

Marek Pepliński
Uniwersytet Gdański

Balet Dawkinsa w ogrodzie teologii. Uwagi krytyczne w sprawie racjonalności głównych twierdzeń dotyczących wymiaru poznawczego twierdzeń o Bogu, zawartych w książce Richarda Dawkinsa *Bóg urojony*. Cz. I.¹

Uwagi wstępne o różności przejawów ludzkiego ducha i o szkodliwym monistycznym redukcjonizmie

Zgodnie z wywodzącą się jeszcze od Arystotelesa tradycją, w bogatym świecie ludzkiej kultury, można wyróżnić trzy zasadnicze obszary, w których człowiek realizuje swojego ducha poprzez twórczą współpracę z tym, co przezeń zastane. Obszary te Stagiryta określił mianem *teoria*, *praxis* i *poiesis*. To co zastane, co było zwane niekiedy naturą, niekiedy rzeczywistością, stawia ludzkiemu duchowi opór, nie poddaje się łatwo przetworzeniu, sprzeciwia się dowolnej manipulacji, będąc jednocześnie w jakiejś mierze plastycznym i podatnym na kształtowanie. Określona w sobie rzeczywistość, będąc z jednej strony atrakcyjną i pociągającą, z innej niekiedy odstręczającą i budzącą lęk, wywołuje u człowieka zainteresowanie poznawcze, ciekawość. W pewnej mierze dając się poznać, zawsze pozostaje w większym stopniu niepoznana, tajemnicza, tak że czasem wydaje się mu być irracjonalną. Ludzka ciekawość, dążenie do poznania świata, zarówno jego części pozaludzkiej, jak i tej części, którą, gatunkowo ujęty człowiek sam konstytuuje swoją naturą i swoją twórczością, znajduje wyraz w różnego rodzaju, mniej lub bardziej usystematyzowanych praktykach poznawczych. Mają one charakter indywidualno-wspólnotowy. Widoczne w praktykach tych jest podwójne zdwojenie.

¹ Tytuł artykułu zainspirowany został uwagą Dawkinsa na temat teologa, który swoimi buciorami czyni szkody w ogrodzie nauki. Subtelność stylu i rozumowania Dawkinsa z konieczności prowadzi myśl ku obrazowi Dawkinsa w baletkach stąpającego delikatnie w ogrodzie problemów teologicznych. Za wszelkie uwagi do pierwszej części artykułu chcę bardzo podziękować dr. Grzegorzowi A. Dominiakowi. Tekst dzięki nim wiele zyskał.

Pierwsze dotyczy przedmiotu poznania, którym może być świat lub sam człowiek, jego akty i skutki owych aktów, przeciwstawiane „światu” co najmniej pojęciowo. Drugie związane jest z samą naturą poznawania, zależną od jego obiektu, które to poznanie może mieć charakter przedmiotowy, wyrażając się w języku pierwszego poziomu, albo też jako refleksja metapredmiotowa dotyczyć może samego ludzkiego poznawania, będąc wówczas wyrażoną w metajęzyku.

Rzeczywistość nie jest jednak, jak to już zasugerowano, wyłącznie obiektem ciekawości ludzkiej, lecz bywa w rozmaitych swoich partiach i stronach atrakcyjna dla nas i pożądana, jawiąc się nam w poznaniu jako odpowiadająca naszemu pragnieniu dobra – naszej władzy duchowej tradycyjnie zwanej wolą. Nie da się jednak tych dwóch sposobów skierowania się człowieka ku temu, co od niego różne, zasadnie traktować jako zupełnie niezależnych od siebie. Rzecz ma się wprost przeciwnie – splatają się one i warunkują, tak, jak zmagające się żywioły, z których to raz jeden, a raz drugi zdaje się przeważać. Dlatego może Arystoteles swojego podziału przejawów i owoców ludzkiego ducha, rodzących się w interakcji z naturą, nie ustanowił jako podziału logicznego. Wyróżnił jedynie ważne lecz przenikające się obszary kultury będącej uduchowieniem natury.

Z tego samego powodu wszelkie przejawy i twory ludzkiej kultury i twórczości niosą w sobie piętno całego człowieka: jego cielesności i duchowości, wewnętrznej złożoności. Aczkolwiek można zatem rozróżniać między uczuciami, emocjami i próbować wiązać je wyłącznie z ciałem, zaś stronę duchową człowieka pojmować w abstrakcji od ciała i wiązać ją jedynie z wolą i intelektem, to takie dualistyczne ujęcie ludzkiej natury jest zniekształcające i prędzej czy później musi zostać przez wysiłek poznawczy ludzkiego ducha przekroczone i odrzucone jako błędne. Podobnie sprawy mają się z pomysłami izolowania działalności woli od działalności intelektu, okazują się one nieadekwatne do rzeczywistości człowieka. A ta, opór właśnie stawiając próbom wtłoczenia jej w schematyczne ramy intelektualnych konstrukcji, nieliczących się z tym, co dane i co zadane poznaniu, prędzej czy później doprowadza do porzucenia owych schematów, choćby próbowały one siłą miłośników danej schematyczności powrócić w nowej szacie i formie. Czasem ów powrót przybiera nawet znamiona atrakcyjności, jeżeli adwokat pewnej koncepcji potrafi zaoferować ją w sposób przewyższający swą mocą przekonywania wcześniejsze jej postacie. Każda taka próba jest w pewnej mierze atrakcyjna, nigdy bowiem pociągająca umysły koncepcja czy teoria nie składała się wyłącznie z półprawd i zniekształceń, jako taka byłaby szybko odrzucona przez niedoszlęch jej zwolenników. Tym, co zazwyczaj charakterystyczne dla owych schematycznych i upraszczających koncepcji jest dążenie do niezasadnego sprowadzenia tego, co złożone i wielorakie, do jednej lub kilku zasad, które, mając swoją wagę w jakiejś dziedzinie czy w wybranym aspekcie ludzkiej działalności, traktowane są jako najogólniejsze wzorce i zasady rządzące całą dziedziną i ludzkim o niej myśleniem. Czasami uogólniane bywają na całą kulturę, czasami zaś coś, co nie daje się nimi zmierzyć uznaje się za bezwartościowe, pozorne, błędne. Wada i słabość

takiego monizującego i redukcjonistycznego podejścia leży nie w samym dążeniu do upraszczania w wymiarze poznawczym tego, co w ontycznym jest złożone, czy też w wyjaśnianiu wielości przez jedność, ile w tym, że czynione jest to wbrew badanej naturze, nie licząc się z jej realnością i bogactwem. Czyni się to w sposób wykrzywający rzeczywistość w jej obrazie i dlatego nierozumny i nieusprawiedliwiony. Mówiąc inaczej, w takim bezzasadnym redukującym ujęciu nie fenomen, nie rzecz ma pierwszeństwo, lecz uprzednia i z góry przyjęta koncepcja. Nie na tym jednak polega poprawne ujęcie intelektualne, że zaprzecza się temu, co wyjaśniane, lecz na dostrzeżeniu tego, co istotne, co głębsze a przejawiające się w wielości, i właśnie dlatego ją kształtujące i nadające jej uniwersalny charakter.

Sprawy te zazwyczaj bywają trudne, wymagające czasu i wysiłku wielu. Trzeba dlatego pogodzić się z kondycją ludzkiego poznawania, które nie tylko jest aspektywne, parcjalne i dokonywane w czasie, ale nieraz posiada jedynie czasową wartość, albo nawet i tego nie mając, przez czas jakiś bywa za wartościowe uznawane. Poznawanie świata dokonuje się we wspólnej pracy wielu umysłów, które różnym doświadczeniem dysponują, różnym zakresem wiedzy i pomysłowością, mogą się różnić pięknie, a nawet jeżeli nie pięknie, to twórczo, jeden drugiemu stanowiąc pomoc właśnie przez różnicę. Taka wspólna praca jednak wymaga otwartości umysłowej, skłonności do uważnego przemyślenia argumentów drugiej strony, nieabsolutyzowania własnego punktu widzenia, metody, doświadczenia. Potrzebna jest tu swoistego rodzaju pokora, zastosowana do sfery dociekania naukowego, w szerokim tego słowa sensie. Wymaga to postawy krytycznej, także względem swoich własnych pomysłów, fenomenologicznej „pokory” także względem sfery rzeczywistości badanej, wreszcie realizmu i obiektywizmu pojętego jako staranność w oddaniu rzeczy tak, jak się mają, a nie jak nam się zdają, lub co gorsza, jak chcielibyśmy, aby się miały. Wymaga to cierpliwości, niepochopności w formułowaniu sądów, „dania rzeczom czasu”, aby do nas przemówiły zgodnie ze swoją naturą, aby odsłoniły się przed ludzkim umysłem w całej swej okazałości. Natura nie znosi przymusu i pośpiechu. Przeciwnostawiają się temu zaś krytykanctwo, zadufanie intelektualne, dogmatyzm i uparte trwanie przy swoich z góry przyjętych koncepcjach, nawet wówczas, gdyby doświadczenie rzeczy uczyło nas inaczej, sugerowało nam, że nasza koncepcja nie pasuje do tego, jak się rzeczy mają. Przeciwnostawia się także grzech zaniechania intelektualnego jakim jest unikanie przeprowadzania rozumowań, mogących skutkować zmianami w naszym widzeniu sprawy czy nawet odrzuceniem naszej teorii.

Podział na sferę teoretyczną, praktyczną i wytwórczą jest niezwykle przydatny dla rozumienia i porządkowania podstawowych praktyk ludzkiego życia. Nie znaczy to, że czasem przyporządkowanie pewnej aktywności ludzkiej do jednej lub nawet więcej niż jednej z owych sfer nie budzi pytań czy kontrowersji. Inną sprawą jest pojawiająca się czasem pokusa do przeciwnostawiania jednej ze sfer innym, czy nawet próby rugowania pewnego sposobu pojmowania i realizowania praktyk przez zwolenników innego, ich zdaniem jedynie wartościowego, sposobu

owej realizacji. W taki sposób można przeciwstawiać wartość techniki wartości działania moralnego czy bezinteresownej postawie poznawczej, naukę filozofii, religię nauce, tak jakby wszystkie one nie miały należnego sobie miejsca w bogatej dziedzinie ludzkiej kultury. Jednym z przykładów tego rodzaju redukcji była pozytywistyczna interpretacja dziejów ludzkiego poznania przypisująca poznaniu trzy fazy: teologiczną – fikcyjną, abstrakcyjną metafizyczną oraz naukową czyli pozytywną. Podział ów miał znaczenie nie tylko opisowe, lecz także normatywne, bowiem w pozytywistycznym ujęciu jedynie wartościowym sposobem poznania jest poznanie naukowe. Nic nie zmienia tu opinia Comte’a, iż fazy poprzedzające naukową były konieczne, historycznie rzecz biorąc. Ma to tym większe znaczenie, że zdaniem Comte’a fazy te się wykluczają. Jeżeli ujmemy fazy teoretyczne jako oznaczające różne metody poznania rzeczywistości, to blisko już do wniosku, iż poznanie teologiczne, filozoficzne i naukowe się wykluczają i nie mogą z pożytkiem dla człowieka współegzystować. Przy tym jedynie to ostatnie może być traktowane jako wartościowe poznanie.

Wydawać by się mogło, że pozytywistyczny monizm metodologiczny w sprawie wartościowego poznania ludzkiego po krytyce jaką zadała mu filozofia XIX w., a zwłaszcza filozofia nauki i metodologia nauk I poł. wieku XX-ego, nie może już pojawić się pod postacią naiwnego i agresywnego scjentyzmu. Tak się jednak nie stało i w obecnym czasie spotykamy się z kolejną próbą uczynienia nauki przewodnikiem mądrościowym człowieka. Ma to miejsce m.in. w pracach Richarda Dawkinsa, który w książce *Bóg urojony*, ze specyficznym pojętym scjentyzmu i nieomal absolutystycznie² traktowanej własnej interpretacji aktualnego stanu badań naukowych w dziedzinie ewolucjonizmu, stara się uczynić filar „nowego” ateistycznego światopoglądu, czy jak oddaje to tłumacz książki – nowej świadomości.

Pomimo, iż książka cechuje się pewnymi wadami, o ile jest oceniana jako publikacja, w szerokim sensie, naukowa, to potwierdza ona starą konstatację, że czasem, nawet gdy pewna wskrzeszona koncepcja nie osiągnie już takiej atrakcyjności poznawczej, która pozwalałaby jej żywotnie konkurować z jej przeciwniczkami jako interpretacja, jak się rzeczy mają, to nadal może służyć innym celom, a nawet zdobyć sobie grono nowych zwolenników. Książka Dawkinsa ma za cel, jak sam to określa, pozbawienie jej religijnych czytelników ich religijnych przekonań: „Założony przez mnie cel tej książki zostanie osiągnięty, jeśli każdy religijny czytelnik, przeczytawszy ją pilnie od deski do deski, stanie się ateistą”³.

² Zwrot „nieomal absolutystycznie traktowanej” dobrze oddaje postawę Dawkinsa, który zazwyczaj z pełnym przekonaniem wypowiada się ze stanowiska syntetycznej teorii ewolucji, czasem jednak wtrąca wypowiedzi, które co prawda są marginalne w stosunku do reszty, jednak poważnie modyfikują ostateczny wydźwięk stanowiska Dawkinsa, znacznie je osłabiając. Porównaj absolutystycznie brzmiący tytuł książki, prawie, że „nokautujący” tytuł rozdziału czwartego z subiektywnie brzmiącym odrzuceniem teizmu „I see no alternative but to dismiss it”, *God delusion*, s. 143.

