

Ks. Marek DOBRZENIECKI

NOWY I JESZCZE NOWSZY ATEIZM, CZYLI O PRAWDZIWY ATEIZM JEST TRUDNO

Słowa kluczowe: filozofia religii, nowy ateizm, duchowość ateistyczna, postmodernizm, suprematyzm, myślenie rygorystyczne

Keywords: philosophy of religion, the new atheism, atheistic spirituality, postmodernism, suprematism, rigorous thinking

Latem 2013 roku Ella de Groot, pastorka wspólnoty ewangelicko-reformowanej w Muri-Gümligen pod Bernem (Szwajcaria), ogłosiła swoim wiernym, że nie wierzy w Boga jako byt realnie istniejący, a następnie, poprzez niedzielną audycję radiową w szwajcarskim radiu publicznym SRF2, wezwała ich do porzucenia wiary (tytuł jej niedzielnego kazania brzmiał „Hört auf zu glauben!”)¹. Czy ta historia, na razie ciekawostka zamieszczana w gazetach bardziej dla wywarcia efektu na znużonych czytelnikach, niż dla opisania jakiegoś trwałego trendu, nie jest kolejnym elementem świadczącym o nadejściu ery dominacji ateizmu? Na następnych stronach tego artykułu będę się starał pokazać, że nie. Twierdzę, że ateizm w swej dzisiejszej postaci, choć na pierwszy rzut oka prosty i zrozumiały, jest w istocie stanowiskiem, szczególnie jeśli przyjmiemy za prawdziwe pewne przekonania współczesnych ateistów na temat religii, mającym konsekwencje, które trudno zaakceptować nawet tym, którzy za ateistów się uważają. Do powyższej refleksji skłoniła mnie obecna faza przejściowa w historii ateizmu, od okresu zwanego „nowym ateizmem” do okresu, który z racji nazwy swego bezpośredniego poprzednika, jest określany jako „jeszcze nowszy ateizm”.

Poniższe myśli nie są analizą socjologiczną. Nie będę się zastanawiał nad kwestią wzrostu liczby osób, które określają się jako niewierzące. Nie będę zajmował się statystykami badającymi ilość wystąpień z Kościoła. Nie interesuje mnie analiza deklaracji postaw wśród osób określających się jako ateści. W pewien sposób moim zamiarem jest wręcz pokazanie, iż kwestia deklarowania się w kwestii swojej wiary czy niewiary może być, jeśli chodzi o ateizm, bardzo myląca. Zastanawia mnie natomiast fenomen ateizmu jako prądu intelektualnego i jego niestabilności.

¹ <http://www.bernerzeitung.ch/region/bern/Frau-Pfarrer-glaubt-nicht-an-Gott/story/27724796>.

Można tu przytoczyć jeszcze przykład działającego w Holandii protestanckiego pastora, Klaasa Hendrikse, który co prawda tezę, że Bóg nie istnieje głosi od lat 70tych, ale dopiero ostatnio opublikował swe przemyślenia w postaci książki „Glauben an einen Gott, den es nich gibt. Manifest eines atheistischen Pfarrers”, Theologischer Verlag, Zürich 2013.

Chcę poprzez termin „niestabilność” zastanowić się nad zjawiskiem historii ateizmu i jego nieustannego mutowania. Temat ten jest wart refleksji, gdyż ze zdroworozsądkowego punktu widzenia pogląd, który po prostu neguje istnienie jednego bytu nie powinien mieć swojej historii. Czy istnieje historia negacji flogistonu? Czy negowanie eteru miało swoje różne odmiany? Dlaczego więc akurat negowanie istnienia Boga ma swą historię, i to historię, która się na naszych oczach powtarza i przyspiesza? Oto są pytania, którym poświęcony będzie niniejszy tekst.

Nowy ateizm ma prawo do swej nazwy. Jego nowość, oprócz tego, że ma swe źródło nie w wydarzeniu intelektualnym, lecz politycznym (a mianowicie w zamachach terrorystycznych w Nowym Jorku 11 IX 2001 r.²), polega na podejrzeniu, że religia jest głównym źródłem zła w świecie. Oczywiście, niczym nowym nie jest kwestionowanie zbawiennego wpływu religii na kulturę, ale o ile w XIX i XX wieku myśliciele uważali, że w różnoraki sposób religia hamuje postęp ludzkości (pozytywiści sądzili, że religia powstrzymuje nadejście cywilizacji naukowej, marksiści twierdzili, że krępuje masy robotnicze w ich rewolucyjnym zryw, zaś Nietzsche obwiniał chrześcijaństwo za to, iż nie nadszedł jeszcze Nadczłowiek), to nowi ateści (R. Dawkins, S. Harris, D. Dennett, Ch. Hitchens) stwierdzają wprost, że religia jest dla kultury śmiertelnym zagrożeniem. O ile Marks wybierał dla opisu wpływu religii na ludzkość metaforę opium; środka znieczulającego, a więc w pewnym sensie lekarstwa, to Hitchens używał metafory trucizny³.

Ww. myśliciele, główni reprezentanci nowego ateizmu, barwnie opisywani jako Cztery Jeźdźcy Apokalipsy, często są oskarżani o małą subtelność filozoficzną, stąd też dla analizy tej wersji ateizmu i zobaczenia wszystkich jego konsekwencji wybierzemy pracę filozofa znamienitego, „Gorliwość Boga” Petera Sloterdijka. Główne pytanie następnych akapitów brzmi: dlaczego wg nowego ateizmu religia jest trucizną ludzkości, śmiertelnym zagrożeniem dla kultury?

