyzma, Warszawa 1996.

Huckabee, Mike. 2012. *Atheists Have No Good Sense of Humor*. [http:// www.youtube.com/watch?v=nU4i9HgZGaM](http://www.youtube.com/watch?v=nU4i9HgZGaM)

[dostęp: 12.04.2012]

Hume, David. 1777. *Essays and Treatises vol. 2: An Enquiry Concerning Human Understanding, a Dissertation on the Passions, an Enquiry Concerning the Principles of Morals, and the Natural History of Religion*. Edinburgh: A Donaldson, W. Creech. Wyd. polskie: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Hachette, Warszawa 2011.

Hume, David. 1779. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Wyd. polskie: *Dialogi o religii naturalnej*, PWN, Warszawa 1966.

Hutton, Ronald. 1989. *Charles II: King of England, Scotland, and Ireland*. Oxford: Oxford University Press.

Hyman, Gavin. 2010. *A Short History of Atheism*. London and New York: I.B. Tauris.

Jacoby, Susan. 2004. *Freethinkers: A History of American Secularism*. New York: Henry Holt.

James, William. 1982 [1902]. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London: Penguin. Wyd. polskie: *Doświadczenia religijne*, NOMOS, Kraków 2001.

Jammer, Max. 1999. *Einstein and Religion: Physics and Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jensen, Peter. *Intelligence Squared debate: Why atheists are like flat-earthers*, 12 września 2011.

<http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/09/12/3315313.htm>

[dostęp: 12.02.2012]

Jim the evolution cruncher. 2012. *Why do atheists hate Christ*

so much? „Yahoo answers”, 30 kwietnia.
[http://answers.yahoo.com/question/index?
qid=20081122040019AATNM3R](http://answers.yahoo.com/question/index?qid=20081122040019AATNM3R) [dostęp: 3.05.2012]

Johansson-Stenman, Olof. 2008. *Who are the trustworthy, we think?* „Journal of Economic Behavior & Organization” 68: 456-465.

John Paul II. 1998. *Fides et Ratio: To the Bishops of the Catholic Church on the relationship between Faith and Reason*. http://www.vatican.va/edocs/eng0216/_index.htm [dostęp: 28.10.2011]

Johnson, Phillip E. b.d. *Interview with Phillip E. Johnson*, University of California at Berkeley.
[http://www.youtube.com/watch?
feature=player_embedded&v=ww6T8xjp9Vo](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=ww6T8xjp9Vo) [dostęp: 12.12.2011]

Joyce, Richard. 2001. *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Joyner, Rick. 2012. *Our Prayers Regrow Amputated Limbs*, 4 września.
[http://www.youtube.com/watch?
v=PmH1YggCQ7Y&list=UUMXqRHe8n1T
X5iDvkLS62rw&index=4&feature=plcp](http://www.youtube.com/watch?v=PmH1YggCQ7Y&list=UUMXqRHe8n1TX5iDvkLS62rw&index=4&feature=plcp) [dostęp: 19.09.2012]

Kahl, Joachim. 1971. *The Misery of Christianity: A Plea for a Humanity without God*, tłum. N.D. Smith. London: Penguin.

Kaminer, Wendy. 2011. *Sectarianism, Deism, and the Ground Zero Cross*. „The Atlantic”, 1 sierpnia.

<http://www.theatlantic.com/national/archive/2011/08/sectarianism-deism-and-the-ground-zero-cross/242867/> [dostęp: 24.04.2012]

Kant, Immanuel. 1781. *Kritik der reinen Vernunft* (in English, *Critique of Pure Reason*). Wyd. polskie: *Krytyka czystego rozumu*, Antyk, Warszawa 2001.

Kant, Immanuel. 1993 [1785]. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, tłum. James W. Ellington. Indianapolis: Hackett Publishing Company. Wyd. polskie: *Metafizyka moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Kant, Immanuel. 1996 [1784]. *Practical Philosophy*, tłum. i red. Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 1997[1788]. *Critique of Practical Reason*, tłum. i red. Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press. Wyd. polskie: *Krytyka praktycznego rozumu*, Antyk, Warszawa 2002.

Keltner, Dacher, Jonathan Haidt. 2003. *Approaching awe, a moral, spiritual, and aesthetic emotion*. „Psychology” 17(2): 297-314.

Kernohan, Andrew 2006. *A Guide for the Godless — The Secular Path to Meaning*. Dalhousie University, Department of Philosophy, Halifax. <http://myweb.dal.ca/kernohan/godless> [dostęp: 18.04.2012]

Keysar, Ariela. 2007. *Who are America's Atheists and*

Agnostics? W: Barry A. Kosmin, Ariela Keysar, red.,
*Secularism and Secularity: Contemporary International
Perspectives*, s. 33-40. Hartford, CT: Institute for the
Study of Secularism in Society and Culture.

Kirsch, Jonathan. 2004. *God against the Gods: The History of
the War between Monotheism and Polytheism*. New York:
Penguin.

Kitcher, Philip. 2007. *Living With Darwin: Evolution, Design,
and the Future of Faith*. Oxford: Oxford University Press.

Klemke, E.D. 2000. *The Meaning of Life*. Wyd. 2. Oxford:
Oxford University Press.