³ R. Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. P.J. Szwejcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007, s. 17.

Oddając rzecz precyzyjnie, możliwość zrealizowania tego celu widzi on tylko w odniesieniu do czytelników, którzy nie są zatwardziałyymi teistami. Jeżeli zaś należą do teistów indoktrynowanych, to nie w perfidny sposób, oraz co ważne, wystarczająco inteligentnych, aby nie dać się zwieść religii, jednak zachowujących religijne pozory, nie wiedząc (pomimo swej antyreligijnej inteligencji), że można porzucić religię. Warto zacytować tu Dawkinsa, gdyż cytat poniższy wiele mówi o sposobie postrzegania przez autora jego czytelników będących wierzącymi:

Oczywiście doskonale zdają sobie sprawę, że do zatwardziałych teistów nie przemówią żadne argumenty, gdyż trwająca od najmłodszych lat indoktrynacja, której metody doskonalone były przez stulecia [...] całkowicie ich uodporniła. [...] Wszakże ufam, że i wśród wierzących nie brak jednostek o otwartych umysłach — których indoktrynacja była nieco mniej perfidna, do których nie trafiła, czy wreszcie tych, którzy byli na tyle inteligentni, by ją przejrzeć. Takim ludziom, wolnym w głębi ducha, potrzeba zwykle tylko nieco zachęty, by porzucić religijny nałóg. Przynajmniej chcę mieć nadzieję, że żaden z czytelników tej książki nie powie nigdy: Nie wiedziałem, że można.⁴

Nie znajdziemy u Dawkinsa myśli, że wynika z tego, że religijny czytelnik książki Dawkinsa albo nie jest wystarczająco inteligentny, aby przejrzeć religijną indoktrynację i dlatego jest twardogłowym i zamkniętym teistą, albo też nie brakuje mu na szczęście inteligencji do dostrzeżenia fałszu owej indoktrynacji, lecz brak mu już jej do wyrzeczenia się pozorów swojej religii, bo o jego wierze, że *p* połączonej z przekonaniem o fałszywości *p* mowy przecież być nie może. A być może po prostu jest ów wierzący na tyle nieautonomiczny w swoim myśleniu i decyzjach, że brak mu odwagi do dokonania owego aktu samowyzwolenia.

Podczas czytania książki Dawkinsa, raz po raz nachodzi czytelnika pytanie do kogo, a zarazem – przeciw komu, faktycznie autor kieruje swoją twórczość. Wątpliwości rodzą się z kilku powodów. Po pierwsze, krytykowane poglądy zazwyczaj mają charakter karykaturalny, są przejaskrawione, prezentowane są jako niezwykle naiwne lub dziwaczne. Nie można się czasem nie zgodzić z Dawkinsa potępieniem pewnego sposobu myślenia, tylko powstaje wątpliwość, kto faktycznie ów sposób myślenia miałby prezentować czy podzielać. Nawet jeżeli dałoby się znaleźć realne przykłady dla potępianych postaw i poglądów, to zazwyczaj nie stanowią one normy i najbardziej odpornej na atak postaci krytykowanego stanowiska, jak to sugeruje Dawkins, lecz mają charakter deformacji tego, co w danej religii słuszne czy ortodoksyjne. Dawkins jest stosunkowo oszczędny w rzetelnym cytowaniu znanych i kompetentnych myślicieli teistycznych. Albo cytowana myśl jest niezrozumiana i wykrzywiona, albo też wybiera sobie nieco niezwykłych przedstawicieli, których poglądy nie są reprezentatywne dla krytykowanej całości. Przykładowo stanowisko kreacjonizmu i inteligentnego projektu omawia na podstawie popularnej broszury wydawnictwa Świadców Jehowy *Life*

⁴ *Ibidem*, s. 17. Tłumaczenie polskie jest wieloznaczne strukturalnie, nie wiadomo czy zwrot „ją przejrzeć” dotyczy książki Dawkinsa czy religijnej indoktrynacji.

– *How Did It Get Here?*⁵, dobór ten motywując faktem sympatii jaki się w nim zrodził z powodu otrzymania w darze aż 6 egzemplarzy wspomnianej książki.⁶ Czyżby nie istniały bardziej kompetentne prace pisane ze stanowisk kreacjonizmu czy inteligentnego projektu? Albo chociaż bardziej aktualne? Gdy omawia i obala argumentację kreacjonisty, że „Tylko Bóg mógł zaprojektować mniejszą żabę łasicowatą!”, to argumentacja rzekomego kreacjonisty jest skonstruowana przez samego Dawkinsa. Jak to określa, jest ona hipotetyczna, ale, zapewnia, że typowa. Znow omawiany pogląd rysowany jest tak naiwnie, że aż nieprawdopodobnie. Co prawda Dawkins nie wyjaśnia, co ma na myśli ów hipotetyczny kreacjonista, twierdząc, że Bóg zaprojektował żabę, lecz chyba chodzi o to, że Bóg wytworzył ją z nicości, jak magik przez pstryknięcie palcem i fizycznie umieścił ją tam, gdzie sobie żabi żywot pędzi. Kto dzisiaj utrzymuje takie poglądy? Trudno mi przypisać je komuś, jednak Dawkins twierdzi, że są one typowe. Być może Dawkins za swojego przeciwnika bierze protestanckiego biblijnego fundamentalistę? Czemu jednak nie dostrzega, że w protestantyzmie znajdzie odmienne sposoby czytania Pisma i interpretowania go, z innym stosunkiem do kwestii relacji nauka – Biblia? Ponadto przecież zdaje sobie sprawę z różnic między katolikami a protestantami w tej kwestii. Czy może nie? W każdym razie Dawkins regularnie stosuje metodę *pars pro toto*. Podobnie, gdy omawia stanowiska Richarda Swinburne’a – którego określa jako teologa, oraz faktycznego zwolennika teorii inteligentnego projektu Michaela Behe’go, to prezentacja ich poglądów daleka jest od rodzaju, który można by nazwać krytycznym, a badacze owi prezentowani są jako godni uśmiechu albo nawet w przypadku ostatniego nagany z racji, jak twierdzi Dawkins, naukowego skompromitowania się Behe’a przed sądem, jako osoby niezainteresowanej rzetelnym badaniem naukowym.⁷ Może Behe faktycznie przed sądem zaprezentował postawę dogmatyczną, jak sugeruje to Dawkins. Jednak na pewno *Darwin’s Black Box* nie sprowadza się, jak sugeruje to Dawkins, do deklaracji pozbawionej argumentacji.⁸

Nie sposób twierdzić, że nie istnieją ludzie naiwni albo i pozbawieni odpowiednich postaw niezbędnych do uprawiania nauki wśród osób wierzących. Znajdziemy ich także wśród niewierzących. Niczego interesującego dla określenia tych dwóch grup ludzi się z tego faktu nie wywnioskuje. Gdyby było inaczej, to wystarczyłoby nawrócenie, aby być godnym kandydatem do prowadzenia badań naukowych. Jednak można znaleźć całkiem spore grono naukowców, którzy wierzą i łączą wiarę w Boga z uznaniem ewolucji i charakteryzują się właściwą

⁵ *Life: How did it get here? By evolution or by creation?* Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. Brooklyn, New York, 1985. Dawkins nie podaje roku ani miejsca wydania.

⁶ R. Dawkins, *op. cit.*, s. 171 nn.

⁷ *Ibidem*, s. 187-188.

⁸ *Ibidem*, s. 187. Por. np. M.J. Behe, *Darwin’s Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, Free Press, New York 1996, rozdziały 3-7, poruszające kwestie złożoności biochemicznej systemów biologicznych oraz 8 i 9, argumentujące za ID.

naukowcom ciekawością i znajomością metody naukowej. Można też znaleźć bardziej interesujące wydawnictwa broniące kreacjonizmu albo teorii ID niż przedstawia to Dawkins. Czemu zatem wybiera te a nie inne i w taki sposób je prezentuje? Czemu nie kieruje swojej uwagi na stanowiska teologów łączących ewolucjonizm i wiarę w Stwórcę?⁹

Po drugie moja wątpliwość co do adresata książki bierze się z faktu, iż Dawkins przedstawia poglądy krytykowane bardzo niesympatycznie, czasem zaś po prostu niesmacznie¹⁰, traktując tak albo samych wierzących wprost, albo ich wierzenia nierzadko w sposób nie tylko niezyczliwy, ale można powiedzieć, że arogancki. Wypowiada się wprost bez szacunku dla osób, o których mowa, jak i dla przedmiotu ich wiary, a tym samym znów pośrednio bez szacunku dla wierzących. Doskonałym przykładem jest tu przedstawianie wierzącego jako pozbawionej własnego rozumowania i autonomii zewnątrzsterowanej osoby zindoktrynowanej i niezdolnej do samodzielnych decyzji światopoglądowych. Puste deklaracje, jakie Dawkins składa nic tu nie zmieniają. Sposób formułowania myśli przez autora książki jest taki, że narracja zmierza do obrażania wierzących czytelników, do oddziaływania negatywnego na ich emocje. Jaki to ma cel? Być może styl ten podoba się pewnemu typowi czytelnika, mówiąc delikatnie, niechętnego religii i o niskiej kulturze dyskusji. Jednak wątpliwe, aby po tak dużej dawce impertynencji, jaką spotykamy w książce wybitnego biologa, osoby wierzące stały się bardziej skłonne do traktowania poważnie ewentualnych znalezionych w książce rzeczowych argumentów Dawkinsa. Czy zatem faktycznie kieruje on swoje pióro do wierzących celem ich przekonania? Można w to wątpić.

Nie wiem w jakiej mierze cel nawrócenia czytelników na ateizm został przez książkę Dawkinsa zrealizowany. Faktem jest, że cieszyła się ona i cieszy dużym zainteresowaniem. Jak opisuje to wydawca, książka ukazała się w USA i w Wielkiej Brytanii jesienią 2006 r. i do marca 2007 r. osiągnęła prawie milion sprzedanych egzemplarzy, a prawo do przekładu zakupili wydawcy z ponad trzydziestu krajów. Również w Polsce książka wydaje się spełniać funkcję Biblii ateisty detronizując w ten sposób książkę Jana Woleńskiego, *Granice niewiary*.¹¹ Wątpię, aby Woleński przewidywał, że jego książka tak będzie odbierana. Jednak porównując obie książki, to *Granice niewiary* charakteryzują się krytycyzmem i solidnym uzasadnianiem bronionych tez, opatrzone są aparatem terminologicz-

⁹ Zob. A. Peacocke, *Science and the Christian Experiment*, Oxford University Press, London 1971 (polskie wydanie *Teologia i nauki przyrodnicze*, przeł. L.M. Sokołowski, Znak, Kraków 1991), R.J. Berry, *God and the Biologist. Faith and the Frontiers of Science*, Apollon, Leicester 1996 (wydanie polskie *Bóg i biologia. Wiara a nauki przyrodnicze*, przeł. J. Kochanowicz, WAM, Kraków 2005). Literaturę kreacjonistyczną omawia K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998. Samo jedno czasopismo „Zygon”, ukazujące się od roku 1966 podnosiło ową kwestię w dziesiątkach artykułów.

¹⁰ R. Dawkins, *op. cit.*, s. 119-120. Por. sposób w jaki Dawkins wypowiada się o Bogu na stronach 57-58, 64.

¹¹ J. Woleński, *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004. Woleński sam w rozmowie prywatnej podczas którejś z konferencji naukowych dał wyraz swojemu zdziwieniu, że młodzi ateści tak traktują jego książkę.

nym jasno pokazującym, o co autorowi chodzi, a nawet jeżeli nie sposób się zgodzić z autorem w tej czy innej kwestii, to niektóre jej partie niewątpliwie pchnęły dyskusję nad omawianymi sprawami dalej i powinny być brane pod uwagę.¹² W mojej opinii daleko do tego książce Dawkinsa, zaś uzasadnieniu dlaczego tak sądzę poświęcę resztę tych uwag krytycznych.

Wracając do przywołanego przeze mnie na początku trójpodziału sfery kultury na podsferę teoretyczną, praktyczną i wytwórczą – jakie miejsce w owym podziale powinna mieć religia? Czy może powinna ona zostać wyróżniona jako swoista sfera kultury, odrębna od pozostałych grup praktyk, ze względu na właściwy jej specyficzny cel i przedmiot? Czy też powinno się ją widzieć jako należącą do jednej tylko sfery np. moralności albo też przecinającą sobą dwie z nich lub więcej? Może zaś żadna generalizująca odpowiedź nie jest możliwa? Nie istnieje bowiem nic takiego, jak uniwersalna istota religii, realizująca się we wszystkich realnych jej aktualizacjach, lecz istnieją jedynie różne genetycznie, historycznie, funkcjonalnie religie, które w zależności od swoich właściwości różnie się sytuują wobec odpowiednich sfer kultury. Wówczas odpowiedzi mogą być tylko szczegółowe, biorące pod uwagę konkretne religie, a może nawet ich wewnętrzne zróżnicowanie? Odpowiedź na te pytania jest dogodnym narzędziem do klasyfikacji różnych postaci cywilizacji, które pojawiły się w dziejach ludzkości. Nie będę tu jednak rozwijał tego wątku.