Sloterdijk zgadza się z przedstawicielami nowego ateizmu w przekonaniu, że religia jest „gorszą wiedzą”, wiedzą tworzoną naprędce, z braku lepszych wyjaśnień. Świat dla myślenia przednaukowego biegnie zbyt wolno (jak np. procesy ewolucyjne) lub zbyt szybko (jak choćby reakcje fizjologiczne w naszym ciele), by ująć go w zrozumiałe struktury eksplikacyjne, stąd rolę hipotezy Boga jest dostosowanie tempa procesów przyrodniczych do naszych wyobrażeń oraz codziennych doświadczeń z przyrodą. Michał Heller słusznie zauważa, że nowi ateści imputują wierzącym, że w gruncie rzeczy posługują się hipotezą Boga jako Zapełniaczem Dziur⁴ („God of the gaps”). Hipotezą, która wyrządziła teologii wiele szkód dokładnie przez to, że w momencie gdy, mówiąc językiem Sloterdijka, teorie naukowe dostosowują się do prędkości przyrody, konieczność

² T. EAGLETON, *Kultura a śmierć Boga*, tł. B. Baran, Warszawa: Aletheia, 2014, 198.

³ Ch. Hitchens przejawiał lęki wobec przedstawicieli religii wręcz paranoiczne. Pierwszy rozdział swej najważniejszej anty-teistycznej książki kończy następująco: „As I write these words, and as you can read them, people of faith are in their different ways planning your and my destruction, and the destruction of all the hard-won human attainments (...). Religion poisons everything” (Ch. HITCHENS, *God is not Great. How Religion Poisons Everything*, Twelve Hachette Book Group, New York 2007, 14)

⁴ M. HELLER, T. PABIAN, *Elementy filozofii przyrody*, Kraków: Copernicus Center Press 2014, 192.

hipotezy o istnieniu Boga znika⁵. Nowy ateizm z braku pożytków hipotezy Boga dla odkryć naukowych wnosi o fałszywości teje.

Druga kluczowa teza nowego ateizmu brzmi: w istotę religii, a szczególnie w istotę religii Abrahamowych, wpisana jest przemoc. Agresja, zadawanie bólu i cierpienia innowiercom nie jest ich aberracją, lecz prostą konsekwencją przyjętych założeń. Ze strony religii płynie dla ludzkości niebezpieczeństwo. Nawet jeśli dziś chrześcijaństwo nie niesie z sobą zniszczenia i nietolerancji, to tylko dlatego, że cywilizacja zachodnia podała mu skuteczny środek nasenny. Nie znaczy to jednak przecież, że przestała w ten sposób trzymać w swych rękach odbezpieczony granat. Sloterdijk podtrzymuje i argumentuje również za tym twierdzeniem nowego ateizmu. Monoteizm wielbi wedle niego nie tyle Boga Jedyne, co Boga zazdrosnego⁶. Zazdrość Boga, zdaniem Sloterdijka, polega na wymogu podporządkowaniu Mu wszystkiego – każda inna postawa jest kwestionowaniem Jego pozycji we Wszechświecie. Stąd pobożny monoteista będzie nastawiony wobec świata konfrontacyjnie – wszakże tam, w świecie, znajdują się potencjalni buntownicy. Sloterdijk nazywa ten stosunek do świata tendencją polemiczną: „nadświatowe prawdziwe Jedno przeciw wewnątrzświatowym fałszywym wielu”⁷.

Dla Sloterdijka prawdziwy monoteista jest zelotą. Niemiecki filozof utożsamia postawę religijną z postawą posłuszeństwa, co wydaje się spostrzeżeniem trafnym, ale, co charakterystyczne, Sloterdijk nie potrafi nie patrzeć na postawę posłuszeństwa bez niechęci i podejrzeń. Przez nią aspiracje człowieka – istoty przecież racjonalnej – ograniczają się do osiągnięcia statusu bezmyślnego sługi, którego jedynym celem życiowym jest pochwała Pana⁸. Po drugie, wg Sloterdijka, posłuszeństwo względem Pana wszechświata musi się wyrodzić w posłuszeństwo neurotyczne. Jest on przekonany, że „patologiczne intensyfikacje nie każą długo na siebie czekać”⁹. Kiedy człowiek oddaje się Bogu, zdaje się przestrzegać niemiecki filozof, decyduje się na podległość radykalną, wszakże na tej służbie nie ma instancji odwoławczej, a Pan – niezmienny i wszechwiedzący – nigdy nie zmienia swych postanowień.

Kombinacja tych dwóch własności monoteizmów – zazdrości Jedyne Boga i gorliwość posłuszeństwa jako odpowiedź człowieka na tę zazdrość, dają nam odpowiedź nie tylko na pytanie, dlaczego monoteizmy są źródłem przemocy w świecie, ale również wyjaśniają, dlaczego do istoty monoteizmu należy szerzenie agresji

⁵ „W chwili jednak, gdy technicznie i naukowo dojrzałe cywilizacje utworzą skuteczne procedury obserwacji powolnego, koncept transcendentnego planu bardzo traci na wiarygodności – czy będzie się nazywał stworzeniem, opatrnością, predestynacją, historią zbawienia, czy jakkolwiek podobnie – i ustępuje miejsca immanentnym procedurom interpretacji długotrwałego czy to środkami teorii ewolucjonistycznych dotyczących biologii lub systemów społecznych, czy za pomocą modeli falowych i teorii szczelin, co pozwala opisać oscylacje i mutacje w obszarze *longue durée*” (P. SLOTERDIJK, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, tł. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2013, 15)

⁶ „[Bóg Abrahama] ma wszystkie cechy człowieka, któremu nic arcyłudzkiego nie jest obce, poczynając od cholerycznej drażliwości” (P. SLOTERDIJK, dz. cyt., 36).

⁷ Tamże, 41

⁸ „Dla roztropnego pozostaje w tym scenariuszu tylko rola sługi, który oddaje się swojemu panu do dyspozycji, drżąc z odwzajemnionej miłości” (tamże, 122).

⁹ Tamże, 123.

i nienawiści, nieustanna walka z innymi¹⁰. Zgodnie z prezentowanym spojrzeniem wymóg służby jednemu Panu nastawia wierzących konfrontacyjnie wobec świata. Zaczyna się on bowiem dzielić na świat nasz – już podległy Bogu i świat wrogi, który trzeba Bogu dopiero podporządkować: „Każda Ewangelia rzuca dysangeliczny cień (...) Przekaz dzieli całość świata na nierówne części: Kościół i resztę. Bez wykluczenia ‘tego świata’ ze wspólnoty świętych nie sposób urzeczywistnić aspiracji chrześcijańskiej ofensywy do zdefiniowania tej całości”¹¹.

