

JUSTYNA HERDA

WALCZĄCY ATEIZM BRYTYJSKI – RICHARDA DAWKINSA KRYTYKA WIARY RELIGIJNEJ I BOGA

WSTĘP

Richard Dawkins (Clinton Richard Dawkins) jest brytyjskim etologiem urodzonym w Kenii w Nairobi 26 marca 1941 r. Dorastał w rodzinie anglikańskiej, jednak jego poglądy dotyczące religii zmieniały się kilkakrotnie. Jak sam podkreśla, w istnienie Boga zaczął wątpić już w wieku 9 lat¹. Następnie jego wiara znów ożyła pod wpływem lektury *Natural Theology* W. Paleya, by zaraz zostać podważoną w wyniku obserwacji absurdalnych, zdaniem Dawkinsa, obrzędów i zasad Kościoła anglikańskiego. Po zapoznaniu się z ideą ewolucji darwinowskiej Dawkins doszedł do wniosku, że dobór naturalny stanowi wystarczające wyjaśnienie złożoności życia na Ziemi, czyniąc koncepcję Boga Stwórcy zbędną.

Dawkins ukończył studia z zoologii w Oksfordzie w 1966 r. Następnie doktoryzował się pod kierunkiem N. Timbergena. W latach 1967-1969 pracował jako asystent na Wydziale Zoologii w University of California w Berkeley. W 1970 r. wrócił do Anglii i rozpoczął pracę jako wykładowca zoologii na Uniwersytecie Oksfordzkim. Dwadzieścia pięć lat później objął nową katedrę Publicznego Rozumienia Nauki (Charles Simonyi Chair of Public Understanding of Science).

Dr JUSTYNA HERDA – Katedra Filozofii Biologii, Instytut Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; ; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: jaherda@kul.pl

¹ Dawkins wyjaśnia: „I suppose that by that time the main residual reason why I was religious was from being so impressed with the complexity of life and feeling that it had to have a designer, and I think it was when I realised that Darwinism was a far superior explanation that pulled the rug out from under the argument of design. And that left me with nothing” (HATTENSTONE 2003).

Należy on niewątpliwie do grona najbardziej utalentowanych i uznanych popularyzatorów nauki, o czym świadczą wysokie nakłady jego prac tłumaczonych na wiele języków. Główną publikacją, w której otwarcie i stanowczo krytykuje wiarę religijną, jest książka *Bóg urojony* (*The God Delusion*), która została sprzedana w liczbie ponad 1,5 miliona egzemplarzy². Dawkins jest również autorem wielu projektów krytykujących wiarę religijną wydanych na płytach DVD, m.in. programu *The Root of All Evil*, wyemitowanego przez Kanał 4 telewizji brytyjskiej w styczniu 2006 r. W sierpniu 2007 r. ta sama telewizja wyemitowała kolejny program dokumentalny autorstwa Dawkinsa zatytułowany *The Enemies of Reason*³. W 2009 r. Fundacja Richarda Dawkinsa zrealizowała, nakładem kilku tysięcy funtów, nowy projekt jego pomysłu. Inicjatywa polegała na oklejeniu londyńskich autobusów hasłem: *There is probably no God. Stop worrying and enjoy your life* („Prawdopodobnie nie ma Boga. Przestań się martwić i ciesz się życiem”). Kolejny projekt Dawkinsa zakłada wydanie jego dzieł przekonujących, że Bóg nie istnieje, w wersji dla dzieci w wieku przedszkolnym. Niektórzy wprost określają tego autora mianem walczącego ateisty (ang. *crusading atheist*)⁴.

Celem artykułu jest krytyczne przedstawienie wybranych tez Richarda Dawkinsa na temat wiary religijnej i Boga.

Podejmowane tu analizy dotyczą głównie krytycznych wypowiedzi Dawkinsa odnośnie do wiary chrześcijańskiej. Jest to uzasadnione własnym kontekstem kulturowym autorki, a także tym, że krytyka Dawkinsa, mimo że dotyczy również innych systemów religijnych, w całości jest skierowana również przeciw chrześcijaństwu.

Mając świadomość wielości różnych ujęć zjawiska wiary religijnej i religii⁵ w niniejszej pracy przyjmuję pojęcie wiary religijnej wyłożone na kar-

² Podaję za: <http://richarddawkins.net>

³ Pełna lista materiałów DVD (oraz publikacji) autorstwa Dawkinsa dostępna jest na jego oficjalnej stronie internetowej <http://richarddawkins.net>

⁴ KUPER 2000, s. 175-188.

⁵ Przytaczam niektóre tylko próby interpretacji wiary religijnej: interpretacje podkreślające moment zaufania Bogu (M. Luter), interpretacje kwestionujące poznawczą wartość wiary (F.D.E. Schleiermacher, L. Feuerbach), interpretacja łącząca epistemologiczne rozumienie wiary z doświadczeniem religijnym typu *doświadczenie jako* (J. Hick), interpretacja określająca wiarę jedynie jako silne przekonanie co do istnienia czegoś, co nie jest należycie uzasadnione (I. Kant), interpretacja, w ramach której dostrzega się odniesienie człowieka zarówno do Boga, jak i zdań przyjmowanych jako objawione przez Boga (J. Lock, J. Salamucha). Por. Moskal 2000, s. 170-177. Z kolei A. Anderwald wyróżnia podmiotowe i przedmiotowe ujęcie *wiary*. W pierwszym aspekcie wiara jawi się jako osobowe odniesienie do Boga oparte na zaufaniu. Ujęcie przedmiotowe z kolei określa wiarę jako uznanie za prawdziwe czegoś bez wystarczającego uzasadnienia.