Zamiast tego chcę zwrócić uwagę, że według wizji Dawkinsa dla religii w zasadzie nie ma wcale miejsca w sferze ludzkiego ducha. Uzasadnienie tego „wyznania religii” ma być dokonane na następującej drodze. Po pierwsze, poprzez przeciwstawienie dotychczasowym religiom współczesnej nauki i opierającego się na niej światopoglądu (świadomości), i przez to poddanie ich zasadniczego komponentu, jakim jest wiara w Boga czy bogów, naukowej krytyce. Krytyka ta dotyczy dwóch przyjętych przez Dawkinsa możliwych sposobów „rozumowego umocowania” religii umysłowości człowieka współczesnego. Sposoby te nie są raczej równie (do)cenione przez autora *Samolubnego genu*. Jednym z nich jest oparcie wiary na argumentach, które określić trzeba chyba mianem rozumowych, bo autor nie odnosi się wyłącznie do dowodów filozoficznych. Jest popularnym poglądem filozoficznym, iż racjonalność wiary lub też stosunku do niej uczonego umysłu jest funkcją argumentów filozoficznych czy naukowych, za oraz przeciw twierdzeniom wiary obiektywnej. Aczkolwiek autor nie porusza wprost tych kwestii, niech będzie wolno mi przywołać powiedzenie Wańkowicza – „szerzej i na głębszym podłożu” – to da się powiązać rusztowanie myślowe Dawkinsa, na którym się usadawia krytykując dowody na istnienie Boga, z owym popularnym poglądem. Drugim aspektem, w jakim oceniana jest wiara w Boga, jest jej wartość naukowa, jako hipotezy wyjaśniającej bioróżnorodność, jako alternatywy

¹² Przykładem może być tu diagram D dotyczący przekonań z rozdziału drugiego oraz próba aplikacji tego do wiary religijnej w rozdziale trzecim.

do neodarwinowskiej teorii ewolucji. W obu sprawach wiara teistyczna, zdaniem Dawkinsa, ponosi porażkę. Skoro wiara (religia) owej krytyki nie wytrzymuje, to jesteśmy na dobrej drodze do uznania konieczności pozbycia się religii jako niepotrzebnych i przestarzałych. Po drugie, dochodzą do tego zarzuty dotyczące jednoznacznej szkodliwości praktyk religijnych i z religią związanych, rodzących zło moralne, lub samych w sobie niedopuszczalnych. Całość uzupełniona jest wyjaśnieniem, jak taki dziwny sposób myślenia, jakim jest myślenie religijne, mógł się pojawić oraz dlaczego do dzisiaj jest popularny – określenie żywy byłoby zbyt przyjaznym – wśród przedstawicieli ludzkiego rodu.

Epistemologia religii w Dawkinsa *Bogu urojonym*

Książka Dawkinsa jest obszerna, liczba poruszonych w niej wątków jest olbrzymia, inna rzecz czy wszystkie są równie istotne. Czyta się ją szybko, zazwyczaj łatwo, pomimo fragmentów, które nie godzą się z dobrym smakiem lub myśleniem krytycznym, niechętnym dogmatyzmowi. Kolejna lektura książki, analityczna, rekonstruująca kategorie, tezy i argumentację jest już trudniejsza, znacznie bardziej mozolna. Poruszane w pracy tematy można z grubsza podzielić na teoretyczne i praktyczne. Te pierwsze związane są z poznawczym znaczeniem czy wymiarem religii (teizmu?, wiary?), te drugie z aspektami społecznymi dotyczącymi roli religii w społeczeństwie oraz jej, tak czy inaczej pojętego, wymiaru moralnego. W niniejszym artykule skoncentruję się na zasadniczych, jak sądzę, poglądach autora *Samolubnego genu*, twierdzeniach dotyczących wymiaru teoretycznego religii, zwłaszcza zaś na twierdzeniach dotyczących wymiaru poznawczego twierdzeń, w których występują terminy odnoszące się do Boga. Wymiar ten jest obiektem krytycznej oceny autora *Fenotypu rozszerzonego*, omówię jego ujęcie będące podstawą owej oceny, przedstawiając własne, czasem zaś cudze, uwagi krytyczne odnośnie zawartych w niej twierdzeń, ich uzasadnień oraz przyjmowanych milcząco założeń.

Do tych zasadniczych tez Dawkinsa należących do wspomnianego przed chwilą obszaru, wyrażonych przezeń wprost lub sugerowanych przez tekst pośrednio, zaliczam następujące. Po pierwsze, chodzi tu o twierdzenie, że ateiście należy się szacunek. Po drugie o twierdzenie, że teizm nie posiada uzasadnienia dowodowego, co Dawkins stara się wykazać w rozdziale trzecim. Ten punkt w niniejszym tekście pominę. Po trzecie chodzi o twierdzenie biologa, że nauka pozwala rozstrzygnąć kwestię istnienia Boga na korzyść ateizmu. Tezę, że nauki szczegółowe pozwalają rozstrzygnąć pozytywnie kwestię nieistnienia Boga nazwę dla ułatwienia zapisu Ateizmem Naukowym – AN. Stanowisko to związane jest z oceną epistemologiczną analogiczną do tej, wypracowanej na podstawie rozważań Dawkinsa z rozdziału trzeciego, gdzie teizm okazuje się być, w jego

ocenie – nieusprawiedliwiony. Mianowicie skoro hipoteza Boga nie sprawdza się jako hipoteza kreacjonistyczna wyjaśniająca bioróżnorodność, to dla Boga nie ma w tym świecie nic do zrobienia i powinniśmy przyjąć, że nie istnieje.

Przy okazji omawiania tych spraw trzeba poruszyć zasadniczą kwestię pojmowania przez Dawkinsa przedmiotu jego ataku oraz sprawę rozumienia relacji między agnostycyzmem i ateizmem oraz rozstrzygnięcia między tymi postawami. Wszystkie te kwestie badam z punktu widzenia zasadności twierdzeń Dawkinsa, zwracając uwagę na klarowność, precyzję kategorii, niesprzeczność twierdzeń oraz ich zasadność, w świetle słów własnych Dawkinsa oraz dostępnej nam wiedzy. Stawiając sprawę w sposób skrótowy interesuje mnie racjonalność jego argumentacji, która zmierza do wykazania nieracjonalności wiary w Boga i uznania, że teizm jest fałszywy logicznie. Pierwsza część artykułu poświęcona jest zbadaniu sensu owej wypowiedzi dotyczącej ateizmu oraz ustaleniu, co faktycznie jest przedmiotem ataku Dawkinsa. Część druga bada zaś twierdzenie, że hipoteza Boga jest hipotezą naukową oraz argumentację Dawkinsa, że prawie na pewno nie ma Boga.

Jeżeli ktoś (jak ja) zainteresowany jest odpowiedzią na pytanie, jakiej natury jest argumentacja Dawkinsa, to światło na tę kwestię rzuca wstęp autora do pierwszego wydania książki. Przedstawia on w nim swoje cele oraz motyw, które przyświecały mu przy jej pisaniu. Książka stanowi element programu budzenia świadomości, opartego na czterech filarach. Wpisuje się w ten sposób w szerszej zakrojone działania ruchu Nowych Ateistów, do którego należy Dawkins. Wracając do programu Dawkinsa. Skierowany jest on do dwu grup czytelników: religijnych, którzy nie wiedzą, że można nie wierzyć oraz agnostyków niewiedzących, że lepiej – z epistemicznego punktu widzenia – być ateistą. Religijnych adresatów swojej książki autor charakteryzuje następująco:

Podaję — ba! jestem pewien — że jest całe mnóstwo ludzi, którzy zostali wychowani w jakiejś religii, a dziś nie są z nią szczęśliwi, stracili wiarę albo wstydzą się zła wyrządzonego w jej imię. Ci ludzie nierzadko uświadamiają sobie własne pragnienie odejścia od wiary rodziców, ale nie zdają sobie sprawy, że taka możliwość w ogóle istnieje. Jeśli również masz taki problem — jest to właśnie książka dla Ciebie. Jej celem jest uświadomienie każdemu, że być ateistą to aspiracja całkiem realna; więcej nawet, to postawa świadcząca o odwadze i doprawdy godna szacunku. Zatem — można być szczęśliwym, zrównoważonym oraz moralnie i intelektualnie spełnionym ateistą! Oto pierwsze z przesłań mojego programu budzenia świadomości, z filarów, na których tę nową świadomość chciałbym wnieść.¹³

Celem autora jest zatem budzenie nowej świadomości – pozwolę sobie na określenie owej „świadomości” używać terminu światopogląd, jako mniej wieloznacznego. Światopogląd ten ma być oparty na czterech filarach – pierw-

¹³ *Ibidem*, s. 9. W oryginale angielskim: “You can be an atheist who is happy, balanced, moral, and intellectually fulfilled.” Chodzi zatem o szczęśliwego, zrównoważonego oraz moralnego (czyli prawego) i intelektualnie spełnionego ateistę, a nie spełnionego moralnie, jak sugeruje tłumacz. Związane to jest z tezą Dawkinsa, skądinąd oczywistą, że by być prawym, czy potocznie mówiąc dobrym człowiekiem, nie trzeba być wierzącym. W polskim wydaniu książki znajdziemy więcej dyskusyjnie przetłumaczonych fragmentów.

szym jest właśnie fakt, iż ateście należy się szacunek. Może to być rozmaicie interpretowane, o czym za chwilę. Pierwszym stopniem mojej interpretacji, jest zrozumienie twierdzenia Dawkinsa jako oceny czy uznania, że ateizm jest wartościowy. Należy jednak wyjaśnić dlaczego. Trzy pozostałe filary są następujące. Drugim jest rozumienie mocy jaką mają w przeciwstawianiu się wyjaśnieniom „nadprzyrodzonym” rozmaitych faktów takie narzędzia, jak hipoteza doboru naturalnego. Chodzi tu o ich zdolność do eliminowania myśli odwołującej się do nieokreślonej jasno przez Dawkinsa „nadprzyrodzoności” czy inaczej rzecz ujmując, zdolność pewnych hipotez ewolucyjnych i nawiązującego do nich naturalizmu metodologicznego, jako narzędzi wyjaśnienia świata bez odwołania się do Boga czy Inteligencji pozaświatowej. Upraszczając – ewolucjonizm w wersji neodarwinowskiej nie tylko lepiej tłumaczy bioróżnorodność życia, lecz może być traktowany jako model w a-teistycznym właśnie rozumieniu świata. Filar trzeci dotyczy kwestii, jak to ujmuje Dawkins, bezpodstawnej indoktrynacji i molestowania religijnego dzieci przez ich rodziców i społeczeństwo, wzięte w jego religijnej części. Czwarty filar można określić hasłem: „Duma Ateisty”. W wyjaśnieniu tego hasła nie można odmówić wypowiedzi Dawkinsa patosu, kto wie czy nie większego od wypowiedzi potępiającej wiarę bez dowodów słynnego ateisty Williama K. Clifforda. Dawkins pisze:

To żaden wstyd być ateistą. Przeciwnie! Możesz — i powinieneś — szczyć się tym, że jako ateista kroczysz przez świat z podniesionym czołem, śmiało kierując wzrok ku najdalszym horyzontom. Wszak ateizm niemal we wszystkich przypadkach oznacza właściwą niezależność myślenia, a w istocie właściwe myślenie, w ogóle.¹⁴

Aczkolwiek trudno odgadnąć na czym ma polegać owa niezależność myślenia ateisty, której by nie mógł posiadać również teista, czy ogólniej – wierzący, nic nie przemoże tajemniczości zdania twierdzącego, że myślenie jest tożsame z ateizmem. Chyba, że Dawkinsowi chodzi o tożsamość myślenia ateistycznego (kierowanego ateizmem) z nim samym, czyli z myśleniem kierowanym ateizmem. Byłby to zupełny truizm i banał. Pominę w tekście niniejszym te kwestie, z których pierwsza, w opozycji do drugiej, jest niewątpliwie warta dociekań i skieruję się ku pierwszemu filarowi nowego światopoglądu. Z filaru tego wybieram dwa momenty, które moim zdaniem charakteryzują się owym interesującym mnie wymiarem teoretycznym. Mowa jest tam o ocenie ateisty jako godnego szacunku oraz intelektualnie spełnionego. Wydaje mi się, że są to momenty ważne dla całościowo wzięte argumentacji Dawkinsa, w sytuacji, gdy traktujemy jego książkę jako przemyślaną całość.

Co zatem ma znaczyć, że ateista zasługuje na szacunek i dlaczego ateista na ten szacunek miałby zasługiwać? Interpretować tę ocenę można banalnie i niebanalnie. Jak jednak rozumie to stwierdzenie Dawkins? Czasami postawienie

¹⁴ *Ibidem*, s. 13-14.

pytania o warunki oceny przeciwnej pozwala odgadnąć sens wypowiedzi ową ocenę wyrażającą.

Analizując ten fragment książki ze studentami najczęściej spotykałem się z interpretacją sugerującą, iż Dawkins odwołuje się tu po prostu do poglądu, będącego podstawą pewnego sposobu rozumienia demokracji. Zgodnie z tym poglądem, w kraju demokratycznym nie należy preferować pewnych postaw, przekonań czy wyznawania wartości zamiast postaw, przekonań czy wartości im przeciwnych. Wszystkie postawy i przekonania są równe i powinny cieszyć się takimi samymi prawami stanowionymi. Nie jestem pewny czy jest to faktycznie punkt widzenia Dawkinsa, który wydaje się być raczej zwolennikiem świata społecznego bez religii, niż „neutralnego światopoglądowo”. Inną, i jak to oceniam, upraszczającą interpretacją byłoby rozumienie poglądu Dawkinsa, jako wyrażającego przekonanie, że każdemu człowiekowi należy się szacunek bez względu na jego przekonania, przyjmowany światopogląd i zajmowane postawy życiowe. Mówiąc językiem personalistów, każda osoba, dlatego właśnie, że jest osobą, cieszy się specyficznym pojętą godnością, nienabywalną i niezbywalną wartością, ze względu na którą należy się jej afirmacja, a jednym z podstawowych form owej afirmacji jest traktowanie danej osoby z szacunkiem. Autor niniejszego tekstu został w tej kwestii przez personalistów przekonany, tak bardzo, iż wydaje mu się, że teza ta jest tak oczywista dla każdej rozumnej istoty dysponującej podstawową zdolnością rozpoznania dobra, empatią oraz uznającą Złotą Zasadę, że aż banalna. Aczkolwiek mam świadomość, że sprawy te nie są oczywiste dla każdego. Jeżeli jednak w duchu tej interpretacji zrozumiemy stanowisko Dawkinsa, to po pierwsze nie różnicuje ono między ateistą a nie-ateistą, a nie o to chyba chodzi Dawkinsowi, a po drugie jest to interpretacja praktyczna a nie teoretyczna.