Sloterdijk odnajduje religii w związku z „dzieleniem świata na dwoje” dość zaskakującego sprzymierzeńca: okazuje się nim logika dwuwartościowa. Ona również bowiem dzieli świat na dwoje: świat prawdy i świat fałszu. Podobnie jak dla człowieka wierzącego, również i dla logika *tertium non datur*: „Logiczne źródło gorliwość ma w zliczaniu do jedynki, która nie toleruje obok siebie nic ani nikogo. To Jeden jest matką nietolerancji”¹². Nieprzypadkowo matematyczny symbol służący do oznaczania prawdy Sloterdijk pisze dużą literą. Skojarzenie jedynki – logicznej prawdy - z Jedynym, Bogiem monoteizmu, służy podkreśleniu, że myślenie rygorystyczne, zwane również przez Sloterdijka suprematyzmem, ma swe źródło w religii. Owszem, ten niemiecki filozof przyznaje, że suprematyzm sam w sobie może obyć się bez idei Boga osobowego, że od czasów Oświecenia filozofowie próbują poddać ludzkość rygorowi prawdy, a najlepiej rygorowi prawdy naukowej, i że eksperymenty społeczne, jak komunizm, które na takim myśleniu rygorystycznym bazowały, również dopuszczały się przemocy wobec swoich innowierców, ale nie jest to dla niego argumentem przeciw tezie o monopolu religii na przemoc. Wręcz przeciwnie, jest dla niego obroną tej tezy. Jeśli bowiem jakiś system polityczny nie odwołujący się do religii, dopuszcza się przemocy, to tylko taki, który nie wyzbył się myślenia rygorystycznego, a więc taki, który ze swej postaci nie pozbył się jeszcze całkowicie pozostałości myślenia religijnego¹³.

Wrogość do świata ujawnia monoteizm jako antytezę humanizmu. Związana z tym niechęć ludzkości do monoteizmu jest nie tylko oczekiwana, ale i pożądana przez jego wyznawców. Wg Sloterdijka, odczuwaliby oni wręcz pewien dyskomfort, gdyby było inaczej. Bycie odrzuconym przez większość stanowi dla nich motor napędowy¹⁴, pozwala oczyścić sumienie w związku z dzieleniem świata na dwoje. Wierzący może się bowiem dzięki tej niechęci przekonać, że to nie on wprowadza linię podziału na świat Bogu poddany i świat przeciw Niemu zbuntowany, lecz że to niewierzący sami z własnej woli ustawili się poza nawiasem. Dzięki zewnętrz-

¹⁰ Sloterdijk obszernie opisuje kampanie, jakie prowadzą lub prowadziły poszczególne religie ze sobą lub względem ateizmu, aczkolwiek w zgodzie z poprawnością polityczną nie omawia tejsze kampanii, która dziś jest dominującą w świecie religii: kampanii islamu przeciw chrześcijaństwu (por. P. SLOTERDIJK, dz. cyt., 66).

¹¹ Tamże, 87

¹² Tamże, 135

¹³ „Większość współczesnych nie dostrzegła, jak bardzo w radzieckich i chińskich dramatach inscenizowano parodię dziejów religii” (tamże, 201).

¹⁴ „Dla ukształtowania stanowiska monoteistycznego opór tłumu jest konstytutywny i bez stałej świadomości irytacji niewłączonych innych monoteizm ten nie byłby zdolny wznieść swego wewnętrzznego napięcia na niezbędną wyżynę” (tamże, 181).

nemu wrogowi religia może ogłaszać nieustanny stan wojenny, a w ten sposób ciągle mobilizować swoich wyznawców. Mogłoby się wydawać, że tym psychologizującym uwagom przeczy masowość religii monoteistycznych (przecież niewiele osób jest w stanie wytrzymać w permanentnym stanie wojny i dodatkowo być nienawidzonym przez resztę ludzkości), ale i ten fakt Sloterdijk jest w stanie wyjaśnić za pomocą istotnego rysu religii, jaką jest wg niego skłonność do przemocy. Otóż ponieważ ludzie niechętnie sami z siebie stają się zelotami (przyznaje się do tego np. również i Hitchens, który, jak się zdaje, swą krucjatę przeciw teizmowi podejmuje tylko dlatego, że myśl o fundamentalistach nie pozwala mu w spokoju wypić lampki wina), dlatego należy ich do tego zmusić. Religia staje więc przed wyborem: albo jako antyhumanistyczna zostanie całkowicie odrzucona przed trybunałem ludzkości, albo jej antyhumanizm zwycięży i będzie ludzi do wiary zmuszać.

Czy istnieje dla religii jakaś trzecia droga, droga bez przemocy, na której uniknie się konfrontacji, o których mowa powyżej? Sloterdijk odnotowuje w historii religii takie procesy, które pozwalają mieć nadzieję na odpowiedź pozytywną. Religia katolicka wprowadziła np. do eschatologii pojęcie czyścica jako trzecie obok nieba i piekła, chrześcijaństwo jako takie odchodzi od dosłownej lektury Pisma, itd. Czy jednak ucywilizowanie się religii, wejście w fazę pozelocką, jak to określa Sloterdijk, jest możliwe środkami pochodzącymi wyłącznie z zasobów religii? Nie, jego zdaniem, kierunek zmian idzie ze strony kultury świeckiej. Remedium na zelotyzm jest edukacja demograficzna i eksport bogactwa, a akurat w tych aspektach religia jest bezradna. Wreszcie, co może ważniejsze, ponieważ cywilizowanie się religii oznacza przyjęcie wzorców od silniejszej i mądrzejszej kultury świeckiej¹⁵, to na końcu tej drogi jest upodobnienie się religii do niej: „Sąd Ostateczny prowadzi do codziennej pracy. Objawienie staje się raportem o stanie środowiska i protokołem o statusie praw człowieka”¹⁶. Choć według niemieckiego autora możliwość realizacji takiego scenariusza w przyszłości jest kwestią otwartą, to możemy się zastanowić, czy religie, mając świadomość kresu tejże drogi, zechcą w ogóle na nią wejść.