Krauss, Lawrence M. 2012. *A Universe from Nothing: Why
There Is Something Rather Than Nothing*. New York: Free
Press. Wyd. polskie: *Wszechświat z niczego*, Prószyński i
S-ka, Warszawa 2014.

Kuhn, Thomas S, 1957. *The Copernican Revolution: Planetary
Astronomy in the Development of Western Thought*.
Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.

Kuhse, Helga. 1987. *The Sanctity of Life Doctrine in
Medicine: A Critique*. Oxford: Clarendon Press.

Law, Stephen. 2011. *Humanism: A Very Short Introduction*.
Oxford: Oxford University Press.

Lawley, Brock. 2009. *The Atheist Antidote*.
[http://www.youtube.com/watch?
v=asC4xSVt7SY&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=asC4xSVt7SY&feature=related) [dostęp: 10.08.2011]

Lee, Robert T. 2004. *Exposing the Atheist*.
<http://www.tencommandments.org/heathens2.shtml>

[dostęp: 18.06.2011]

Leibniz, Gottfried W. 1951(2) [1710]. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. *Theodicy*, red. Austin Farrer, tłum. E.M. Huggard z C.J. Gerhardt's edition of the *Collected Philosophical Works*, 1875-90. London: Routledge and Kegan Paul.

Lennox, John C. 2011. *Gunning for God: Why the New Atheists are Missing the Target*. Oxford: Lion Books.

Lewis, C.S. 1952. *Mere Christianity*. Revised and amplified edition. London: Geoffrey Bles.

Lewis, C.S. 1960. *Miracles: A Preliminary Study*. London: Fontana.

Lifeyoucan save. *The Life You Can Save*.
<http://www.thelifeyoucan save.com/list> [dostęp: 1.05.2012]

List of atheists. http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_atheists
[dostęp: 29.10.2011]

Locke, John. 1983 [1689]. *A Letter Concerning Toleration*. Indianapolis: Hackett Publications. Wyd. polskie: *List o tolerancji*, PWN, Warszawa 1953.

Loftus, John W. (Ed.). 2010. *The Christian Delusion: Why Faith Fails*. Amherst, NY: Prometheus.

Loftus, John W. (Ed.). 2011. *The End of Christianity*. Amherst, NY: Prometheus.

Loftus, John W. 2012a. *Why I Became an Atheist: A Former Preacher Rejects Christianity*. Wyd. popr. i rozsz.; Amherst, NY: Prometheus.

- Loftus, John W. 2012b. *An Interview with Richard Carrier about his book, „Proving History”*. <http://debunkingchristianity.blogspot.ca/2012/02/interview-with-richard-carrier-about.html> [dostęp: 1.05.2012]
- Lowenstein, Roger. 1995. *Buffett: The Making of an American Capitalist*. New York: Random House.
- Luter, Marcin. 2004. *The Jews and Their Lies*. Abridged translation of Luther's *Von den Jüden und ihren Lügen* (1543). York, SC: Liberty Bell Publications.
- MAAF (Military Association of Atheists and Freethinkers). 2012. *Atheists in Foxholes, in Cockpits and on Ships*. <http://www.militaryatheists.org/expaif.html> [dostęp: 23.04.2012]
- Macdonald, Scott. 2007. *Propaganda and Information Warfare in the Twentyfirst Century: Altered Images and Deception Operations*. London: Taylor & Francis.
- Mackie, J.L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Viking Press.
- Mackie, J.L. 1982. *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Madrid, Patrick, Kenneth Hensley. 2010. *The Godless Delusion: A Catholic Challenge to Modern Atheism*. Huntington, Indiana: Our Saturday Visitor Publishing.
- Marsden, George M. 1980. *Fundamentalism and American Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, Michael (Ed.). 2007c. *The Cambridge Companion to*

Atheism. Cambridge: Cambridge University Press.

Martin, Michael. 1990. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press.

Martin, Michael. 1996. *Are There Really No Atheists?* http://www.infidels.org/library/modern/michael_martin/no_atheists [dostęp: 22.07.2012]

Martin, Michael. 2007a. *Introduction*. W: Michael Martin, red., *The Cambridge Companion to Atheism*, s. 1-7. Cambridge: Cambridge University Press.

Martin, Michael. 2007b. *Atheism and Religion*. W: Michael Martin, red., *The Cambridge Companion to Atheism*, s. 217-232. Cambridge: Cambridge University Press.

McDonald, G., Stephen Wearing, Jess Ponting. 2009. *The Nature of Peak Experience in Wilderness*. „The Humanistic Psychologist” 37(4): 370-385.

McGrath, Alister, Joanna Collicutt McGrath. 2007. *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. London: Society for the Promotion of Christian Knowledge. Wyd. polskie: *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, WAM, Kraków 2007.

McGrath, Alister. 2004. *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. London: Bider.

McGrath, Alister. 2011. *Why God Won't Go Away: Engaging with the New Atheism*. London: Society for the Promotion of Christian Knowledge.

Mercier, Adele. 2009. *Religious Belief and Self-Deception*. W: Russell Blackford and Udo Schüklenk, red., *50 Voices of*

Disbelief: Why We Are Atheists, s. 41-47. Oxford: Wiley-Blackwell.

