

*Ks. ŁUKASZ PAŁUBICKI*  
WSD Pelplin

## **PRÓBY STWORZENIA MORALNOŚCI BEZ BOGA W PROPOZYCJACH WSPÓŁCZESNYCH HUMANISTÓW**

Współcześnie można bardzo wyraźnie zauważyć próby krytyki religii, szczególnie chrześcijańskiej. Czyni się to bądź przez totalną jej negację (R. Dawkins), bądź poprzez poszukiwanie równoważnych jej „zamienników”. Szczególnie ta druga opcja wydaje się groźna, ponieważ proponuje się w niej ludziom – znużonym różnymi tradycjami religijnymi – pewną nową, atrakcyjną alternatywę. Przykładem są rozważania współczesnych humanistów. Dążą oni do obalenia przekonania, że to właśnie wiara w Boga jest istotnym elementem życia moralnego człowieka i że to ona nadaje mu prawdziwy sens. Jeżeli próba takiego obalenia zakończyłaby się sukcesem, byłaby ona ważnym elementem potwierdzającym słuszność stanowiska ateistycznego. Czy jest ona jednak możliwa? Odpowiedź na to pytanie znaleźć można w pracach między innymi L. Ferry’ego i J. Bagginiego.

### *PROPOZYCJA L. FERRY’EGO*

L. Ferry w swoich pismach opisuje procesy, jakie – jego zdaniem – zachodzą współcześnie w przestrzeni religijnej. Są to prądy wzajemnie się przenikające. Z jednej strony to proces humanizacji boskości, a z drugiej proces uświęcenia człowieka. Co ważne, jak podkreśla francuski myśliciel, oba prowadzą do wyłonięcia się nowego pojęcia transcendencji. Jak należy je jednak rozumieć?

Proces humanizacji boskości oznacza przede wszystkim tendencję laicyzacji religii. Dla zobrazowania tego zjawiska L. Ferry porównuje ze sobą poglądy dotyczące moralności obecne w pracach Jana Pawła II i E. Drewermann. Papież, szczególnie poprzez encyklikę *Verritatis splendor*, uosabia postawę rezygnacji z wolności myślenia na rzecz uznania autorytetu prawd objawionych. Niemiecki teolog jest zaś, jak pisze francuski filozof, przykładem dostosowywania nauki Kościoła do wymogów współczesności, a jego celem jest „wysiłek skierowany na

to, aby zredukować, jak się tylko da, zewnętrzną stronę wiary i w ten sposób dotrzeć do rzeczywistej istoty chrześcijaństwa. Chodzi o «dezalienację» religii, i to pod każdym względem, nie tylko w planie instytucjonalnym, lecz także hermeneutycznym: tak, aby na dnie ludzkiego serca szukać prawdziwych treści wiary<sup>1</sup>. Chodzi zatem o sprowadzenie religii do sprawy „prywatnej”, pozbawionej doktryny czy instytucji, a opartej jedynie na własnym odczuciu. Konsekwencją takiego procesu, jak pokazuje Ferry, jest chociażby nowe pojmowanie diabła. Nie jest on już, jak głosi tradycyjna teologia, bytem osobowym, ale oznacza raczej cały kontekst życia człowieka i przejawiać się może chociażby jako środowisko społeczne albo rodzinne<sup>2</sup>.

Drugi proces, czyli uświęcenie człowieka, przejawia się głównie w sekularyzacji współczesnej etyki i narodzinach tzw. nowożytnej miłości. Sekularyzacja etyki oznacza przede wszystkim przejście od etyki kategorycznej, która domaga się ofiarowości, do etyki autentyczności, która posiada dwie zasadnicze cechy. Po pierwsze zastąpiła dawne pojęcie doskonałości ideą całkowitego zrównania wartości i postaw. Po drugie zaś odrzuca ideę „merytokracji”, czyli przekonania, że istnieją jakieś obiektywne normy moralne, które winny być bezwzględnie przestrzegane<sup>3</sup>. Gdy chodzi o nową wizję miłości, to dotyczy ona rozumienia małżeństwa. Najważniejsza zmiana polega na „przejściu od małżeństwa «z rozsądku» zaaranżowanego przez rodziców, a za ich pośrednictwem przez wspólnotę mieszkańców, od związku, który miał cele wyłącznie ekonomiczne, do małżeństwa z miłości, o którym dobrowolnie decydują sami partnerzy”<sup>4</sup>.