Nie można, czytając pracę Sloterdijka, oprzeć się wrażeniu, że główny nacisk kładzie on nie na wykazanie irracjonalności religii, lecz na udowodnienie tezy, że religia ma monopol na przemoc. W tym sensie nowy ateizm nie jest negacją istnienia Boga, lecz o jego istocie stanowi postawa tolerancji wobec tego, co inne. Ta druga cecha wydaje się być dla omawianego filozofa bardziej dla ateizmu konstytutywna. Zatem ateizm jest dla niego nie tylko stanowiskiem intelektualnie uzasadnionym, ale również moralnie pożądanym. Dokładnie jednak to przekonanie jest dla Sloterdijka i wraz z nim dla całego nowego ateizmu źródłem niekonsekwencji. Nie da się bowiem empirycznie obronić tezy o pacyfistycznym ateizmie i militarystycznych religiach. Sloterdijk jest tego świadom i niejako wy-

¹⁵ Autor ma niezachwiane przekonanie o wyższości pozycji, z których przemawia, nad stanowiskiem teistycznym. Wierzących będzie można uznać za cywilizowanych jedynie, gdy ich wierzeniom będzie towarzyszył wstyd: „Cywilizowanie monoteizmów będzie zakończone, gdy ludzie zaczną się wstydić za pewne wypowiedzi swego Boga, nieszczęśliwym trafem utrwalone na piśmie, jak za popisy skądinąd bardzo miłego, ale porywczego dziadunia, którego już od dłuższego czasu nie wypuszcza się między ludzi bez opieki” (tamże, 170).

¹⁶ Tamże, 181.

przedza ewentualny kontrargument. Przyznaje, że istnieją suprematyzmy – systemy myślowe, w które wpisany jest rygoryzm – obywające się bez pojęcia Boga, tzw. suprematyzmy obiektywne i ontologiczne wraz ze wszystkimi negatywnymi tego konsekwencjami (jak myślenie dwuwartościowe, zelotyzm, neurotyczne posłuszeństwo, itd.). Przykładami takich suprematyzmów są komunizm czy maoizm. Ale, jak to już zostało powiedziane wcześniej, wg Sloterdijka suprematyzm świadczy o powinowactwie ideowym z religią. Komunizm w tej optyce jest intelektualnym dzieckiem monoteizmu, a teza o monopolu religii na przemoc może zostać podtrzymana.

Problem nowego ateizmu polega na tym, że jeśli Sloterdijk ma rację i każdy suprematyzm jest w gruncie rzeczy pozostałością myślenia religijnego, to również i sam nowy ateizm jest formą religii. Spójrzmy bowiem, jak Sloterdijk określa jedną z form suprematyzmu. Jest to suprematyzm noetyczny, czyli suprematyzm europejskiej kultury rozumu, którego paradygmatycznym przykładem jest europejskie Oświecenie, a przecież główni reprezentanci nowego ateizmu sami z dumą do tej tradycji się przyznają. Rolę Boga w tej postaci suprematyzmu gra „przenikająca wszystko inteligibilność”¹⁷. Być może nie wymaga ona od swoich wyznawców posłuszeństwa (chyba że poszukiwanie prawdy, np. w poszukiwaniu kosmologicznej teorii wszystkiego, nazwiemy posłuszeństwem względem prawdy), ale przecież każdemu suprematyzmowi grozi, że „niekontrolowany uniwersalizm przejdzie w faszyzm dobra”¹⁸. Czyż zapowiedzi takiego faszyzmu dobra nie widać w samej książce Sloterdijka? W jego wizji świata: liberalnego, demokratycznego i kapitalistycznego jest co prawda miejsce na religię, ale tylko taką, jak już wspomnieliśmy, która będzie się wstydić za swe święte pisma oraz taką, która wejdzie w pewnego rodzaju grę zaoferowaną przez cywilizację świecką. Gra owa polegałaby na tym, by zachować zewnętrzne formy religii, ale podłożyć pod nie wyłącznie świeckie treści¹⁹. Nie ukrywa się przy tym, iż celem jest zneutralizowanie „apokaliptycznych reżyserów”²⁰.

Nie chcę tu rozważać, czy pomysły filozofa na przyszłość religii są sensowne. Chcę tylko podkreślić, że przedstawione plany zdradzają tak krytykowane i związane z monoteizmem myślenie w kategoriach dzielenia świata na dwoje, gdzie nie ma miejsca na żadne odcienia szarości. Jeśli wg Sloterdijka monoteiści postrzegają świat jako arenę walki między tym, co podporządkowane Bogu, a tym, co się wobec Niego buntuje, to mamy też pełne prawo ocenić jego wizję współczesności jako podzieloną na dominium cywilizacji świeckiej i tego, co jeszcze nie poddało się jej

¹⁷ Tamże, 126

¹⁸ Tamże, 98

¹⁹ Prawdopodobnie idealnym przykładem akceptowalnej teologii z tego punktu widzenia byłaby twórczość Dona Cupitta, teologa anglikańskiego określającego się mianem chrześcijańskiego nie-realisty. Uznaje on prawdziwość Ewangelii pod warunkiem odrzucenia metafizycznej interpretacji jej prawd. Mógłby on więc uznać, że Jezus Chrystus jest Bogiem, ale tylko pod warunkiem, iż twierdzenie to nie rozumie się jako prawdziwe na mocy jego zgodności z obiektywną rzeczywistością. Patrz: Don CUPITT, *The Non-Realist Philosophy of Religion: Selected Essays by Don Cupitt*, Bronx-New York: Fordham University Press, 2002.

²⁰ P. SLOTERDIJK, dz. cyt., 219

edukującemu działaniu. Czyż nie mamy tu załączków faszyzmu dobra, którego słusznie obawia się autor?