Meslier, Jean. 2009 [1729]. *Testament: Memoir of the Thoughts and Sentiments of Jean Meslier*. Amherst, NY: Prometheus.

Metz, Thaddeus. 2003. *The Immortality Requirement for Life's Meaning*. „Ratio” 16: 161-177.

Micklethwait, John, Adrian Wooldridge. 2009. *God Is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World*. New York: Penguin.

Mill, John Stuart. 1904. *On Nature. W: The Utility of Religion and Theism*. London: Watts and Co. Wyd. polskie: *O naturze*. Fundacja Res Publica im. H. Rzeczkwoskiego, Warszawa 2008.

Mill, John Stuart. 1979 [1863]. *Utilitarianism*. Indianapolis: Hackett Publishers. Wyd. polskie: *Utylitaryzm W: Utylitaryzm. O wolności*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Mochon, D., Norton, M.L.D. Ariely. 2011. *Who benefits from religion?* „Social Indicators Research” 101: 1-15.

Montaigne, de Michel. 1580. *Essays* (trans John Florio 1603). <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/sequence=1> [dostęp: 19.04.2012]. Wyd. polskie: *Próby*, Zielona Sowa, Kraków 2004.

Mooney, Chris, Sheril Kirshenbaum. 2009. *Unscientific America: How Scientific Illiteracy Threatens Our Future*. Philadelphia: Basic Books.

- Moore, James. 1994. *The Darwin Legend*. Ada MI: Baker Publishing Group.
- Mosbergen, Dominique. 2012. *Dalai Lama tells his Facebook friends that 'religion is no longer adequate'*. „Huffington Post”, 13 września.
http://www.huffingtonpost.com/2012/09/13/dalai-lama-facebook-religion-is-no-longer-adequate-science_n_1880805.html [dostęp: 13.09.2012]
- Namazie, Maryam. 2009. *When the Hezbollah Came to My School*. W: Russell Blackford and Udo Schüklenk, red., *50 Voices of Disbelief: Why We Are Atheists*, s. 270-273. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Neill, Alex, and Aaron Ridley. 2010. *Religious Music for Godless Ears*. „Mind” 119: 999-1023.
- Nicolet, Sarah and Anke Tresch. 2008. *When church attendance is not enough: For a two-dimensional typology of religiosity in studies of political behaviour*. „Staff Presentation”. Listopad.
http://www.unige.ch/ses/spo/Membres/Enseignants/Tresch/Reche_final.pdf [dostęp: 29.11.2011]
- Niebuhr, Reinhold. 1955. *The Self and Its Search for Ultimate Meaning*. W: E.D. Klemke, red., 1981. *The Meaning of Life*, s. 41-52. New York: Oxford University Press.
- Nielsen, Kai. 1964. *Linguistic Philosophy and „The Meaning of Life”*. W: E.D. Klemke, red., 2000. *The Meaning of Life*. Wyd. 2, s. 233-256. New York: Oxford University Press.
- Nietzsche Chronicle. 1885. Compiled by Malcolm Brown,

Dartmouth College.
<http://www.dartmouth.edu/~fnchron/1885.html> [dostęp:
24.04. 2012]

Norman, Richard. 2006. *The Varieties of Non-Religious Experience*. „Ratio” 19: 474-494.

Nye, Bill. 2012. *Creationism is not appropriate for children*, 23 sierpnia. <http://www.youtube.com/watch?v=gHbYJfwFgOU> [dostęp: 13.09. 2012]

O'Brien, Soledad. 2004. *American Morning*. 9:30 am EST CNN, 9 listopada. Zapis na: <http://transcripts.cnn.com/transcripts/0411/09/ltm.06.html> [dostęp: 23.04.2012]

Odone, Christina. 2011. *The intolerant atheists will never be happy*. „The Telegraph”, 18 kwietnia. <http://blogs.telegraph.co.uk/news/cristinaodone/100084211/the-intolerant-atheists-will-never-be-happy/> [dostęp: 3.05.2012]

Onfray, Michael. 2007. *In Defense of Atheism: The Case against Christianity, Judaism and Islam*. Toronto: Viking.

Oppenheimer, Mark. 2011. *A Place on the Right for a Few Godless Conservatives*. „New York Times”, 18 lutego. http://www.nytimes.com/2011/02/19/us/19beliefs.html?_r=1&ref=atheism [dostęp: 29.11.2011]

Oppy, Graham. 1990. *On Rescher on Pascal's Wager*. „International Journal for Philosophy of Religion”, 30: 159-68.

Oppy, Graham. 2006. *Arguing About Gods*. Cambridge:

Cambridge University Press.

Overbye, Dennis. 2008. *Einstein letter on God Sells for \$ 404,000*. „New York Times”, 17 maja. <http://www.nytimes.com/2008/05/17/science/17einsteinw.html> [dostęp: 30.11.2011]

Pascal, Blaise. 1910. *Pascal's Pensées*, tłum. W.F. Trotter. Wyd. polskie: *Prowincjałki*, Zielona Sowa, Kraków 2003.