Jak to już zostało wspomniane, oba wyżej scharakteryzowane procesy współczesnej kultury sprawiają, że powstaje nowe rozumienie transcendencji. Na czym ono polega? Jak pisze francuski filozof oznacza to umieszczenie tego, co kiedyś przekraczało czy przewyższało podmiot, w jego wnętrzu: „(...) niedysyjszych transcendencji: Boga, ojczyzny czy rewolucji nie zastąpiliśmy tak drogą materializmowi radykalną immanencją, wyrzeczeniem się zarówno tego, co święte, jak i poświęcenia, lecz właśnie nowymi formami transcendencji, transcendencjami «horyzontalnymi», a nie wertykalnymi, albo jeśli ktoś woli, zakorzenionymi w człowieku i w bytach będących na tym samym poziomie, co my, a nie w czymś, co znajduje się ponad naszymi głowami”<sup>5</sup>. Nie chodzi zatem o zupełną rezygnację z tego, co transcendentne, najwyższe, prawdziwe, ale o szukanie tego w strukturze podmiotu.

Taki program „transcendencji w immanencji”, jak nazywa go L. Ferry, nie jest w historii myśli ludzkiej czymś rewolucyjnie nowym. Jak pisze omawiany autor,

<sup>1</sup> L. Ferry, *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, przeł. A. i H. Miś, Warszawa 1998, s. 55.

<sup>2</sup> Zob. tamże, s. 67.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 80-81.

<sup>4</sup> Tamże, s. 97.

<sup>5</sup> L. Ferry, *Jak żyć*, przeł. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, s. 309.

pojawiał się on w różnych okresach historycznych, choć w bardzo zróżnicowanej formie. Spotkać go można u stoików, w myśli Kanta, Nietzschego, a także w fenomenologii i psychoanalizie. Dla przykładu u stoików dotyczy on ogólnej wizji świata i oznacza doktrynę, zgodnie z którą to, co boskie nie jest pozapodmiotowo istniejącym bytem, jednakże zasadza się na harmonijnej strukturze wszechświata<sup>6</sup>. Z kolei w ujęciu fenomenologów oznacza on prawdę, że „transcendencja nie jest dana w postaci jakiegos zewnętrznego autorytetu, lecz odnajdywana w immanencji przeżycia subiektywnego; transcendencję uchwytyje się wychodząc od tego właśnie przeżycia, jest więc ona (...) wewnętrznym składnikiem, a nie czymś, co narzucałoby mu się z góry”<sup>7</sup>.

Skoro jednak, jak twierdzi autor pracy *Jak żyć*, i dzisiaj odnaleźć można transcendencję w immanencji, to warto zapytać, gdzie ją można dziś zobaczyć? Zdaniem L. Ferry’ego przejawia się ona najpełniej w wartościach, które nadają sens ludzkiej egzystencji i muszą stać się na powrót fundamentem życia etycznego czy politycznego. O tym ostatnim pisze omawiany autor w następujący sposób: „Przeciwstawiając się temu idiotycznemu uświęceniu techniki w polityce, trzeba odnaleźć sens, trzeba doprowadzić do tego, żeby nasi obywatele mogli znowu bez wstydu i lęku patrzeć sobie w oczy (...). Aby było to możliwe, musimy mieć poczucie, że angażujemy się w coś, co w pewnym sensie jest transcendentne i święte, że nasze dobrowolne poświęcenia nie będą służyły rozumowi instrumentalnemu, który pozwala rządzącym utrzymać się przy władzy, lecz wpiszą się one we wspólny projekt, zdolny odbudować prawdziwie rozumne stosunki między ludźmi”<sup>8</sup>. Obok transcendentnego ujmowania wartości istotnym elementem nowego humanizmu jest także to, co francuski filozof nazywa mądrością miłości, a co oznacza w praktyce miłowanie wyjątkowego, indywidualnego wymiaru osoby<sup>9</sup>.

