

ATEIZM W KULTURZE
ZACHODU I WSCHODU

ATEIZM W KULTURZE ZACHODU I WSCHODU

POD REDAKCJĄ JOWITY GUJI

© Copyright by Wydawnictwo LIBRON and Authors
Kraków 2012

ISBN 978-83-62196-60-9

Recenzenci: dr hab. Ignacy Fiut prof. AGH, prof. dr hab. Karol Tarnowski

Wydanie książki dofinansowane przez Akademię Górniczo-Hutniczą im. Stanisława Staszica w Krakowie (dotacja podmiotowa na działalność statutową 430.4140000)

Redakcja językowa: Zuzanna Bochenek
Korekta: Marcin Zydróż
Skład: LIBRON
Projekt okładki: LIBRON



Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner
ul. Ujejskiego 8/1
30-102 Kraków
tel. 12 628 05 12
e-mail: office@libron.pl
www.libron.pl

Spis treści

JOWITA GUJA

Wprowadzenie: ateizm filozoficzny
– źródła, główne problemy i nurty

7

I. Ateizm w filozofii Wschodu

MARTA KUDELSKA

Filologiczna analiza terminów „teizm”, „ateizm”
i jej wpływ na recepcje filozoficznych systemów Wschodu

17

ŁUKASZ TRZCIŃSKI

Problem ateizmu w filozofii indyjskiej.
Śri Ramana Maharishi i Nisargadatta Maharaj

31

ANNA I. WÓJCIK

O tym, jak konfucjaniści radzą sobie bez Boga, lecz nie bez religii

49

II. Ateizm w filozofii Zachodu

KAZIMIERZ BANEK

Zjawisko ateizmu w starożytnej Grecji

63

ANNA RADZIWIĘŁ

„O bogach nie da się nic powiedzieć”
– u źródeł ateizmu w starożytnej Grecji

91

KONRAD SZOCIK

Od Kartezjusza do Feuerbacha:
rozwój ateizmu w filozofii europejskiej

107

MALWINA ROLKA

Wielki Inkwizytor, czyli człowiek po śmierci Boga

121

KATARZYNA STARK

Bogocześnicza antropologia Mikołaja Bierdiajewa
wobec Nietzscheańskiego ateizmu

137

JOANNA HAŃDEREK

Alberta Camusa etyka ateizmu

155

JAKUB GOMUŁKA
Ateizm Wittgensteina:
celebracja zamiast odniesienia do transcendencji 167

TOMASZ KOCHAN
Problem wiary i racjonalności w neopiagetowskiej
perspektywie Roberta Kegana 185

III. Psychologiczne, socjologiczne i antropologiczne badania nad ateizmem

PAWEŁ M. SOCHA
Psychologia ateisty – zarys problemu
i próba badania empirycznego 203

RADOSŁAW TYRAŁA
Odcienie niewiary – okiem socjologa 221

KAROL KACZOROWSKI
Ateizm pierwotny jako idea antropologii społeczno-kulturowej 241

MACIEJ STRUTYŃSKI
„O Polsko [...] twa zguba w Rzymie”. Środowiska wolnomyślicielskie II RP
wobec obecności religii w sferze publicznej 257