Pearce, Matt. 2012. *U.S. Rep. Paul Broun: Evolution a lie „from the pit of hell”*. „Los Angeles Times”, 7 października. <http://www.latimes.com/news/nation/nationnow/la-na-nn-paul-broun-evolution-hell-20121007,0,4628858.story> [dostęp: 8.10.2012]

Pennock, Robert T. 2000. *Tower of Babel: The Evidence against the New Creationism*. Cambridge, MA: MIT Press.

Pew Research Center. 2010. *Religion Among the Millennials*. <http://pewforum.org/Age/Religion-Among-the-Millennials.aspx> [dostęp: 20.05.2012]

Pew Research Center. 2012. *Extract from American Values Survey question data base*. <http://www.people-press.org/values-questions/q41d/i-never-doubt-the-existence-of-god/#total> [dostęp: 19.06.2012]

Plantinga, Alvin, Michael Tooley. 2008. *Knowledge of God*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.

- Plantinga, Alvin. 2008. *Evolution vs Naturalism: Why They are Like Oil and Water*. „Books and Culture: A Christian Review”, 1 lipca. <http://www.ctlibrary.com/bc/2008/julaug/11.37.html> [dostęp: 9.02.2012]
- Plantinga, Alvin. 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Popper, Karl R. 1963. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge. Wyd. polskie: *Droga do wiedzy: Domysły i refutacje*, PWN, Warszawa 1999.
- Prinz, Jesse. 2007. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Pugmire, David. 2006. *The Secular Reception of Religious Music*. „Philosophy” 81: 65-79.
- Rachels, James (I Stuart Rachels). 2010. *The Elements of Moral Philosophy*, Wyd. 6 Boston: MacMillan.
- Rachels, James. 1971. *God and Human Attitudes*. „Religious Studies” 7: 325-337.
- Ravenhill, Mark. 2008. *God is behind some of our greatest art*. „The Guardian”, 14 kwietnia. <http://www.guardian.co.uk/stage/theatreblog/2008/apr/14/godisb> [dostęp: 1.11.2011]
- Regan, Tom. 2004. *The Case for Animal Rights: With A New Preface*. Berkeley: University of California Press.
- Reitan, Eric. 2008. *Is God a Delusion? A Reply to Religion's*

Cultured Despisers. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Resnicoff, Arnold E. 2004. *On becoming our own worst enemy*. „Christian Science Monitor”, 28 czerwca.

<http://www.csmonitor.com/2004/0628/p09s02-coop.html>

[dostęp: 23.04.2012]

Reuters. 2011. *Islamic bloc drops 12-year U.N. drive to ban defamation of religion*.

<http://blogs.reuters.com/faithworld/2011/03/24/islamic-bloc-drops-12-year-u-n-drive-to-ban-defamation-of-religion/> [dostęp: 10. 08.2011]

Rey, Georges. 2007. *Meta-atheism: Religious Avowal as Self-Deception*. W: Louise M. Antony, red., *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, s. 243-265. Oxford: Oxford University Press.

Ridge, Michael. 2010. Moral Non-Naturalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)*, red. Edward N.

Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/moral-non-naturalism> [dostęp: 9.05.2012]

Riley-Smith, Jonathan. 1999. *The Oxford History of the Crusades*. Oxford: Oxford University Press.

Romano, Lois. 2004. *Bush's Guard Service In Question: Democrats Say President Shirked His Duty in 1972*. „Washington Post”, 3 lutego, A08.

Rosenberg, Alex. 2011. *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life Without Illusions*. New York: W.W. Norton.

Rosenberg, Alfred. 1930. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*.

Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. Munich: Hoheneichen-Verlag.

Rousseau, Jean-Jacques. 1987 [1762]. *The Social Contract*, tłum. Maurice Cranston. Harmondsworth: Penguin. Wyd. polskie: *Umowa społeczna W: Umowa społeczna. Uwagi o rządzie polskim. List o widowiskach i inne pisma*, PWN, Warszawa 1966.

Rowe, William L. 1979. *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*. „American Philosophical Quarterly” 16: 335-341.

Rowland, Tracey. 2011. Intelligence Squared debate: Atheists are fundamentally wrong about the human. <http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/09/12/3315307.htm> [dostęp: 10.02.2012]

Rummel, R.J. 1994. *Death By Government*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Rushdie, Salman. 2012. *Joseph Anton: A Memoir*. New York: Random House.

Russell, Bertrand. 2000 [1903]. *A Free Man's Worship*. Reprint w: E.D. Klemke, red., *The Meaning of Life*, Wyd. 2, s. 71-77. New York: Oxford University Press.

Ruthven, Malise. 2005. *Fundamentalism: The Search for Meaning*. Oxford: Oxford University Press.

Ruthven, Malise. 2007. *Fundamentalism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Sagan, Carl 1996. *Billions and Billions: Thoughts on Life and Death at the Brink of the Millennium*. New York:

Ballantine.

Schlesinger, Robert. 2009. *Poll on Birthers: Most Southerners, Republicans Question Obama Citizenship*. „U.S. News and World Report”, 31 lipca 2009.