W przekonaniu L. Ferry’ego zaproponowany przez niego humanizm, który nazywa transcendentalnym, jest bardzo zbliżony czy podobny do religii jako takiej, a szczególnie do chrześcijaństwa. Z religią łączą go następujące podobieństwa: wysoka pozycja, jaką zajmują różne formy transcendencji w różnych dziedzinach życia ludzkiego; sytuowanie wartości ponad życiem, nie odwołując się do żadnych dowodów rozumowych; fakt, że transcendencje zakorzenione w immanencji świadomości są podstawą więzi międzyludzkich; nadawanie przez ludzi wartości owym niedogmatycznym transcendencjom, czyli włączanie ich do kategorii świętości<sup>10</sup>. Z kolei podobieństwo z chrześcijaństwem zasadza się na tym, że współczesny humanizm „(...) nawiązuje do głównego tematu chrześcijaństwa: to miłość jest uczuciem, które ożywia, daje natchnienie i duszę «osobowej strukturze sensu».

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 44.

<sup>7</sup> Tenże, *Człowiek-Bóg...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>8</sup> Tamże, s. 157.

<sup>9</sup> Por. tenże, *Jak żyć...*, dz. cyt., s. 321-323.

<sup>10</sup> Zob. tenże, *Człowiek-Bóg...*, dz. cyt., s. 171-174.

(...) również dla humanizmu miłość jest uprzywilejowanym źródłem sensu, i jedynie dzięki niej ciągle utrzymuje się religijna treść poświęcenia”<sup>11</sup>. Co więcej, to właśnie ów humanizm staje się prawdziwą drogą do zbawienia, przez które omawiany autor rozumie poradzenie sobie z myślą o umieraniu i śmierci i nadaje życiu prawdziwy sens.

### PROPOZYCJA J. BAGGINIEGO

Nieco inną wersję ateistycznego humanizmu znaleźć można w pracy J. Bagginiego pt. *Ateizm. Bardzo krótkie wprowadzenie*. Celem tego opracowania – jak podkreśla sam autor – jest pokazanie ateizmu jako poglądu przede wszystkim pozytywnego, który nie niesie ze sobą rezygnacji z moralności ani nie pozbawia życia jakiegokolwiek sensu.

Swoje rozważania brytyjski filozof zaczyna od stwierdzenia, że ateizm jest poglądem opartym na naturalizmie i fizykalizmie. Naturalizm głosi, że istnieje tylko świat przyrody i nie ma mowy o żadnym świecie nadprzyrodzonym. Fizykalizm zaś stwierdza, że jedynym rodzajem substancji jest substancja fizykalna, a wszystkie postulowane metafizyczne rzeczywistości jak dusze, duchy czy idee po prostu nie istnieją<sup>12</sup>. Za tak pojmowanym ateizmem, w odczuciu Bagginiego, a co za tym idzie za naturalizmem i fizykalizmem, przemawiają racje bardzo mocne, podczas gdy teizm wsparty jest na „słabych” dowodach. To bardzo ważny element rozważań autora *Wprowadzenia*. Jego zdaniem dowód mocny to taki, który „może zweryfikować więcej osób w powtarzających się okolicznościach; dowód słabszy to taki, który ogranicza się do świadectwa małego grona osób w zawężonych okolicznościach”<sup>13</sup>. Stanowisko ateistyczne jest wsparte właśnie dowodami „mocnymi”, które m.in. potwierdzają tezę o czysto biologicznej naturze człowieka. Fizykalizm jest także teorią wyjaśniającą w sposób najlepszy z możliwych naturę otaczającego człowieka świata, gdyż jego wyjaśnienia zawierają w sobie większą prostotę i spójność niż stanowiska konkurencyjne<sup>14</sup>. Zdaniem Bagginiego „(...) lepszym wyjaśnieniem tego, jaki świat jest i tego, jak nam się jawi, jest uznanie go za zjawisko naturalne, i nawet jeśli nie jest to wytłumaczenie kompletne, to teorie, które włączają pierwiastek nadprzyrodzony są o wiele mniej prawdopodobne, a czasem zwyczajnie niedorzeczne (...)”<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Tamże, s. 178.

