

---

## ARTYKUŁY

---

„Studia Pastoralne” 2013, nr 9, s. 13–32

**Aleksander R. Bańka**

Uniwersytet Śląski

Wydział Nauk Społecznych

### WIARA W PORZĄDKU *RATIO*

Gdy w 1977 roku, w książce zatytułowanej *U źródeł współczesnego ateizmu*, francuski asumpcjonista Marcel Neusch sformułował tezę o nastaniu tak zwanej ery postateistycznej, wydawało się, że jego stwierdzenie jest niczym innym, jak poszukiwaniem najbardziej adekwatnego określenia dla narastającego procesu, którego nieuchronną faktyczność trzydzieści lat później potwierdził krótko kardynał Tarcisio Bertone: „Żyjemy tak, jakby Bóg nie istniał”<sup>1</sup>. Rzeczywiście, słowa włoskiego kardynała precyzyjnie akcentują to, co w swej diagnozie Neusch rozpoznaje nie tylko jako porażkę współczesnego, czy też mówiąc precyzyjniej, zachodnioeuropejskiego chrześcijaństwa, ale także – jako porażkę samego ateizmu. „Nie ma wątpliwości – pisze francuski myśliciel – Bóg przestaje wchodzić w zakres codziennych trosk ludzi [...]. Bóg ustąpił miejsca innym wartościom: opłacalności, wydajności. Kiedy dawniej pojmowano Go jako tego, który daje sens wszelkiej działalności człowieka, dziś odkłada się Go do lamusa historii. Człowiekowi zdarza się wprawdzie wspominać Go w »gorących momentach«, jak mówi Sartre, czy skutek przyzwyczajenia, dla zaznaczenia pewnych etapów życia (narodziny, małżeństwo, pogrzeb), ale to jest zaledwie jakiś socjologiczny przeżytek. Ze świadomości ludzkiej Bóg został wymazany”, a zastąpiła go praktyczna postawa niewiary. Dlaczego jednak miałyby to być porażka ateizmu? Otóż, „ateizm – tłumaczy Neusch – jest świadomym i umotywowanym odrzuceniem Boga; zakłada

---

<sup>1</sup> B. Zajączkowska, *Wiary nie wolno sprywatyzować. Rozmowa z kard. Tarcisio Bertone*, „Gość Niedzielny” 37 (2007), tekst dostępny na stronie: <http://gosc.pl/doc/809047.Wiary-nie-wolno-sprywatyzowac/3>.

więc teoretyczne opracowanie tego, co przeżyte; niewiara natomiast oznacza pewien sposób życia, charakteryzujący się obojętnością i praktycznym odrzucaniem Boga; dotyczy więc przede wszystkim postawy egzystencjalnej, niezależnie od tego, czy towarzyszy jej jakaś refleksja teoretyczna lub czy ta postawa ogranicza się do mglistego uczucia. Jeżeli aż do niedawnych czasów ludzie prowadzili walkę, czasem zażartą, gdy w grę wchodziło zagadnienie, czy Bóg istnieje, czy nie, to obecnie wkraczamy – jak powiedziano – w erę postateistyczną, to znaczy w epokę, w której ludzie pogodzili się z nieobecnością Boga i sami organizują sobie własne życie, poważnie lub lekkomyślnie, bez odniesień do Boga. Chodzi więc o sytuację nową, w której ateizm ustępuje miejsca niewierze, jawna negacja Boga agnostycyzmowi, a zdecydowana walka obojętnej neutralności<sup>2</sup>. Bóg zatem „umarł”, wedle słynnej tezy Nietzschego, ale jego śmierć wcale nie wyszła ateizmowi na dobre. Co prawda, coraz więcej ludzi żyje tak, jakby Boga nie było, lecz ich życiową postawę kształtuje dziś nie tyle otwarta negacja Boga, co raczej pewien brak opinii, obojętność, zanik bojowości, a nade wszystko utrata zainteresowania tematyką Boga, co w konsekwencji okazuje się zabójcze zarówno dla wyłącznie deklaratywnego chrześcijaństwa, jak i dla samego ateizmu<sup>3</sup>. Pojawia się zatem pytanie, czy XXI wiek, zamiast pod znakiem teoretycznego ateizmu, upłynie pod znakiem praktycznego nihilizmu – taką bowiem tezę sugeruje Giovanni Reale, pokazując, że Nietzscheańskie zawołanie: „Bóg umarł i to myśmy go zabili”, kładzie ostatecznie fundamenty pod nihilizm, który we współczesnym społeczeństwie przybiera praktyczne maski między innymi scjentyzmu, ideologizmu, praksizmu czy też materializmu<sup>4</sup>. Otóż okazuje się, że sprawa nie jest jednak taka prosta. Teza Neuscha o następującej erze postateistycznej, choć dość dobrze zdiagnozowała naturę praktycznego nastawienia dominującego w stylu życia znacznej części zachodnioeuropejskiego społeczeństwa, to jednak nie uwzględniła – nie mogła bowiem uwzględnić – nowego zjawiska, które jako zwarty nurt pojawiło się w pierwszej dekadzie XXI wieku. Chodzi mianowicie o tak zwany nowy ateizm.

## IDEOLOGIA NOWEGO ATEIZMU

W artykule zatytułowanym *Czym jest „nowy ateizm”?* Piotr Gutowski zwraca uwagę na fakt, że „termin »nowy ateizm« (*new atheism* lub *neo-atheism*) odnosi się głównie do współczesnego nurtu myślowego, którego tożsamość wyznaczają radykalnie ateistyczne poglądy czterech autorów: oksfordzkiego biologa Richarda Dawkinsa (ur. 1941), pochodzącego z Anglii, ale działającego głównie w USA komentatora politycznego i dziennikarza Christophera Hitchensa (1949–2011),

<sup>2</sup> *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. polskie A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 17.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 18, 19.

<sup>4</sup> Por. *Mądrość antyczna lekarstwem na zło nękające współczesnego człowieka*, tłum. polskie E.I. Zieliński, w: *Giovanni Reale. Doktorat honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. A. Bieńkowska, Lublin 2001, s. 13–19.

amerykańskiego filozofa Daniela C. Dennetta (ur. 1942) oraz amerykańskiego publicysty i neurobiologa Sama Harrisa (ur. 1967)<sup>5</sup>. „Wydaje się – dodaje Gutowski – że cztery cechy wyróżniają ten nurt spośród innych odmian ateizmu. Pierwszą cechą jest przeświadczenie nowych ateistów, że negacja tezy o istnieniu Boga i innych wierzeń religijnych wynika wprost z nauki, która ma charakter naturalistyczny. Teza ta wiąże się z generalizacją idei nauki aktualnej. Nowi ateści dostrzegają oczywiście, że z biegiem czasu nauka się zmienia. Jednak przyszłą naukę wyobrażają sobie jako mniej więcej taką, jak nauka aktualna, tzn. jako naturalistyczną [...]. Drugą jest przekonanie, że wiarę w Boga należy nie tylko odrzucić, lecz także potępić, bo religia jest i fałszywa i szkodliwa. Trzecią jest myśl, że zwalczać należy zarówno religijnych fundamentalistów, jak i umiarkowanych przedstawicieli religii [...]. Czwartą – wrogość wobec wszelkiego sceptycyzmu, relatywizmu i agnostycyzmu [...]. Nowi ateści akceptują fallibilizm w nauce, uważają jednak, że wszystkie najważniejsze problemy możemy racjonalnie (teraz lub w przyszłości) rozstrzygnąć. Cechy te można określić skrótowo jako: 1) scjentyzm i naturalizm, 2) postawę rewolucyjną wobec religii: nie chodzi tylko o to, aby wyjaśnić zjawisko religii, lecz także by ją wykorzenieć, 3) antydystynkcjonizm, czyli tendencja do upraszczania czy niekomplikowania obrazu przeciwnika, 4) racjonalistyczny dogmatyzm”<sup>6</sup>. W konsekwencji powstaje szereg cieszących się ogromnym zainteresowaniem publikacji wymienionych przedstawicieli nowego ateizmu, które w swej książce *Chrześcijańska rewolucja a złudzenie ateizmu* surowo ocenia chociażby David Bentley Hart, podobnie zresztą jak tworzących je autorów. „W chwili gdy piszę te słowa – podkreśla Hart w 2009 roku – na rynku ukazała się książka Daniela Dennetta *Breaking the Spell (Odczarowanie)*, najnowsza próba autora oderwania naiwnej ludzkości niczym niemowlęcia od piersi matki, od zależności od niedorzecznych fantazji religii, której publikacji towarzyszyły wyrazy oburzenia wierzących i wrzaskliwa radość bezbożników. Dopiero co opublikowana została książka *The God Delusion (Bóg urojony)*, zdecydowany atak na wszelkie wierzenia religijne autorstwa Richarda Dawkinsa [...], który mimo żenującej niezdolności do rozumowania filozoficznego, nigdy nie marnuje okazji, by zauroczyć swoich czytelników retoryczną brawurą. Dziennikarz Christopher Hitchens, którego talent tworzenia intelektualnych przerysowań góruje nad opanowaniem zasad logiki przyczynowo-skutkowej, opublikował właśnie książkę *God Is Not Great (Bóg nie jest wielki)*, w której szaleńcze *non sequitur* zostaje wyniesione niemal do poziomu metody dialektycznej. W ciągu ostatnich kilku lat wyjątkowo mało skuteczny atak Sama Harrisa, *The End of Faith (Koniec wiary)*, na wszelkie formy wierzeń religijnych odnotowywał wspaniałe wyniki sprzedaży i zyskał gorące pochwały przychylnych książce recenzentów”<sup>7</sup>. Oczywiście, Hart zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że jego oceny przedstawicieli nowego ateizmu są

<sup>5</sup> Zob. w: *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 7, 8.