<http://www.usnews.com/opinion/blogs/robert-schlesinger/2009/07/31/poll-on-birthers-most-southerners-republicans-question-obama-citizenship>
[dostęp: 31.05.2011]

Schopenhauer, Arthur. 1860. Wyd. 2 popr. *Die beiden Grundprobleme der Ethik: Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, Ueber das Fundament der Moral*. Leipzig: Brockhaus. Wyd. polskie: *O podstawie moralności*, Zielona Sowa, Kraków 2006.

Schüklenk, Udo, Johannes J.M. van Delden, Jocelyn Downie, Sheila A.M. McLean, Ross Upshur, Daniel Weinstock. 2011. *End-of-Life Decision-Making in Canada: The Report by the Royal Society of Canada Expert Panel on End-of-Life Decision-Making*. „Bioethics” 25 (SI): 1-73.

Schüklenk, Udo. 2009. *Human Self-Determination, Medical Progress and God*. W: Russell Blackford and Udo Schüklenk, red., *50 Voices of Disbelief: Why We Are Atheists*, s. 321-331. Oxford: Wiley-Blackwell.

Selim, Jocelyn. 2004. *Useless Body Parts — What do we need sinuses for anyway?* „Discover”.
http://discovermagazine.com/2004/jun/useless-body-parts/article_view?b_start:int=1&-C [dostęp: 28.11.2011]

- Severson, Lucky. 2012. *Godless Chaplains*. PBS, 20 kwietnia.
<http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/episodes/april-20-2012/godless-chaplains/10814/> [dostęp: 23.04.2012]
- Shallit, Jeffrey. 2011. *This Video Should be Shown to all Biology Students*, 3 grudnia.
<http://recursed.blogspot.com/2011/12/this-video-should-be-shown-to-all.html> [dostęp: 12.12.2011]
- Short, Philip. 2005. *Pol Pot: Anatomy of a Nightmare*. New York: Henry Holt & Co.
http://en.wikipedia.org/wiki/Henry_Holt_and_Company
- Siabarra, Chris Matthew. 1995. *Ayn Rand: The Russian Radical*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Sidgwick, Henry. 1874. *The Methods of Ethics*. Since reprinted in many editions.
- Singer, Peter. 1976. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. London: Cape. Wyd. polskie: *Wyzwolenie zwierząt*, PIW, Warszawa 2004.
- Singer, Peter. 1981. *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. Oxford: Oxford University Press.
- Singer, Peter. 2006. *What Should a Billionaire Give and What Should You?* „New York Times” (Magazine), 17 grudnia.
http://www.nytimes.com/2006/12/17/magazine/17charity.t.html?pagewanted=all&_r=0 [dostęp: 9.10.2012]
- Singer, Peter. 2011. *Practical Ethics*. Wyd. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sinnott-Armstrong, Walter. 2009. *Morality Without God?*

Oxford: Oxford University Press.

Sj0lie, Marie Louise. 2010. *The Danish cartoonist who survived an axe attack*. „The Guardian”, 5 stycznia, G2 s. 12.

Smith, Brittany. 2011. *Christian Apologist Calls Atheists' War on Christmas Misguided*. „Christian Post”, December 13.
<http://www.christianpost.com/news/christian-apologist-calls-atheists-war-on-christmasmisguided-64763/>
[dostęp: 6.10,2012]

Smith, Brittany. 2011a. *Atheists Up Charity Giving; Good Without God?* „Christian Post”, 28 grudnia.
<http://www.christianpost.com/news/atheists-up-charity-giving-good-without-god-65929/> [dostęp: 3. 05.2012]

Smith, George H. 1979. *Atheism: The Case Against God*. Buffalo: Prometheus.

Smith, Kevin. 2011b. *Against Homeopathy: A Utilitarian Perspective*. „Bioethics”. Dzień wydania: 10.1111/j.1467-8519.2010.01876.x

Sowle Cahill, Lisa. 1990. *Can Theology Have a Role in „Public” Bioethics Discourse?* „Hastings Center Report” 20(4 suppl): 10-14.

Spiegel, James S. 2010. *The Making of an Atheist: How Immorality Leads to Disbelief*. Chicago: Moody Publ.

Stenger, Victor J. 2008. *God: The Failed Hypothesis — How Science Shows That God Does Not Exist*. Amherst, NY: Prometheus.

Stenger, Victor J. 2011. *The Fallacy of Fine-Tuning: Why The*

Universe Is Not Designed For Us. Amherst, NY:
Prometheus.

Stenger, Victor J. 2012. *God and the Folly of Faith: The Incompatibility of Science and Religion.* Amherst, NY:
Prometheus.

Stephens, Scott. 2011. *The Unbearable Lightness of Atheism*,
12 września, 2011.
<http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/09/13/3316962.htm>
[dostęp: 10.02.2012]

Swenson, David F. 1949. *The Dignity of Human Life.* W: E.D.
Klemke, red., 2000. *The Meaning of Life.* Wyd. 2, s. 20-30.
Oxford: Oxford University Press.

Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God.* Wyd. 2.
Oxford: Oxford University Press.