tach *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, które streszcza się w następujących tezach: (1) wiara ma odniesienie do Boga i do objawionej przez Niego prawdy, (2) wiara jest nadprzyrodzonym darem Bożym, (3) wierzący otrzymują wiarę od innych wierzących, (4) wiara jest aktem intelektu. Nie jest to jednak akt kierowany prawdą o przedmiocie wiary (intelekt nie dostrzega prawdziwości prawd nadprzyrodzonych), ale jest to akt kierowany wyborem woli, (5) racją wiary jest autorytet Boga, a nie to, że prawdy objawione okazują się prawdziwe i zrozumiałe w świetle naturalnego rozumu ludzkiego, (6) u podstaw wiary są nie tylko racje wiarygodności oraz łaska Boża, ale również wiedza o istnieniu i naturze Boga, (7) objawienie i wiara w treść objawienia zakłada uprzednią działalność rozumu, polegającą na naturalnym poznaniu Boga, odróżnieniu objawienia od innych zjawisk, niebędących objawieniem, oraz na poznaniu, za pośrednictwem ludzkiego języka, objawienia – przedmiotu wiary⁶. Natomiast *religię* definiuję jako zinstytucjonalizowaną i zorganizowaną formę wiary. Możemy przyjąć następujące określenie sformułowane przez E. Durkheima: „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem.”⁷

1. POGLĄDY RICHARDA DAWKINSA DOTYCZĄCE WIARY RELIGIJNEJ I BOGA

Zasadniczym punktem krytyki Dawkinsa jest problem istnienia Boga i zasadności wiary religijnej. Dawkins stara się wykazać, że Bóg nie istnieje, a tym samym wiara pozbawiona jest wszelkich podstaw, stając się irracjonalną. Wiarę w Boga stawia on na równi z wiarą we wróżki i świętego Mikołaja. Zaznacza, że celem jego ataku „nie jest żaden konkretny Bóg czy bogowie. Atakuję Boga, wszystkich bogów, wszystko i cokolwiek nad-

Por. ANDERWALD 2007, s. 17. Różnorodność stanowisk wskazuje na złożoność i wielopłaszczyznowość fenomenu wiary. H.R. Niebuhr podkreśla, że „jeżeli nawet ograniczymy się do sposobu funkcjonowania tego terminu w językach religijnych społeczeństw Zachodu – mając w szczególności na uwadze Kościoły chrześcijańskie, gdzie słowo to pojawia się najczęściej – nie napotkamy takiego stopnia jednomyślności co do jego znaczenia, który uprawniałby nas do wniosku, iż istnieje jakieś jedno proste zjawisko zwane «wiarą» bądź «wiarą chrześcijańską», którego naturę czy ideę da się przeanalizować” (NIEBUHR 1994, s. 5-12).

⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego* 2002, s. 50-57.

⁷ DURKHEIM 1990, s. 31.

naturalnego, gdziekolwiek i kiedykolwiek zostało (lub jeszcze zostanie) wynalezione”⁸. We wstępie do swojej pracy *Bóg urojony* Dawkins wyraźnie formułuje cel książki, którym jest obrona twierdzenia, że „jakakolwiek twórcza inteligencja, wystarczająco złożona, by cokolwiek zaprojektować, może powstać wyłącznie jako produkt końcowy rozbudowanego procesu ewolucji”⁹. Dawkins twierdzi, że hipoteza Boga ma charakter naukowy (w sensie nauk przyrodniczych), podlega więc wszystkim naukowym procedurom formułowania i testowania hipotez w celu ich potwierdzenia lub falsyfikacji. Można wyprowadzić stąd wniosek, że Bóg, jako przedmiot takiej hipotezy, jest rzeczywistością materialną (w szerokim sensie tego słowa), stanowiąc konkurencyjne dla przyrodniczego wyjaśnienie świata i życia¹⁰.

Należy zauważyć, że na gruncie nauk przyrodniczych jedynym zasadnym stanowiskiem odnośnie do istnienia Boga jest agnostycyzm. Dawkins nie zgadza się z takim twierdzeniem. Rozróżnia on dwa rodzaje agnostycyzmu. Pierwszy z nich to Chwilowy Agnostycyzm ze względów Praktycznych – CHAP¹¹. Jest to stanowisko uzasadnione z perspektywy naukowej. Wyraża chwilowy brak odpowiedzi na określone pytania. Twierdzi się tu, że nauka prędzej czy później dostarczy wyjaśnienia danego zagadnienia. Tymczasowo jednak stanowi ono przedmiot niewiedzy ze względu na brak dostatecznych danych dla sformułowania odpowiedniego wyjaśnienia. Tego typu agnostycyzm jest normalnym etapem rozwoju naukowego obrazu świata. Jest wręcz pożądanym, gdyż to niewiedza jest motorem napędzającym działalność naukową. Drugi rodzaj agnostycyzmu to Generalny Agnostycyzm ze względów Pryncypialnych – GAP. Postawę tę charakteryzuje Dawkins jako uznanie niemożności wyjaśnienia danego zjawiska, gdyż znajduje się ono poza możliwościami poznawczymi ludzkiego umysłu. Według niego zagadnienie istnienia Boga nie należy, wbrew powszechnej opinii, do kategorii GAP. Jest to pytanie o charakterze naukowym, więc możliwe jest udzielenie na nie odpowiedzi w oparciu o materiał empiryczny. Kwestia istnienia Boga mieści się, jego zdaniem, w obrębie CHAP¹². W związku z tym Dawkins podkreśla,

⁸ DAWKINS 2007, s. 65.

⁹ DAWKINS 2007, s. 58.

¹⁰ DAWKINS 1995a, s. 45-50.

¹¹ DAWKINS 2007, s. 79.

¹² Jak podkreśla M. Poole, „if we are to find Dawkins’ key thesis persuasive, he must spell out his criteria for judging theories as ‘scientific’. If religion is admitted as a scientific theory, are aesthetics or history allowed in? If not, on what grounds are they excluded? We need to be provided with demarcation criteria for judging what are not scientific theories, criteria for differentiating between science and non – science. Furthermore, his statement that (natural selection

że błędem jest stwierdzenie, iż prawdopodobieństwo istnienia i nieistnienia Boga jest równe¹³. Według niego prawdopodobieństwo przypisywane istnieniu Boga jest na tyle małe, że daje to podstawę do twierdzenia, że Bóg „prawie na pewno” nie istnieje, co w praktyce sprowadza się do tezy, że Bóg nie istnieje. Jak informuje Dawkins, „w kwestii Boga jestem agnastykiem w takim samym stopniu, w jakim pozostaje agnastykiem w odniesieniu do istnienia wróżek”¹⁴.