<sup>12</sup> Por. J. Baggini, *Ateizm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. K. Hoffmann, W. Szwebs, Warszawa 2013, s. 9.

<sup>13</sup> Tamże, s. 19.

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 35-37.

<sup>15</sup> Tamże, s. 39.

W dalszym toku swoich analiz brytyjski ateista podejmuje temat możliwości istnienia ateistycznej etyki. Uważa, że etyka bez odniesienia do Boga jest możliwa, a nawet konieczna, gdyż tylko ona gwarantuje prawdziwą wolność podmiotu. W jego przekonaniu dobrym „materiałem” na źródło moralności po rezygnacji z transcendencji jest pewnego rodzaju empatia albo troska o dobro drugiego człowieka, a istotną cechą takiej moralności powinna być gotowość do rezygnacji z własnych interesów. Jako przykład świeckiej etyki Baggini podaje rozwiązania Arystotelesa, Kanta i utilitarystów. Trzy główne wyznaczniki ich teorii moralności: rozkwit człowieka, konsekwencje i uniwersalna postać prawa moralnego połączone w jeden system mogą stać się adekwatną odpowiedzią na etykę opartą na boskim autorytecie<sup>16</sup>. W konkluzji swoich rozważań na ten temat autor *Wprowadzenia* stwierdza: „Wszystko, co musimy zrobić, by znaleźć źródło moralności, to podpisać się pod przekonaniem, że niektóre rzeczy mają wartość, i że istnienie owej wartości wystarczy, by zachowywać się w określony sposób. Ta bardzo szeroka deklaracja nie pociąga za sobą żadnej określonej postawy filozoficznej ani nawet religijnej. Nie jest chyba niczym więcej niż tylko podstawowym zobowiązaniem kogoś, kto ma ludzkie uczucia”<sup>17</sup>.

Po nakreśleniu programu etyki ateistycznej Baggini podejmuje problem sensu i celu życia, który często staje się mocnym przesłaniem za przyjęciem stanowiska teistycznego (skoro istnieje Bóg, to życie ludzkie ma jakiś sens i cel). Zdaniem omawianego autora teoria, zgodnie z którą sens i cel życia ludzkiego jest czymś danym przez stwórcę, jest nieprzekonywująca, gdyż nie uwzględnia celu i sensu życia dla konkretnego człowieka – słuzenie komuś prowadzi do rezygnacji z uważania siebie samego za kogoś wartościowego. Ważnym przekonaniem jest fakt, że człowiek sam może wybrać swoje cele i zadania, które prawdziwie uszczęśliwią jego życie, a ostatecznym celem może być tylko taka rzeczywistość, która jest dobra sama w sobie<sup>18</sup>. Dla ateisty takim celem jest takie życie, które jest tu i teraz: „Na pewnym etapie życie musi stać się warte przeżycia ze względu na samo siebie albo nie będzie miało żadnego znaczenia ani wartości. Pragnienie ateisty, by znaleźć sens życia, a nie mieć nadzieję na to, że następne będzie lepsze, wydaje się zatem sensowne i rozsądne. Zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę dowody na to, że życie jest jedynym, które mamy do dyspozycji”<sup>19</sup>.

Ale czy propozycja Baggini może być nazwana humanizmem? Sam autor stawia sobie to pytanie. Odpowiadając na nie, stwierdza, że termin „humanizm” może być bardzo różnie rozumiany, ale jeśli rozumie się przez niego rodzaj pozytywnego ateizmu, który głosi tezę o celowym i moralnym życiu, to takie określenie jest właściwe. Pisze on: „Nie za bardzo mnie obchodzi, jakiej etykietyki uży-

<sup>16</sup> Zob. tamże, s. 49-70.

<sup>17</sup> Tamże, s. 72.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 73-80.

<sup>19</sup> Tamże, s. 82.

wamy – dla mnie termin «pozytywny ateista» i «humanista» są sobie bliskie. Istnieje większe ryzyko nieporozumienia, jeśli użyjemy terminu «humanista», ale na pewno warto wskazać na to, że ten typ ateizmu opisany w tej książce jest rzeczywiście formą humanizmu”<sup>20</sup>.