Tao Yang, Dennis (2008). *China's Agricultural Crisis and Famine of 1959-1961: A Survey and Comparison to Soviet Famines.* „Comparative Economic Studies” 50: 1-29.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age.* Cambridge, Mass.:
Harvard University Press.

Thibaut, George. 1962. Tłum. *Vedanta-Sutras with the Commentary by Sankaracarya*, Part I. Delhi: Motilal
Banarsidass. (Orig. Pub. 1904.)

Todd, Liz. 2008. *Why I celebrate Christmas, by the World's Most Famous Atheist.* „Daily Mail” (London), 23 grudnia.
<http://www.dailymail.co.uk/debate/article-1100842/Why-I-celebrate-Christmas-worlds-famous-atheist.html> [dostęp:
12.12.2011]

- Tooley, Michael. 2009. *Helping People to Think Critically About Their Religious Beliefs*. W: Russell Blackford, Udo Schüklenk, red., *50 Voices of Disbelief: Why We Are Atheists*, s. 310-322. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Turnbull, Lornet. 2010. *World Relief rejects job applicant over his faith*. „Seattle Times”, 9 marca. http://seattletimes.nwsourc.com/html/localnews/2011301098_v [dostęp: 1.05.2012]
- Upshur, Ross. 2009. *Cold Comfort*. W: Russell Blackford and Udo Schüklenk, red. *50 Voices of Disbelief: Why We Are Atheists*, s. 177-181. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Vaidyanathan, Brandon, Jonathan P. Hill, Christian Smith. 2011. *Religion and Charitable Financial Giving to Religious and Secular Causes: Does Political Ideology Matter?* „Journal for the Scientific Study of Religion” 50: 450-469.
- Van Til, Cornelius. 1969. *A Christian Theory of Knowledge*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing.
- Vincent, Lynn. 2007. *Over there and over there*. „World”, 9 czerwca. <http://www.worldmag.com/articles/13025> [dostęp: 23.04.2012]
- Voltaire. 1759. *Candide ou L'Optimisme — Traduit de L'Allemand de Mr. Le Docteur Ralph*. Paris: Sirene. Wyd. polskie: *Kandyd*, Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Walters, Kerry. 2010. *Atheism: A Guide for the Perplexed*. New York and London: Continuum.
- Warraq, Ibn. 2003. *Leaving Islam: Apostates Speak Out*.

Amherst, NY: Prometheus Books.

Warren, Mary Anne. 1998. *Abortion*. W: Helga Kuhse, Peter Singer, red., *A Companion to Bioethics*, 127-134. Oxford: Blackwell.

Watchtower Society. 2010. Do All Good People Go To Heaven? *The Watchtower*, 10 lutego. http://www.watchtower.org/eZ20100201a/article_03.htm [dostęp: 9.05.2012]

Weber, Samuel R., Kenneth I. Pargamant, Mark E. Kinuk, James W. Lomax II, Melinda A. Stanley. 2012. *Psychological Distress Among Religious Nonbelievers: A Systematic Review*. „Journal of Religion and Health” 51: 72-86.

White, Matthew 2012. *The Great Big Book of Horrible Things: The Definitive Chronicle of History's 100 Worst Atrocities*. New York and London: W.W. Norton.

White, Shelley. 2011. *Christmas and Religion: Dealing with Christianity as an Atheist Parent*. „Huffington Post”, 12 maja.

http://www.huffingtonpost.ca/2011/12/05/christmas-religion-kids_n_1128115.html [dostęp: 6.10.2012]

Wiepking, Pamala, René Bekkers. 2009. *Explaining Differences in Charitable Giving in Europe*. W: Harry Ganzenboom, Marion Wittenberg, red., *Nederland in Vergelijkend Perspectief*, s. 185-191. Tweede Nederlandse Workshop European Social Survey. Den Haag: DANS.

Wilkinson, Peter J, Peter G Coleman. 2010. *Strong Beliefs and*

Coping in Old Age: A Case-based Comparison of Atheism and Religious Faith. „Ageing and Society” 30(2): 337-361.

Williams, Earlmont. 2012. *Atheism, Religion More Alike Than Different.* „The Gleaner”, 22 kwietnia. <http://jamaica-gleaner.com/gleaner/20120422/letters/letters1.html>
[dostęp: 22.04.2012]

Williams, Kathryn, David Harvey. 2001. *Transcendent experience in forest environments.* „Journal of Environmental Psychology” 21(3): 249-260.

Wilson, Andrew Norman. 1999. *God's Funeral: The Decline of Faith in Western Civilization.* New York: W.W. Norton.

Wilson, Catherine. 2008. *Epicureanism at the Origins of Modernity.* New York: Oxford University Press.

Wohlgennant, Rudolf. 1981. *Has the Question about the Meaning of Life any Meaning?* Reprint w: Oswald Hanfling, red., 1987. *Life and Meaning: A Reader*, s. 34-38. Oxford: Blackwell.

Wolf, Frieder Otto. 2009. *A Voice of Disbelief in a Different Key.* W: Russell Blackford, Udo Schüklenk, red., *50 Voices of Disbelief: Why We Are Atheists*, s. 236-251. Oxford: Wiley-Blackwell.

Woodruff, Paul. 2001. *Reverence: Renewing a Forgotten Virtue.* Oxford: Oxford University Press.