Wprowadzenie: **ateizm filozoficzny – źródła, główne problemy i nurty**

Książka, którą Państwu prezentujemy, koncentruje się na zjawisku ateizmu – zjawisku głośnym, a jednak ciągle nieprzedyskutowanym do końca, zjawisku, o którym trzeba mówić zwłaszcza dzisiaj. Żyjemy bowiem w czasach bardzo niejednoznacznych w kwestii religijnej. Z jednej strony w jakimś sensie jesteśmy spadkobiercami epoki oświecenia. Sekularyzacja wielu dziedzin naszego życia stanowi niepodważalny fakt. Z drugiej strony religia nowymi drogami ponownie wkracza w nasze życie. W czasach „zsekularyzowanych” obserwujemy rozkwit rozmaitych form religijnych fundamentalizmów, dyskursu religijnego w życiu publicznym, filozoficznego powrotu religii w myśli postsekularnej, wreszcie – na co zwraca uwagę Slavoj Žižek – tej specyficznej dla naszej epoki formy wiary cynicznej, traktowanej niepoważnie, a jednak w pewnym sensie silniejszej niż kiedykolwiek wcześniej. W tej sytuacji proponujemy próbę przemyślenia problemu religii na nowo, patrząc na nią z punktu widzenia tych, którzy istnienie Boga odrzucają. Należą do nich omawiani w niniejszym tomie klasycy zachodniej ateistycznej filozofii, którym poświęcona jest większa część tej książki, ale także wyznawcy wschodnich religii bez Boga, którym przyglądamy się w pierwszym rozdziale. Tom zamykamy, referując niektóre aspekty antropologicznej i socjologicznej refleksji nad ateizmem.

Postawa ateistyczna jako taka jest zjawiskiem starym. Najśłynniejsza ateistyczna religia, buddyzm, sięga korzeniami VI wieku p.n.e. W myśli zachodniej natomiast poglądy odrzucające istnienie Boga notujemy już w starożytnej Grecji. Gdy przyjrzymy się owym źródłom ateizmu, możemy natychmiast dostrzec ogromną pojemność tego pojęcia. Z jednej strony sytuuje się wielka i rozgałęziona tradycja religijna z teorią reinkarnacji i związaną z nią soteriologią, z drugiej strony – myślenie filozoficzne, które z biegiem wieków wyewoluuje w wielu kierunkach. Jednym z nich będzie tak mocno kojarzony z pojęciem „ateizm” laicki racjonalizm oświeceniowy. Nie jest to jednak jedyne oblicze ateizmu zachodniego.

Sam termin „ateizm” pochodzi właśnie z języka greckiego. Jego źródłosłowem jest *ἄθεος* – pojęcie oznaczające pierwotnie człowieka bezbożnego, opuszczonego przez bogów, pozostającego bez bożej pomocy. Współczesne znaczenie tego słowa – ateizm jako pogląd w sposób świadomy zaprzeczający istnieniu Boga lub bogów – ukształtowało się jednak dopiero w czasach nowożytnych, a spopularyzowało w XVIII wieku. W starożytnej Grecji natomiast termin ten odnosił się do osoby sprzeciwiającej się oficjalnej, państwowej religii. Jako ateści klasyfikowani byli tacy myśliciele, jak: Euhemer z Messeny (IV/III w. p.n.e.), uważający bogów za uwznioślonych i zmitologizowanych ludzkich bohaterów, oraz Demokryt z Abdery (ok. 460–370 p.n.e.) i Epikur (341–270 p.n.e.), głoszący wprost, że świat stanowi twór czysto materialny. Trzeba przy tym wyraźnie zaznaczyć, że zazwyczaj ateizm greckich myślicieli sprowadzał się właśnie do tego, co dosłownie oznacza jego źródłosłów. Grecki *ἄθεος* to osoba „bezbożna”, czyli odrzucająca bądź krytykująca religię państwową. Świetnym przykładem może być Ksenofanes (VI/V w. p.n.e.), autor najbardziej zjadliwej antycznej krytyki religii. Bezlitosne wyśmianie oficjalnej religii przez wskazanie na jej elementy antropocentryczne stawia go w szeregu greckich *ἄθεος*. Czy jednak byłby ateistą w naszym znaczeniu tego słowa? Zachowane fragmenty jego pism wskazują raczej na wyznawanie poglądu panteistycznego.