<sup>6</sup> Tamże, s. 8.

<sup>7</sup> Tłum. polskie A. Gomola, Kraków 2011, s. 17, 18.

równie skrajne jak prezentowane przez nich stanowisko w sprawie religii. „Każdy z pewnością dostrzegł już zjadliwość moich twierdzeń – tłumaczy Hart – i pewnie powinienem bardziej się miarkować. Jednak tego rodzaju ton nie wynika z moich uprzedzeń wobec niewiary jako takiej. Mogę uczciwie powiedzieć, że istnieje wiele form ateizmu, które podziwiam bardziej niż wiele form chrześcijaństwa czy religii w ogólności. Jednak ateizm sprowadzający się jedynie do pustych argumentów dryfujących po oceanie ignorancji, wzbudzonym od czasu do czasu przez sztormy wojowniczego zadufania w sobie, jest równie godny pogardy co jakakolwiek inna forma budzącego grozę fundamentalizmu”<sup>8</sup>.

Ocena sformułowana przez Harta jest o tyle istotna, że choć niewątpliwie mocno nacechowana emocjonalnie i w niektórych aspektach nieco przerysowana, to jednak odsłania być może najistotniejszy i w pewnej mierze zadający kłam tezie o nadejściu ery postateistycznej aspekt nowego ateizmu – antyreligijny radykalizm. Owszem, teza Marcela Neuscha pozostaje wciąż aktualna, jako diagnoza ogólnego stosunku do religii, panującego powszechnie w społeczeństwach bogatych (głównie w społeczeństwach Europy Zachodniej). Jednak ten ogólny stan religijnego indyferentyzmu coraz częściej zakłócany zostaje wystąpieniami zarówno wspomnianych „czterech jeźdźców” nowego ateizmu, jak i gromadzących się wokół nich pomniejszych zwolenników tegoż nurtu – wystąpieniami, które wzbudzają niemalże zainteresowanie. Piotr Gutowski zwraca uwagę na fakt, że poglądy reprezentantów owego nurtu „przedstawione zostały w książkach i rozpropagowane w filmach dokumentalnych, wywiadach telewizyjnych oraz debatach z apologetami religii. W formowaniu się i rozprzestrzenianiu nowego ateizmu kluczowe znaczenie mają bestsellerowe książki »czterech jeźdźców« [...]. **Przyczyna ich sukcesu** wydawniczego tkwi zarówno w talencie literackim i polemicznym autorów, jak i w narastającym społecznym zapotrzebowaniu na krytykę religii [...]. Na razie – dodaje Gutowski – nowy ateizm jest zjawiskiem funkcjonującym głównie na obszarze anglojęzycznym, zwłaszcza w USA [...]. Tam najczęściej toczą się debaty z apologetami religii i tam są one najgorętsze. Debaty organizuje się także w znaczenie chłodniejszej religijnie Wielkiej Brytanii. Pewne wydarzenia promujące nowy ateizm obserwuje się także w Australii i Kanadzie. Nurtowi temu towarzyszy jednak spore zainteresowanie na całym świecie. Przejawia się ono m.in. w szybkim tłumaczeniu i propagowaniu książek jego głównych przedstawicieli oraz integracji wokół nowego ateizmu istniejących wcześniej, ale często uśpionych środowisk ateistycznych”<sup>9</sup>. Trzeba bowiem podkreślić wyraźnie, że nowy ateizm na tle dotychczas funkcjonujących, znanych nurtów ateizmu wyróżnia się nie tyle nowością głoszonych tez, co raczej radykalizmem ich artykulacji. Jeżeli więc przywołać trzy spośród czterech wskazanych wcześniej cech dłań charakterystycznych: przekonanie o konieczności potępienia wiary w Boga w imię jej

<sup>8</sup> Tamże, s. 18, 19.

<sup>9</sup> *Czym jest...*, s. 9, 10.

rzekomej szkodliwości, postulat zwalczania wszystkich przedstawicieli religii oraz kontestacja wszelkiego poznawczego sceptycyzmu, relatywizmu i agnostycyzmu, to okazuje się, że paliwem dla tych trzech charakterystycznych nastawień jest scjentyzm i naukowy naturalizm. Gutowski zwraca na to uwagę, podkreślając, że „wprawdzie w nowym ateizmie splatają się nurty ateistyczne o różnej proweniencji (w tym także nietscheańsko-freudowskiej), ale zdecydowanie dominuje nurt scjentyzyczny. W nowożytności miał on swoje główne korzenie w myśli radykalnych przedstawicieli Oświecenia, takich jak baron Holbach i Denis Diderot, a w XIX i XX w. tych wszystkich, którzy wyciągali ateistyczne wnioski z teorii naukowych i aplikacji osiągnięć nauki w życiu społecznym. Byli to głównie najbardziej skrajni przedstawiciele marksizmu, pozytywizmu, ewolucjonizmu, neopozytywizmu i scjentyzującego odłamu filozofii analitycznej”<sup>10</sup>. Jeżeli więc przyjąć za Giovannim Reale, że ów cechujący niektóre nurty ateizmu, a w nowym ateizmie odgrywający rolę kluczową scjentyzm, to „mentalność, która za »prawdziwe« uważa tylko to, co do czego można się upewnić i co można zweryfikować metodami i zabiegami stosowanymi w naukach szczegółowych (doświadczenie, eksperyment, obliczenia matematyczne)”<sup>11</sup>, odsłania się wówczas sam rdzeń organizujący kluczowy sposób argumentacji najważniejszych przedstawicieli tego kierunku. Rdzeń, który choć z jednej strony okazuje się ich siłą, z drugiej jednak niesie z sobą poważną słabość.

## WIARA ATEIZMU SCJENTYSTYCZNEGO

W swej poświęconej polemice z poglądami Dawkinsa książce *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia* Alister McGrath stawia prowokujące pytanie: „Czy ateizm jest wiarą?”<sup>12</sup>. Pytanie to nie jest jednak prowokacją samą w sobie, ale wyrasta z analizy sposobu, w jaki Dawkins (lecz nie tylko on, rzecz dotyczy bowiem również pozostałych przedstawicieli nowego ateizmu) wykorzystuje w argumentacji światopoglądowej wątki zaczerpnięte z obszaru nauk szczegółowych – w tym zwłaszcza nauk przyrodniczych. Sposób ten zdecydowanie krytykuje David Bentley Hart, biorąc za przykład publikacje zarówno Dawkinsa, jak i Dennetta. „Daniel Dennett – pisze Hart – [...] przedstawia prowokacyjną w jego mniemaniu hipotezę, iż religia jest zjawiskiem czysto naturalnym, twierdząc, że hipotezę tę da się weryfikować metodami właściwymi dla nauk empirycznych [...]. Dennett z ogromną pewnością siebie stwierdza, iż oto właśnie udało mu się przeprowadzić czytelnika rzeczowo i bez żadnych cudów od ślepej maszynerii do pełnej żaru wierności ludzkości wobec swych najbardziej wzniosłych idei. Tak jednak się składa, że to, czego dowodzi, wspiera się nie na faktach, lecz stanowi czystą intuicję zespoloną za pomocą wątków nici założeń, całkowicie nieadekwatną, gdy idzie

<sup>10</sup> Tamże, s. 16.

<sup>11</sup> *Mądrość antyczna...*, s. 15.