Wright, Robert. 2009. *The Evolution of God.* New York: Little, Brown: 17-20. Wydanie polskie: *Ewolucja boga*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010.

Wright, Robert. 2012. *Creationists versus evolutionists: An American story*. „The Atlantic”, 11 lipca.

Zuckerman, Phil. 2007. *Contemporary Numbers and Patterns*. W: Michael Martin, red., *The Cambridge Companion to Atheism*, s. 47-65. Cambridge: Cambridge University Press.

PODZIĘKOWANIA

Za okazaną nam pomoc na podziękowania zasłużyli przede wszystkim: Ophelia Benson, Jenny Blackford, Robert Brookey, Jerry Coyne, Darragh Hare, Tauriq Moosa, Antonio Marturano, Nikoo Najand, Graham Oppy, Jacques Rousseau, Grania Spingies, Naomi Stekelenburg i Peter Sy. To oni podzielili się z nami swoimi ulubionymi mitami o ateizmie. Niektórzy wnieśli w tę książkę znacznie większy wkład. W szczególności pragniemy podziękować profesorowi Coyne'owi i profesorowi Oppy'emu za cenne komentarze do ostatniego rozdziału.

Za współpracę jesteśmy też wdzięczni studentom Queen's University. Z tego grona zasłużyli się zwłaszcza: Monica Joshi, Geoff Mason, Brendan McCreary, Nikoo Najand, Matthew Pike i Eamon Quinn.

Nie możemy oczywiście nie wspomnieć w tym miejscu Jeffa Deana, naszego wydawcy z Wiley-Blackwell. To on namówił nas do napisania tej książki. W zasadzie gdyby nie on, *50 mitów o ateizmie* by nie powstało.

Przypisy

¹ W istocie Locke wskazał dwie takie grupy — oprócz ateistów na zaufanie nie zasługują według niego również, acz z innych względów "papieżysci" (przyp. tłum.).

² W Polsce książka ukazała się pod zmienionym (sic!) tytułem: *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa* (Wydawnictwo WAM, Kraków 2007). Jak widać, Wydawnictwo WAM nie widzi w naszym kraju zagrożenia "ateistycznym fundamentalizmem"! (przyp. tłum.)

Spis treści

Strona redakcyjna	3
WPROWADZENIE	8
DLACZEGO MAMY PRZEJMOWAĆ SIĘ MITAMI?	10
IDENTYFIKOWANIE MITÓW	11
CZY LUDZIE RZECZYWIŚCIE WIERZĄ W TAKIE MITY?	13
CZYM JEST ATEIZM?	14
JAKIMI KRYTERIAMI KIEROWALIŚMY SIĘ, WYBIERAJĄC MITY?	17
CZY USTAWIAMY SOBIE PRZECIWNIKA?	17
CZY POKONALIŚMY TEIZM?	19
I. CZYM JEST ATEIZM?	21
MIT #1. ATEIZM TO PO PROSTU INNY RODZAJ RELIGII	21
MIT #2. DLACZEGO SĄDY UZNAJĄ CZASEM ATEIZM ZA RELIGIĘ?	27
MIT #3. ATEIŚCI WIERZĄ W BOGA, TYLKO SIĘ TEGO WYPIERAJĄ	31
MIT #4. ATEIŚCI ŻYWIĄ NIEZACHWIANĄ WIARĘ, ŻE NIE MA BOGA	37
MIT #5. ATEIŚCI NIENAWIDZĄ BOGA (ALBO SĄ NA NIEGO WŚCIEKLI)	42
MIT #6. ATEIZM TO PRZEJAW BUNTU PRZECIW WŁADZY BOGA	47
MIT #7. ATEIŚCI NIE DOSTRZEGAJĄ W RELIGII NIC DOBREGO	52
MIT #8. ATEIŚCI NIE WIERZĄ W NIC NADNATURALNEGO	55
MIT #9. ATEISTA NIE MOŻE PRAKTYKOWAĆ ŻADNEJ RELIGII	57