### ZAKOŃCZENIE I DOPOWIEDZENIE

Jak odnieść się do przedstawionych w tym artykule analiz L. Ferry’ego i J. Bagginiego? Czy są to propozycje przekonujące, dobrze uargumentowane?

Koncepcja L. Ferry’ego jest bardzo atrakcyjną i dość dobrze filozoficznie podbudowaną teorią próbującą ukazać, że odrzucenie wiary w Boga wcale nie musi nieść ze sobą rezygnacji z sensownego i moralnego życia. Pisma tego filozofa są napisane językiem przejrzystym, a podane przez niego argumenty są warte głębszego zastanowienia. Trzeba jednakże zwrócić uwagę na kilka spraw „spornych”, które w konfrontacji z przedstawicielami teizmu mogą stać się punktem możliwej dyskusji. Niepokój budzić może chociażby do pewnego stopnia karykaturalne przedstawienie religii w pracach francuskiego myśliciela. Jego zdaniem do jej natury należy to, że „(...) w zamian za spokój, który, jak utrzymuje, przynosi, w pewnym momencie zawsze – mniej lub bardziej zdecydowanie – wymaga porzucenia rozumu, żeby zrobić miejsce wierze, żąda powstrzymania krytycznej myśli i zaakceptowania wiary”<sup>21</sup>. To dość mocna teza, która nie do końca wydaje się być dobrze przemyślaną. Nie do końca można się zgodzić także ze stwierdzeniem, że nadzieja to pragnienie bez radości, bez wiedzy i bez mocy<sup>22</sup>. Można bowiem zupełnie inaczej spojrzeć na tę cnotę. Można przecież powiedzieć, że to właśnie nadzieja nadaje sens ludzkim ofiarom, stanowi podstawę twórczej siły życia i jest zasadą wszelkiego tworzenia<sup>23</sup>. Takie ujęcie nadziei bliskie jest doktrynie chrześcijańskiej, która w osobowo pojmowanym Bogu widzi jej podstawę i ugruntowanie. W encyklice *Spe salvi* Benedykt XVI stwierdza: „(...) potrzebujemy małych i większych nadziei, które dzień po dniu podtrzymują nas w drodze. Jednak bez wielkiej nadziei, która musi przewyciężyć pozostałe, są one niewystarczające. Tą wielką nadzieją, może być jedynie Bóg, który ogarnia wszechświat i który może nam zaproponować i dać to, czego sami nie możemy osiągnąć (...)”<sup>24</sup>. Może gdyby L. Ferry stanął po stronie teizmu zobaczyłby także to inne, pozytywne „oblicze” nadziei?

<sup>20</sup> Tamże, s. 140.

<sup>21</sup> L. Ferry, *Jak żyć...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>22</sup> Zob. tamże, s. 278-288.

<sup>23</sup> Zob. T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2002, s. 190-194.

<sup>24</sup> Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”. O nadziei chrześcijańskiej*, Poznań 2007, s. 31.

Gdy chodzi zaś o propozycję J. Bagginiego, to trzeba docenić trud autora w ukazaniu zagadnienia ateizmu w bardzo niewielkiej objętościowo książeczce. Taka forma wymaga bardzo zwięzłego przedstawiania myśli i stosowania wielu uproszczeń. Niestety praca J. Bagginiego posiada tych uproszczeń za wiele i przez to naraża się na dość liczne krytyczne uwagi. Trudno zgodzić się z angielskim myślicielem w kwestii rozumienia dowodu, który dla niego oznacza przede wszystkim empiryczną weryfikację. W filozofii dla przykładu mówi się o dowodzeniu wprost i nie wprost. Swoistym przykładem tego drugiego jest retorsja stosowana przez metafizyków, posługujących się metodą transcendentalną. W tego rodzaju rozumowaniach wykazuje się, że pewne podstawowe twierdzenia ontologiczne i epistemologiczne formalnie przez kogoś zanegowane, muszą być (przynajmniej *implicite*) przez niego faktycznie przyjęte, bo stają się warunkiem dokonania aktu negacji, sensownego wypowiedzania się o rzeczach<sup>25</sup>. Ale nawet gdyby chcieć trzymać się naukowych (w znaczeniu nauk ścisłych) metod dowodzenia i próbować za ich pomocą wyjaśnić niektóre zjawiska, to może się okazać, że nie gwarantują one ateistycznego stanowiska. Widać to chociażby w pracach R. Swinburne'a, który istnienie Boga uważa za najprawdopodobniejsze wyjaśnienie niektórych zjawisk. Píše on: „(...) istnienie, porządek oraz harmonia świata; istnienie ludzi obdarzonych świadomością oraz opatrnościowymi możliwościami kształtowania samych siebie, innych ludzi i świata; pewne historyczne dane na temat zjawisk cudownych, powiązanych z ludzkimi potrzebami i modlitwami, szczególnie zaś cuda związane z założeniem chrześcijaństwa; posiadanie wreszcie przez miliony ludzi wyraźnego doświadczenia Bożej obecności – wszystko to łącznie czyni istnienie Boga bardziej prawdopodobne niż nieprawdopodobne”<sup>26</sup>.