<sup>12</sup> Tłum. polskie J. Gilewicz, Kraków 2008, s. 91.

o wyjaśnianie kultury religijnej i bez mała absurdalnie zależną od niedorzecznej koncepcji Richarda Dawkinsa dotyczącej istnienia »memów«<sup>13</sup>. Istotnie, Dawkins, zwany nie bez powodu „rottweilerem Darwina” z racji bezkompromisowej obrony teorii ewolucji, co najmniej od 1976 roku (publikacja jego książki *Selfish Gene – Samolubny gen*) poszukuje sposobu jak najbardziej przekonującego potwierdzenia swej kluczowej tezy: geny mają swoje odpowiedniki kulturowe (*memy*) – tak zwane „replikatory kulturowe” – odpowiadające za to, że umysły wzajemnie zarażają się kulturowo wygenerowaną, samopowielającą się informacją, czyli niczym innym jak wiarą w Boga<sup>14</sup>. „Gdyby pojęcie replikatora – pisze Alister McGrath – udało się solidnie umiejscowić w kategoriach naukowych, darwinizm stałby się metodą uniwersalną, wykraczającą poza wąską dziedzinę ewolucji biologicznej i obejmującą świat kultury”<sup>15</sup>. Sęk w tym, że tak pomyślane rozszerzenie zakresu teorii ewolucji jest nie tylko mocno problematyczne, ale też – w chwili obecnej – niezwykle trudne, jeśli nie w ogóle niemożliwe do jednoznacznej weryfikacji. Z tego też względu Piotr Gutowski, który, notabene, z dużo większym spokojem niż Hart traktuje propozycje Dawkinsa, widząc w nich nawet elementy bardzo pomysłowe, a niejednokrotnie argumentację zmuszającą filozofów do respektu<sup>16</sup>, zwraca uwagę na fakt, że „traktowanie przez nowych ateistów teorii ewolucji jako klucza do rozumienia świata, a deklaracji o uznaniu tej teorii za kryterium racjonalności osób rodzi pewien problem. Chodzi o to, że w zapale wykrywania pseudouczonych manipulują oni znaczeniem terminu »teoria ewolucji« w podobny sposób, jak łowcy heretyków manipulowali znaczeniem »doktryny wiary«. W rozumieniu Dawkinsa ateizm zawiera się wprost w teorii ewolucji, a sama ta teoria pojęta jest tak szeroko, że obejmuje nie tylko jej poszerzenia w postaci teorii doboru grupowego, lecz także stworzoną przez niego samego [...] memetykę. O ewolucji w tak szerokim znaczeniu twierdzi, że nie jest tylko teorią (a więc czymś, co zawiera hipotezy), lecz faktem”<sup>17</sup>. Ten właśnie błąd bezlitośnie wytyka Dawkinsowi McGrath, a jego głos brzmi tym silniej, że posiadając stopień doktora w dziedzinie biofizyki molekularnej, swą polemikę z autorem *Samolubnego genu* osadza mocno w ramach metodologii nauk Dawkinsowi najbliższych. Wychodząc mianowicie od jego krytyki agnostycyzmu, przypomina, że to właśnie „agnostycyzm przedstawia [Dawkins – A.R.B.] jako intelektualną łatwiznę i opowiada się przeciwko niemu. W wykładzie edybnburskim z 1992 roku stwierdził, że agnostycyzm, jak wiara, jest »wymigiwaniem« się [...]. Z pewnością jest w tym trochę racji. Prawdziwa trudność polega natomiast na tym, że argumenty biologiczne – dopóki rzeczywiście są argumentami, a nie kategorycznymi sądami o charakterze dogmatów – prowadzą tylko do agnostycyzmu [...]. Darwin – dodaje McGrath – nie potwierdził ani

<sup>13</sup> *Chrześcijańska rewolucja...*, s. 21.

<sup>14</sup> Por. A. McGrath, *Bóg Dawkinsa...*, s. 7, 117, 118.

<sup>15</sup> Tamże, s. 117.

<sup>16</sup> Por. *Czym jest...*, s. 12, 22.

<sup>17</sup> Tamże, s. 22.



nie wykluczył istnienia Boga (chyba że jest to Bóg zdefiniowany przez krytyków dokładnie tak, by główne tezy teorii darwinowskiej zaprzeczały jego istnieniu). Jeśli więc debata o Bogu toczy się wyłącznie w perspektywie darwinowskiej, to jej wynikiem jest agnostycyzm – niewzruszone przeświadczenie, że ostateczny werdykt jest niemożliwy ze względu na brak wystarczających dowodów<sup>18</sup>. Tymczasem, jak zauważa McGrath, „jedną z najbardziej uderzających cech ateizmu Dawkinsa jest przekonanie o jego nieuchronności. Jest to zdumiewająca pewność, która komuś, kto trochę zna się na filozofii nauki, wydaje się dziwnie nie na miejscu, a może nawet nie w porządku. Jak często podkreślał Richard Feynman (1918–1988), który w 1965 roku otrzymał Nagrodę Nobla w dziedzinie fizyki za prace związane z elektrodynamiką kwantową, wiedza naukowa jest zbiorem twierdzeń o różnym stopniu pewności – niektóre są bardzo niepewne, inne prawie pewne, ale żadne nie są absolutnie pewne. Tymczasem Dawkins zdaje się odczytywać ateizm z »księgi przyrody«, jakby to był jedyny możliwy wniosek wynikający z szeregu aksjomatów. [...] skoro nauki przyrodnicze budują swoje teorie na podstawie danych z obserwacji, to skąd Dawkins – pyta zatem McGrath – może być taki pewny ateizmu?»<sup>19</sup>.

Bezzasadność prezentowanej przez Dawkinsa pewności demaskuje jednoznacznie Józef Życiński, choć nie w kontekście polemiki z nowym ateizmem, ale szerzej – w kontekście pytania o możliwość empirycznego testowania tezy teizmu oraz ateizmu. „Status teizmu i ateizmu – stwierdza Życiński – jest dokładnie jednakowy, kiedy rozważa się możliwość testowania empirycznego. Należy bowiem zauważyć, że zbiór potencjalnych falsyfikatorów tezy A (np. »Bóg istnieje«) jest równocześnie zbiorem konfirmującym negację tej tezy –  $\sim A$  (»Nie jest prawdą, że Bóg istnieje«). Symetrycznie, zbiór możliwych stanów niezgodnych z interpretacją ateistyczną ( $\sim A$ ) będzie stanowił konfirmację interpretacji teistycznych (A). Trudności z empirycznym testowaniem teizmu nie dostarczają więc argumentu za ateizmem, lecz co najwyżej mogłyby stanowić argument psychologiczny za agnostycyzmem. Status epistemologiczny podatności interpretacji teistycznych na testowanie negatywne jest taki sam, jak status interpretacji ateistycznych. Z twierdzenia tego – konkluduje Życiński – nie wynika jednak, by wszelkie próby negatywnego testowania tych konkurencyjnych interpretacji były z góry skazane na niepowodzenie. Wynika jedynie, że w sposób aprioryczny nie można żadnej z nich przypisywać większej zgodności z empirystyczną teorią nauki»<sup>20</sup>. Owa niemożność jednoznacznej konfirmacji zarówno teizmu, jak i ateizmu za pomocą nauk empirycznych wynika, według analiz Życińskiego, z metodologicznych ograniczeń

<sup>18</sup> *Bóg Dawkinsa...*, s. 92, 93.

<sup>19</sup> Tamże, s. 94, 95.

<sup>20</sup> *Teizm i filozofia analityczna*, Kraków 1985, s. 84. „Przedstawione uwagi – dodaje Życiński – dotyczą możliwości testowania. Odrebnym zagadnieniem pozostaje natomiast kwestia teoretycznych możliwości uzasadnienia kryteriów stosowanych przy ocenie poszczególnych testów empirycznych oraz zasad oceny ich rozstrzygającego charakteru. Pozytywne testy empiryczne mogą być bowiem uważane za potwierdzenie różnorodnych, nawet wzajemnie sprzecznych interpretacji, jeśli tylko

tychże nauk. Chodzi tu przede wszystkim o kluczowy dla tych nauk wymóg obserwowalnej, empirycznej weryfikowalności, czy też – używając terminologii Karla R. Poppera – falsyfikowalności danych. Piotr Gutowski zwraca uwagę na fakt, że według nowych ateistów „każde akceptowane przez nas przekonanie powinno być wsparte odpowiednimi dowodami (świadczeniami empirycznymi i rozumowaniami). Na miano racjonalnej zasługuje jedynie osoba uznająca przekonania z takim stopniem asercji, na jaki pozwalają wspierające je dowody”<sup>21</sup>. Tymczasem, jak podkreśla Józef Życiński, „istnieją całe działy fizyki, których twierdzenia nie są podatne na falsyfikację, z tej racji, iż nefalsyfikowalne są wszystkie prawa statystyczne. Z racji probabilistycznego charakteru prognoz formułowanych na podstawie tych praw niemożliwe jest stosowanie zasady falsyfikowalności do oceny np. prognoz meteorologicznych, ale niemożność ta nie upoważnia do kwestionowania poznawczych walorów meteorologii. Już w latach trzydziestych dostrzegano, że przyjęcie proponowanych [...] warunków sensowności prowadziło do zakwestionowania wartości poznawczej nauk humanistycznych, a zwłaszcza historii [...]. Niewiele mniej skomplikowany od statusu nauk historycznych jest status kosmologii relatywistycznej, która w swych perspektywach poznawczych łączy cechy najbardziej ogólnych teorii fizykalnych oraz poznania charakterystycznego dla nauk historycznych [...]. Ważną cechą poznania kosmologicznego jest także to, iż niektóre z badanych w nim obiektów są nie tylko faktycznie niedostępne w obserwacji, lecz są nieobserwowalne *de iure* [...]. Mimo to ich teoria rozwijana jest w wielu działach kosmologii i jej odrzucenie z racji niespełniania warunków empiryczności oznaczałoby istotne zubożenie współczesnej kosmologii [...]. Nie można zaprzeczyć – dodaje Życiński – że status empiryczny zarówno twierdzeń filozofii Boga, jak i innych działów filozofii różni się w sposób istotny od statusu najbardziej nawet ogólnych twierdzeń przyrodoznawstwa. W żadnym z nurtów filozofii analitycznej nie wykazano jednak, by ta odmienność statusu miała implikować bezsensowność wypowiedzi filozoficznego dyskursu o Bogu”<sup>22</sup>, czy też, jak chcieliby tego nowi ateści – irracjonalność pozytywnych twierdzeń na temat jego istnienia. W konsekwencji, aktualny stan nauki odsłania, w przekonaniu Życińskiego, „względność i niepewność podstawowych zasad przyrodniczych, które z rozwojem badań ulegają istotnym modyfikacjom treściowym lub zakresowym. Jeśli nawet po rewolucjach naukowych rozległy zbiór twierdzeń przyrodniczych zachowuje – wbrew Kuhnowi i Feyerabendowi – swoją ważność, to jednak reinterpretacja podstawowych terminów prowadzi do zmiany sensu twierdzeń. Oceniając element niepewności, charakterystyczny dla podstawowych zasad przyrodznaw-