MIT #10. ATEIŚCI CZCZĄ FAŁSZYWYCH BOGÓW (SZATANA, MAMONĘ...)	60
II. ŻYCIE ATEISTY	66
MIT #11. ATEIZM ODBIERA ŻYCIU SENS I CEL	66
MIT #12. ATEIZM JEST PRZYGNĘBIAJĄCY	75
MIT #13. ATEIŚCI NIE MAJĄ POCZUCIA HUMORU	80
MIT #14. ATEIŚCI NIE POTRAFIĄ DOCENIĆ WIĘKSZOŚCI NAJWSPANIALSZYCH DZIEŁ SZTUKI	85
MIT #15. ATEIŚCI NIE OBCHODZĄ ŚWIĄT BOŻEGO NARODZENIA	89
MIT #16. ATEIŚCI NIE POTRAFIĄ DOCENIĆ PIĘKNA I PERFEKCJI BOSKIEGO STWORZENIA	91
MIT #17. ATEIŚCI BOJĄ SIĘ ŚMIERCI (BARDZIEJ NIŻ LUDZIE WIERZĄCY)	96
MIT #18. W OBLICZU ŚMIERCI ATEIŚCI ZWRACAJĄ SIĘ DO BOGA	100
MIT #19. NIE MA ATEISTÓW W OKOPACH	105
III. ATEIZM, ETYKA I DUSZA	111
MIT #20. BEZ BOGA NIE MA MORALNOŚCI	111
MIT #21. ATEIŚCI SĄ MORALNYMI RELATYWISTAMI	123
MIT #22. ATEIŚCI SKĄPIĄ DATKÓW NA CELE CHARYTATYWNE	130
MIT #23. ATEIŚCI ODRZUCAJĄ IDEĘ ŚWIĘTOŚCI LUDZKIEGO ŻYCIA	137
MIT #24. JEŻELI NIE MA BOGA, LUDZIE TO BEZDUSZNE ISTOTY	143
IV. WYZWISKA I STEREOTYPY	147
MIT #25. WSZYSCY ATEIŚCI TO KOMUNIŚCI, LEWACY, LIBERAŁOWIE...	147
MIT #26. ATEISTOM NIE MOŻNA UFAĆ	154
MIT #27. ATEIZM ODPOWIADA ZA WIELE ZBRODNI PRZECIWKO LUDZKOŚCI	158

MIT #28. HITLER BYŁ ATEISTĄ	168
MIT #29. ATEIŚCI STOSUJĄ TARYFĘ ULGOWĄ WOBEC RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH	175
V. CI STRASZNI, AGRESYWNI ATEIŚCI	182
MIT #30. ATEIŚCI SĄ AROGANCCY	182
MIT #31. ATEIŚCI SĄ NIETOLERANCYJNI	190
MIT #32. ATEIŚCI CHCĄ WPROWADZIĆ ZAKAZ NAUCZANIA DZIECI RELIGII	196
MIT #33. ATEIŚCI CHCĄ ODEBRAĆ LUDZIOM WIARĘ	201
MIT #34. ATEIŚCI CHCĄ WYRZUCIĆ RELIGIĘ Z PRZESTRZENI PUBLICZNEJ	203
MIT #35. ATEIŚCI NIE ROZUMIEJĄ „UMIARKOWANEJ” WIARY	208
MIT #36. TRZEBA OBAWIAĆ SIĘ „WOJOWNICZEGO” I „FUNDAMENTALISTYCZNEGO” ATEIZMU	217
MIT #37. TO ATEIŚCI NAPĘDZAJĄ RELIGIJNY FUNDAMENTALIZM	228
VI. WIARA A ROZUM	237
MIT #38. ATEIŚCI NIE ROZUMIEJĄ NATURY WIARY RELIGIJNEJ	237
MIT #39. ATEIZM TO TEŻ WIARA; TO W ZASADZIE TO SAMO, CO RELIGIA	250
MIT #40. ATEIZM JEST WEWNĘTRZNIE SPRZECZNY, PONIEWAŻ ROZUM KAŻE UZNAĆ ISTNIENIE BOGA	259
VII. RELIGIA I NAUKA	265
MIT #41. NIE MA KONFLIKTU MIĘDZY RELIGIĄ A NAUKĄ. NAPRAWDĘ?	265
MIT #42. ATEIŚCI MYLĄ DWIE POSTACI NATURALIZMU	269
MIT #43. ATEIZM PROWADZI DO SCJENTYZMU	278
MIT #44. TEORIA EWOLUCJI TO FORMA	285

ATEISTYCZNEJ RELIGII	
MIT #45. ALBERT EINSTEIN WIERZYŁ W BOGA	290
MIT #46. ATEIŚCI NIE POTRAFIĄ WYTŁUMACZYĆ CUDÓW	298
MIT #47. ATEIŚCI NIE POTRAFIĄ WYJAŚNIĆ ZMARTWYCHWSTANIA	310
VIII. ATEIZM NIE MA PRZYSZŁOŚCI	320
MIT #48. NIE WARTO STAWIAĆ NA ATEIZM (ZAKŁAD PASCALA)	320
MIT #49. ATEIZM TO IDEOLOGIA DLA WYKSZTAŁCONYCH ELIT	327
MIT #50. ATEIZM ZGINIE W ERZE POSTSEKULARNEJ	331
NARODZINY WSPÓŁCZESNEGO ATEIZMU	340
KRÓTKA HISTORIA — OD PREATEIZMU DO ATEIZMU	340
POCZĄTKI ATEIZMU	345
JAK STALIŚMY SIĘ SEKULARYSTAMI?	350
KLASYCZNE ARGUMENTY („DOWODY”) TEISTYCZNE	359
RELIGIA I NAUKA — KONFLIKT CZY ZGODA?	383
TEODYCEA, CZYLI PROBLEM ZŁA	409
PRAWDZIWE ŹRÓDŁO KONFLIKTU	417
WNIOSKI — O ZASADNOŚCI ATEIZMU	434
WAŻNIEJSZE ORGANIZACJE PROMUJĄCE ATEIZM, HUMANIZM, RACJONALIZM, SCEPTYCYZM I LAICKOŚĆ	437
BIBLIOGRAFIA	439
PODZIĘKOWANIA	482
Przypisy	483