Kolejnym zasadniczym elementem Dawkinsowej krytyki jest wiara religijna, która stanowi według niego jeden z wielu elementów konstytuujących religijny zestaw memów¹⁵. Obok wiary można tu wyróżnić, między innymi, mem mąk piekielnych, mem idei Boga, mem życia po śmierci. *Wiara* w ogólnym znaczeniu tego słowa jest to, zdaniem autora *Boga urojonego*, „stan umysłu, który skłania ludzi do przekonania o czymś – wszystko jedno o czym – przy absolutnym braku wspierających to coś dowodów. Oczywiście, gdyby istniały takie dowody, wiara byłaby zbyteczna, ponieważ dowody i tak zmusiłyby nas, by w to coś uwierzyć”¹⁶. *Wiara religijna* jest z kolei definiowana jako ufność przy braku dowodów, a nawet na przekór nim. Wiara taka jawi się więc jako przejaw ślepego zaufania, a co za tym idzie – jako postawa całkowicie irracjonalna¹⁷. Trwałość i powszechność tak pojętej wiary ma być wynikiem zachęty do rezygnacji z racjonalnego myślenia, oceniania i wyciągania wniosków. W takim ujęciu wartością stają się takie cechy, jak bezmyślność i ignorowanie racjonalnych argumentów.

We wstępie do swojej książki *Bóg urojony* Dawkins przedstawia zarzuty, jakie pojawiały się pod adresem jego tekstów krytykujących religię i wiarę religijną. Jeden z nich dotyczył tego, że autor *Boga urojonego* atakuje to, co w religii najgorsze, ignoruje natomiast to, co jest pozytywne. Odpowiadając na ów zarzut, Dawkins stwierdził, że subtelna i uczciwa wiara jest w świecie marginalna. „Dla przeważającej większości wiernych na całym świecie religią jest coś bardzo zbliżonego do poglądów prezentowanych przez osobników

among randomly varying universes ... is not a religious theory', presupposes he has demarcation criteria in mind for distinguishing between religious and non - religious theories. These, too, need explicating if we are to evaluate his key thesis" (POOLE 1995, s. 55-58).

¹³ DAWKINS 2007, s. 80-81.

¹⁴ DAWKINS 2007, s. 84.

¹⁵ Mem jest jednostką dziedziczenia kulturowego podlegającą selekcji. Termin ten został ukuty przez Dawkinsa na kartach książki *Samolubny gen* – DAWKINS 1996b, s. 274.

¹⁶ DAWKINS 1996b, s. 443. Należy zauważyć, że u podstaw samej nauki, w tym niektórych teorii w szczególności, leżą przekonania, co do których nie posiadamy *wspierających dowodów*, a jednak automatycznie ich nie odrzucamy.

¹⁷ DAWKINS 1997, s. 26-29.

w rodzaju Robertsona, Falwella, Haggarda albo Osamy bin Ladena lub ajatollaha Chomeiniego. Ci ludzie nie są żadnym folklorem, figurantami – mają olbrzymie wpływy i nie można ich lekceważyć”¹⁸.

Kolejnym zarzutem względem wiary religijnej stawianym przez Dawkinsa jest to, że jest ona źródłem wszelkiego zła na świecie. Dawkins twierdzi, że wystarczy ją usunąć, a świat będzie lepszy. Píše, że „to, co naprawdę jest groźne, to uczenie dzieci, że wiara sama w sobie jest cnotą. Wiara jest złem przez to i dokładnie przez to, że nie wymaga uzasadnienia i nie toleruje sprzeciwu”¹⁹.

Według Dawkinsa wiara religijna jest złem przede wszystkim dlatego, że nie wymaga uzasadnienia oraz uczy ślepego posłuszeństwa. Wiara ma być tu czynnikiem dyskredytującym naukowe myślenie. Zdaniem autora *Boga urojonego* nie można być jednocześnie uczonym oraz osobą wierzącą. W pierwszym przypadku człowiek opiera swoje sądy na racjonalnym myśleniu i dostępnych danych empirycznych pochodzących z obserwacji świata. Postawa religijna natomiast ma się charakteryzować ślełą wiarą i negacją racjonalnego dyskursu. Podkreśla, że „jako naukowiec odczuwam wrogość wobec wszystkich religijnych fundamentalizmów, gdyż deprawują one naukę. Religijny fundamentalizm uczy nas nie zmieniać zdania i nie pragnąć nawet dostępnej wiedzy, niezależnie od tego, jak mogłaby być ekscytująca; podważa naukę i osłabia intelekt”²⁰. Zaraz potem jednak dodaje, że „niefundamentalistyczna, «wrażliwa» religia czegoś takiego nie czyni, ale przygotowuje grunt dla fundamentalizmu, ucząc dzieci od najmłodszych lat, że niekwestionowanie prawd wiary jest cnotą”²¹.

2. KRYTYKA WYBRANYCH TEZ DAWKINSA

Krytyka kontrowersyjnych tez Dawkinsa dotyczących wiary religijnej i Boga jest stosunkowo obszerna i wielowymiarowa. Wysiłek krytycznej dyskusji z tym autorem podejmują między innymi myśliciele chrześcijańscy, podkreślając nietrafność lub cząstkowość Dawkinsowej argumentacji.

W niniejszym artykule chciałabym zwrócić uwagę jedynie na wybrane wątki istniejącej krytyki, które przedstawię poniżej.

¹⁸ DAWKINS 2007, s. 24.

¹⁹ DAWKINS 2007, s. 413.

²⁰ DAWKINS 2007, s. 382.

²¹ DAWKINS 2007, s. 385.