Ateizmu we współczesnym rozumieniu historia nie odnotowuje dość długo. Aż do XVII wieku wiara w Boga nie była podważana w obrębie publicznego dyskursu. „Ateści” pojawili się w XVI wieku we Francji, ale mianem tym określano deistów i materialistów. Myśliciele negujący wprost boskie istnienie zaczęli się pojawiać wiek później, początkowo wywodząc się głównie ze środowiska libertynów, jednak nie byli oficjalnie tolerowani. Wszystko zmieniło się w dobie oświecenia, chociaż w pierwszej połowie XVIII wieku ciągle najbardziej charakterystycznym trendem był deizm. W jego drugiej połowie natomiast pojawili się przedstawiciele ateizmu gwałtownego i wojowniczego, tacy myśliciele jak Paul d’Holbach i kontrowersyjny Donatien A.F. de Sade. Obydwaj klasyfikowali religię jako zbiór absurdów przeciwstawiający się zdrowemu rozsądkowi. W XIX wieku ateizm wolno już było głosić otwarcie. Do głosu doszli twórcy wielkich i niezwykle wpływowych ateistycznych koncepcji: Ludwig Feuerbach, traktujący religię jako alienujący podmiot kult uwznioślonej istoty człowieka, Karl Marks ze słynną formułą „religia jako opium ludu” czy głoszący śmierć Boga Friedrich Nietzsche. Filozoficzny ateizm XX i XXI wieku bardzo często nawiązuje do owych trzech nazwisk, wiążąc religię z problemem alienacji wierzącego podmiotu. Jednocześnie coraz bardziej popularna staje się postawa *stricte* racjonalistyczna, wskazująca na społeczną szkodliwość religii i jej fundamentalną niezgodność z wynikami nauk empirycznych.

Na przestrzeni wieków myśl ateistyczna przybierała wiele odcieni i motywowana była różnymi czynnikami. Śledząc historię idei, możemy zaobserwować całe spektrum postaw: od ateizmu dogmatycznego, ostro zwalczającego wiarę w Boga, poprzez słabszą wersję, bliską agnostycyzmowi, stwierdzającą znikome prawdopodobieństwo istnienia Boga, po ateizm praktyczny, uznający, że kwestia istnienia bądź nieistnienia Najwyższej Istoty nie ma żadnego znaczenia dla naszego życia. Argumenty pojawiające się w dyskursach ateistycznych także są zróżnicowane. Po pierwsze mogą mieć one charakter racjonalistyczny: wykazywać słabość dowodów na istnienie Boga (np. Bertrand Russell), niespójność samej jego idei (np. Jean Paul Sartre), niemożność pogodzenia ze sobą tradycyjnych atrybutów przypisywanych Stwórcy, wszechmocy i nieskończonego dobra (np. John L. Mackie) czy niezgodność pojęcia Boga z wynikami nauk empirycznych (np. Richard Dawkins). Po drugie mogą się koncentrować na koncepcji teodycei, wychodzić od fenomenologicznej obserwacji – świat jest pełen zła, nie znajdujemy w nim „wyższego” sensu ani żadnych pozytywnych śladów Stwórcy (np. Albert Camus). Po trzecie mogą się skupiać na wykazywaniu społecznej szkodliwości religii. Zwolennicy tego typu argumentów wskazują na łatwość generowania społecznych konfliktów przez religię oraz umniejszenia człowieka i zubożenia jego egzystencji (np. Friedrich Nietzsche, Christopher Hitchens).

Mimo całego zróżnicowania w spektrum postaw ateistycznych można wyróżnić kilka wyraźnych nurtów. Pierwszym z nich jest oczywiście ateizm niektórych wschodnich religii, pozbawiony gniewu i gwałtowności charakterystycznych dla wielu zachodnich głosów skierowanych przeciwko wierze w Boga. Ateizm wschodnich religii – problem, który jedynie dotykamy w naszej książce – to ciągle kwestia kontrowersyjna i przedmiot wielu żywych dyskusji. Otwartym pytaniem jest, w jakim stopniu „ateizm” jako kategoria wyrosła na gruncie filozofii zachodniej może mieć zastosowanie w opisie zjawiska kulturowego tkwiącego korzeniami w tradycji zupełnie innej. Na to pytanie stara się odpowiedzieć Marta Kudelska w artykule otwierającym niniejszy tom. W obrębie myśli zachodniej możemy wyodrębnić trzy prądy przeplatające się ze sobą od antyku aż do współczesności¹. Pierwszy z nich to nurt racjonalistyczny odrzucający istnienie Boga w imię rozumu i nauki. Jego przedstawicielom religia jawi się jako oczywisty zbiór absurdów, zjawisko łatwe do zdemaskowania pod warunkiem, że posłuchawszy głosu zdrowego rozsądku, odrzucimy zabobony. Chociaż charakterystyczny dla tego nurtu typ argumentacji kojarzy się głównie z oświeceniem i jego