W związku z domniemanym przeze mnie wymiarem teoretycznym chciałbym zasugerować inną interpretację. Otóż moim zdaniem Dawkinsowi chodzi o to, że ateista zasługuje na szacunek właśnie w tym aspekcie, że jest ateistą, ze względu na treść posiadanych przezeń poglądów, które różnią go od wierzącego czy innego nie-ateisty. Jako uzasadnienie częściowe tej interpretacji przywołam drugi moment owego filaru – mianowicie fakt, że można, jak twierdzi nasz autor, być intelektualnie spełnionym ateistą. Zatem wówczas ateista zasługuje na szacunek, gdy jest intelektualnie spełnionym ateistą. Wydaje mi się, że ta interpretacja oceny Dawkinsa jest niebanalna i spójna z całościowym wywodem jego książki. Trzeba jednak ją ubrać w konkret. I w tym aspekcie natrafiamy na trudność, wpływającą z faktu, że nie znajdziemy u Dawkinsa nawet zarysu podpowiedzi na pytanie dlaczego ateista, jako spełniony intelektualnie, zasługuje na szacunek. Z konieczności przypadku zatem jesteśmy skazani na własną interpretację tego momentu myśli Dawkinsa.

Od razu odrzucam interpretację niezycziwą, zgodnie z którą łatwość osiągnięcia spełnienia intelektualnego danej osoby jest wprost proporcjonalna do ograniczenia zakresu jej ciekawości, pomijania pewnego rodzaju pytań, unikania

krytycyzmu i zajmowania postawy dogmatycznej pozwalającej cieszyć się błogostanem własnej nieomyślności nawet nie tracącej czasu na zaznajamianie się z poglądami przeciwnymi, skoro są błędne.¹⁵ Sądzę, że sprawy mają się tu wprost przeciwnie. Otóż najbardziej rozsądnym jest przyjęcie założenia, że Dawkins dlatego uważa, że ateista zasługuje na szacunek, iż ateizm ateisty stanowi osiągnięcie intelektualne. Jeżeli wolno użyć takiego zwrotu – ateizm jako stanowisko jest intelektualnym sukcesem.

Jeżeli tak, to można zaproponować cztery hipotezy tłumaczące dlaczego ateiście należy się szacunek.

1. Ateiście należy się szacunek po prostu jako człowiekowi i osobie. Ta hipoteza została już odrzucona, ponieważ ma charakter praktyczny, i nie opiera się na traktowaniu ateizmu jako osiągnięcia intelektualnego.

Pozostają trzy hipotezy epistemologiczne – dotyczące wymiaru teoretycznego ateizmu.

Hipoteza druga:

2. Ateiście należy się szacunek dlatego, że posiada przekonanie ateistyczne.

Można argumentować, że posiadanie przekonania jest pewnego rodzaju osiągnięciem intelektualnym, ze względu na które sądzącemu należy się szacunek.¹⁶ Wątpliwe jest jednak czy posiadanie przekonania o dowolnej treści zdobytego w dowolny sposób, na taki szacunek zasługuje. Przekonanie, wzięte w abstrakcji od jego treści i sposobu uzyskania jest zbyt łatwe, aby mogło być podstawą znaczącego wartościowania epistemicznego. Mówiąc językiem epistemologii sukcesu epistemicznego – jest ono zbyt łatwym osiągnięciem, aby mogło być uznane, za osiągnięcie wielkie. Dlatego należy, pomijając kwestie wartości przekonania ze względu na jego treść, wiązać wartość przekonania z innymi wartościami epistemicznymi, które przynajmniej częściowo są podstawą jego oceny. Posługując się popularną wśród analityków opozycją wiedzy i rozumienia pozostają nam dwie hipotezy.¹⁷

Ateiście należy się szacunek jako:

3. Człowiekowi, który posiada wiedzę o nieistnieniu Boga?

¹⁵ Zagadnąłem kiedyś pewnego znanego mi ateistę pytając, co sądzi o argumentach R. Swinburne'a w książce *The Existence of God*. Ten odparł z wdziękiem, że co prawda książki nie czytał, lecz nie żałuje, bo nie ma czego, skoro Swinburne jest ewidentnie w błędzie, co do istnienia Boga. Oczywiście uogólnianie takiej postawy nawet na różne dni mojego znajomego, żeby nie mówić o innych ateistach, jest niezasadne. Zapewne ten dzień był dlań po prostu zły, stąd postawa dogmatyczna wyparła krytyczną.

¹⁶ Argumentacja taka zawarta jest w moim nieopublikowanym artykule dotyczącym faktu, że wiedza ma charakter subiektywny w tym sensie, iż esencjalnie zawiera przekonanie, a zawierającym rozumowanie przedstawione na konferencji „Indywidualizm w perspektywie ontologicznej, epistemologicznej i aksjologicznej”, w Gdańsku 18–19 maja 2012 r., w referacie pt. „Argumentacja za subiektywnym wymiarem wiedzy ludzkiej z jej wartości”. Argumentację, że wiedza a charakter osiągnięcia rozwija John Greco w: *Achieving Knowledge. A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

¹⁷ Nie twierdzą, że są to jedyne możliwe hipotezy. Nie miejsce tu i czas na ich mnożenie. Twierdzą natomiast, że szczególnie ważna jest hipoteza trzecia.

4. Człowiekowi, który dysponuje rozumieniem świata, w którym to rozumieniu Bóg nie pełni żadnej roli.

Zagadnienie czy ateizm pojęty jako twierdzenie o nieistnieniu Boga może być elementem ludzkiej wiedzy jest niezwykle interesujące. Przy mocnej, klasycznej koncepcji wiedzy, która to koncepcja pociąga za sobą prawdziwość zdań, w których wiedza jest wyrażona, wiedza, że Bóg nie istnieje jest gwarancją nieistnienia Boga. Wielu jednak sądzi, iż ateizm jako takiego rodzaju wiedza jest niemożliwy. Argumentację, że nie można być filozoficznym ateistą zaproponował niegdyś Étienne Gilson.¹⁸ Ateista próbujący dowieść swojego stanowiska napotyka na problem, iż nie może tego uczynić wprost. Problem związany jest z naturą stanowiska ateistycznego, które jest negatywnym twierdzeniem egzystencjalnym. Zrozumiałe są zatem próby osób przekonanych, że Bóg nie istnieje wykazania tego domniemanego faktu nie-wprost. Najczęściej w tym celu sięga się po argumentację ze zła. Jednak niepowodzenia związane z argumentem logicznym zaproponowanym przez Johna Leslie'go Mackie pokazują, że sprawa wykazania nieistnienia Boga w sposób dedukcyjny nie należy do łatwych. Potwierdza to zwrócenie się ateistów ku innym argumentom, indukcyjnym, probabilistycznym, ewidencjalnym *etc.* Argumenty zostały sformułowane, nie okazały się one jednak na tyle przekonujące dla uczestników debaty, aby można było opisać stan sporu jako remis, ze wskazaniem na ateizm. Tym bardziej interesująca okazuje się propozycja Dawkinsa, który twierdzi, że potrafimy rozstrzygnąć kwestię istnienia/nieistnienia Boga poprzez odwołanie się do wiedzy naukowej.

Gdyby zatem ateista posiadał wiedzę o nieistnieniu Boga, właśnie ze względu na swoją wiedzę (w tym wypadku naukową wiedzę o nieistnieniu Boga), to można by uznać ateizm za osiągnięcie intelektualne. Czy jednak Dawkins ma rację i nauka ma wymiar ateistyczny? Czy pozwala na charakteryzujące się pewnością wykluczenie istnienia takiego Bytu, jaki przyjmują filozoficzni teiści? Czy chociaż pokazuje, że najprawdopodobniej nie istnieje Bóg, w którego wierzą wyznawcy różnych religii teistycznych? Rozstrzygnięcie tych kwestii musi poczekać do omówienia sposobu w jaki Dawkins podchodzi do zagadnienia skuteczności kreacjonizmu w wyjaśnianiu świata przyrody ożywionej. Jeżeli Dawkinsowi udaje się w rozdziałach 2-4 wykazać, że powinniśmy przyjąć, że Bóg nie istnieje, to faktycznie twierdzenie z rozdziału pierwszego, iż ateizm jest godzien szacunku z racji wartości epistemicznej tego poznania zostanie obronione. Czy wówczas również jest sens mówić o nowej świadomości czy światopoglądzie? Wątpliwe. Pomysł, iż ateizm może być naukowy już się kiedyś pojawił. Jednak, jak do tej pory, nie mógł się on pochwalić sukcesem. Gdyby udało się to neodarwinowskiej wizji Dawkinsa, byłoby to prawdziwe osiągnięcie.

Nieco inaczej ma się sprawa oceny ateistycznej interpretacji świata. Sformułowanie to może być odnoszone albo do czynności, albo do jej rezultatu. W przy-

¹⁸ E. Gilson, *Trudny ateizm*, przeł. P. Murzański, [w:] *idem*, Bóg i ateizm, przeł. M. Kochanowska, P. Murzański, Znak, Kraków 1996, s. 111-181.

padku rezultatu możemy mieć do czynienia z dwoma przypadkami. Pierwszym jest sytuacja, w której o ateistycznym rozumieniu świata możemy mówić jedynie w sensie niewłaściwy. Tak pojęta interpretacja świata leżałaby po prostu w wyjaśnieniu tych fragmentów rzeczywistości, które obywają się bez odwołania do Boga jako do Pierwszej Przyczyny, i które to wyjaśnienie nie operowałoby w ogóle terminami odnoszącymi się do Boga jako bytu, użytymi w zdaniach stwierdzających zależność pewnego stanu rzeczy od aktywności Boga. Nie znaczy to, że interpretacja ta nie mogłaby sama posługiwać się terminem Bóg. Jednak w takim wypadku termin ten byłby odnoszony nie do Bytu Boga lecz do języka religii lub do koncepcji Boga, jakie wytwarzają ludzie, lub jakimi się posługują. Innymi słowy byłoby to poza-teistyczne wyjaśnienie świata, jego fenomenów, rzeczy i ich stanów. Takie wyjaśnienie jest oczywiście możliwe. Natomiast inną kwestią jest jego zakres. I tutaj dotykamy drugiej koncepcji ateistycznej interpretacji świata. Zgodnie z tą drugą koncepcją, z odpowiednim rozumieniem świata mamy do czynienia w sytuacji, gdy potrafimy wyjaśnić lub zinterpretować rzeczywistość jako całość, w jej najistotniejszych aspektach, materialnych i duchowych, świat materii ożywionej i nieożywionej, świat pozaludzki i świat człowieka w taki sposób, że rozumienie to nie odwołuje się do Boga jako przyczyny danej sfery świata, aspektu czy własności. Różnica pomiędzy pierwszą a drugą koncepcją jest, m.in. taka, że pierwsza może się zrealizować w bardzo wąskim poznaniu rzeczywistości, a na pewno nie musi uwzględniać wszystkich ważnych aspektów świata. Ta druga koncepcja natomiast niesie w sobie roszczenie zupełności wyjaśnienia i nie pozwala na uznanie, iż mamy do czynienia z daną ateistyczną interpretacją świata, jeżeli pozostał choćby jeden ważny element domagający się wyjaśnienia, a którego nie dałoby się wyjaśnić pozateistyczne. To prowadzi do kolejnego warunku. Prócz roszczenia do zupełności ateistyczne wyjaśnienie świata, aby mogło zostać uznane za sukces poznawczy musi wykazać się wyższością w stosunku do wyjaśnienia, które uznaje za konkurencyjne – w tym wypadku między innymi do wyjaśnienia teistycznego. Ale oczywiście nie tylko w stosunku do niego. W przeciwnym wypadku będzie ono po prostu jednym z wielu wyjaśnień, czy też stawiając rzecz inaczej – będzie podstawą jednego z wielu typów światopoglądu, w tym wypadku pewnego rodzaju typu ateistycznego. Ten wymóg wyższości jest warunkiem *sine qua non* sensownego uznania zwycięstwa pewnej światopoglądowej lub może filozoficznej interpretacji rzeczywistości i dotyczy on dowolnego stanowiska czy systemu myślowego, które jako swój zwolennik przyjmuje pewną ideę czy koncepcję, jak teizm z koncepcją Boga Stwórcy, ateizm z jego przekonaniem, iż żadnego boga czy Boga nie ma ale też, operując już na zupełnie innym poziomie, np. procesualizm jako pogląd, który miałby wykluczać istnienie substancji *etc.*

Kłopoty, na jakie natrafiamy przy tej ostatniej koncepcji sukcesu, metafizycznej czy quasi-metafizycznej interpretacji świata są dwojakie. Po pierwsze przedmiotem kontrowersji jest sam zakres i natura faktów, które mają tworzyć bazę empiryczną, w szerokim rozumieniu, która będzie wyjaśniana przez dany system

myślowy i będzie dla tego systemu dostarczać sprawdzeń. Przykładowo, czy do zbioru takich faktów, które powinny stać się kryterium racjonalności akceptacji teizmu oraz ateizmu powinien wchodzić fakt istnienia kategorycznych obowiązków moralnych? Czy też jedynie „słabszy metafizycznie” fakt, iż wydaje się niektórym, iż ich obowiązki mają charakter kategoryczny? Czy w skład tego zbioru powinno wchodzić istnienie transcendentnej względem ciała ludzkiego, czy nawet aktów człowieka jaźni, nieredukowalnej i substancjalnej? Czy też wyłącznie poczucie ja, związane z tzw. egotyczną organizacją ludzkiej świadomości lub występujące jako element treściwego określenia qualiów? Sprawy te zawsze będą rozdziły kontrowersje. Po drugie, aczkolwiek nie jest to niezależne od pierwszego punktu, wprost przeciwnie – w jaki sposób określić kryteria zatriumfowania jednego wyjaśnienia filozoficznego nad innym. Wiadomo, że możliwe są liczne odmienne wyjaśnienia danego faktu. Jak zatem powinno się między nimi rozstrzygać, jak zaś rozstrzygać pomiędzy wielkimi systemowymi wyjaśnieniami, mającymi ambicje do całościowego ujęcia świata we wszystkich jego istotnych aspektach? Nawet przy podwójnym ograniczeniu się do tych istotnych aspektów, które są nam znane i za istotne uznane? Z pewnością wyjaśnienie triumfujące powinno wyjaśniać więcej i lepiej niż czyni to konkurencja. Jednak podanie nieilościowych kryteriów dla wyższości wyjaśnienia filozoficznego napotyka na trudności.