---

z interpretacji tych dają się wyprowadzić odnośne zdania obserwacyjne. Konkretnie przejawy matematyczności przyrody filozof teista może uważać za konfirmację argumentu nomologicznego, podczas gdy ateista będzie je uważał za potwierdzenie tezy o bytowej samowystarczalności materii” (tamże, s. 84, 85).

<sup>21</sup> *Czym jest...*, s. 26.

<sup>22</sup> *Teizm i filozofia...*, s. 73–77.



stwa, R.G.H. Siu pisze: »Im ściślej pragniemy określić fundament wiedzy naukowej, tym większy otrzymujemy nieład«. Odkrycie [...] względnych i niepewnych elementów wiedzy przyrodniczej prowadzi do zarzucenia tradycyjnych wzorców konfliktu teizmu z przyrodoznawstwem, w których to wzorcach koncepcje teistyczne uważano za spekulatywne, zaś ujęcie przyrodnicze za niekwestionowalne<sup>23</sup>. Z tej perspektywy wspierana na kluczowych tezach biologicznego darwinizmu Dawkinsowska pewność ateizmu okazuje się co najmniej mocno problematyczna. „Nie wątpię – pisze Alister McGrath – że Dawkins jest przekonany do ateizmu, lecz jego argumentacja nie budzi bynajmniej powszechnego przekonania. Jest więc zmuszony do »skoku wiary« od agnostycyzmu do ateizmu, tak samo jak ci, którzy wykonują podobny skok w przeciwną stronę. Pogląd, że ateizm jest formą wiary, wydaje się całkiem naturalny i tłumaczy niewiele więcej niż to, co każdy już wie: sprawy, które naprawdę mają w życiu znaczenie, często wymykają się dowodom empirycznym. Nikt nie jest w stanie z absolutną pewnością wypowiedzieć się w kwestii istnienia Boga. Jest to po prostu pytanie należące do innej kategorii niż to, czy Ziemia jest płaska, albo czy DNA ma postać podwójnej helisy [...]. Nie da się na nie odpowiedzieć, używając narzędzi nauki, nie przeszkadza nikomu w wyciąganiu własnych wniosków. Nie oznacza to jednak żadną miarą, że własne rozstrzygnięcia w takich kwestiach są irracjonalne<sup>24</sup>».

### TAK ZWANY „NAUKOWY OBRAZ ŚWIATA”

Scjentyistyczny dogmatyzm nowego ateizmu ujawnia zatem całą swą słabość w chwili, gdy argumentatywną siłą nauk empirycznych angażuje on w obszarze z natury dla nich niedostępnym. Ujmując rzecz z szerszej perspektywy wydaje się jednak, że pokusa takiego zaangażowania jawi się jako dość zrozumiała, jeżeli wziąć pod uwagę obowiązujący model rozumienia świata, na kanwie którego owa pokusa powstaje. Chodzi mianowicie o tak zwany „naukowy obraz świata”. „Wraz z rozwojem nauk empirycznych – zwraca uwagę Kazimierz Wolsza – zaczęto tworzyć naukowy obraz świata, czyli taki, który jest kształtowany przez rozmaite nauki o świecie: fizykę, kosmologię, astronomię, biologię. Dojrzałe nauki empiryczne zaczęły się rozwijać od XVII w., w związku z czym możemy powiedzieć, że od tego czasu kształtuje się naukowy obraz świata. Ten obraz ulega zmianom wraz ze zmianami w samych naukach<sup>25</sup>». Wolsza wyróżnia trzy komponenty owego obrazu: po pierwsze teorie i modele naukowe, po drugie milcząco przyjmowane założenia (na przykład, obowiązujące od XVII wieku założenie, że wiedza empiryczna jest bardziej wartościowa niż racjonalna spekulacja), po trzecie, podział na pytania, które można stawiać w nauce, i których w nauce stawiać się

<sup>23</sup> Tamże, s. 139.

<sup>24</sup> *Bóg Dawkinsa...*, s. 96.

<sup>25</sup> *W kręgu nauki i wiary (II): naukowy i religijny obraz świata*, w: *Ku syntezie wiary i kultury*, red. K. Wolsza, Opole 2006, s. 132.

nie powinno<sup>26</sup>. Każdy z owych trzech komponentów w mniejszym lub większym stopniu wpłynął na naukowy obraz świata, którego historyczny rozwój można z kolei podzielić na cztery fazy: faza pierwsza, obejmująca XVII i XVIII wiek, oparta na mechanice Newtona oraz na rozwoju metody matematycznej, wykształciła mechanistyczny obraz świata i doprowadziła do pierwszego „upokorzenia” człowieka – utraty przez jego planetę centralnego miejsca we wszechświecie; faza druga (XIX wiek), powiązana z załamaniem się mechanicyzmu, przyniosła rozkwit chemii i biologii, a wraz z nimi – rozkwit pojęcia ewolucji, owocujący drugim „upokorzeniem” człowieka (zasypaniem przepaści dzielącej świat zwierzęcy i świat ludzki); faza trzecia, obejmująca pierwszą połowę XX wieku, to czas rewolucji kwantowo-relatywistycznej w fizyce – pojawienie się obu Einsteinowskich teorii względności problematyzujących dotychczasowe pojęcia czasu, przestrzeni, determinizmu oraz przyczynowości, a także powodujących rozejście się naukowego i zdroworozsądkowego obrazu świata; wreszcie faza czwarta, przypadająca na drugą połowę XX wieku, która potwierdzając wiele teorii z początku wieku, utrwaliła ewolucyjny obraz świata ożywionego, a rozkwit biotechnologii oraz psychologii doprowadził do trzeciego „upokorzenia” człowieka – ujawnienia podświadomych i genetycznych uwarunkowań jego funkcjonowania<sup>27</sup>. Co więcej, jak dowodzi Michael J. Buckley, w pierwszej fazie kształtowania się naukowego obrazu świata „to nie przeciwstawienie nauki i religii, lecz o wiele bardziej poparcie ze strony nauki zrodziło nowożytny ateizm”<sup>28</sup>. Systemy myślowe trzech kluczowych naukowców wczesnej nowożytności – Galileusza, Keplera i Newtona – prezentowały bowiem trzy możliwe modele zgodności między nauką a wiarą<sup>29</sup>, paradoksalnie jednak, przez fakt, że Bóg odarty ze swej osobowej natury został sztucznie wprowadzony w system nauk jako „wypełniacz szczeliny”, potrzebny do wyjaśnienia fenomenów dotąd niezrozumiałych, zachwianie podstawami mechanistycznej nauki uderzyło także w samą ideę Boga<sup>30</sup>. W konsekwencji postępującej „upokorzenie” człowieka szło w jakimś stopniu w parze ze stopniową deprecjacją pojęcia boskości i kontestacją jego miejsca we wszechświecie. Nie

<sup>26</sup> Por. tamże.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 133, 134.

<sup>28</sup> *Ateizm w sporze z religią*, tłum. polskie M. Frankiewicz, Kraków 2009, s. 25. „Ateizm – stwierdza Buckley – nie powstał dlatego, że nauka była obojętna albo wroga, lecz dlatego, że potwierdzała religię zbyt entuzjastycznie i wspierała ją wszechstronnie. Nauka zdusiła religię, przyswajając ją sobie” (tamże).

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 61. „U zarania czasów nowożytnych – pisze Buckley – dochodzi do trzech różnych uzgodnień zawartych między nową wiedzą i dawną wiarą. U Galileusza są to odrębne zadania, ani niepozostające w sprzeczności, ani niemieszczące się w sobie nawzajem. Tam, gdzie zostanie osiągnięta pewność, będą się wzajemnie poprawiać, jak to bywa z wszelką wiedzą. U Keplera są one ostatecznie jednym zadaniem – dedukcją tego, co jest prawdopodobne i odpowiednie we wszechświecie, z trójjedynnej natury Boga oraz sugestią lub potwierdzeniem tej dedukcji na podstawie obserwacji oraz matematyki. W uniwersalnej mechanice Newtona nauka daje religii rozstrzygająco ważny dowód, metodologię i podstawę w fundamentalnej religii” (tamże).