¹ Podział ten wprowadziłam i opisałam po raz pierwszy w artykule *Główne problemy filozoficznej krytyki religii* („Studia Humanistyczne” 2009, nr 7, s. 133–146).

hasłem *sapere aude* – „miej odwagę być rozumnym”, myślicieli rozumujących w taki sposób spotykamy już w starożytnej Grecji. Wystarczy wskazać na greckich materialistów bądź Ksenofanesa wyśmiewającego wprost naiwność antropomorficznych form wiary religijnej. Klasyfikację religii jako absurdu sprzeciwiającego się zdrowemu rozsądkowi znajdujemy także w rozwiniętej formie w XVIII wieku u d’Holbacha i de Sade’a.

Nurt ten jest szczególnie silnie reprezentowany w XX i XXI wieku nie tylko w filozofii, ale także w obrębie myśli popularnej. W prasie i Internecie bardzo często możemy się natknąć na wywiady z Richardem Dawkinsem, Christopherem Hitchensem, Samem Harrisem czy Danielem Dennettem. Powstają także filmy odwołujące się do „oświeceniowej” argumentacji, takie jak chociażby słynny dokument *Religulous* z 2008 roku w reżyserii Larry’ego Charlesa. Główny bohater filmu, amerykański satyryk Bill Maher, rozmawiając z przedstawicielami różnych religii m.in. w Salt Lake City, Jerozolimie i Watykanie, stara się odsłonić irracjonalizm i absurdalność ich wierzeń. Na podobnej zasadzie skonstruowany jest dokument Richarda Dawkinsa *Źródło wszelkiego zła?*, zrealizowany w 2006 roku. Podobnie jak *Religulous* film ten jest zapisem podróży, w trakcie której bohater (sam Dawkins) przeprowadza rozmowy z kaznodziejami i innymi czołowymi przedstawicielami różnych tradycji religijnych. W odróżnieniu od Mahera Dawkins nie stara się ich jednak ośmieszyć, lecz pokazać szkodliwość i miałkość głoszonej przez nich wiary, umieszczając ją w kontekście społecznym oraz zestawiając z nauką.

W obszarze współczesnej filozofii „oświeceniowy” nurt zyskał szczególnie dużą popularność na gruncie filozofii anglosaskiej, zwłaszcza tej czerpiącej z tradycji neopozytywizmu. Wielu myślicieli z tego kręgu, takich jak Rudolf Carnap czy Alfred Ayer, opiera się przede wszystkim na filozofii wczesnego Ludwiga Wittgensteina, starając się wykazać, że język mówiący o Bogu jest pozbawiony sensu. Głównym punktem odniesienia w tej argumentacji jest weryfikacjonistyczna teoria znaczenia, twierdząca, że sens mają jedynie logiczne tautologie lub zdania, które mają pokrycie w rzeczywistości empirycznej. Zdanie odnoszące się do Boga jest pozbawione sensu w obydwu tych znaczeniach, zatem w rzeczywistości mówi ono o niczym.

Również w kręgu anglosaskim pozostają wymienieni wyżej Dawkins, Hitchens, Harris i Dennett, należą oni jednak do nieco innej grupy – krytyka religii, poza wskazaniem na szkodliwość społeczną, wiąże się u nich z uznaniem dla nauk empirycznych. Przykładowo Richard Dawkins opiera swoją krytykę na teorii ewolucji Charlesa Darwina, próbując przedstawić naturalną genezę religii i ukazać ją jako swoisty ewolucyjny „odpadek”.