W związku z tym mamy trzy propozycje. Propozycja pierwsza to uznanie, że sprawy te są nierozstrzygalne. Można proponować rozmaite wyjaśnienia systemowe, czy światopoglądowe, ale pozostają one ostatecznie nieporównywalne racjonalnie. W takim wypadku o sukcesie ateizmu czy teizmu nie może być mowy. Dwie inne propozycje są optymistyczne. Wiążą się one z dokonaniem w latach 70. i 80. XX w. zakwestionowaniem paradygmatu dedukcjonistycznego w filozofii religii. Paradygmat ten utrzymywał, między innymi, iż wystarczy oraz konieczny jest jeden argument, rozstrzygający sprawę na rzecz teizmu albo ateizmu. Zakwestionowania tego założenia dokonali, z jednej strony filozofowie religii jak Alvin Plantinga, Basil Mitchell i Richard Swinburne, z drugiej strony skłaniają się ku niemu swoją argumentacją ateści, odchodzący w teodycei od argumentu logicznego w kierunku niededukcyjnych form argumentów probabilistycznych i ewidencjalnych przeciwko istnieniu Boga.

Basil George Mitchell, filozof brytyjski, jest teoretykiem kumulatywnego uzasadnienia racjonalności teizmu. W teorii poznania religijnego Mitchell należał do nurtu słabego ewidencjalizmu (*soft rationalism*). Uważa on, że przekonania religijne powinny i mogą posiadać racjonalne uzasadnienie. Dyskusyjne są natomiast dotychczasowe sposoby pojmowania owego racjonalnego usprawiedliwienia. W *The Justification of Religious Belief* (1973) odrzuca uzasadnienia nonsensowności poznawczej twierdzeń religijnych opierających się na zasadach weryfikacji czy falsyfikacji jako uwikłane w wątpliwe założenia. Rzekome dowody koniecznej fałszywości teizmu są niekonkluzywne, a ich założenia są dyskusyjne. Spór między krytykiem teizmu a teistą wymaga zbadania argumentów za i przeciwko teizmowi.

Teizm nie może jednak zostać ani obalony ani potwierdzony przez jeden argument o formie dedukcyjnej czy indukcyjnej ujmującej formalnie prawdopodobieństwo istnienia Boga. Słabością argumentacji dedukcyjnej jest kwestia pewności lub nawet prawdziwości przesłanek, natomiast w przypadku tak wielkich i złożonych zbiorów hipotez metafizycznych, jak teizm chrześcijański, nie istnieje procedura pozwalająca w sposób formalny oszacować prawdopodobieństwa jej samej lub jej alternatyw. Błędem jest wzorowanie uzasadnienia teizmu na regułach rządzących naukami dedukcyjnymi czy indukcyjnymi naukami przyrodniczymi. Powinniśmy raczej brać przykład ze sposobów oceny dostępnych nam hipotez czy interpretacji, tak, jak ma to miejsce w naukach humanistycznych czy nawet w rozumowaniach prawników i detektywów. Dostępne nam argumenty za istnieniem Boga dostarczają argumentów poszlakowych za teizmem, i choć żaden z nich nie wystarcza do uzyskania pewności i przekonania, to ich kumulacja, o ile są wystarczająco liczne i odpowiednio dobre, jest już wystarczająca. Jeżeli ateista stara się każdy z fenomenów wskazujących na istnienie Boga, jak celowość świata, przygodność, doświadczenia religijne czy istnienie absolutnych obowiązków moralnych, potraktować niezależnie i po kolei włączyć w naturalistyczny światopogląd, to teista traktuje je jako wspierające się wzajemnie i podpierające tę samą hipotezę. Zagadnieniem zatem decydującym jest ustalenie reguł oceny przekonania utworzonego pod wpływem argumentacji kumulatywnej. Podobnie jak w przypadku poszukiwania najlepszej interpretacji tekstu, nawet gdy żadne nowe informacje nie są nam dane, ocena i wybór interpretacji nie są sprawą smaku ani też nie są irracjonalne. Wbrew skrajnemu racjonalizmowi dane przekonanie nie musi być od razu odrzucane w sytuacji, gdy brakuje dlań uzasadnienia albo gdy istnieją argumenty podważające je. W kontekście światopoglądowym bowiem, jak ma to miejsce w filozofii i religii, należy długo sprawdzać daną hipotezę, nie poddając się fluktuacjom braku czy istnienia faktu uzasadnienia.

Jeżeli przyjęlibyśmy pogląd Basila George'a Mitchella, rozwijany następnie przez Williama J. Abrahama, to aczkolwiek możliwe są zasadne, nieirracjonalne oceny wyższości danego wyjaśnienia nad alternatywnym, to będą one zawsze uwikłane w kontrowersje związane z nierozwiązanymi lub mocno dyskutowanymi wątkami danego światopoglądu lub wizji. Na pewno nie da się wypracować zbioru niezależnych od stanowisk w dyskusji, formalnych zasad, które pozwoliłyby ocenić z punktu widzenia niezależnego od żadnej ze stron wyższość jednej propozycji nad drugą. Nawet zatem, o ile jedna interpretacja mogłaby być lepsza od drugiej, to ocena taka budziłaby kontrowersje i odwoływałaby się do wiedzy stron w sporze, nie zaś obiektywnej metodologii. Również w tym wypadku trudno byłoby mówić o triumfie pewnej strony, nawet gdyby udało się jej objąć wszystkie interesujące aspekty świata. Tym samym trudno mówić o ewentualnym triumfie interpretacji ateistycznej.

Bardziej niż Mitchell optymistycznym w tej sprawie jest filozof Richard Swinburne, który istotnie przyczynił się do rozwinięcia argumentacji omawianego

rodzaju. Jednak poszedł on w nieco innym kierunku, rozwijając przy tym najbardziej imponującą rozmachem w XX w. apologetyczną argumentację za teizmem chrześcijańskim. Pod względem ilości publikacji i oryginalnych argumentów uzasadniających przekonania religijne jest on najważniejszym, najbardziej płodnym brytyjskim filozofem religii, nie zaś teologiem, jak sądzi Dawkins¹⁹. Jest on także czołowym przedstawicielem stanowiska niededukcjonistycznego racjonalizmu w kwestii racjonalności przekonań religijnych. W trylogii *The Coherence of Theism* (1977), *The Existence of God* (1979) i *Faith and Reason* (1981) Swinburne argumentował, iż zarzuty nonsensowności języka religijnego można odrzucić, pokazując z jednej strony trudności stojące przed empirystyczną teorią znaczenia, z drugiej wypracowując, w nawiązaniu do tradycji, realistyczne, metaforyczno-analogiczne i kognitywne ujęcie wypowiedzi języka religii. Celem jego filozofii religii jest wykazanie, iż teizm jest racjonalnym i spójnym sposobem wyjaśniania rzeczywistości. Spójność teizmu daje się pokazać przy odpowiednim zmodyfikowaniu atrybutów przypisywanych Bogu. Zdaje on sobie sprawę, że teista będący chrześcijaninem nie traktuje wiary jako utrzymywanej tentatywnie hipotezy, ocenianej przez pryzmat dostępnych argumentów i świadectw empirycznych. Jednak filozofia religii uprawiana z perspektywy neutralnego stanowiska musi ocenić zakres w jakim tezy metafizyczne teizmu czy teizmu chrześcijańskiego mogą zostać uzasadnione filozoficznie. W *The Existence of God* krytycznie porusza problematykę argumentów na istnienie Boga. Jakkolwiek nie zachodzi sprzeczność między istnieniem świata a nieistnieniem Boga, i nie istnieją konkluzywne dedukcyjne dowody teistyczne rozstrzygające pozytywnie zagadnienie, to można pokazać, iż kumulując siłę poszczególnych argumentów istnienie Boga jest bardziej prawdopodobne niż jego nieistnienie. Prawdopodobieństwo hipotezy teistycznej ocenia się używając technik formalnych logiki probabilistycznej, w szczególności twierdzenia Bayesa. Zgodnie z tym, hipoteza istnienia Boga o określonej naturze jest najlepszym ostatecznym wyjaśnieniem istnienia i natury rzeczy różnych od Boga, zwłaszcza zaś celowości świata, przejawiającej się w uporządkowaniu natury, której kauzalność poddana jest regułom, reprezentowanym przez prawa naukowe. Aczkolwiek ostateczne wyjaśnienie ma charakter kauzalny i personalny, Swinburne nie odrzuca języka wyjaśnienia nomologicznego. Wyjaśnienie teistyczne, w terminach osobowego Boga jest prostszym niż wyjaśnienie naukowe interpretowane w duchu fizykalistycznego naturalizmu, postulującego złożony układ prostych bytów wyposażonych w wiele bazowych własności i zdolności, a rządzonych niewyjaśnialnym zbiorem przygodnych praw fizyki. W przeciwieństwie do domagającego się wyjaśnienia Wszechświata Bóg nie mający początku i posiadający istotnie wszystkie swoje atrybuty w maksymalnym stopniu nie rodzi pytania o Jego przyczynę. Łatwiejsze jest także wyjaśnienie w terminach osobowych świata nieosobowego niż wyjaśnienia jak nieosobowy wszechświat mógł

¹⁹ R. Dawkins, *op. cit.*, s. 94.

wytworzyć osoby z materii. Teizm nie tylko wyjaśnia świadomość generalnie, ale także nadaje się do interpretacji takich danych empirycznych, jak przekonania moralne, doświadczenia religijne i cuda. Z drugiej strony próby podważania teizmu za pomocą argumentów odwołujących się do zła wymagają wypracowania teodycei, bowiem nawet jeżeli istnienie zła nie czyni teizmu nieprawdopodobnym, to stanowi *prima facie* argument przeciwko istnieniu Boga, przynajmniej obniżający prawdopodobieństwo teizmu.

Jeżeli zatem Swinburne ma rację, to można przyjąć dwa twierdzenia, z których na pierwsze ateista powinien się zgodzić, jeżeli chciałby interpretować ateizm jako sukces poznawczy. Mianowicie istnieją zdaniem Swinburne'a wspólne uczestnikom debaty, teistom, ateistom oraz ewentualnym zwolennikom innych stanowisk fenomeny czy aspekty świata, które mogą być interpretowane przez wielkie teorie metafizyczne oraz istnieją reguły formalne, które pozwalają ocenić wartość proponowanych wyjaśnień. Natomiast ateista nie może, o ile chce bronić wartości poznawczej ateizmu, zaakceptować twierdzenia Swinburne'a, że teizm jest lepszym, w tym prostszym wyjaśnieniem niż ateizm, który pozostawia wiele spraw niewyjaśnionych, inne zaś wyjaśnia za pomocą wielkiej ilości niewyjaśnionych fundamentalnych faktów (*hard facts*). Dawkins mógłby bronić swojego twierdzenia, że ateiście należy się szacunek dlatego, że ateizm jest osiągnięciem poznawczym jako spójna i odpowiednia interpretacja świata, o ile potrafiłby wykazać, że ateizm jest bardziej prawdopodobny niż teizm biorąc pod uwagę najważniejsze aspekty świata oraz, że jest prostszym wyjaśnieniem niż wyjaśnienie teisty. Pytanie, które trzeba w tym wypadku zadać, to czy Dawkinsowi udało się w książce pokazać, że tak się rzeczy mają. I znów, ocena tego zależy od oceny wartości argumentacji zawartej w rozdziałach 2-4, z naciskiem na czwarty. Tak więc niezależnie czy mamy na myśli osiągnięcie poznawcze jakim jest wiedza o pewnym fakcie, pewna lub traktowana jako prawdopodobna czy też mamy na myśli interesujące poznawczo najlepsze wyjaśnienie świata z pewnej perspektywy metafizycznej Dawkins może obronić swoją tezę, że ateiście należy się szacunek interpretowaną jako twierdzenie epistemologiczne o sukcesie intelektualnym ateisty (intelektualnym spełnieniu) pod warunkiem, że pokazał, że sukces w jednym czy drugim rodzaju został przez ateistę osiągnięty. Tytuł książki, podtytuły rozdziałów oraz liczne wypowiedzi zarówno w *The God Delusion*, jak i innych książkach Dawkinsa wydają się sugerować, że jest on przekonany o swoim sukcesie w wykazywaniu sukcesu ateizmu.