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 90.

dziwi zatem fakt, że scjentyistyczny ateizm, w takiej mierze, w jakiej zredukował człowieka do złożonej kombinacji genów w ewolucyjnej grze ślepych przypadków, wyrzucił jednocześnie Boga poza horyzont wszelkiego racjonalnego namysłu nad światem. Sęk jednak w tym, że zajmując takie stanowisko, nie tyle ustalił, jak się faktycznie rzeczy mają, co raczej dopisał kolejną kartę do ciągu błędów znajdujących swój początek w nowożytnej instrumentalizacji Boga. W efekcie niejako potwierdził tezę o istnieniu w nauce pozanaukowych przedzałożeń, którą w swej analizie relacji między teizmem a nauką precyzyjnie naświetla Józef Życiński. „We współczesnej filozofii nauki – podkreśla Życiński – truizmem jest stwierdzenie, iż nie istnieją czyste fakty, gdyż wszystkie »dane« są uzależnione teoretycznie i zależnie od przyjmowanej teorii zmienia się zawartość treściowa tych danych. W przypadku oceny konkurencyjnych teorii przyrodniczych istnieje jednak możliwość odwoływania się do niezależnego, odrębnego zbioru »danych« empirycznych, które mogą być w niejednakowym stopniu zgodne z alternatywnymi interpretacjami. W przypadku porównywania interpretacji ateistycznej z teistyczną procedura ta jest znacznie trudniejsza, gdyż przyjęcie podstawowych założeń jednej z alternatywnych interpretacji nadaje całkowicie nowy sens badanym faktom. Zależnie od tego, czy przyjmie się teistyczną, czy też ateistyczną wizję rzeczywistości, zmienia się zawartość treściowa zdań opisujących poszczególne zdarzenia. Uwzględniając fakt, iż przy odpowiednich założeniach reinterpretacyjnych można uzgodnić z teizmem [podobnie jak i z ateizmem – A.R.B.] dowolne fakty [...] R. Hare podkreśla, iż naszą wizję świata predeterminują elementy uprzednie w stosunku do wszelkich form racjonalnego dyskursu, które określają zarówno naszą postawę osobowościową, jak i ogólną perspektywę interpretacji zdarzeń. Elementy te Hare nazywa »blik«, ja zaś – dodaje Życiński – [...] nazywał je będę przedzałozeniami»<sup>31</sup>. W efekcie, „teza o bezsensowności pewnych zagadnień teologicznych i filozoficznych okazuje się więc następstwem konwencji określających zbiór podstawowych definicji i twierdzeń. Rozstrzygnięcie, które z przyjętych konwencji są bardziej racjonalne, prowadzić musi do uznania nowych konwencji przy ocenie racjonalności twierdzeń. Brak jednolitych metakryteriów racjonalności sprawia, iż przy określaniu podstawowych założeń musi być uwikłany element osobowego wyboru – *commitment* – który nie ma wprawdzie charakteru czysto arbitralnego lub irracjonalnego, ale też może być jedynie częściowo uzasadniony»<sup>32</sup>. Z tej perspektywy fakty, które w oczach ateistycznego scjentyzmu potwierdzają nieistnienie Boga, z perspektywy teistycznej mogą równie dobrze konfirmować tezę przeciwną. Sytuację taką unaocznia Kazimierz Wolsza, pisząc: „Pozycję człowieka, wbrew pozorom i przytoczonej wyżej tezie o kolejnych upokorzeniach człowieka, dowartościowała też współczesna kosmologia. Wiadomo bowiem, że wszystkie pierwiastki, z których zbudowany jest ludzki organizm, powstały w procesie ewolucji kosmicznej i chemicznej. Można

<sup>31</sup> *Teizm i filozofia...*, s. 93, 94.

<sup>32</sup> Tamże, s. 79.

tedy sformułować szokujące nieco dla antropologii twierdzenie mówiące, że pojawienie się człowieka wymagało uprzedniego istnienia całego wszechświata, z jego trwającą wiele miliardów lat historią. Uświadamiamy sobie, że jakkolwiek zmiana parametrów w ewolucji wszechświata, np. w początkowych jego fazach, mogłaby także zakłócić dalsze procesy, że nie powstałyby elementy składowe ludzkiego organizmu. W konsekwencji tego – nie powstałby człowiek. Rodzi się pytanie filozoficzne, czy wszechświat istnieje z myślą o człowieku. Czy zestrojenie procesów w kosmosie jest ukierunkowane na powstanie człowieka? Twierdząca odpowiedź na to pytanie nosi nazwę zasady antropicznej<sup>33</sup>. W konsekwencji okazuje się więc, że racjonalizm nowego, scjentyistycznego ateizmu, postulującego tak zwany „naukowy obraz świata”, jest w dużej mierze – podobnie zresztą, jak i racjonalizm rozstrzygnięć teistycznych – racjonalizmem konwencjonalnym, opartym na apriorycznie przyjętych przedzałożeniach, które determinują w pewnym zakresie kształt wszystkich późniejszych interpretacji. Czym bowiem, jeśli nie swoistym aktem wiary jest przyjęcie takiej a nie innej konwencji interpretacyjnej, w sytuacji, gdy nie istnieje możliwość wskazania dla niej żadnych „czystych” kryteriów metakonwencjonalnych<sup>34</sup>? To retoryczne w gruncie rzeczy pytanie ukazuje, jak silnie wiara zespolona jest z porządkiem *ratio*, i zmusza również do postawienia sobie pytania o to, jakie, ostatecznie, jest jej miejsce w strukturze intelektualnych rozstrzygnięć opowiadających się za lub przeciw istnieniu Boga.

### ABSOLUTNA PODSTAWA SENSU *CONTRA* CHIŃSKI CZAJNICZEK

W swej analizie założeń nowego ateizmu Piotr Gutowski zwraca uwagę na fakt, że „jeśli nowi ateści podejmują zagadnienie teizmu, to bardziej podstawowa jest dla nich dyskusja nad istotą Boga, niż nad jego istnieniem. Dowodzi się bowiem zawsze istnienia czegoś, co jest jakoś treściowo określone. Ważniejsze jest więc pytanie o to, kim jest Bóg i co oznaczałoby ewentualnie istnienie takiego Boga dla ludzi (np. w aspekcie moralnym), niż pytanie o to, czy Bóg istnieje”<sup>35</sup>. Przyjęcie takiego stanowiska jest zupełnie zrozumiałe, jednak nie ze względu na to, że debata nad istotą, a nie nad istnieniem Boga jest bardziej uzasadniona, ale dlatego, że jest

<sup>33</sup> *W kręgu nauki i wiary (II)*..., s. 135.

<sup>34</sup> „Przy próbach falsyfikacji podstawowych przedzałożeń – pisze Józef Życiński – trzeba odwołać się do zbioru twierdzeń o charakterze teoretycznym. Rola czynnika teoretycznego w procesie falsyfikacji była już szeroko omawiana w czasach Duhema, więc nie ma potrzeby powtarzania obecnie wniosków znanych od początku stulecia. Przy falsyfikacji podstawowych przedzałożeń konieczne jest jednak odwoływanie się do kryteriów racjonalności, założeń epistemologicznych, reguł poprawności metodologicznej, zbioru terminów podstawowych koniecznego do interpretacji zdarzeń, etc. Uzasadnienie tych założeń jest tylko częściowo możliwe. Nie istnieje jedna, powszechnie akceptowana metodologia naukowa czy jedna teoria racjonalności, zaś różnice stanowisk w tej dziedzinie są uzależnione od przyjętych przedzałożeń podstawowych” (*Teizm i filozofia*..., s. 96).