2.1. PROBLEM WIARY RELIGIJNEJ

Istnieje wiele prób zdefiniowania terminu *wiara religijna*²². Wydaje się, że Dawkins nie nawiązuje do żadnej z tych koncepcji. Nie konfrontuje swojej definicji *wiary religijnej* z innymi, wypracowanymi na gruncie filozofii i teologii, stwarzając wrażenie, że nie istnieją nawet próby uczciwego doprecyzowania tego pojęcia i w związku z tym można je definiować całkowicie swobodnie w zależności od kontekstu i potrzeb. Jego własna definicja w wystarczający i adekwatny sposób ma oddawać charakter fenomenowi wiary. Dawkins stara się zinterpretować wiarę jedynie w kontekście biologicznym, a dokładniej – ewolucyjnym. Nie widać żadnych powodów, dla których taki punkt widzenia miałby być lepszy od antropologicznego, socjologicznego, psychologicznego czy teologicznego. Wydaje się wręcz, że podejście Dawkinsa ujmuje jedynie pewien niewielki aspekt fenomenowi wiary. Z drugiej strony, bezkrytycznie przyjmując wypracowane przez siebie pojęcie wiary religijnej, jako poprawne i wystarczające, całkowicie to pojęcie wypacza. Postawa Dawkinsa w tym względzie wykazuje szczególne podobieństwo do sposobu argumentacji charakterystycznego dla fundamentalizmów religijnych.

Dawkins, krytykując wiarę religijną, nie wspomina nigdzie, że jego krytyka dotyczy jedynie jej fundamentalistycznej części²³, która w żaden sposób nie jest reprezentatywna dla wiary religijnej w całości. Stanowi raczej pewną jej karykaturę, która dość łatwo poddaje się krytyce również ze strony myślicieli teistycznych. Zaznacza wręcz, że chciałby „wykazać, że religia nawet w formie łagodnej i umiarkowanej współtworzy klimat, w którym może ten ekstremizm rozwijać się – i rozkwitać”²⁴. Autor *Boga urojonego* używa właściwie tych samych argumentów krytycznych zarówno wobec ekstremistycz-

²² W niniejszym artykule pod pojęciem wiary rozumie się monoteistyczną postać wiary religijnej. Pojęcia *wiary religijnej* i *religii* zostały doprecyzowane we wstępie.

²³ Fundamentalizm jest zjawiskiem złożonym, w związku z tym pojęcie fundamentalizmu nie jest jasne. W kontekście tego artykułu fundamentalizm jest rozumiany jako restrykcyjne przestrzeganie norm i zasad przedstawianych przez daną religię lub ideologię, co często wiąże się z próbami narzucania ich innym członkom społeczeństwa jako jedynych słusznych. Fundamentalisci religijni odczytują zazwyczaj dosłownie teksty ksiąg świętych, przedstawiając przy tym silną wiarę w poprawność swojego rozumienia owych tekstów. Co więcej, twierdzą, że teksty te nie mogą być poddawane krytycznej interpretacji. Postawa fundamentalistyczna może w sposób płynny przechodzić w różnego rodzaju ekstremizmy. W ostatnich latach coraz częściej pojawia się termin *fundamentalizm ateistyczny* na określenie niepodatnych na argumenty przeciwnie poglądów niektórych ateistów, którzy podejmują próby narzucenia ich wierzącym członkom społeczeństwa.

²⁴ DAWKINS 2007, s. 407-408.

nych form religii, jak i *religii umiarkowanej*, by użyć określenia Dawkinsa, co wydaje się nie być właściwe.

Wiara religijna jawi się, według opinii Dawkinsa, jako przeciwieństwo, a nawet działalność wroga względem aktywności naukowej. Jest niczym więcej niż tylko ślepyim zaufaniem wbrew wszelkim argumentom²⁵. Upatrując irracjonalność tak ujętej wiary w tym, że nie opiera się ona na danych empirycznych, Dawkins stoi na stanowisku skrajnego ewidencjalizmu²⁶. A.D. Steuer²⁷ (zgadzając się z A. Plantingą) wyraża zupełnie odmienny pogląd w sprawie zasadności wiary, podkreślając, że umiarkowani przeciwnicy ewidencjalizmu argumentują, że kryteria uzasadniania przyjmowane przez wielu ewidencjalistów i logicznych pozytywistów zbyt łatwo uznają wiarę w Boga za irracjonalną. Określenie wiary teistycznej jako irracjonalnej ze względu na niemożność zastosowania w stosunku do niej pozytywistycznych kryteriów uzasadniania jest uważane przez nich za nieprawomocne.

Jak podkreśla M. Poole²⁸, wiara jest uzasadniana przez różnego rodzaju dane, zarówno historyczne, jak i te pochodzące z ludzkiego doświadczenia. Nie da się uzasadnić tak złożonego fenomenu, jakim jest wiara, odwołując się do jednego tylko źródła. Ponadto uzasadnianie poprzez dane empiryczne jako podstawowe i pierwsze źródło racjonalności wiary jest w tym przypadku nieadekwatne.

Kolejnym negatywnym przejawem wiary religijnej ma być jej wpływ na zdrowie zarówno jednostki, jak i całych społeczeństw, szczególnie poprzez wywoływanie poczucia winy u wyznawców. Człowiek żyje, zdaniem Dawkinsa, w ciągłym przeświadczeniu kary czekającej go za złe czyny. Ciągłe trwanie w takim stanie wywołuje stres, co wpływa na osłabienie zdrowia i jakości życia. „Trudno na przykład uwierzyć, by ciągle poczucie winy (które nieuchronnie towarzyszyć musi każdemu rzymskiemu katolikowi o nieco niższej od przeciętnej inteligencji, ale o normalnej ludzkiej słabości w obliczu

²⁵ J.B. Anderson podkreśla: „Religion is a normal element in the life of man as a rational being. And since religion is normal to a rational being, religion in its essence is itself rational”. Dodaje on także: „Furthermore, it should not be forgotten that, especially in Christendom, religion has contributed to the intellectual life an inexhaustible wealth of thought, containing great principles, lofty conceptions, fruitful ideas, all so nobly and powerfully expressed that they have in a degree beyond all measure stimulated the human mind to ceaseless and strenuous activity” (ANDERSON 1917, s. 3-11).