Czego dotyczy spór? Hipoteza Boga i jej treść

Przejdźmy do sprawy zasadniczej dla oceny argumentacji Dawkinsa, mianowicie do ustalenia stanowiska, jakiego Dawkins broni oraz stanowiska przeciwko

któremu występuje w swojej książce. W tym celu musimy sięgnąć do rozdziału drugiego, którego celem jest zaprezentowanie treści odrzuconej hipotezy zwanej przez Dawkinsa hipotezą Boga (w skrócie T) oraz do rozdziału pierwszego, w której charakteryzuje on stanowisko ateistyczne. W rozdziale drugim Dawkins omawia także kwestię metody, za pomocą której będzie rozstrzygał problem istnienia, wcześniej zdefiniowanego w omawianej hipotezie, Boga oraz wykazuje dlaczego należy preferować ateizm zamiast agnostycyzmu. W związku z tym moje postępowanie w tej części będzie trój etapowe: wpierw zaprezentuję Dawkinsa rozumienie tego, co odrzuca, czyli hipotezę Boga, następnie zaś przedstawię opozycyjne stanowisko ateistyczne w rozumieniu omawianego autora oraz jego metodę i stanowisko w sporze ateizm – agnostycyzm. Dwa ostatnie punkty jako dotyczące naukowości hipotezy Boga omówione będą w drugiej części artykułu, z racji miejsca.

W rozdziale 2 poruszone lub raczej dotknięte przez Dawkinsa są trzy ważne zagadnienia. Zagadnienie pierwsze – czy wiara religijna albo też wiara w istnienie Boga jest hipotezą naukową i (jak) jako taka powinna być traktowana? Zagadnienie drugie dotyczy rozumienia treści hipotezy Boga, a co za tym idzie także realnego adresata krytyki Dawkinsa. Jakie twierdzenie(a) krytykuje, jakich broni oraz do kogo i przeciw komu skierowana jest jego krytyczna argumentacja? Wreszcie zagadnienie trzecie dotyczy agnostycyzmu w rozumieniu Dawkinsa. Zaczę od zagadnienia drugiego, bowiem problem pierwszy wiąże się z Dawkinsa oceną agnostycyzmu i dogodnie jest omówić je razem.

Problem przedmiotu krytyki Dawkinsa jest oczywiście istotny dla zrozumienia i oceny jego stanowiska wraz z fundującą je argumentacją. W związku z tym moglibyśmy spodziewać się, że kwestia hipotezy Boga zostanie postawiona z kartezyjskim oddaniem sprawie czyli jasno i wyraźnie. Wyraźnie jednak nie tak się stało i Dawkins w różnych miejscach proponuje nieco inne określenia stanowiska odrzucanego. Sprawę komplikuje jeszcze przeciwstawienie krytykowanej hipotezy Boga ateizmu połączonego z naturalizmem. Jakiego głównego twierdzenia Dawkins broni, a jakie krytykuje? Już lektura początkowych trzech stron rozdziału drugiego pozwala dostrzec dwie rzeczy. Dawkins wydaje się określać stanowiska, atakowane oraz bronione, jako dysjunkcję (w terminologii Dawkinsa alternatywę) dwóch twierdzeń. Ponadto autor wydaje się czynić obiektem swojego ataku abstrakcyjnie pojętą hipotezę Boga, nie zaś konkretne przekonania dotyczące Boga (bogów) konkretnych religii teistycznych, politeizmów *etc.* Czyniąc tak jest przekonany, że postępuje w sposób wyrozumiały wobec owych konkretnych religii, daje im niejako intelektualne „fory”, gdyby bowiem zajął się nimi właśnie to okazałoby się, że są znacznie trudniejsze do obrony. Jego sposób patrzenia na rzeczy będący podstawą tej oceny jest znamieny i doskonale wpisuje się w szerszy sposób rozumienia teizmu i jego natury jaki znajdujemy u biologa. Kwestię tę poruszę przy omawianiu Dawkinsa pojmowania wiary teistycznej jako hipotezy i mojej krytyce niewystarczalności tego podejścia. Gdyby zaczął od krytyki

konkretnych, związanych z poszczególnymi religiami, form rozumienia hipotezy Boga, sugeruje Dawkins, postępowałby nie-fair rozprawiając się ze zbyt łatwym celem. Ilustracją wyjaśniającą dlaczego autor ten sądzi, że koncepcje bogów czy Boga poszczególnych religii poddają się łatwemu obaleniu jest zaprezentowanie przezeń (jego) koncepcji Boga Starego Testamentu (tylko Starego? Czy w Nowym Testamencie chrześcijańskiej Biblii zdaniem Dawkinsa mamy do czynienia z innym przedmiotem odniesienia?). Poniżej subtelna Dawkinsa prezentacja Boga Starego Testamentu, wysubtelniona przez tłumacza, obaj wykazują się dogłębną znajomością cech charakteru Boga:

Bóg Starego Testamentu to chyba jeden z najmniej sympatycznych bohaterów literackich: zawistny [w oryginale zazdrosny – M.P.] (i dumny z tego), małostkowy i niesprawiedliwy typ, z manią na punkcie kontrolowania innych i niezdolny do wybaczenia, mściwy i żądny krwi zwolennik czystek etnicznych, mizogin, homofob i rasista, dzieciobójca o skłonnościach ludobójczych (oraz morderca własnych dzieci przy okazji), nieznosny megaloman, kapryśny i złośliwy tyran.²⁰

I dalej:

Oczywiście byliby wręcz nieuczciwością atakować tak łatwy cel. Hipotezy Boga nie powinno się podierać (ani obalać) za pomocą najpaskudniejszej chyba inkarnacji tej istoty, czyli Jahwe, ani też jego dość mdłego przeciwieństwa, czyli chrześcijańskiego „słodkiego Jezuska” [...].²¹

Dawkins oświadcza zatem, że nie będzie atakował hipotezy Boga poprzez atak na poszczególne własności Jahwe, Jezusa, Allaha lub innego konkretnego boga jak Baal, Zeus czy Wotan. Zamiast tego hipotezę tę sformułuje w taki sposób, aby była ona łatwiejszą do obrony przez jej zwolennika:

²⁰ R. Dawkins, *op. cit.*, s. 57. “The God of the Old Testament is arguably the most unpleasant character in all fiction: jealous and proud of it; a petty, unjust, unforgiving control-freak; a vindictive, bloodthirsty ethnic cleanser; a misogynistic, homophobic, racist, infanticidal, genocidal, filicidal, pestilential, megalomaniacal, sadomasochistic, capriciously malevolent bully.” (Wydanie angielskie z 2006 r., s. 31.) Tak jawi się Dawkinsowi Bóg po lekturze Starego Testamentu. Zastanawiające jest, czy lektura ta dotyczyła całego tekstu czy specjalnie z kluczem wybranych i z kluczem interpretowanych fragmentów. Jak widać tłumacz pominął w polskim wydaniu książki sadomasochizm Jezusa – użycie tego określenia wobec Boga niewcielonego nie ma najmniejszego sensu. To z kolei podważa pozory, iż Dawkins ma wyłącznie na myśli Boga Starego Testamentu, gdy formułuje swój zbiór oskarżeń. Trudno przypuszczać, aby owego pominięcia tłumacz dokonał z wrażliwości wobec chrześcijańskiego kultu czy miłości do Chrystusa. Parę wersetów dalej bowiem pozwala sobie przy translacji na język polski na użycie w odniesieniu do Boga określenia „sukinsyn” wkładając je w usta Randolfa Churchilla. Tymczasem zdanie angielskie nie dopuszcza takiego przekładu: „He has never read any of it before and is hideously excited; keeps reading quotations aloud ‘I say I bet you didn’t know this came in the Bible ...’ or merely slapping his side & chortling ‘God, isn’t God a shit!’” Słowo “shit” może być tłumaczone jako skrót od “bullshit” – bzdura, albo mocniej jako “dupek”, natomiast nigdy jako „sukinsyn”. Używając takiego słowa tłumacz przekroczył zasadę *licentia poetica* i po prostu dał w sposób absolutnie niedopuszczalny dla tekstu z ambicjami do naukowości, wyraz swojego stosunku do Boga lub wiary w Boga. Tłumaczenie polskie zawiera niejedną nadinterpretację czy czasem nawet przeinaczenie myśli autora lub opuszczenie, jak owo wskazane przed chwilą, sprawiając wrażenie, że tłumacz czasami zamiast starać się oddać wiernie myśl Dawkinsa, która sama w sobie nieraz operuje na poziomie wulgarnego i ofensywnego języka, woli dać wyraz swoim poglądom lub emocjom, a czasem może po prostu uderzyć określonym sformułowaniem w to, co najcenniejsze dla wierzącego.

²¹ R. Dawkins, *op. cit.*, s. 58 (wyd. angielskie s. 31: “It is unfair to attack such an easy target. ‘The God Hypothesis should not stand or fall with its most unlovely instantiation, Yahweh, nor his insipidly opposite Christian face, ‘Gentle Jesus’.”

Sformułuję Hipotezę Boga znacznie ostrożniej: istnieje nadludzka, nadnaturalna inteligencja, która w zamierzony sposób zaprojektowała i stworzyła Wszechświat i wszystko, co w nim istnieje, w tym również nas. Celem mojej książki jest obrona przeciwstawnej opinii: jakakolwiek twórcza inteligencja, wystarczająco złożona, by cokolwiek zaprojektować, może powstać wyłącznie jako produkt końcowy rozbudowanego procesu stopniowej ewolucji. Twórcze inteligencje — jako efekty ewolucji — w sposób oczywisty i konieczny mogą pojawić się we Wszechświecie dość późno, a zatem nie mogą być odpowiedzialne za jego zaprojektowanie. Bóg, w znaczeniu zdefiniowanym powyżej, jest urojeniem, a jak pokażę w kolejnych rozdziałach, jest urojeniem niebezpiecznym.²²

Hipoteza Boga, w skrócie T, jaką wydaje się zatem krytykować i odrzucać z (nieomal całkowitą) pewnością²³ Dawkins może być zatem sformułowana następująco:

T – Istnieje pewna nadludzka i nadnaturalna inteligencja, która jest przyczyną sprawczą i celową świata [„w zamierzony sposób zaprojektowała i stworzyła Wszechświat i wszystko, co w nim istnieje, w tym również nas”].

Twierdzenia natomiast, których broni brzmią następująco:

IT1 – Dla dowolnej twórczej inteligencji, która posiadałaby złożoność wystarczającą do tego, aby być w stanie cokolwiek zaprojektować, powstałaby ona jako rezultat długotrwałego procesu stopniowej ewolucji.

IT2 – Twórcze inteligencje, jako efekty ewolucji, z konieczności pojawiają się, gdy świat już istnieje, zatem nie mogą być odpowiedzialne za zaprojektowanie świata.

TU – Bóg w sensie podanym w T jest urojeniem.

Jakie jest znaczenie TU? Trzeba wpieryw zauważyć, że Dawkins, gdyby dosłownie rozumiał TU, to popełniałby pomyłkę kategorialną. Dawkins nie sformułował własnej definicji urojenia, odwołuje się natomiast do definicji czerpanych z dwóch przytaczanych źródeł. Pierwszym jest *Penguin English Dictionary*, który „defines a delusion as ‘a false belief or impression’.”, drugim źródłem jest słownik programu Microsoft Word (z ubolewaniem stwierdzam, że autor nie podał wersji oprogramowania, co pozwoliłoby nam ocenić jego wiarygodność leksykalną), zgodnie z którego definicją, urojenia są to „fałszywe przekonania, utrzymujące się mimo silnych przeciwnych dowodów; często oznaka zaburzeń psychicznych”. Urojenie zatem byłoby przekonaniem lub wrażeniem, fałszywym, utrzymywanym

²² R. Dawkins, *op. cit.*, s. 58-59. Podkreślenie kursywą pochodzi od Dawkinsa. W oryginale angielskim sformułowanie nie zawiera określenia „oczywisty”: „Creative intelligences, being evolved, necessarily arrive late in the universe, and therefore cannot be responsible for designing it.” *God delusion*, s. 31.