<sup>35</sup> *Czym jest...*, s. 21, 22.

dla nowych ateistów łatwiejsza. Ujmując bowiem rzecz od strony argumentatywnej, zdecydowanie łatwiej sfalsyfikować określone przekonanie o naturze Boga (na przykład prawdę o Bożej opatrności, próbując kontrargumentować z przykładów niezawinionych nieszczęść dotyczących ludzi sprawiedliwych), niż samo przekonanie o jego istnieniu – bez dookreślania jego natury ponad to, co wynika z samej definicji boskości. W gruncie rzeczy okazuje się więc, że wybór między debatą nad istnieniem a debatą nad istotą Boga nie jest wyborem dwóch różnych porządków, ale *de facto* – dwóch różnych poziomów ogólności, na których owa debata może przebiegać. Pytanie o istnienie Boga nie jest bowiem pytaniem o istnienie jako takie, ale o istnienie bytu, który w sensie najogólniejszym mógłby zostać zdefiniowany za Anzelmem z Canterbury, jako to, ponad co nic doskonalszego nie można już pomyśleć<sup>36</sup>; jest więc pytaniem o istnienie absolutnie doskonałej, w sensie aksjologicznym i metafizycznym, podstawy sensu wszechświata – bez wchodzenia w szczegółowe rozważania na temat jej natury. Takie pytanie rodzi oczywiście dla ateisty kłopot, ponieważ musi on przyznać, że poruszając się na tym poziomie ogólności – najcenniejszym zresztą z naukowego punktu widzenia<sup>37</sup> – nie dysponuje dowodem nieistnienia Boga. Broni się więc, jak pokazuje to Piotr Gutowski, w następujący sposób: „Nie można wprawdzie udowodnić nieistnienia Boga, czyli jego istnienie jest logicznie możliwe, ale to nie wystarczy do uznania wiary w jego istnienie za coś racjonalnego. Jest bowiem również logicznie możliwe, że od wieków na orbicie okołoziemskiej znajduje się małeńki, niemożliwy do zobaczenia za pomocą żadnych przyrządów, chiński czajniczek (argument B. Russela) lub że istnieje Wielki Latający Potwór Spaghetti czy też Niewidzialny Różowy Jednorożec. Mimo że to wszystko jest logicznie możliwe (czyli wewnętrznie niesprzeczne lub pojmowalne), wiarę w te rzeczy uznałibyśmy za absurdalną”<sup>38</sup>. Tak skonstruowana argumentacja stanowi typową próbę nie tyle rozwiązania problemu, ile jego obejścia za pomocą zabiegu trywializacji. Polega ona w istocie na sprowadzeniu pytania o możliwość istnienia bytu absolutnie doskonałego, do pytania o możliwość istnienia bytu, którego natura – ujęta nie w sposób ogólny, lecz ukonkretniona – zostaje wraz z dodatkowymi komponentami przedstawiona w taki sposób, aby wywołać psychologiczne poczucie absurdu. Czy jednak logiczna niemożliwość wykazania nieistnienia absurdalnego

<sup>36</sup> Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, tłum. polskie P. Domański, Kęty 1999, s. 164.

<sup>37</sup> Jest to poziom najcenniejszy, ponieważ ustalenia o najwyższym stopniu abstrakcji i ogólności, mają też najszerszy zakres obowiązywania. Próba obalenia istnienia Boga niejako z „niższego poziomu”, a więc przez zakwestionowanie któregoś z jego przymiotów (na przykład sprawiedliwości), choć pozornie prostsza, rodzi jednak dodatkowy kłopot. Zmusza bowiem następnie ateistę do wykazania, że zakwestionowanie któregoś z przymiotów Boskich jest równoznaczne z zakwestionowaniem całej jego natury i w konsekwencji – także jego istnienia. Takie przejście nie jest wcale oczywiste i wymusza konieczność wprowadzenia dodatkowych założeń, które poważnie osłabiają wartość samego rozumowania.

<sup>38</sup> *Czym jest...*, s. 26.

Niewidzialnego Różowego Jednorozca faktycznie implikuje absurdalność wiary w istnienia absolutnie doskonałej podstawy sensu? „Obrońca religii – zauważa Piotr Gutowski – zmuszony jest odrzucić porównanie Boga z orbitującym chińskim czajniczkiem czy Niewidzialnym Różowym Jednorozcem. Jak dostrzegli to już zwolennicy tzw. dowodu ontologicznego [Anzelma z Canterbury – A.R.B.], pojęcie Boga jako bytu doskonałego jest wyjątkowe. Właśnie z tego powodu można wnioskować – ale tylko w tym jednym przypadku – z pojęcia (Boga) o istnieniu desygnatu tego pojęcia. W chrześcijaństwie istnieje długa tradycja racjonalizacji wiary. Wybitni filozofowie, teologowie i uczeni formułowali dowody na istnienie Boga oraz starali się wesprzeć pozostałe przekonania religijne świadectwami historycznymi. Nie jest więc tak, że treść przekonań chrześcijańskich opiera się wyłącznie na całkowicie irracjonalnej wierze. To prawda, że toczy się debata na temat wagi i wartości tych dowodów i świadectw, ale z pewnością nie można ich zestawić z dowodami (czy raczej brakiem jakichkolwiek dowodów) na istnienie niewidzialnego orbitującego chińskiego czajniczka. Także fakt założenia Kościoła Wielkiego Latającego Potwora Spaghetti nie może być potraktowany jako kompromitująca religię, podobnie jak fakt powstawania pod szyldem nauki absurdalnych prac czy oszukańczych szkół wyższych nie kompromituje samej nauki. Tak po prostu jest, że w każdej dziedzinie kultury obok zdrowego centrum pojawiają się z różnych powodów obłądne ekstrema”<sup>39</sup>.

Argumentacyjna ucieczka nowych ateistów w stronę trywializacji problemu niemożności wykazania nieistnienia Boga ma też jeszcze jedną, głębszą podstawę. Chodzi mianowicie o całkowitą niepodatność tego obszaru, w jakim lokuje się pojęcie Boga – niepodatność wynikającą *ex definitione* z natury desygnatu owego pojęcia – na jakiegokolwiek rozstrzygające dowodzenie. Doskonale świadomi byli tego już niektórzy średniowieczni myśliciele, podkreślając, że pojęcia stosowane na określenie Boga przysługują Mu nie w sposób jednoznaczny, ale analogiczny i eminentnie, to znaczy w sposób nieskończenie doskonalszy niż jakimkolwiek stworzeniu. W tym sensie można było Bogu nie tylko przypisywać przymiot dobroci, ale wprost określać go jako samo Dobro, co znaczyło mniej więcej tyle, że Bóg – jeśli jest dobry – to w stopniu nieskończenie przewyższającym wszelką ludzką możliwość pojmowania i rozumienia dobra. W efekcie, choć istniała niewątpliwa więź między naturą Boga a ludzkim sposobem orzekania o niej, owa natura wcale nie okazywała się przez to bardziej dostępna. Wręcz przeciwnie – Bóg jawił się jako nieskończenie przewyższająca człowieka tajemnica, do tego stopnia, że Tomasz z Akwinu stwierdzał: *Deum tamquam ignotus cognoscimus* – poznajemy Boga jako nieznanego<sup>40</sup>. Fakt ten wskazuje, że desygnat pojęcia boskości wymyka się nie tylko ludzkim strukturom zmysłowym – nie jest i nie może być dostępny w żadnym ujęciu empirycznym – ale także operatywności

<sup>39</sup> Tamże, s. 26, 27.

<sup>40</sup> In *Boetium de Trinitate*, cyt. za: T. Merton, *Szukanie Boga*, tłum. polskie F. Mazela, Kraków 1983, s. 100.



ludzkiego intelektu, którego zdolność pojmowania i racjonalizacji nieskończenie przerasta. Owszem intelekt może budować sprawną argumentację za lub przeciw istnieniu Boga, ale rozstrzygnięcia wypracowane w toku tej argumentacji pozostają co najwyżej na poziomie idei Boga istniejącego bądź nieistniejącego, wykorzystywanej jako komponent próby takiego tłumaczenia rzeczywistości, która uwzględnia całokształt jej możliwych uwarunkowań. W efekcie próby rozstrzygającego budowania dowodów na istnienie bądź nieistnienie Boga muszą spełznąć na niczym, a uzyskane w ich rezultacie argumenty mogą mieć charakter co najwyżej wspomagający – nigdy zaś nie zagwarantują odpowiedzi definitywnej. W takim sensie Tomasz z Akwinu sformułował nie tyle pięć dowodów, co raczej pięć dróg (*quinque viae*)<sup>41</sup> do Boga i w takim również sensie ateści mogą co najwyżej budować drogi w kierunku przeciwnym. Richard Dawkins zdaje się wyczuwać ów problem, chociażby wtedy, kiedy wedle relacji Alistera McGratha, swój „wykład na Międzynarodowym Festiwalu Nauki w 1992 roku [...] zakończył następującymi słowami: »Nie możemy udowodnić, że nie ma Boga«<sup>42</sup>. Zaraz jednak dodał: Ale „»spokojnie możemy stwierdzić, że jest On bardzo nieprawdopodobny«. Wobec przytoczonych argumentów – stwierdza w swym komentarzu McGrath – jest to bardzo niepewny wniosek, który właściwie należałoby pominąć jako wypowiedź retoryczną, niespełniająca kryteriów naukowych<sup>43</sup>. „Dowiadujemy się – podkreśla McGrath, analizując także inne wypowiedzi Dawkinsa – że Bóg jest »wyoce nieprawdopodobny«. Ale jak bardzo nieprawdopodobny? Na jakiej podstawie to obliczono? I znowu: Bóg jest »bytem o skrajnie niskim prawdopodobieństwie«. Jak niskim? Jaką metodą określono prawdopodobieństwo? Jak udało się Dawkinsowi dojść do jakichkolwiek wymiernych ocen?»<sup>44</sup>. McGrath staje na stanowisku, że przekonanie Dawkinsa, podobnie zresztą jak i innych ateistów, jest przekonaniem wypływającym nie tyle z empirycznie potwierdzonej, racjonalnej ewidencji, ale z wiary mającej braki owej ewidencji dopełnić. Podobne stanowisko zajmuje Piotr Gutowski, formułując ogólną ocenę zarówno teizmu, jak i ateizmu: „Z tej perspektywy – pisze Gutowski – ateista i teista przyjmują odpowiednie przekonania na wiarę, a jedynie agnostyk, którego stanowisko obydwaj uznają za nieracjonalne, spełnia wymóg ewidencjalizmu<sup>45</sup>. Agnostyk jednak, zgodnie z owym wymogiem, tylko dlatego jest zdolny wesprzeć swe przekonania odpowiednimi dowodami, że nie wypowiada się zarówno w kwestii istnienia bądź nieistnienia Boga, jak i w kwestiach temu pokrewnych, uznając niezdolność ludzkiego rozumu do sformułowania na ten temat jednoznacznego rozstrzygnięcia. „Dawkins – zaznacza Gutowski – nie zgodziłby się z tą analizą. Rozróżnia on dwa rodzaje

<sup>41</sup> Por. P. Kunzmann, F.P. Burkard, F. Wiedmann, *Atlas filozofii*, tłum. polskie B.A. Markiewicz, Warszawa 2003, s. 83.

