

Tomasz Sieczkowski

NOWY ATEIZM

REKONSTRUKCJA ŚWIATOPOGLĄDU

NOWY ATEIZM

[Kup książkę](#)



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

[Kup książkę](#)

Tomasz Sieczkowski

NOWY ATEIZM

REKONSTRUKCJA ŚWIATOPOGLĄDU

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

RECENZENT
Adam Grzebiński

REDAKTOR INICJUJĄCY
Beata Koźniewska

REDAKCJA
Aurelia Hołubowska

SKŁAD I ŁAMANIE
Munda – Maciej Torz

KOREKTA TECHNICZNA
Leonora Gralka

PROJEKT OKŁADKI
Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/t30gallery

© Copyright by Tomasz Sieczkowski, Łódź 2018
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2018

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.08549.18.0.M

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

ISBN 978-83-8142-088-4
e-ISBN 978-83-8142-089-1

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63

[Kup książkę](#)

SPIS TREŚCI

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

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

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

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

OD AUTORA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Albert Schweitzer

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

Daniel Dennett

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

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

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

1.1. MAŁA NARRACJA O WIEDZY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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