Podsumujmy: nowy ateizm twierdzi, że do istoty religii Abrahamowych należą nietolerancja i agresja oraz że monoteizm ma monopol na przemoc. Jest prawdziwą trucizną świata, lekarstwem zaś miałyby być niewiara. Na zarzut wskazujący na zbrodniczość niektórych systemów ateistycznych, jak nazizm czy komunizm, ateista może odpowiedzieć, że za ową zbrodniczość nie odpowiada komponent ateistyczny, lecz fakt, że totalitaryzm zapożycza od religii myślenie rygorystyczne, wg którego w idealnej społeczności nie ma miejsca dla innowierców. Nawet jeśli zaakceptujemy tę tezę i uznamy, że tendencja polemiczna i zelotyzm są „wynalazkami” religii i w związku z tym to ją winno się obwiniać za zło ww. systemów politycznych, to suprematyzm noetyczny, tak ochoczo reprezentowany przez samego Sloterdijka, stawiający religiom ultimatum: albo roztopienie się w kulturze świeckiej albo przegrana przed trybunałem ludzkości, sam jest pozostałością myślenia religijnego. Tym samym nowy ateizm nie wyzbył się jeszcze myślenia religijnego, a więc irracjonalnego. Nie jest w gruncie rzeczy prawdziwym ateizmem. Nowi ateści na gruncie przesłanek, które sami przyjęli, okazują się zelotami – ludźmi religijnymi, a ich nowy ateizm nie jest jeszcze oczekiwanym lekarstwem na zło religii.

Ten paradoksalny wniosek wprawia w ruch historię ateizmu. Skoro nowy ateizm nie jest jeszcze doskonałą postacią ateizmu, to najwyraźniej poszukiwania należy kontynuować. Oczywisty błąd nowego ateizmu polega na upartym trzymaniu się tezy, że religia jest trucizną dla ludzkości. Teza, że do istoty religii należy posługiwanie się przemocą, jest zwyczajnie nieempiryczna. Nic dziwnego, że jeszcze nowsza forma ateizmu, której przyjrzymy się na przykładzie prac Ronalda Dworkina i André Comte’a-Sponville’a, z tej tezy rezygnuje: „Błędy, jakie [religie i Kościoły] popełniają nie dotyczą sedna sprawy (...) To, że wszystkie mają krew na rękach, może wywołać niechęć do rodzaju ludzkiego, lecz nie wystarczy jako uzasadnienie ateizmu – który, historycznie, zwłaszcza w XX wieku, również nie był bez skazy ani wolny od zbrodni”²¹. Jeśli sama religia nie jest zła, to nie należy jej pochopnie odrzucać, lecz przyjrzeć się, jakie korzyści daje swoim wyznawcom.

Comte-Sponville wymienia cały katalog cnót religii. Religia daje pocieszenie w chwili śmierci najbliższych. Jak przyznaje ten autor, ateizm jest w tych sytuacjach bezradny²². Ponadto religie dają poczucie sacrum, które jest niezbędnym spoiwem łączącym społeczeństwa²³. Wreszcie Kościoły (autor ogranicza swój wywód do Europy i chrześcijaństwa) przekazują wartości moralne i tradycje, które są fundamentem naszego życia. Comte-Sponville stwierdza zdecydowanie, że „nie ma cywi-

²¹ A. COMTE-SPONVILLE, *Duchowość ateistyczna*, tł. E. Aduszkiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2011, 87-88.

²² „W naszym laickim pochówku prawie zawsze jest coś uboższego, płaskiego, sztucznego; jest jak kopia, która nie pozwala zapomnieć o swym oryginale (...) W takich chwilach religia jest silna naszą słabością, którą ujawniamy w obliczu nicości” (tamże, 25).

²³ „Jeśli przez sacrum rozumiemy coś, co ma wartość absolutną lub zdaje się ją mieć, co narzuca się w sposób bezwarunkowy, co nie może zostać pogwałcone bez świętokradztwa lub utraty honoru (...), to prawdopodobnie żadne społeczeństwo nie może się trwale bez niego obyć” (tamże, 33).

lizacji bez przekazu. Nie ma wspólnoty bez wartości”²⁴. Powyższe stwierdzenia nie czynią z francuskiego filozofa chrześcijańskiego apologety. Wręcz przeciwnie, prowadzą go do wniosku, że wszystkie te religijne wartości można zachować bez odwoływania się do wiary w Boga osobowego. Sacrum nie wymaga, wg niego, żadnej metafizyki, skoro „człowieczeństwo, wolność czy sprawiedliwość nie są bytami nadprzyrodzonymi”²⁵. Można więc być w tym sensie religijnym, bądź jak to on sam ujmuje, wiernym ateistą.

W podobnym duchu wypowiada się Ronald Dworkin. Wyróżnia on w każdej religii komponent naukowy (my powiedzielibyśmy bardziej precyzyjnie - doktrynalny, dogmatyczny) i komponent aksjologiczny (w którym religia podpowiada swoim wyznawcom, jak żyć i co cenić). Jedną z ważniejszych tez pracy Dworkina jest ta mówiąca o braku związku między doktryną a aksjologią danej religii: „Istnienie Boga nie ma samo w sobie znaczenia dla prawdy wartości religijnych”²⁶. Np. chrześcijaństwo głosi śmierć Chrystusa dla zbawienia ludzkości i ta prawda należy do jego doktryny. Jednak reakcja ludzi na to wydarzenie; to, czy odpowiedzą na nie swoim nawróceniem czy nie, ma dla autora mniej wspólnego z samą doktryną niż z systemem aksjologicznym przyjętym uprzednio i niezależnie. W omawianym przykładzie warunkiem koniecznym nawrócenia jest istnienie w systemie aksjologicznym takiej wartości jak wdzięczność za uczynione dobro. Jeśli nie ma we mnie takiej postawy, to oczywiście na śmierć Jezusa zareaguję obojętnością, i w tym sensie doktryna nie będzie miała wpływu na moje zachowanie. Jeśli jednak jestem osobą wdzięczną, to będę miał w sobie tę postawę niezależnie od prawdziwości chrześcijańskiej doktryny²⁷. Ponieważ Dworkin uważa część naukową każdej z religii za zwyczajnie błędną, to jego wnioski będą podobne to tego, do czego namawia Comte-Sponville: należy odrzucić część naukową religii, a zachować ich aksjologie.