W swoim *Wprowadzeniu* Baggini, jak zauważa to J. Woleński, miesza agnostycyzm ze sceptycyzmem<sup>27</sup>, a jego negacja dowodów na rzecz teizmu zdradza brak zrozumienia podstawowych kategorii klasycznej metafizyki. Mocne uproszczenia angielskiego filozofa są szczególnie widoczne w opisie chrześcijaństwa m.in. w twierdzeniu, że istotą chrześcijańskiej etyki jest idea kary i nagrody, a także w pokazywaniu, że to właśnie religia uczniów Chrystusa miała więcej wspólnego z systemem nazistowskim niż teorie ateistyczne. Żeby obalić twierdzenia Bagginiego trzeba, jak sam mocno podkreśla, zmierzyć się z tezami naturalizmu. Konfrontacja taka wydaje się możliwa chociażby w sprawie duchowego elementu obecnego w człowieku. Zdaniem autora *Wprowadzenia*, i zapewne wielu naturalistów, tak zwana świadomość to jedynie wyższa aktywność mózgu i kiedy tylko mózg osoby przestaje działać, ustaje także świadomość<sup>28</sup>. Tezie takiej przeczy

<sup>25</sup> Zob. J. Herbut, *Elementy metodologii filozofii. Skrypt do wykładu*, Lublin 2007, s. 86.

<sup>26</sup> R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg*, przeł. I. Ziemiński, Poznań 1999, s. 121.

<sup>27</sup> Zob. J. Woleński, *Przedmowa do polskiego wydania*, w: J. Baggini, *Ateizm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. K. Hoffmann, W. Szwebs, Warszawa 2013, s. 25.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 24-25.

świadek Ebena Aleksandra, który przez tydzień pozostawał w głębokiej śpiączce, a jego mózg praktycznie przestał funkcjonować, a jednak jego świadomość nie ustała. Jest to świadectwo o tyle przekonujące (argument ze świadectwa bywa często uznawany za mało wiarygodny), że wspomniany autor jest znanym neurochirurgiem uważającym przez wiele lat teorie naturalistyczne za jedyne prawdziwe. W swojej książce *Dowód* poddaje swoje doznania naukowej weryfikacji i stwierdza: „Najlepszym dowodem realności krainy ducha jest głęboka tajemnica naszego świadomego istnienia. To tajemnicze zjawisko przekracza zdolności pojmowania fizyków i neurologów, a ich porażka w tej dziedzinie zamęciła bliskie związki świadomości z mechaniką kwantową – a także z rzeczywistością fizyczną”<sup>29</sup>.