²³ *Bóg urojony*, s. 161.

pomimo silnych przeciwnych dowodów, często będąc oznaką choroby psychicznej. Dawkins bez wątpienia przyjmuje tę część definicji owego słowa, która nie zawiera odniesienia do choroby psychicznej. Jak to określa – doskonale pasuje ona do przekonań religijnych. Jaki jednak jest jego stosunek do uznania, że urojenie jest oznaką choroby psychicznej? Zdał on sobie w pewnym momencie sprawę, że termin „urojenie” posiada już techniczne znaczenie w psychiatrii i jego użycie w stosunku do wiary religijnej może budzić kontrowersje.²⁴ Sądzę, że jakkolwiek nie obawia się on oceny swojego „tańca w baletkach w ogrodzie teologii”, to jednak może mieć większe obawy, co do swoich kompetencji tanecznych w ogrodzie psychologii i psychiatrii, które przecież, mógłby zauważyć, w przeciwieństwie do teologii są naukami empirycznymi. Może się myłę. W każdym razie, Dawkins nie formułuje wyraźnie i wprost sądu, że wiara w Boga jest wyrazem choroby psychicznej. Zamiast tego cytuje „wybitnego” psychiatrę i religioznawcę Roberta Maynard Pirsiga, autora „kultowej”, jak się określa we współczesnej popkulturze popularność, książki: „Jeśli jedna osoba ma urojenia, mówimy o chorobie psychicznej. Gdy wielu ludzi ma urojenia, nazywa się to Religią”, swój stosunek do przywołanego cytatu definiując jako „skłanianie się”²⁵. W ten sposób zostawia sobie Dawkins drogę ucieczki od ewentualnego zarzutu wchodzenia w kompetencje psychologów i formułowania kontrowersyjnej na polu psychologii tezy, że wiara religijna jest wyrazem choroby psychicznej lub jest w istocie taką chorobą. Z drugiej strony zwrot „skłaniam się”, o ile nie oznacza już przekonania, to oznacza postawę propozycjonalną przekonaniu bliską. Na koniec powróćmy do kwestii pomyłki kategorialnej, której mógłby ulec Dawkins, czego, jak sądzą, nie czyni. Po prostu wyrażenie TU jest skrótowym lub metaforycznym sposobem wyrażania się. Gdyby jednak tak nie było, Dawkins stwierdzałby, że Bóg jest przekonaniem, a zatem postawą propozycjonalną pewnych osób, posiadającym określone, takie czy inne, własności. W takim jednak wypadku istnienie tak pojętego Boga nie jest w ogóle kontrowersyjne, wprost przeciwnie jest nieomal oczywiste, o ile oczywiste może być posiadanie konkretnych przekonań. Zachodzi tu analogia do zasady totemicznej Durkheima. Tym zatem, co faktycznie chce Dawkins twierdzić w TU jest, iż pogląd, że T jest urojeniem, nie zaś Bóg. Logicznie, czyli na podstawie zasad języka, rzecz biorąc, Bóg może nie istnieć²⁶, ale niemożliwe jest, aby był urojeniem.

²⁴ „Tytuł tej książki wzbudził zastrzeżenia kilku psychiatrów, którzy zwrócili mi uwagę, że *delusion* [urojenie] to termin mający w psychiatrii ściśle zdefiniowane znaczenie i nie należy nim szafować na prawo i lewo. Trzech z nich napisało nawet do mnie z propozycją, by na określenie urojeń typu religijnego wprowadzić neologizm *relusion* (od *religious delusion*). Być może kiedyś się on przyjmie, na razie jednak wolę pozostać przy „urojeniu” i krótko to uzasadnić” (R. Dawkins, *op. cit.*, s. 15-16).

²⁵ Pirsing oczywiście w rzeczywistości nie jest ani psychiatrą ani religioznawcą, jakkolwiek byśmy cenili jego popularny bestseller z rozmaitymi zawartymi tam „wglądami”.

²⁶ Natomiast biorąc sprawy metafizycznie, jeżeli Bóg istnieje, to Bóg nie może nie istnieć. Stąd bonawenturjańskie *Si Deus est Deus, Deus est*. W sprawach orzekania o istnieniu czy nieistnieniu Boga należy odróżnić porządek metafizyczny i logiczny, a te z kolei jeszcze od epistemologicznego.

Palącą sprawą jest teraz odpowiedź na następujące pytania: jak należy rozumieć te zdania oraz w jakich relacjach logicznych i epistemicznych pozostają do siebie wyrażane przez nie twierdzenia, nie pomijając przy tym pierwszorzędnej kwestii: jaka jest opinia samego Dawkinsa w tej sprawie. Naturalnym wydaje się przyjęcie, że zdaniem Dawkinsa TU jest ufundowane na fałszywości T. Prawdziwość IT2 z kolei jest wyraźnie, i słusznie, opierana na przyjmowanej prawdziwości IT1. Pozostaje pytanie w jakiej relacji zdaniem Dawkinsa pozostają do siebie twierdzenia T i IT1. Czy autor chce uzasadnić, jak się wydaje, fałszywość T opierając się na udowodnieniu prawdziwości IT1? Czy też po prostu utrzymuje od razu koniunkcję ($\sim T \wedge IT1$)? Skłaniam się do interpretacji pierwszej, skoro autor stara się sprawiać wrażenie, że wiedza biologiczna pozwala na wyeliminowanie hipotezy Boga, pierwsza interpretacja byłaby właśnie przykładem użycia wiedzy biologicznej w taki sposób. Należy zatem oczekiwać, że w rozdziale 4, poświęconym wykazaniu nieistnienia Boga zostanie wykazana prawdziwość IT1, a na tej podstawie fałszywość T. Czy ma to miejsce, o tym będzie później, w części drugiej niniejszego artykułu. Zauważmy jednak, że wbrew sugestii Dawkinsa w bezpośredniej opozycji do T nie występuje IT1 lecz $\sim T$ czyli twierdzenie, że nieprawda, że istnieje pewna nadludzka i nadnaturalna inteligencja, która byłaby przyczyną sprawczą i celową świata. Twierdzenie $\sim T$ jest jednocześnie spójne z twierdzeniem T' Istnieje pewna nadludzka i nadnaturalna inteligencja, która nie jest przyczyną sprawczą i celową świata (istnieje Bóg, który nie stworzył świata) oraz T'' Istnieje pewna potężna inteligencja naturalna, która powstała w procesie ewolucji w świecie W, a która jest przyczyną sprawczą i celową świata innego świata W' i z racji bycia ową przyczyną oraz niepochożenia ze świata W' jest uważana przez stworzenia świata W' za nadnaturalną. Prawdziwość IT1 jest niespójna z prawdziwością T oraz ($IT1 \wedge IT2$) są sprzeczne z T', lecz są jednocześnie doskonale spójne z T''. Kwestią fundamentalną pozostaje tu wykazanie prawdziwości IT1. Inną jeszcze kwestią jest czy wykazanie fałszywości T jest wystarczające do uzasadnienia TU. Tym ostatnim jednak z racji długości tekstu nie będę się tu zajmował.

Zanim zajmiemy się tymi kwestiami trzeba wrócić do pytania, czy istnieje spójność pomiędzy deklarowanym przez Dawkinsa pojmowaniem jego przeciwnika, które to pojęcie zostało przed chwilą zrekonstruowane na podstawie wypowiedzi analizowanego autora, a faktycznym obiektem jego ataku. Ponadto powstaje drugie pytanie czy przyjęte przezeń określenie Boga w T oraz stanowisko T11 pozwala wyeliminować poznawczo dowolnego Boga, czy boga, aktualnych oraz możliwych religii? Wydaje mi się, że sprawy mają się nieco inaczej niż to wprost deklaruje Dawkins.

Zacznijmy od kwestii pierwszej. Co prawda, jak to już zostało wyżej pokazane, obiecuje on, że nie będzie atakował znacznie bardziej konkretnego niż T teizmu religii abrahamicznych, i nie będzie kierował swojej krytyki przeciwko Bogu pojętemu jako Allach, Jezus czy Jahwe. Jednak już na kolejnej stronie zauważa, że hipoteza ta występuje w wielu, jak to określa, wersjach. Dawkins przywołuje tu nieokreślonych z nazwiska historyków religii, którzy mają uznawać – rozpoznać – istnienie rozwoju religii od animizmu, poprzez politeizm, po monoteizm.²⁷ Pominę tu zasadniczą sprawę dyskusyjności, delikatnie mówiąc, twierdzenia o istnieniu rozwoju od religii plemiennych poprzez narodowe do uniwersalnych, jak i sam schemat takiego rozwoju, nie mówiąc już o tłumaczu „uniwersalnym wzorcu rozwoju” różnych form religii. To, co Dawkins traktuje jako rozpoznanie czy twierdzenie historyków religii, w rzeczywistości jest stanowiskiem szkoły ewolucjonistycznej w etnologii religii, sformułowanym w XIX w., a dokładniej najbardziej popularnym w szkole ewolucjonistycznej stanowiskiem E.B. Tylora, któremu sprzeciwiali się tacy badacze jak J.G. Frazer, R.R. Marett, H. Spencer, J. Hauer, J. MacLennan, J. Lubbock, L.H. Morgan czy A. Lang. Z kolei zarówno metodologię, jak i hipotezy rzeczowe nurtu ewolucjonistycznego krytykowały w XX w. szkoły kulturowo-historyczna, francuska szkoła socjologiczna, szkoła funkcjonalistyczna, strukturalizm i fenomenologia. Jeszcze bardziej niepoważną próbą interpretacyjną jest potraktowanie rozmaitych form religii i wierzeń religijnych jako wersji hipotezy teistycznej zawierającej kreacjonistycznie pojętego Boga. Podobnie całkowicie bezzasadne i zasługujące na miano religioznawstwa amatorskiego jest traktowanie różnych wizji bogów w religiach politeistycznych i monoteizmach etycznych jako odmian jednej koncepcji. Dawkinsowi wydaje się kojarzyć i mieszać teizm z dowolnym poglądem przyjmującym istnienie i działanie w świecie boga, bez względu na to czy Bóg ten jest stwórcą uniwersum czy też nie ma nic wspólnego, zdaniem wyznawców danej religii, z takim aktem kreacji. Nie ma dla niego znaczenia istotna różnica, pomiędzy koncepcją boga będącego częścią świata, a takim, który jest wobec niego transcendentny, istniejąc niezależnie od świata, nie będąc jego częścią (bytem w świecie lub składową takiego bytu, czy też jego pochodną) i będąc jego Stwórcą, albo pomiędzy Bogiem Wiecznym, a czasowo określonym bogiem, który powstał w wyniku procesu teogonii. Wszystko to są, zdaniem biologa, różne wersje T. W związku z tym Dawkins w kolejnych podrozdziałach rozdziału drugiego, zatytułowanego hipoteza Boga opowiada rozmaite rzeczy o politeizmie (6,5 strony), monoteizmie i deizmie (w sumie 2,5 strony), by następnie przejść do pełnego żalu zaprezentowania złego stanu poziomu religijności amerykańskiego życia społecznego i politycznego, dywagacji na temat tego, czy Ojcowie Założyciele byli faktycznie ateistami i czy niektórzy z pośród 535 reprezentantów Amerykanów należących do obu izb parlamentu USA musieli

²⁷ W omawianym właśnie fragmencie tłumacz po raz kolejny dopisuje wypowiedziom Dawkinsa sens, których nie posiadają. Dawkins nic nie mówi o „uniwersalnym wzorcu rozwoju” religii.

klamać w sprawie swojej wiary, aby zostać wybranymi. Dociekanie to kończy się konstatacją, że Bóg deistów jest z pewnością pewnego rodzaju udoskowalaniem koncepcji potwora, jaką znajdujemy w Biblii (w przekładzie polskim tłumacz uzupełnia to o konstatację, że Bóg deistów jest często kojarzony z Ojcami Założycielami, abyśmy nie mieli wątpliwości czemu Dawkins czyni swą uwagę w tym miejscu; w dodatku tłumacz zamienia Boga Biblii na Boga starotestamentalnego), jednak wiele to Bogu deistów nie pomoże, ponieważ hipoteza Boga w dowolnej formie jest, zdaniem biologa, niepotrzebna, a ponadto bliska wykluczenia przez prawa prawdopodobieństwa (w tłumaczeniu: przez rachunek prawdopodobieństwa), co Dawkins obiecuje pokazać w rozdziale czwartym. Następnie pojawiają się zapowiedzi rozprawienia się z dowodami na istnienie Boga w rozdziale trzecim oraz ważna uwaga, że zanim to uczyni Dawkins musi odnieść się do kwestii agnostycyzmu oraz do błędnego poglądu, że kwestia istnienia lub nieistnienia Boga jest nierozstrzygalna dla nauki, na zawsze pozostając poza zasięgiem jej dociekań (i znów w polskim tłumaczeniu słowo 'oraz' znika, sprawiając na czytelniku wrażenie, że dla Dawkinsa agnostycyzm oznacza ów błędny, wedle niego pogląd, co nie jest prawdą). Nieomalże nic więcej wprost na temat treści hipotezy Boga i jej relacji do różnych jej „wersji” w rozdziale drugim, który zgodnie z tytułem powinien być poświęcony scharakteryzowaniu owej hipotezy, nie znajdziemy. Zamiast tego dalszą część rozdziału drugiego wypełniają poglądy Dawkinsa na temat rodzajów agnostycyzmu, ich (nie)słuszności, Goulda propozycji relacji między nauką i religią zwaną NOMA, sensowności i bezsensowności wielkiego eksperymentu modlitewnego oraz godnych potępienia poglądów ewolucjonistów nie podzielających opinii Dawkinsa w kwestii relacji między ewolucjonizmem a religią oraz T oraz kwestie istnienia życia pozaziemskiego i znaczenia tego dla omawianych spraw. Cóż powiedzieć? Chyba treść rozdziału nie odpowiada tytułowi? Nie niżajmy się jednak do szkolnych przytyków wobec znanego biologa.

Na szczęście sprawy dalszych wskazówek, co do pojmowania przez Dawkinsa omawianych spraw, nie są tak beznadziejne, co pozwala jakoś przynajmniej częściowo odpowiedzieć na nurtujące nas pytania o przedmiot krytyki i powiązany z tym zakres argumentacji Dawkinsa. Kluczowe fragmenty znajdują się w rozdziale pierwszym, poświęconym zasłużonemu szacunkowi dla ateisty oraz w podrozdziale rozdziału drugiego, dotyczącym zielonych ludzików. Pewne uwagi wyjaśniające pierwszą z omawianych kwestii, dotyczących faktycznego obiektu krytyki Dawkinsa, znajdujemy w podrozdziale „NOMA”, w polskim wydaniu na stronie 95. Na sprawę rzucają światło stosunkowo częste odwołania do chrześcijaństwa, także w rozdziale o politeizmie. Bowiernie teizm chrześcijański zgodnie z praktyką Dawkinsa może być traktowany zarówno jako monoteizm, jak i politeizm. Odkrywcze.