Drugim błędem nowego ateizmu jest fakt, że przyjmuje on postawę rygorystyczną, a przez to dzieli świat na dwoje. Przedstawiciele jeszcze nowszego ateizmu będą więc próbować wyeliminować ze swego myślenia wszelkie formy tendencji polemicznej czy suprematyzmu. Jest to szczególnie widoczne w pisarstwie Comte'a-Sponville'a, który starannie unika paternalizmu w stosunku do wierzących, widocznego w pracach nowych ateistów. Komuś, kto stwierdza, że „wiarę od niewiary różni tylko coś, o czym nic nie wiemy (...) Byłoby szaleństwem przypisywanie większej wagi temu, czego nie znamy, co nas dzieli, niż temu, co bardzo dobrze znamy (...), czyli co stanowi o wartości ludzkiego życia”²⁸ trudno zarzucić rygoryzm czy postawę dzielącą ludzi. Gorzej wypada w tym sensie filozofia Dworkina,

²⁴ Tamże, 36.

²⁵ Tamże, 33. W innym miejscu swej pracy Comte-Sponville kieruje do czytelników pytanie: „Powiedzcie szczerze, czy potrzebna wam jest wiara w Boga, by uznać, że prawda jest więcej warta niż kłamstwo, że odwaga jest więcej warta niż tchórzostwo?” (tamże, 37).

²⁶ R. DWORKIN, *Religia bez Boga*, tł. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2014, 32-33.

²⁷ „Jakkolwiek zasady [wierzący] przywołają, muszą one mieć niezależną moc, postrzegane tylko jako dotyczące moralności lub jakiejś innej dziedziny wartości. Teiści muszą żywić osobną wiarę w taką zasadę; muszą odkryć, że to raczej w nią muszą uwierzyć niż w boskie zdarzenia czy inne fakty, które uznają za istotne” (tamże, 35).

²⁸ A. COMTE-SPONVILLE, dz. cyt., 69.

k który, choć również jako pozytywną konsekwencję swego stanowiska prezentuje zmniejszenie temperatury napięć między ateistami i teistami²⁹, to w praktyce nie eliminuje ze swego religijnego ateizmu suprematyzmu³⁰.

Zarówno Comte-Sponville, jak i Dworkin odróżniają swoje twierdzenia od twierdzeń nowego ateizmu. Mówią oni o „religii bez wiary”, „religijnym ateizmie”, „wiernym ateizmie” czy o „duchowości ateistycznej”, które to terminy byłyby dla Dawkinsa po prostu oksymoronami. Z drugiej strony samo przejęcie od tradycji religijnych ich wartości moralnych nie wystarczy do określenia swojego światopoglądu jako religijnego. Można byłoby wtedy po prostu mówić o stanowisku etycznym. Określanie natomiast jakiejś filozofii mianem duchowości czy religijności wydaje się przesadą. Obaj autorzy zdają sobie sprawę z delikatnej dialektyki filozofii, która chce być zarazem i religijna, i ateistyczna. Obaj odnajdują podobne rozwiązanie, ale jest to rozwiązanie, które winno być dla samych ateistów niesatysfakcjonujące. Jeszcze nowszy ateizm wyznaje bowiem wiarę w absolut. Nie jest to oczywiście Bóg osobowy teistów. Dworkin formułuje swą koncepcję inspirując się stanowiskami Einsteina czy Spinozy. Chce on reprezentować tych ateistów, którzy „wierzą w siłę we wszechświecie większą od nas”³¹. Zgadza się on z Einsteinem, że „wszechświat przenika jakaś transcendentna i obiektywna wartość, która nie jest ani zjawiskiem przyrodniczym, ani subiektywną reakcją na zjawiska przyrody”³². Nieuchronność, integralność (innymi słowy niezastępowalność) i pojmowalność praw przyrody świadczą, jego zdaniem, o inherentnym pięknie Wszechświata i budzi jego religijną cześć wobec niego³³.

Comte-Sponville również afirmuje absolut. „To, że ktoś jest ateistą, nie oznacza, że zaprzecza istnieniu tego, co absolutne”³⁴. Co prawda, nie wyznaje on, jak Dworkin, żadnych wartości obiektywnych i transcendentnych, ma natomiast więcej do

²⁹ „Jeśli zdołamy oddzielić Boga od religii (...) to może będziemy mogli obniżyć temperaturę tych bitew” (R. DWORKIN, dz. cyt., 20).

³⁰ Dzieje się tak dlatego, że praktycznym wymiarem jego teorii religii bez wiary jest postulat objęcia ochroną prawną również religii nieateistycznych. Formą tej ochrony winna być zasada etycznej niezależności. „Etyczna niezależność oznacza, że rząd nie może nigdy ograniczać wolności tylko dlatego, że uzna, iż jeden sposób życia (...) jest z natury lepszy niż inny, i to nie dlatego, że przynosi lepsze skutki, lecz dlatego, że tak żyjący ludzie są lepszymi” (tamże, 119). Zasada etycznej niezależności pozwala rządowi zachowywać lub ingerować w praktyki różnych społeczności, ale tylko ze względu na pożytek dla całego społeczeństwa. Co prawda zasada brzmi niewinnie i pozornie chroni wolność religijną, ale w gruncie rzeczy jest jeszcze jedną formą zmuszenia religii do przyjęcia zasad świata liberalnego. Dworkin pisze bowiem, że „jeśli zanegujemy prawo specjalne do swobodnego praktykowania religii i opremy się tylko na ogólnym prawie do etycznej niezależności, to religie mogą zostać zmuszone do ograniczenia swoich praktyk w taki sposób, by przestrzegały one racjonalnych, niedyskryminacyjnych przepisów” (tamże, 124). Jak widać, filozofia Dworkina cechuje się tym samym suprematyzmem noetycznym i tą samą chęcią stawiania religii przed trybunałem ludzkości, co filozofia Sloterdijka.

³¹ Tamże, 14.

³² Tamże, 17-18.