²⁶ Plantinga z kolei argumentuje, że możliwa jest racjonalna wiara w Boga przy braku jakichkolwiek danych czy argumentów ją uzasadniających. Wiara nie potrzebuje, jego zdaniem, uzasadnienia, gdyż jest kategorią podstawową. Por. STEUER 1987, s. 235-256.

²⁷ STEUER 1987, s. 235-256.

²⁸ POOLE 1994, s. 41-59.

pokus) znacząco poprawiało czyjeś zdrowie”²⁹. Możliwość, że wiara nie odznacza się negatywnym wpływem na ludzkie zdrowie, a wręcz przeciwnie, Dawkins określa mianem placebo.

Istnieją jednak liczne badania, które wskazują na fałszywość przekonań Dawkinsa. Wpływ wiary religijnej³⁰ na ludzkie zdrowie jest zjawiskiem dużo bardziej złożonym, niż przedstawia to Dawkins. Nie można jednoznacznie stwierdzić, że ma ona wyłącznie dobry lub zły wpływ na zdrowie człowieka³¹. Ponadto, jak wykazały badania, wiara bądź jej brak, a także różne jej aspekty wykazują związek z innymi czynnikami (na przykład zajmowaną pozycją społeczną, statusem majątkowym), które różnicują jej wpływ na zdrowie i samopoczucie³².

K.F. Ferraro i C.M. Albrecht-Jensen³³ twierdzą, że istnieją badania wskazujące, że wiara może wykazywać zarówno pozytywny, jak i negatywny wpływ na życie i zdrowie ludzi. E.L. Idler³⁴ zauważyła, że wiara religijna wykazuje pozytywny wpływ na życie społeczne i samopoczucie człowieka. Jest to podyktowane regulacyjną rolą wiary w stosunku do zachowań ludzkich, a także jej rolą integracyjną. Badania przeprowadzone przez B.G. Frankela i W.E. Hewitt³⁵ wskazują na pozytywny związek między aktywną religijnością a zdrowiem zarówno psychicznym, jak i fizycznym³⁶. C.E. Ross³⁷ wykazała, że silna wiara wiąże się z niższym poziomem stresu. Frankel i Hewitt³⁸ również podkreślają, że wyniki wielu innych badań wskazują na pozytywny wpływ religii na ludzkie życie. Wskazywano, że silna wiara redukuje skutki przeżyć traumatycznych. Ponadto okazało się, że ludzie aktywnie uczestniczący w życiu religijnym częściej określają siebie jako

²⁹ DAWKINS 2007, s. 232.

³⁰ Wiara religijna przejawia się najczęściej w życiu człowieka w formie zinstytucjonalizowanej i zorganizowanej – w formie religii, której nieodłącznym elementem są praktyki religijne. Rozważania w tej pracy dotyczyć więc będą zarówno wiary, jak i religii.

³¹ IDLER 1995, s. 683-704.

³² FERRARO, ALBRECHT-JENSEN 1991, s. 193-202.

³³ FERRARO, ALBRECHT-JENSEN 1991, s. 193-202.

³⁴ IDLER 1995, s. 683-704.

³⁵ FRANKEL, HEWITT 1994, s. 62-73.

³⁶ W. Sedlak podkreśla, że „religia ujmowana nie jako dodatkowy obowiązek, lecz jako odpoczynek psychiczny w zespole stressorów codziennych spraw, modlitwa myślna typu medytacyjnego jako oderwanie się od kompleksu codzienności, relacja stawiająca znak równości między Chrystusem a bliźnim dla hamowania konfliktów, po wyczerpaniu ludzkich sposobów oddanie reszty Opatrzności, ma swoje głębokie walory biologiczne montowania relaksu dla przeciążonego stressami systemu nerwowego” (SEDLAK 1973, s. 643-650).

³⁷ ROSS 1990, s. 236-245.

³⁸ FRANKEL, HEWITT 1994, s. 62-73.

szczęśliwych i zadowolonych z życia. Jak widać, związek między wiarą religijną a ludzkim zdrowiem nie jest prosty i jednoznacznie określony. Dawkins skupił swoją uwagę na jednym, wyrwanym z całego kontekstu badawczego, aspekcie tego zjawiska, co miało zapewne niebagatelne znaczenie dla jego ateistycznej kampanii.

Dawkins oskarża religię o każdą postać zła. Według niego to właśnie wiara religijna jest podstawą największych zbrodni – ataków terrorystycznych, mordów, prześladowań, samobójstw, a także różnego rodzaju terroru psychicznego³⁹. Analizując problem zamachów terrorystycznych, Dawkins pisze, że tylko „religia jest dość potężna, by skłonić do takiego szaleństwa skądinąd psychicznie zdrowych i przyzwoitych ludzi”⁴⁰. Dodaje, że terroryści „postępują zgodnie z własnym sumieniem, czynią to, co nakazuje im ich religia. To nie są psychopaci! To idealiści, religijni idealiści, co więcej, w świetle własnych przekonań, postępujący najzupełniej racjonalnie”⁴¹. Niewątpliwie Dawkins częściowo ma tu rację. Wiara religijna może stanowić istotną przesłankę dla określonych zachowań i podejmowanych aktywności. Nie można jednak ekstrapolować tej tezy na wszystkie wydarzenia, w których pojawia się wiara religijna jako jeden z wielu czynników. Równie dobrze wiara może stać się przedmiotem manipulacji w imię innych ideologii lub potrzeb odmiennych od religijnych. Można podać wiele przykładów, gdzie to właśnie ateizm stanowił przesłankę do podejmowania wrogich aktywności, na przykład reżim komunistyczny w wielu państwach Europy i poza nią. Poza tym należy pamiętać, że podstawą moralnie złych działań mogą być błędne interpretacje twierdzeń w ramach konkretnych wyznań. Wydaje się więc, że teza, iż to wiara religijna stoi u podstaw moralnie złych zachowań jest zbyt pochopna i słabo uzasadniona. Owszem, wiara religijna, przez opaczne jej rozumienie, może stać się podstawą dla ekstremizmu religijnego, tak samo jak niewinny ateizm może stać się podstawą dla wrogiego fundamentalizmu.