Jednakże jedna sprawa, która pojawia się w rozważaniach L. Ferry’ego i J. Bagginiego domaga się nieco głębszego potraktowania. Dotyczy ona bowiem bardzo poważnego zarzutu kierowanego pod adresem wiary religijnej (czy szerzej religii). Oba przedstawieni autorzy bardzo mocno podkreślali tezę o nieracjonalnym charakterze wiary religijnej i stawiają ją na przeciwstawnym stanowisku wobec nauki. Czy zabieg taki jest uzasadniony? Czy rzeczywiście wiara religijna jest rzeczywistością irracjonalną? A jeśli tak, to w jakim znaczeniu? Rzetelna analiza tego zagadnienia wykracza poza możliwości objętościowe niniejszego artykułu i mogłaby stać się przedmiotem pracy doktorskiej albo nawet habilitacyjnej. Autor tego artykułu pragnie zatem ograniczyć się do kilku tylko bardzo istotnych uwag. Po pierwsze sprawa ta domaga się dość precyzyjnego zdefiniowania kluczowych pojęć, którymi są „wiara religijna” i „racjonalność”. Co do „wiary” to można, chociażby przywołując naukę św. Augustyna, pokazać trzy jej rozmaite znaczenia: *credere Deum*, *credere Deo* i *credere in Deum*<sup>30</sup>. Co do racjonalności to wskazać można na trzy podstawowe koncepcje *ratio*. Zgodnie z pierwszą rozum jest swoistym rodzajem intuicji intelektualnej zdolnej do ujmowania tego, co istotne; według drugiej jest on władzą tworzenia intelektualnych przedstawień, pojęć jasnych i wyraźnych, nacechowanych ścisłością; a trzecia uwydatnia w nim przede wszystkim zdolność analityczno-krytyczną, co w praktyce czyni z niego narzędzie porządkowania danych otrzymanych z obserwacji<sup>31</sup>. W zależności od przyjętej koncepcji rozumu różnie będzie się kształtowało rozumienie racjonalności. Po drugie, nawet nie wnikając za bardzo w kwestie terminologiczne i pozostając przy bardzo ogólnym, intuicyjnym rozumieniu wiary i racjonalności, można wskazać na dwa możliwe modele mówienia o racjonalności wiary religijnej. Oba opierają się na różnym ujmowaniu wzajemnego stosunku wiary i rozumu. Pierwszy z nich, nazywany tradycyjnym albo trójstopniowym, zakłada oddziele-

<sup>29</sup> E. Aleksander, *Dowód. Prawdziwa historia neurochirurga, który przekroczył granicę śmierci i odkrył niebo*, tłum. R. Śmietana, Kraków 2013, s. 213.

<sup>30</sup> Zob. A. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, s. 32.

<sup>31</sup> Por. E. Wolicka, *Odzyskać wymiar mądrościowy*, „Znak” 1999, nr 4, s. 90.

nie wiary i rozumu i przyjmuje koncepcję mocnej racjonalności (nazywanej dowodową). Pierwszy krok tego modelu należy do rozumu, który przygotowuje tzw. preambułę wiary; drugi to sprawa wiary, którą człowiek w sposób wolny odpowiada Bogu, o którym wie (z kroku pierwszego), że jest i że przemówił. W kroku trzecim znowu odzywa się rozum, który wyjaśnia prawdy wiary i rozwiewa wątpliwości. Głównym problemem tego modelu jest odpowiedź na pytanie: czy mamy dowody na istnienie Boga i w jakim sensie są one dowodami albo argumentami? Model drugi nazywany retrodukcyjnym lub nowszym zasadza się na wyraźnym oddzieleniu rozumu i wiary. Startuje on z innego miejsca i opiera się na zasadzie, zgodnie z którą nie możemy żądać od wiary religijnej czegoś, czego nie domagamy się od powszechnie przyjmowanej wiedzy. Akt wiary w tym ujęciu jest użyciem rozumu tłumaczącego sens życia i istnienia, a ponieważ użycie rozumu w wierze religijnej różni się od jego użycia w nauce chociażby tym, że nie ma w nim miejsca na inne etapy poznawcze, nie można żądać od niego np. intersubiektywnego testowania przekonań religijnych. Skoro bowiem tłumaczenie religijne jest „ostatecznościowe” trudno wywieść z niego testy sprawdzające<sup>32</sup>. Ale to nie wszystkie możliwości obrony racjonalności wiary. Jak przekonuje S. Wszolek: „(...) wydaje się, że w celu uzasadnienia racjonalności wiary religijnej można w ogóle zrezygnować z «racjonalności dowodowej» na rzecz jakiegoś kryterium spójności (czy niesprzeczności) przekonań. W tym celu wystarczy wykazać, że prawdy wiary nie są sprzeczne z tym, co wiemy z innych źródeł, zwłaszcza z tym, co znamy z dobrze uzasadnionych badań naukowych”<sup>33</sup>. Głoszona zatem z dużą swobodą przez współczesnych (i dawnych) ateistów teza o sprzeczności między wiarą a rozumem (wiedzą) nie jest wcale taka oczywista, a sprawa wzajemnego stosunku wiary i nauki była i będzie zapewne przedmiotem dalszych analiz.