³³ „Dla tych z nas, którzy uważają piękno za realne, przesłanka nauki, że wszechświat jest ostatecznie w pełni pojmowalny, ma też charakter religijnego przekonania, że promieniuje on prawdziwym pięknem” (tamże, 95).

³⁴ A. COMTE-SPONVILLE, dz. cyt., 144.

powiedzenia na temat doświadczeń mistycznych, które stara się zrozumieć na wzór młodego Wittgensteina. Mistycznym, wg niego, nie jest więc nic w świecie, lecz to, że świat jest³⁵. Podobnie jak i dla Dworkina, również i dla Comte'a-Sponville'a motywem wyjścia poza ciasny scjentyzm będzie zachwyt nad wszechświatem. Niewyczerpywalnej immanencji, bezmiaru może doświadczyć każdy: wystarczy spojrzeć w górę w rozgwieżdżoną noc³⁶. „Chodzenie po wodzie – cóż to jest w porównaniu ze wszechświatem” – wykrzykuje filozof, starając się nas przekonać, że duchowość ateistyczna zostawia nawet więcej miejsca na cuda, niż to czynią tradycyjne religie³⁷. Kontemplacja bezmiaru, twierdzi Comte-Sponville, pozwala doświadczyć naszej znikomości, jest ukojeniem dla naszych rozbujanych ambicji³⁸. Wreszcie, w jednym z podstawowych dla duchowości ateistycznej doświadczeń – w doświadczeniu uczucia oceanicznego – przeżywamy jedność ze wszechświatem. Podmiot doznaje w nim wrażenia „ostatecznego bezpieczeństwa nawet w obliczu niebezpieczeństwa”³⁹. Znowu kłania się nam wczesny Wittgenstein, który siedząc w okopach bitew I wojny światowej pisał, że „sam jestem swoim światem”⁴⁰, a w „A Lecture on Ethics” jako jedno z doświadczeń mistycznych opisuje doświadczenie absolutnego bezpieczeństwa, przez które rozumiał stan umysłu, w którym ktoś stwierdza: „Jestem całkowicie bezpieczny. Nic nie jest w stanie mi zaszkodzić, niezależnie od tego, co się stanie”⁴¹. Tu też Comte-Sponville odchodzi w ważnym aspekcie od myśli Wittgensteina, który dostrzegał wyraźne analogie między opisywanymi przez siebie doświadczeniami mistycznymi a doświadczeniami, o których mówi chrześcijaństwo. Francuski filozof wyraźnie zastrzega tymczasem, że w uczuciu oceanicznym nie ma nic religijnego.

Mimo tego, że obaj przedstawiciele jeszcze nowszego ateizmu podkreślają, że opisując doświadczenia mistyczne (Comte-Sponville) czy wartości obiektywne i transcendentne (Dworkin) nie mają na myśli nic boskiego, to uważam, że ich próba sformułowania ateizmu kończy się niepowodzeniem. Obaj niezależnie od negowania istnienia Boga osobowego mówią o absolutach. Ich stanowiska mają w związku z tym więcej wspólnego z religią, i to religią pierwotną niż z ateizmem. Spójrzmy bowiem jak Mircea Eliade opisuje religie uraniczne. Przeżycie religijne jest budzone

³⁵ Por. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tł. B. Wolniewicz, Warszawa : PWN, 2000, teza 6.44. Trzeba oczywiście przyznać, że mistycyzm Wittgensteina był bardziej konsekwentny. Po tym, jak wcześniej w swym dziele Wittgenstein zmanifestował swój naturalizm (teza 4.11), konsekwentnie na tematy doświadczeń mistycznych milczał (teza 7), a milczenie to przerwał dopiero po 10 latach wygłaszając w 1929 r. swój „Lecture on Ethics”. Comte-Sponville akurat w tym względzie Wittgensteina nie naśladował.

³⁶ A. COMTE-SPONVILLE, dz. cyt., 153.

³⁷ Tamże, 154.

³⁸ „Kontemplacja bezmiaru, dzięki której ego staje się śmiesznie małe, sprawia, że mój egocentryzm, a więc również mój niepokój stają się trochę mniej intensywne, mniej opresyjne, czasami do tego stopnia, że kontemplacja zdaje się je na kilka chwil usuwać” (tamże, 157).

³⁹ Tamże, 163.

⁴⁰ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, teza 5.63

⁴¹ „I am safe. Nothing can injure me, whatever happens” (L. WITTGENSTEIN, "A Lecture on Ethics", *The Philosophical Review* 74 (1965), nr 1, 8 – tłumaczenie moje).

w nich przez proste wpatrywanie się w niebo (co przypomina nam zachęty Comte'a-Sponville'a do zerknięcia w gwiazdy, czy też zachwyt Dworkina nad inherentnie pięknym wszechświatem). „Niebo objawia się [wtedy] w całej swej rzeczywistości: nieskończone, transcendentne”⁴², pisze Eliade, co znowu nasuwa nam skojarzenia z pojęciem bezmiaru wszechświata, które stosuje Comte-Sponville, czy też z Dworkina pojęciem nieuchronności i integralności praw przyrody. Co ważne, w omawianych religiach archaicznych „niebo objawia swą transcendencję, zanim jeszcze nastąpi przypisanie mu wartości religijnych”⁴³. Bóstwa nie odgrywają w nich pierwszorzędnej roli i sam Eliade zauważa tu podobieństwo w postępowaniu człowieka pierwotnego i współczesnego⁴⁴. Owo pokrewieństwo sprawia, że czytelnik zachęcony (bądź zniechęcony) deklarowanym ateizmem Comte'a-Sponville'a czy Dworkina zamiast nowego, ulepszego sformułowania niewiary, otrzyma w ich pracach protohistoryczną religię uraniczną. O prawdziwy ateizm jest naprawdę ciężko⁴⁵.