Dawkins przedstawia wiarę religijną tak, aby stanowiła ona odpowiednie tło dla jego ateizmu (a nawet antyteizmu). Negatywna i zła wiara ma kontrastować z poprawnym i obiektywnie dobrym ateizmem⁴². Jest to jednak

³⁹ DAWKINS 1997, s. 26-29.

⁴⁰ DAWKINS 2007, s. 408.

⁴¹ DAWKINS 2007, s. 410.

⁴² A. McGrath zauważa: „Yet the twentieth century gave rise to one of the greatest and most distressing paradoxes of human history: that the greatest intolerance and violence of that century were practiced by those who believed that religion caused intolerance and violence” (MCGRATH 2005b, s. 230).

fałszywy obraz. Wiara religijna, z którą walczy Dawkins, nie ma wiele wspólnego z wiarą chrześcijańską. Wydaje się, że stosunkowo łatwo jest dyskutować ze skrajnymi formami religijności. Zdecydowanie trudniej byłoby podjąć merytoryczną dyskusję z argumentami prezentowanymi w ramach katolicyzmu.

2.2. PROBLEM ISTNIENIA BOGA

Dawkins twierdzi, że hipoteza Boga ma charakter naukowy (w sensie nauk przyrodniczych), podkreślając, że większość teologów czasów przeszłych i *zwykłych ludzi* współcześnie postrzega Boga jako jedno z wielu konkurencyjnych wyjaśnień wszechświata i życia⁴³. Taka hipoteza podlega więc wszystkim naukowym procedurom formułowania i testowania hipotez w celu ich potwierdzenia lub falsyfikacji. Wynika z tego, że Bóg, jako przedmiot hipotezy w ramach nauk przyrodniczych, jest rzeczywistością materialną (w szerokim sensie, jak zaznaczaliśmy wcześniej). Dawkins stwierdza dalej, że Bóg jako stwórca świata jest bytem o wysokim stopniu złożoności. Byt o tak wysokim stopniu skomplikowania sam domaga się wyjaśnienia, jako byt o znikomym małym prawdopodobieństwie⁴⁴. Z kolei od stwierdzenia o bardzo małym prawdopodobieństwie istnienia tak pojętego Boga przechodzi on do stwierdzenia o Jego nieistnieniu. R. Swinburne⁴⁵ rozważa pytanie, jakie jest prawdopodobieństwo teizmu, biorąc pod uwagę wszelkie dostępne dane (również te uzyskane w wyniku obserwacji i doświadczenia). Nie bierze pod uwagę argumentów dedukcyjnych opartych jedynie na logicznym rozumowaniu. Stwierdza, że prawdopodobieństwo teizmu⁴⁶ jest większe niż jego nieprawdopodobieństwo. Oznacza to, że istnienie Boga, który stworzył i podtrzymuje świat w istnieniu, nie jest tak ekstremalnie nieprawdopodobne, jak twierdzi Dawkins. Według Swinburne'a prawdopodobieństwo istnienia Istoty Boskiej jest wyższe niż 50%.

Stwierdzenie, że nie należy opierać wiary bądź niewiary w Boga na rachunku prawdopodobieństwa, gdyż – jak widać – wynik różni się znacznie w zależności od paradygmatu będącego punktem wyjścia rozważań (tutaj:

⁴³ DAWKINS 1995a, s. 45-50.

⁴⁴ Jeśli tak, to hipoteza Boga niczego nie wyjaśnia, a jedynie jawi się jako zbędne mnożenie niepotrzebnych bytów.

⁴⁵ SWINBURNE 2004, s. 328-342.

⁴⁶ Pod pojęciem *teizmu* Swinburne rozumie stwierdzenie *Bóg istnieje*. *Bóg* zdefiniowany jest jako konieczny byt osobowy, bezcielesny, który jest wieczny, całkowicie wolny, wszechmogący, wszechwiedzący, dobry i jest Stworzycielem wszystkich rzeczy. Por. SWINBURNE 2004, s. 7.

teizm lub ateizm), nasuwa się tu samo. Ponadto oszacowanie prawdopodobieństwa istnienia Boga nie daje odpowiedzi na pytanie o Jego istnienie.

Dawkins nie wyjaśnia, jak rozumie cechę złożoności Boga jako Stwórcy. Wydaje się, że ujmuje on złożoność w kontekście zasady przyczynowości, mówiącej, że skutek nie może być większy (doskonalszy) od swej przyczyny. W teizmie chrześcijańskim twierdzi się raczej, że Bóg jest bytem radykalnie prostym, co oznacza, że istota i istnienie nie są w Bogu ontycznie wyodrębnione. Znajduje się On poza czasem i przestrzenią, toteż nie mogą pojawiać się tu takie kategorie, jak cielesność i zmienność, a więc i złożoność. W związku z tym właśnie Bóg (byt prosty) jest doskonalszy niż stworzenie (byty złożone, składające się z części). Dawkins nie podejmuje dyskusji z powyższą tezą filozofii Boga.

W opinii Dawkinsa pytanie o istnienie Boga jest, jak już wskazano wyżej, pytaniem o charakterze naukowym. Poszukiwanie na nie odpowiedzi dokonuje się zatem w oparciu o metody nauk przyrodniczych. Z wypowiedzi filozofów Boga dowiadujemy się jednak, że „Bóg nie jest rzeczywistością materialną, dostępną poznaniu zmysłowemu człowieka. Jego istnienie nie jest także hipotezą z zakresu nauk przyrodniczych, sprawdzalną przez doświadczenie empiryczne”⁴⁷. Nie oznacza to, że nie ma możliwości poznania Boga. Większość teistycznych systemów filozoficznych uznaje możliwość rozumowego poznania boskiej natury. Zostało to jasno wyrażone na Soborze Watykańskim I⁴⁸. Już św. Augustyn podkreślał, że „poznanie istnienia i natury Boga jest możliwe poprzez poznanie świata. Jego Stwórca nie może być całkowicie niepoznawalny dla człowieka, posiadacza rozumnej natury”⁴⁹.