### Bibliografia

- Aleksander E., *Dowód. Prawdziwa historia neurochirurga, który przekroczył granicę śmierci i odkrył niebo*, tłum. R. Śmietana, Kraków 2013.
- Baggini J., *Ateizm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. K. Hoffmann, W. Szwebs, Warszawa 2013.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”. O nadziei chrześcijańskiej*, Poznań 2007.
- Eckmann A., *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999.
- Ferry L., *Jak żyć*, przeł. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.
- Ferry L., *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, przeł. A. i H. Miś, Warszawa 1998.
- Gadacz T., *O umiejętności życia*, Kraków 2002.

<sup>32</sup> Por. S. Wszolek, *Racjonalność wiary religijnej w dobie nowego ateizmu*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Lublin 2012, s. 293-315.

<sup>33</sup> Tamże, s. 315.

Herbut J., *Elementy metodologii filozofii. Skrypt do wykładu*, Lublin 2007.

Swinburne R., *Czy istnieje Bóg*, przeł. I. Ziemiński, Poznań 1999.

Woleński J., *Przedmowa do polskiego wydania*, w: J. Baggini, *Ateizm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. K. Hoffmann, W. Szwebs, Warszawa 2013, s. 9-37.

Wolicka E., *Odzyskać wymiar mądrościowy*, „Znak” 1999, nr 4, s. 89-93.

Wszolek S., *Racjonalność wiary religijnej w dobie nowego ateizmu*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Lublin 2012, s. 293-315.

### Streszczenie

Współczesna myśl ateistyczna posiada dwie zasadnicze odmiany. Jedną z nich jest ateizm „radykalny” odmawiający religii wszelkich pozytywnych aspektów; drugą „umiarkowany” starający się dostrzec w religii jakieś pozytywne elementy. Rodzajem tej drugiej negacji istnienia Boga są rozważania myślicieli nazywanych humanistami, którzy w swoich pracach chcą pokazać, że jest możliwe mówienie o prawdziwej moralności i sensie życia bez odwoływania się do wszelkiej religijnej doktryny. Przykładem takich autorów jest Luc Ferry i Julian Baggini. Pierwszy z nich zauważa, że współczesna kultura przesiąknięta jest dwoma procesami: humanizacją boskości i laicyzacją religii, które pozwalają stworzyć program „transcendencji w immanencji”. Program ten polega na szukaniu elementów transcendentnych nie w bogu czy religii, ale w rzeczywistościach dostępnych potocznemu, naturalnemu doświadczeniu, a przykładem takiego stanu rzeczy jest chociażby świat wartości. Z kolei Baggini, opierając się na naturalizmie i fizykalizmie, twierdzi, że etykę oprzeć można na zjawisku empatii, a celem człowieka powinno być życie „tu i teraz”. Prezentowany artykuł jest nie tylko omówieniem ich poglądów, ale także próbą rzetelnej polemiki.

**Słowa kluczowe:** *ateizm, humanizm, moralność bez Boga*

### Summary

#### Contemporary Humanists' Proposals Concerning Morality without God

The contemporary atheist thought has got two basic variations: radical and equable. The latter concerns humanist thinkers. Their ambition is to demonstrate that we create genuine morality and the meaning of life which would be free from the notions of God and religion. Luc Ferry claims that we can talk about an idea called "The Transcendence in Immanence" which involves the search for the transcendence in the elements of our normal life. Julian Baggini claim is that we can built a morality through the empathy and that we can find the meaning of our existence in living „here and now” rejecting thinking about the future life to come.

**Keywords:** *morality without God, atheism, humanism*