Zacznijmy zatem od uwag dotyczących różnych koncepcji Boga i relacji do Niego świata z rozdziału pierwszego, które Dawkins traktuje jako kwestie terminologiczne. Przypuszczalnie daje w ten sposób wyraz przekonaniu, iż różnice

między tymi koncepcjami nie są tak ważne, jak to się zdaje ich zwolennikom.²⁸ Z fragmentu tego wyłania się następujące stanowisko Dawkinsa: panteizm jest nieomal równoważny ateizmowi i jako taki nie musi być brany pod uwagę jako pogląd, który Dawkins powinien odrzucić, jeżeli jego argumentacja przeciwko T ma być adekwatna. Pomińmy kwestię utożsamienia panteizmu i ateizmu, pogląd ten na pewno zdziwiłby panteistów. Interesujące jest, że Dawkins nic nie napisał o panenteizmie, albo zatem nie zdaje sobie sprawy z istnienia takiej koncepcji, albo też nie odróżnia jej od panteizmu. Tymczasem zwłaszcza przy jego, błędnym co prawda, rozumieniu panteizmu jako nie różniącego się w istocie od ateizmu, powody dla których panenteiści odróżniają się od panteistów okazują się szczególnie istotne. Podkreślają oni bowiem religijny czy teistyczny wymiar ich koncepcji. Dlatego właśnie Charles Hartshorne określa ortodoksyjny monoteizm teizm zachodni interpretowany w terminologii starożytnej i średniowiecznej filozofii bytu mianem teizmu klasycznego, swoje procesualistyczne panenteistyczne stanowisko mianem teizmu neoklasycznego.²⁹ Idźmy dalej. Na polu boju pozostaje ateizm oraz deizm i teizm. Obydwa te poglądy mają zostać odrzucone przez Dawkinsa w rozdziale trzecim.

Tym co jest interesujące w praktyce polemicznej Dawkinsa jest fakt, że realnym obiektem jego ataku nie jest teizm jako taki czy też T, lecz kojarzony przezeń z kreacjonizmem naukowym i ruchem Inteligentnego Projektu, monoteizm etyczny, a zwłaszcza zachodnie chrześcijaństwo. Dlatego właśnie atakuje katolicyzm, wykazując się przy okazji pełną samozadowolenia nieznaną terminologią filozoficzną i teologiczną³⁰, jak i brakiem elementarnej metodologii naukowej polegającej na konfrontowaniu swoich opinii ze źródłami. W związku z tym chrześcijaństwo jawi mu się jako tryteizm, a w zasadzie wyznanie wiary w czworo Bogów z powodu kultu dla bogini (jak to określa tłumacz – w każdym calu poza samym mianem) Maryi. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby także byty anielskie i świętych uznać za (znów – nieomal) półbogów. Zamiast rzeczowego, wiernego przedstawienia krytykowanej religii znajdujemy tylko manipulację tekstem, przecież ostatecznie Dawkins nie sądzi, że chrześcijaństwo czy katolicyzm są politeizmem, sprawia tylko wrażenie, że tak jest, zwąc to „inflacją boskości”. Postawę swoją usprawiedliwia w następujący sposób, przeskakując od kwestii Trójcy Świętej do religii politeistycznych:

Jak Grecy, Rzymianie czy wikingowie radzili sobie z takim politeologicznymi zagadkami? Czy Wenus to po prostu drugie imię Afrodyty, czy też to dwie różne boginie? Czy Thor biegający z wielkim młotem to inkarnacja Wotana, czy też całkiem osobny bóg? A kogo to tak naprawdę obchodzi! Życie jest za krótkie, by

²⁸ R. Dawkins, *op. cit.*, s. 43-44.

²⁹ Zob. Ch. Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (1941). Hamden, Conn.: Archon Books, 1964, idem, *The Divine Relativity: A Social Conception of God*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1948.

³⁰ „Ariusz z Aleksandrii w IV w. n.e. zaprzeczył konsubstancjonalności (czyli identityzacji substancji, esencji) Chrystusa i Boga. O co w tym chodzi, spytacie zapewne. Jakiej „substancji”? Co to jest ta „esencja”? Trudno powiedzieć – to chyba jedyna rozsądna odpowiedź” (R. Dawkins, *op. cit.*, s. 61).

poświęcać je na rozmyślanie nad tym, czym różni się jeden wytwór wyobraźni od drugiego. Zająłem się tu politeizmem tylko po to, by uniknąć oskarżenia, że go pominąłem, ale już starczy.³¹

Zaraz potem Dawkins deklaruje, że atakuje wszelkie typy bóstwa, politeistyczne i monoteistyczne³², które to wszelkie typy od tej pory będzie nazywał Bogiem, tak jakby sądził, że taki zabieg terminologiczny pozwoli, po pierwsze pominąć faktyczne różnice między koncepcjami bóstwa występującymi w różnych politeizmach, a monoteistyczną, a po drugie ukryje jego faktyczne intencje. Lecz już stronę dalej Dawkins usiłuje uwieść nas swoją dialektyką:

Potępiam wiarę w ponadnaturalne we wszystkich jej przejawach, a ten projekt można zrealizować najefektywniej, koncentrując się na formach kultu najlepiej znanych moim czytelnikom, na tych, które najgroźniej atakują nasze społeczeństwo. Większość spośród patriarchy Abrahama. O tej właśnie tradycji należy pamiętać, czytając dalsze części książki tych, którzy sięgną do tej książki, wychowana została w jednej z trzech „wielkich” współczesnych religii monoteistycznych (czterech, jeśli wliczamy również mormonów), z których wszystkie odwołują się do tradycji mitycznego.³³

Wyszło szydło z worka. Czy nie prościej byłoby otwarcie napisać na samym początku, że obiektem ataków jest etyczny monoteizm? To, że on jest faktycznym obiektem uderzenia Dawkinsa potwierdzają dalsze jego wypowiedzi:

Dla moich celów (przynajmniej dla większości z nich) różnice między tymi trzema „religiami Abrahama” nie są jednak istotne. Głównie odnosić się będę do chrześcijaństwa (chyba, że zaznaczę, iż jest inaczej), a to z tego prostego powodu, iż religia ta jest mi najlepiej znana. [...] Najprostsze sformułowanie Hipotezy Boga, od którego tu zacząć, powinno opierać się zatem bezpośrednio na koncepcji Boga Abrahama.³⁴

Jak Dawkins godzi to z deklaracjami ze strony 58, że nie będzie odnosił się do Jahwe, Jezusa czy Allaha? Przecież to wyraźne nawiązanie do trzech religii abrahamicznych. Nie da się też tego zbyć w taki sposób, że Dawkinsowi chodziło tu o nie zajmowanie się konkretnymi atrybutami Boga w poszczególnych religiach, czyni to bowiem nieraz, odnosząc się do chrześcijaństwa. Była już mowa o jego „politeizacji” chrześcijaństwa. Co jednak jest ważniejsze, to fakt, że gdy Dawkins stara się argumentować przeciwko NOMA, a jednocześnie za swoim poglądem, że T ma charakter naukowy, to przywołuje szczegółowe poglądy chrześcijańskie.³⁵ To tyle w sprawie kwestii czy realnym obiektem ataków Dawkinsa jest T czy też bardziej konkretna wiara (obiektywna) pewnej czy pewnych religii. Dawkins stara się odrzucić T, aby odrzucić monoteizm zachodni, który „najgroźniej atakuje na-

³¹ *Ibidem*, s. 64.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, s. 65.

³⁴ *Ibidem*, s. 67.

³⁵ *Ibidem*, s. 95.

szę społeczeństwo”, a krytykuje zarówno T jak i sam religijny monoteizm w jego różnych przejawach.

Co z drugą kwestią dotyczącą zakresu argumentacji Dawkinsa? Czy przyjęte przezeń określenie Boga w T oraz stanowisko T11 pozwala wyeliminować poznawczo dowolnego Boga, czy boga, aktualnych oraz możliwych religii? Trzeba rozróżnić tu między problemem, czy argumentacja Dawkinsa jest materialnie i formalnie poprawna, a problemem jej zakresu. Skierujmy się ku drugiej kwestii. Dawkins sugeruje, że polemika jego pozwala wyeliminować dowolnego nadprzyrodzonego Boga, po prostu na tej podstawie, że ewolucjonistyczna wizja powstawania istot inteligentnych nie pozwala na przyjęcie istnienia Inteligencji, która by nie wyewoluowała, a jako taka nie była wtórna czasowo i ontycznie w stosunku do świata, którego miałyby być stwórcą. Oczywiście Dawkins nie obdziela nas wyjaśnieniem dlaczego sądzi, że ewolucyjne pochodzenie istot inteligentnych, które powstały, miałyby być sprzeczne z istnieniem Umysłu, który nie powstał i co za tym idzie, również nie wyewoluował. Przecież taki model jest jak najbardziej spójny wewnętrznie, choć odmienny od modelu, w którym nie ma Boga-Umysłu i w którym wszelka inteligencja powstała na drodze ewolucji. Prawda jest taka, że ponieważ ta niespójność nie istnieje, Dawkins po prostu przesądzą z góry sprawę, a to dlatego, że jest przekonany, iż Bóg nie istnieje, w związku z czym nie ma sensu mówić o uprzedniej względem ewolucji świata materialnego Inteligencji. Fakt, że nie podaje argumentacji za swoim stanowiskiem nie zmienia wiele na minus.

Na chwilę jednak oderwijmy myśl od realnej metody Dawkinsa, walczącego z zagrożeniami istniejących monoteizmów i wyobraźmy sobie następującą sytuację. Żyjemy w (pod)świecie α multiświata W, w którym w innym od naszego (pod)świecie β na drodze pewnego procesu ewolucyjnego w znaczeniu jaki termin ewolucja ma w (pod)świecie β dochodzi do powstania istoty Ω , która osiąga po miliardach lat taką moc i wiedzę, że może manipulować procesami fizycznymi swojego poświata β w taki sposób, że jest w stanie wytworzyć inny (pod)świat o określonych warunkach początkowych, który będzie rozwijał się tak, jak nasz świat, którym będą rządziły rozmaite prawa przyrody, w tym te prawa przyrody, które są podstawą mechanizmów opisywanych przez syntetyczną teorię ewolucji jako wyjaśniających bioróżnorodność naszego (wszech)świata, i która to istota faktycznie wytwarza nasz (wszech)świat czyli (pod)świat α . Istota Ω byłaby transcendentną względem naszego świata, nie powstałaby jednak w nim, choć byłaby jego Stwórcą, i aczkolwiek byłaby Istotą całkiem naturalną w kategoriach praw multiświata, to byłaby nadnaturalną w świecie α . Nie byłby to Bóg teizmu zachodniego, lecz byłby to Bóg, który nie jest wykluczony przez IT1. Ten eksperyment myślowy nie ma pokazać, iż istnienie takiego Boga jest możliwe metafizycznie. Nie zabieram głosu w tej sprawie. Ma on natomiast pokazać, że stanowisko Dawkinsa jest źle skonstruowane, będąc wbrew temu, co deklaruje, skierowane jedynie przeciwko monoteizmowi etycznemu i niezdolnym do wykluczenia pewnych form teizmu, których Dawkins nie bierze pod uwagę. Pomijam już zupełnie

sprawę różnych od teizmu i ateizmu koncepcji uniwersum, którymi Dawkins też nie zawraca sobie głowy, a których spójność lub nie, z praktyką naukową wraz z jej aktualnymi rezultatami, nie jest przez Dawkinsa nawet dotknięta.

Wystarczająco już wiele miejsca poświęcono problemowi rozumienia treści hipotezy Boga, a co za tym idzie także adresata krytyki Dawkinsa. Można by dalej to analizować, pytając się czy Dawkins faktycznie nie ustawia sobie przeciwnika, przedstawiając jego stanowisko jako raczej słabsze i trudniejsze do obrony, niż jak deklaruje mocniejsze i łatwiejsze. Należy przejść teraz do zapowiadanego zagadnienia pierwszego z dotkniętych przez Dawkinsa w rozdziale drugim. Czy wiara religijna albo też wiara w istnienie Boga jest hipotezą naukową i (jak) jako taka powinna być traktowana? Kwestia ta wiąże się z przyjmowanym przez Dawkinsa rozumieniem agnostycyzmu. Zagadnienia te porusza część druga artykułu.

Marek Pepliński

Dawkins' Ballet In the Garden of Theology. A Critical Assessment of Richard Dawkins' Epistemological Theses On Theistic Beliefs From The God Delusion. Part I

Abstract

My paper presents a detailed analysis and assessment of Richard Dawkins' epistemological theses from *The God Delusion* concerning the nature of religious belief, the existence of God and treating belief in God as a scientific hypothesis. In the first part of the article, I am interpreting Dawkins' statement that atheism deserves respect as an epistemic achievement. I suggest that rationality of that assessment depends on Dawkins' success in arguing that science shows that God does not exist. My second aim is to show that the real object of Dawkins' attack is not some abstract theistic hypothesis, as he suggests, but the Western ethical monotheism, mainly the Christian faith in God. If I am right, then his rejection of thus interpreted theism is not enough to justify his more general thesis that God hypothesis is false or improbable. The first part of the paper prepares the ground for the second, with criticism of Dawkins' reasoning to the conclusion that almost certainly there is no God.

Keywords: Agnosticism, Atheism, Belief in God, Richard Dawkins, J. L. Mackie, Basil Mitchell, Richard Swinburne, Theism.