<sup>42</sup> *Bóg Dawkinsa...*, s. 91.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> *Czym jest...*, s. 27.

agnostycyzmu: CHAP, czyli chwilowy agnostycyzm ze względów praktycznych, i GAP, czyli generalny agnostycyzm ze względów pryncypialnych [...]. Godzi się na pierwszy, ale zdecydowanie odrzuca drugi. W jego mniemaniu niewiedza w sprawie istnienia Boga nie jest generalną niewiedzą w sprawie pryncypiów, ale jedynie niewiedzą chwilową, identyczną jak ta, z którą mamy do czynienia w nauce: Czy Bóg istnieje, czy nie istnieje – to pytanie czysto naukowe; być może poznamy na nie ostateczną odpowiedź, natomiast na razie możemy z czystym sumieniem posługiwać się kategorią prawdopodobieństwa [...]. A w tej kategorii istnienie Boga jest jego zdaniem niemal nieprawdopodobne. Inaczej mówiąc, Dawkins przyjmuje agnostycyzm w rozumieniu zbliżonym do tego, jaki w XIX w. proponował W. K. Clifford. Jednak – podkreśla Gutowski – nawet gdy zgodzimy się na to, iż *obiektywnie* (z punktu widzenia nauki) niewiedza w sprawie istnienia Boga ma taki charakter, jak twierdzi Dawkins, to *subiektywnie* tak nie jest. Wprawdzie w drugim przypadku też możemy rozstrzygnąć ten problem przez ważenie prawdopodobieństw, ale wśród kryteriów znajdują się czynniki, których nie ma w przypadku pierwszym. Lekceważenie tych czynników przez nowych ateistów jest jedynie szczegółowym przypadkiem lekceważenia całej sfery subiektywności oraz dogmatycznego przekonania, że przyszła nauka pozostanie mniej więcej taka jak nauka *aktualna* (tzn. również będzie traktowała sferę subiektywności jako wtórną i całkowicie zależną od czynników przyrodniczych). William James, który w swoim czasie sprzeciwiał się podobnemu mniemaniu Clifforda, miał większy szacunek dla sfery subiektywności i szersze wyobrażenie o przyszłej nauce<sup>746</sup>.

### NIEWIARA W ISTNIENIE CZY WIARA W NIEISTNIENIE?

W świetle przedstawionych powyżej analiz wydaje się, że ateizm w wersji postulowanej przez nowych ateistów jest nie tyle popartą naukowymi rozstrzygnięciami niewiarą w istnienie Boga, co raczej dopełniającą metodologiczną bezradność nauk empirycznych, i w konsekwencji nieciągłości „naukowego obrazu świata”, wiarą w jego nieistnienie. Oczywiście, nowi ateści zdecydowanie odrzucają taką interpretację, przede wszystkim dlatego, że wzorem Dawkinsa uznają wiarę za akt całkowicie irracjonalny. To przekonanie zostało jasno wyartykułowane chociażby w *Samolubnym genie*, gdzie Dawkins stwierdza: „Lecz czym tak naprawdę jest wiara? Jest to stan umysłu, który skłania ludzi do przekonania o czymś – wszystko jedno o czym – przy absolutnym braku wspierających to coś dowodów. Oczywiście, gdyby istniały takie dowody, wiara byłaby zbyt cenna, ponieważ dowody i tak zmusiłyby nas, by w to coś uwierzyć. [Wiara – A.R.B.] jest ślepą ufnością przy braku dowodów, a nawet na przekór dowodom<sup>747</sup>. Analizując tak podane definicje, trudno oprzeć się wrażeniu, że stanowią one nie tyle próbę precyzyjnego uchwycenia tego, czym w istocie jest wiara, ale raczej zosta-

<sup>46</sup> Tamże, s. 27, 28, przypis 31.

<sup>47</sup> Tłum. polskie M. Skoneczny, Warszawa 1996, s. 443, 444.

ły skonstruowane na potrzeby z góry przyjętej tezy – że mianowicie religia jest systemem całkowicie irracjonalnych przekonań. To arbitralne założenie – powszechnie obecne w poglądach nowych ateistów – zdecydowanie piętnuje David Bentley Hart, podkreślając: „Pierwsze założenie – to, że wierzenia religijne to czysty idiotyzm – przyjmowane jest przez tych, którzy je promują z tak niewzruszoną pewnością, że rzadko któryś z nich zadaje sobie trud, by w miarę systematyczny sposób uzasadnić tego typu twierdzenie [...]. Na przykład Dawkins twierdzi często, nie zatrzymując się ani na chwilę, by przemyśleć to zagadnienie, że osoby wierzące nie mają żadnych racji na usprawiedliwienie swojej wiary. Zdradzający najbardziej żenująco opaczne myślenie rozdział książki *Odczarowanie*, to nieustanna próba wypowiadającego się przeraźliwie protekcyjnym tonem Dennetta, mająca na celu przekonać wierzących, że w rzeczywistości wcale nie wierzą w to, w co wierzą, ani nawet tego nie rozumieją [...]. Mówienie ludziom dlaczego lub w co wierzą – zauważa Hart – jest zawsze niebezpieczne, zaś wyjątkowo niemądrze jest zakładać (co szczególnie chętnie czyni Dennett), że wierzący jako pewna grupa ludzi nie poddają ciągłej analizie i przewartościowaniu swoich wierzeń. Każdy, kto przestaje z osobami wierzącymi, wie, że to po prostu nieprawda”<sup>48</sup>. Nie o prawdę jednak tu chodzi. Skonstruowana przez Dawkinsa i inspirująca również Dennetta definicja wiary ma wyraźnie na celu uprawomocnienie tych poglądów na religię, którym daleko do oczywistości. W tym celu autor *Samolubnego genu* uznaje, że wiara występuje przy absolutnym braku dowodów wspierających dane przekonanie, co automatycznie pozwala uznać mu jego własne przekonania za przynależne wyłącznie do porządku wiedzy, a nie wiary (wspiera je przecież dowodami, które, nawet jeśli nie są rozstrzygające – nieistnienia Boga ostatecznie udowodnić się nie da – to jednak są, bo Dawkins potrafi je sformułować). Koncentruje więc swe wysiłki, na wykazywaniu, że religia takich dowodów jest zupełnie pozbawiona. Dialektycznie rzecz ujmując, jest to o tyle zrozumiałe, że łatwiej jest podważyć przekonania przeciwnika, niż ugruntować swoje własne. Sęk w tym, że jest to subtelna manipulacja, mająca swe uprawomocnienie jedynie w przyjętej przez Dawkinsa definicji wiary. Chodzi bowiem o to, że powiązanie wiary z absolutnym brakiem dowodów jest rozstrzygnięciem zupełnie arbitralnym i *de facto* ma na celu uratowanie poglądów samego Dawkinsa przez zarzutem popadania w to, co sam krytykuje. Zarzutem, przed którym, ostatecznie, autor *Samolubnego genu* nie jest w stanie się obronić. Jeżeli bowiem odwołać się do klasycznej, metodologicznej reguły przypomnianej przez Józefa Życińskiego: „niemożliwe jest wykazanie nieistnienia rzeczywistości, która byłaby niepoznawalna”<sup>49</sup>, czym innym, jeśli nie wiarą, jest Dawkinsowska pewność nieistnienia Boga, który z definicji jest niepoznawalny<sup>50</sup>? Skoro, mimo

<sup>48</sup> *Chrześcijańska rewolucja...*, s. 25, 26.

<sup>49</sup> *Teizm i filozofia...*, s. 64.