Z powyższych rozważań płynie wniosek, który potwierdza trafność spostrzeżenia Terry'ego Eagletona, że na miano prawdziwych ateistów w historii filozofii zasłużyli wyłącznie postmoderniści⁴⁶. Eagleton zauważa, że „jeśli kultura postmodernizmu jest pozbawiona głębi, antytragiczna, nieliniowa, antynuminotyczna, niefundamentalna i antyuniwersalistyczna, podejrzliwa wobec absolutów i niechętna wnętrzu, to można by uznać, że jest prawdziwie poreligijna”⁴⁷. Ten brytyjski autor wiąże ateizm z zarzuceniem wszelkich uniwersalizmów i absolutów. Rzeczywiście, omawiane w powyższym tekście niestabilności w historii ateizmu wiążą się z tym, iż nowy ateizm nie porzucił uniwersalizmu prawdy naukowej, a co za tym idzie, rygoru poddania się prawdzie i suprematyzmu noetycznego, zaś jeszcze nowszy ateizm wbudowuje w swą konstrukcję teoretyczną pojęcie czegoś absolutnego, obiektywnego i fundamentalnego. Historia perypetii intelektualnych przedstawiona powyżej uczy, że prawdopodobnie trudno będzie przedstawić taką formułę ateizmu, która jednocześnie nie utożsamiałaby się z nihilizmem. Wydaje się, że trzeba przyznać rację szwajcarskiemu teologowi, Hansowi Ursowi von Balthasarowi, gdy wy-

⁴² M. ELIADE, *Traktat o historii religii*, tł. J. Kowalski, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, 56.

⁴³ Tamże, 56.

⁴⁴ „Człowiek 'pierwotny', podobnie jak i cywilizowany, dość szybko o tych bogach zapomina, skoro ich już nie potrzebuje” (tamże, 67).

⁴⁵ Jest jeszcze jeden, praktyczny problem z utrzymaniem stanowiska jeszcze nowszego ateizmu. Dworkin omawiając kwestię nieśmiertelności w religii ateistycznej mówi o rodzaju nieśmiertelności, która jest sztuką życia chwilą. Chwile wieczne to te, „kiedy (...) gramy na pianinie, w teatrze lub w szachy, rzucamy piłkę lub komplement, uprawiamy poezję, ogród lub miłość” (R. DWORKIN, dz. cyt., 142). Podobnie o nieśmiertelności pisze Comte-Sponville. Życie chwilą znaczy dla niego porzucenie nadziei. Ateista to człowiek, który osiąga szczęście poprzez całkowite zanurzenie się w teraźniejszości. „Jak długo mamy nadzieję, że będziemy szczęśliwi, tak długo brakuje nam szczęścia” (A. COMTE-SPONVILLE, dz. cyt., 65). Kogo jednak stać na grę na pianinie i częste wizyty w teatrze, jak nie człowieka bogatego? Kto może porzucić nadzieję na lepsze jutro, bez popadnięcia w rozpacz, jak nie człowiek, który już wszystko posiada? Innymi słowy, religijność ateistyczna jest duchowością sytego burżuja, a że stan to dla większości mieszkańców Ziemi nieosiągalny, to i z tego powodu ciężko o prawdziwy ateizm.

⁴⁶ „Wraz z pojawieniem się postmodernizmu ludzka historia po raz pierwszy dochodzi do autentycznego ateizmu” (T. EAGLETON, dz. cyt., 187-188).

⁴⁷ Tamże, 186.

ciąga z historii nauk przyrodniczych tę lekcję, że nie da się już więcej nadawać atrybutów boskich wszechświatowi. Wbrew jeszcze nowszym ateistom powiedziałby on, że: „to, co mogę obliczyć w formułach i przebadać na stole laboratoryjnym, nie może być równocześnie przedmiotem mojego entuzjastycznego oddania się”⁴⁸. Z kolei stąd wypływa wniosek, że stoimy wobec alternatywy otwarcia się albo na Boga albo na nicość⁴⁹. Trzeciej opcji nie ma.

Rację ma Comte-Sponville, że ostateczną konsekwencją nihilizmu jest rozpad i barbarzyństwo. „Wówczas nie ma już wartości, która byłaby coś warta, ani obowiązku, który jest konieczny; pozostaje moja przyjemność lub moje tchórzostwo, interesy i relacje oparte na przemocy”⁵⁰. Taka wizja słusznie go przeraża. Jeśli jednak Eagleton ma rację (co chciałem w niniejszym tekście unaocznić), to taki jest rezultat niewiary poprowadzonej do końca. I w tym sensie dowiedziona jest moja początkowa teza, iż konsekwencje ateizmu są nie do przyjęcia dla tych, którzy deklarują się jako ateści.

Postscriptum

W wywiadzie udzielonym 22 XII 2013 r. dla szwajcarskiego radia SRF Ella de Groot, mimo swej niewiary w Boga osobowego i życie wieczne, zaprzeczyła, iż jest ateistką⁵¹. W świetle przedstawionych powyżej tez nie jest to wypowiedź aż tak paradoksalna, na jaką w pierwszej chwili wygląda.

THE NEW AND EVEN NEWER ATHEISM OR IT IS DIFFICULT TO BE A TRUE ATHEIST

Summary

In this paper I argue in favour of the claim that the true form of atheism is tantamount to nihilism. It means that the last attempts to express an atheistic view – so called “the new atheism” with its faith in the objective and scientific truth and so called “the newer atheism” with its faith in the Absolute and the objective values – fail to succeed. One of the conclusions of the paper is the thesis that there are no intermediate values (such as science or spirituality without faith) in our choice between God and nothingness.

⁴⁸ H. Urs VON BALTHASAR, *Eschatologia w naszych czasach*, tł. W. Szymona, Kraków: WAM 2008, 23

⁴⁹ „Pytanie człowieka o samego siebie jest głębsze od kosmosu, głębsze niż każda odpowiedź, ja-kiej ten może dostarczyć. Sięga dalej niż granice kosmosu; jest wręcz tym miejscem, w którym świat jest otwarty ku górze: na nicość lub na Boga” (tamże, 24).

⁵⁰ A. COMTE-SPONVILLE, dz. cyt., 59

⁵¹ <http://www.srf.ch/news/regional/bern-freiburg-wallis/ella-de-groot-ich-bin-nicht-atheistin>