Polemizując z Dawkinsem, A. McGrath⁵⁰ podkreśla, że jeśli nie można uzyskać odpowiedzi w ramach nauki⁵¹, nie oznacza to, że żadna odpowiedź nie istnieje, a poszukiwanie rozwiązania danej kwestii jest działalnością irracjonalną lub że wszystkie rozwiązania są równie prawomocne. Wskazuje to jedynie na fakt, że odpowiedzi powinno się poszukiwać na innym poziomie poznawczym. Dawkins wydaje się jednak nie uznawać możliwości, że uzasadnione jest podejmowanie pytania o istnienie Boga na innym gruncie niż tylko naukowy. Podkreśla również, że „to błąd dość powszechny [...], gdy ktoś, uznawszy, że na pytanie o istnienie Boga nie da się odpo-

⁴⁷ KOWALCZYK 2001, s. 40.

⁴⁸ KOWALCZYK 2001, s. 39.

⁴⁹ Podaję za: KOWALCZYK 2001, s. 309.

⁵⁰ MCGRATH 2005a, s. 56.

⁵¹ Nauka jest tu rozumiana w angielskim sensie tego słowa – jako *science*.

wiedzieć, wyciąga z tego wniosek, iż jego istnienie lub nie to ewentualności równie prawdopodobne”⁵².

ZAKOŃCZENIE

Twierdzenia Dawkinsa dotyczące Boga i wiary religijnej zyskują mocny antyteistyczny wydźwięk. Wydaje się on atakować wszelkie możliwe przejawy jakiegokolwiek wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną, jako przeciwieństwo racjonalnych i uzasadnionych dociekań naukowych. W ten sposób wpisuje się w nurt walczącego ateizmu, który jest charakterystyczny dla powstałego w 2006 r. ruchu Nowego Ateizmu⁵³. T. Peters stwierdza, że Dawkins reprezentuje najbardziej agresywną formę ateizmu czasów nam współczesnych⁵⁴.

Należy postawić pytanie, na czym opiera się fenomen Dawkinsa. Po pierwsze, popularność przyniosła mu niewątpliwie popularyzacja osiągnięć biologii ewolucyjnej. Na podstawie jego popularnych prac wielu czytelników zrozumiało mechanizm działania selekcji naturalnej. Jeśli Dawkins jest niekwestionowanym autorytetem w naukach biologicznych, to wielu sądzi, że jego autorytet jako krytyka wiary religijnej jest tak samo niepodważalny. Po drugie, jego tezy jawią się jako odważne i kontrowersyjne, co z pewnością przysparza mu znaczne grono czytelników. Dodatkowo wpisują się one w nurt pewnej mody na specyficzny racjonalizm, wolność myślenia oraz wrogość względem religii.

Autor *Boga urojonego* umieszcza siebie w szeregach ateistów uznających, że prawdopodobieństwo istnienia Boga jest niskie, właściwie bliskie zeru, przejawiających tendencję do przesunięcia w kierunku *mocnego ateizmu*, w ramach którego przyjmuje się, że Bóg nie istnieje. Należy zaznaczyć, że ateizm istnieje zawsze w połączeniu z teizmem. Forma ateizmu zależy od formy teizmu, który jest negowany. Ateizm bowiem zawsze jest logiczną negacją konkretnej formy teizmu⁵⁵. Można wyróżnić przynajmniej dwa różne znaczenia terminu *ateizm*. W sensie pozytywnym *ateizm* oznacza wiarę w to, że bóg nie istnieje (w sensie szerokim mamy na myśli każdy rodzaj bóstwa, w sensie wąskim mówimy o Bogu w wyznaniach monoteistycznych). W sen-

⁵² DAWKINS 2007, s. 85.

⁵³ <http://newatheism.org>; <http://newatheists.org>

⁵⁴ PETERS 2007, s. 273-288; por. KUPER 2000, s. 175-188.

⁵⁵ HYMAN 2007, s. 27-46.

sie negatywnym *ateizm* to brak wiary w boga (i znów możemy mówić tu o szerokim i wąskim sensie tego słowa). Ażeby pozytywny ateizm w wąskim sensie mógł być uznany za uzasadniony, należy spełnić kilka warunków. Po pierwsze, racje wiary w Boga muszą być odrzucone, czyli umocniony musi zostać negatywny ateizm w wąskim sensie. Po drugie, muszą zostać przedstawione uzasadnione racje dla tezy, że Bóg nie istnieje⁵⁶. Ateizm w sensie negatywnym jest bliski agnostycyzmowi. Dawkins z jednej strony charakteryzuje siebie jako ateistę w sensie negatywnym, z drugiej jednak daleki jest od akceptacji stanowiska agnostycznego w jakiegokolwiek formie.

Dawkins podkreśla, że jego wrogość względem religii i wiary religijnej wynika z jego umiłowania prawdy i skrajnej podejrzliwości względem wszelkich form obskurantyzmu i religijnych uprzedzeń⁵⁷. Umieścił on jednak zbyt pochopnie wiarę religijną w jednym rzędzie z zabobonami i uprzedzeniami. Można dojść do przekonania, że postawa tego autora jest wynikiem scjentyistycznej wiary we wszechmoc metody naukowej oraz usunięcia wszelkich granic jej zastosowania. Według standardów nałożonych przez samego Dawkinsa jest to wiara irracjonalna, niepoparta żadnymi danymi empirycznymi.

Analizując dalej stanowisko Dawkinsa, można dojść do wniosku, że jego światopogląd jest pewnym rodzajem wiary – wiary w nieistnienie rzeczywistości boskiej. Co więcej, wydaje się, że Dawkinsowa wiara nosi wszelkie znamiona wiary fundamentalistycznej – a więc silnie zakorzenionego i skostniałego przekonania, niepodatnego na żadne argumenty weryfikujące, utrzymywanego nawet wbrew kontrargumentom. Nie różni się więc zasadniczo od sformułowanego przez Dawkinsa określenia *wiary religijnej*.