<sup>50</sup> Gdyby bowiem był poznawalny, dla ludzkiego umysłu, znaczyłoby to, że skończony, ludzki umysł jest w stanie – ujmując poznawczo boską istotę – w pewien sposób wyczerpać jej treść.

braku rozstrzygających dowodów za nieistnieniem Boga, Dawkins traktuje Boga tak, jak gdyby nie istniał (bynajmniej nie ze względów metodologicznych), jego przekonanie nie ma nic wspólnego z wiarą chyba tylko w świetle jego własnej definicji wiary. W tym świetle wiarą nie jest jednak również przekonanie o istnieniu Boga, trudno bowiem chyba sądzić, że człowiek religijny nie jest w stanie zbudować żadnego argumentu (jak chociażby wspomniana zasada antropiczna) wspierającego owo przekonanie. „Osobliwej definicji Dawkinsa – pisze Alister McGrath – nie da się zakwestionować ani potwierdzić. Sugeruje ona bezwzględny rozdział pomiędzy »ślepą wiarą«, a **przekonaniami opartymi na »powszechnie dostępnych, przytłaczających dowodach«**. **Jest to interesujące rozróżnienie, lecz** nie pozostaje ono w żadnej relacji do chrześcijaństwa ani do normalnych metod badawczych i założeń nauk przyrodniczych, w tym biologii ewolucyjnej. Sprawa dotyczy bowiem prawdopodobieństwa, a nie pewności. Dowody z obserwacji nigdy nie dają pewności przewidywania lub uogólnienia, natomiast czynią jedno i drugie prawdopodobnym. Nasuwa się tylko pytanie: jak dalece prawdopodobnym?”<sup>51</sup>. Nawet jeśli, wbrew przedstawionym wcześniej analizom, obecny stan nauki pozwoliłby uznać nieistnienie Boga za wysoce prawdopodobne, dopóki pozostaje ono prawdopodobne, dopóty nie narzuca się ludzkiemu umysłowi w sposób oczywisty – nie może być zatem, z naukowego punktu widzenia, traktowane jako pewne. Traktowanie jako pewne tego, co jawi się umysłowi w sposób nieoczywisty, jest właśnie wiarą i taka definicja, w której mieści się także postawa Dawkinsa, choć prowizoryczna i wymagająca systematyzacji, wydaje się dużo bardziej racjonalna, niż ta subiektywnie sprofilowana przez autora *Samolubnego genu*. Z tej perspektywy okazuje się jednak, że zarówno teiści, jak i ateiści są wierzącymi. Ci pierwsi wierzą w istnienie Boga, ci drudzy – w jego nieistnienie, gdyż w obu wypadkach wiara pełni funkcję dopełniającą nieoczywiste obszary ich systemów myślowych, pozwalając budować w miarę kompletny światopogląd, choć oparty na innych założeniach fundamentalnych. W obu przypadkach wiara nie jawi się więc ani jako akt irracjonalny, ani też jako swoisty ozdobnik dla przyjętego kanonu racjonalności, lecz jest w pełni racjonalnym wyborem jednej z dwóch możliwych dróg dopełnienia dostępnego poznawczo obrazu świata – dróg, które w świetle przedstawionych wcześniej wniosków Życińskiego z badań nad możliwością empirycznego testowania teizmu i ateizmu jawią się co najmniej jako równorzędne<sup>52</sup>. Agnostyczna próba uniknięcia którejś z owych dróg pozwala teoretycznie ominąć problem wiary, zmusza jednak do powstrzymania się od pewnej

---

To z kolei oznaczałoby, że człowiek nie poznaje Boga (co najwyżej pewną jego ideę), lub że to ludzki umysł jest boski, skoro poznaje treści przekraczające ludzką zdolność pojmowania. Bóg więc, jeżeli jest Bogiem, pozostaje dla człowieka niewyczerpana tajemnicą i nawet jeśli przyjąć, że objawia się człowiekowi, to nie po to, aby wyczerpać przed nim swą tajemnicę, ale po to, aby człowiek mógł zostać z tą tajemnicą zjednoczony.

<sup>51</sup> *Bóg Dawkinsa...*, s. 90.

<sup>52</sup> „Kto wobec tego sądzi – zauważa Norbert Fischer – że odrzucenie istnienia Boga potrafi oprzeć na naukowych argumentach, ten rości sobie prawo do tego rodzaju wiedzy, której skończony

kategorii sądów i przyjęcia tym samym niekompletnego obrazu świata, bez jednoczesnej gwarancji, że obraz ten zostanie kiedykolwiek definitywnie dopełniony. Stanowisko takie jest najwłaściwsze dla podejścia naukowego i na gruncie czysto naukowym (wedle obowiązujących obecnie standardów naukowości) jest najdogodniejsze. Problem jednak w tym, że nie da się go zastosować w praktycznej sferze egzystencji. Nie istnieje bowiem praktyczna możliwość rozróżnienia między postawą życiową ateisty i agnostyka, mimo że postawa ta motywowana jest innym nastawieniem teoretycznym. „W egzystencjalnych postawach ludzkich [...] – zauważa Kazimierz Wolsza – różnica między agnostykiem a zdeklarowanym ateistą traci na znaczeniu. Zarówno agnostyk, jak i ateista faktycznie bowiem nie uwzględniają Boga w swym życiu, w budowaniu światopoglądu czy fundamentalnych decyzjach życiowych. Twierdzenie o istnieniu Boga nie odgrywa więc żadnej egzystencjalnej roli w kształtowaniu ludzkiego sposobu »bycia-w-świecie«. W ich życiu »Bóg umarł«<sup>53</sup>. Z tej perspektywy widać wyraźnie, że różnica między ateizmem a agnostycyzmem ma charakter wyłącznie teoretyczny. W praktyce natomiast oba stanowiska przyjmują konkretną postać życia niereligijnego, które można by, posiłkując się słowami Marcela Neuscha, określić jako „pewien sposób życia, charakteryzujący się obojętnością i praktycznym odrzuceniem Boga; dotyczy więc postawy egzystencjalnej, niezależnie od tego, czy towarzyszy jej jakaś refleksja teoretyczna, czy ta postawa ogranicza się tylko do mglistego uczucia”<sup>54</sup>. Jaka w tym kontekście powinna być odpowiedź wiary? Nie wystarczy, że odsłoni ona jedynie swe racjonalne oblicze. Jej racjonalność może stać się przedmiotem jej nowej apologii w dyskusjach z przedstawicielami nowego ateizmu i teiści, jeżeli chcą w tych dyskusjach zwyciężyć, muszą ową apologię mądrze przygotować. W zetknięciu jednak z praktyczną postawą niereligijną, sama racjonalność wiary nie wystarczy. Przemiana takiej postawy może natomiast nastąpić dzięki temu, że w świadectwie życia wierzącego, odsłoni się coś z prawdy o Tym, którego istnienie jego wiara afirmuje. Siła tak rozumianej wiary bierze się bowiem stąd, że w swej racjonalności kryje także element żywego, promieniującego doświadczenia, które rodzi się nie ze spekulacji, ale z autentycznej relacji, zawiązanej między człowiekiem a Bogiem w wydarzeniu wiary. Czy taka wiara jest możliwa w XXI wieku, jako odpowiedź na praktyczną postawę niereligijną? Otóż wydaje się, że jest nie tylko możliwa, ale i konieczna, jeżeli wierzący w istnienie

---

umysł nie jest w stanie osiąść. Wraz z Bogiem neguje on bowiem jednocześnie rzeczywistość prawdy absolutnej. Próby przedstawienia negacji Boga jako wyniku naukowego poznania należy więc uznać za aroganckie. Nie mogą być one prezentowane jako wynik naukowego poznania. Kto zaś przeciwnie przypisuje sobie możliwość poznania Boga w pozytywny sposób, uważając się w ten sposób za posiadacza absolutnej prawdy, również błądzi, gdyż przypisuje skończonemu umysłowi zrozumienie. To zaś bez trudu pozwala się ukazać jako zarozumiałość, ponieważ w każdej chwili, przez odniesienie do faktycznej rzeczywistości może stać się problematyczne” (*Człowiek w poszukiwaniu Boga*, tłum. polskie J. Świerkosz, Poznań 2004, s. 272, 273).

<sup>53</sup> *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości*, Opole 2007, s. 322.

<sup>54</sup> *U źródeł współczesnego...*, s. 12.

Boga chcą w nadchodzącej przyszłości zachować swą duchową tożsamość, określającą nie tylko ich samych, ale także, w pewnym sensie, ich sposób bycia w świecie.

### FAITH IN THE ORDER OF *RATIO*

#### Summary

When in 1977, in a book entitled *At the root of modern atheism*, French philosopher Marcel Neusch formulated the thesis about the coming of postatheistic age, he probably did not think, that at the beginning of the twenty-first century, atheistic thought reborn in the form of a so-called „**new atheism**”. Its main representatives: Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Daniel C. Dennett and Sam Harris, **taking** the position of scientific scientism, attack with a renewed vigor not only all forms of religion, but also skepticism, relativism and epistemological agnosticism. Their main efforts focus on trying to argue that all faith is an act completely irrational, and the non-existence of God can be confirmed by scientific methods. This article is a polemic with the main theses of the new atheists. It shows the actual place of faith in the order of *ratio* and discusses the problem of possibility of proving the existence or the non-existence of God.

**Słowa kluczowe:** Bóg, nauka, nowy ateizm, religia, scjentyzm, wiara

**Keywords:** faith, God, new atheism, religion, science, scientism