REFERENCJE

- ANDERSON J.B. 1917: *Religion and the intellect*, „The Biblical World” 49 (1), s. 3-11.
- ANDERWALD A. 2007: *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych*, (Opolska Biblioteka Teologiczna 96), Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- DAWKINS R. 1995: *Reply to Michael Poole*, „Science and Christian Belief” 7(1), s. 45-50.
- DAWKINS R. 1996a: *A survival machine*, [w:] J. BROCKMAN (ed.), *The Third Culture*, New York: Touchstone, s. 74-95.
- DAWKINS R. 1996b: *Samolubny gen*, tł. M. Skoneczny, Warszawa: Pruszyński i S-ka.
- DAWKINS R. 1997: *Is science a religion?*, „Humanist” 57(1), s. 26-29.

⁵⁶ MARTIN 2007, s. 1-7.

⁵⁷ DAWKINS 1996a, s. 74-95.

- DAWKINS R. 2007: *Bóg urojony*, tł. P.J. Szwejcer, Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- DURKHEIM E. 1990: *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, Warszawa: PWN.
- FERRARO K.F., ALBRECHT-JENSEN C.M. 1991: *Does religion influence adult health?*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 30(2), s. 193-202.
- FRANKEL B.G., HEWITT W.E. 1994: *Religion and well-being among Canadian university students: The role of faith groups on campus*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 33(1): 62-73.
- HATTENSTONE 2003 <http://www.guardian.co.uk/world/2003/feb/10/religion.scienceandnature> [04.11.2009].
- HERDA J. 2007a: *Dialog nauki i wiary – analiza wybranych stanowisk*, „Roczniki Filozoficzne” 55(2), s. 5-19.
- HERDA J. 2007b: *S.J. Goulda koncepcja rozłącznych magisteriów nauki i wiary*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 41, s. 46-55.
- HYMAN G. 2007: *Atheism in modern history*, [w:] M. MARTIN (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 27-46.
- IDLER E.L. 1995: *Religion, health, and nonphysical senses of self*, „Social Forces” 74(2), s. 683-704.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* 2002: Wyd. II, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- KOWALCZYK S. 2001: *Filozofia Boga*, Lublin: RW KUL.
- KUPER A. 2000: *If memes are the answer, what is the question?*, [w:] R.A. AUNGER (ed.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford: Oxford University Press, s. 175-188.
- MARTIN M. 2007: *General introduction*, [w:] M. MARTIN (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1-7.
- MCGRATH A. 2005a: *Dawkins' God. Genes, Memes and the Meaning of Life*, Oxford: Blackwell Publishing.
- MCGRATH A. 2005b: *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. London–Sydney–Auckland–Johannesburg: Rider.
- MCGRATH A., COLLICUTT MCGRATH J. 2007: *Bóg nie jest urojeniem*, tł. J. Wolak, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- MOSKAL P. 2000: *Spór o racje religii. Studia z filozofii teoretycznej*. Lublin: TN KUL.
- NIEBUHR H.R. 1994: *O naturze wiary*, tł. A. Gowin, „Znak” 464(1), s. 5-12.
- PENNOCK R.T. 2007: *Biology and religion*, [w:] D.L. HULL, M. RUSE (eds.), *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 410-428.
- PETERS T. 2007: *Models of God*, „Philosophia” 35, s. 273-288.
- POOLE M. 1994: *A critique of aspects of philosophy and theology of Richard Dawkins*, „Science and Christian Belief” 6(1), s. 41-59.
- POOLE M. 1995: *Response to Richard Dawkins' reply*, „Science and Christian Belief” 7(1), s. 55-58.
- RENSCH B. 1971: *Biophilosophy*, New York and London: Columbia University Press.
- ROSS C.E. 1990: *Religion and Psychological Distress*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 29(2), s. 236-245.
- SEDLAK W. 1973: *Biologiczne wartości religii*, [w:] K. WOJTYŁA, P. KAŁWA i in. (red.), *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin: TN KUL, s. 643-650.
- STEUER A.D. 1987: *The Epistemic Status of Theistic Belief*, „Journal of the American Academy of Religion” 55(2), s. 235-256.
- SWINBURNE R. 2004: *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
- WILSON A. 2007: *Deluded by Dawkins? A Christian Response to the God Delusion*, Eastbourne: Kingsway Publications.
- <http://newatheism.org> [02.12.2010].
- <http://newatheists.org> [02.12.2010].
- <http://richarddawkins.net> [04.11.2009].

BRITISH CRUSADING ATHEISM:
RICHARD DAWKINS' CRITICISM OF RELIGIOUS BELIEF AND GOD

S u m m a r y

The paper investigates the category of religious faith, religion and God presented and criticized by leading British atheist – Richard Dawkins. He is a biologist but his writings on faith and religion are highly popular all over the world. Dawkins argues that any form of faith in supernatural reality is opposite to rational and justified scientific investigation. One cannot be a scientist and believe in God at the same time because science is based on rational premises and religious faith is not. He claims that religious faith is a source of all evil in the world. In his criticism Dawkins does not undertake serious discussions with any contemporary philosophers of religion or theologians but he invents his own notion of religious faith. It seems that Dawkins' atheistic position is a sort of belief which does not differ essentially from religious faith defined by him as a belief in spite of, even perhaps because of, the lack of evidence.

In the paper some particular views of Dawkins are considered critically: a) a notion of religious faith, b) religious faith as a source of evil, c) a problem of existence and nature of God.

Summarised by Justyna Herda

Słowa kluczowe: Richard Dawkins, wiara religijna, Bóg, ateizm, nauka.

Keywords: Richard Dawkins, religious faith, God, atheism, science.

Information about Author: JUSTYNA HERDA, Ph.D. – Department of Philosophy of Biology, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: jaherda@kul.pl