„Oświeceniowych” myślicieli znajdujemy jednak również poza kręgiem anglojęzycznym. Przywołam tutaj tylko jeden przykład – Michela Onfraya, autora *Traktatu ateologicznego*. W swojej metodzie w pewnym sensie przypomina on Ksenofanesa, argumentację buduje bowiem na przywołaniu twierdzeń różnych religii, zarówno prymitywnych, jak i rozwiniętych, a następnie wykazaniu, że są one wynikiem ludzkiej konfabulacji – w swej strukturze przypominają bajki dla dzieci. Onfray jest przekonany, że do przebudzenia z „religijnej drzemki” wystarczy otwarcie się na „ostry głos rozumu”. Przeświadczenie to dzieli z większością przedstawicieli tego nurtu.

Drugi prąd, który warto wyróżnić, reprezentowany przez znacznie węższy krąg myślicieli, ma zupełnie odmienny charakter. Cechuje go nastawienie egzystencjalistyczne i emocjonalne. Nurt ten za główny punkt odniesienia obiera ludzkie cierpienie. Najważniejszym problemem, z którym mierzą się jego przedstawiciele, jest kwestia teodycei – niemożności pogodzenia istnienia zła z dwoma atrybutami Boga, wszechmocą i dobrocią. Cierpienie obserwowane w świecie – twierdzą owi myśliciele – stanowi najpoważniejsze wyzwanie dla wszystkich teistycznych religii. Istnienie zła unieważnia możliwość istnienia Boga. Ten tok argumentacji w zachodniej myśli znajduje swojego rzecznika między innymi w osobie Davida Hume’a, najmocniej jednak wyeksponowany jest w XIX-wiecznej myśli rosyjskiej, wśród socjalistów i nihilistów. Zdaniem Mikołaja Bierdiajewa, ten typ krytyki religii charakterystyczny jest dla rosyjskiego ateizmu w ogóle. Rosjanie – twierdzi – stają się ateistami ze współczucia i współcierpienia. Nie mogą zaakceptować Boga, który stworzył świat pełen zła. Obraz sztandarowego rosyjskiego ateisty odmalował Fiodor Dostojewski w *Braciach Karamazow*. Najstarszy z tytułowych braci, Iwan, odmawia uznania Boga ze względu na „łzy dziecka”. W książce Dostojewskiego znajdujemy niezwykle poruszające wyznanie wypływające z ust Iwana i poprzedzające recytację słynnego poematu *Wielki Inkwizytor*:

Póki jeszcze czas, odsuwam się, a więc rezygnuję całkowicie z najwyższej harmonii. Niewarta nawet łezki tego zamęczonego maleństwa, które biło się piąstkami w pierś i modliło w smrodliwej kloace nieodkupionymi łezkami do Bozi [...] Nie chcę harmonii, nie chcę z miłości do człowieka. Chcę raczej zostać z nie pomszczonymi cierpieniami. Wolę zostać przy swoich nie pomszczonych cierpieniach, choćbym i nie miał racji. Za drogo zresztą oceniono harmonię, tyle płacić za wejście, to nie na naszą kieszeń. Dlatego chcę jak najprędzej oddać bilet. Jeżeli jestem uczciwym człowiekiem, powinienem go oddać jak najprędzej. To właśnie czynię. Nie, Boga nie przyjmuję, tylko zwracam mu z szacunkiem bilet².

² F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, PIW, Warszawa 1978, s. 297.

Ten literacki przykład bardzo dobrze oddaje klimat tego typu ateizmu. Dostojewski przedstawił w swojej powieści charakter argumentacji pojawiającej się u wielu jemu współczesnych filozofów. Niemal identyczne słowa czytamy u Wisariona Bielińskiego, który zresztą prawdopodobnie stanowił prototyp postaci Iwana Karamazowa. W jego pismach znajdujemy z jednej strony egzystencjalne współczucie dla cierpiącej ludzkości, z drugiej strony – deklaracje buntu wobec domniemanego Stwórcy. „Bogiem moim jest zaprzeczenie”³ – pisze Bieliński. Warto zauważyć, że ten typ ateizmu, chociaż filozoficznie reprezentowany niezbyt szeroko, spotkał się z bardzo dużym oddźwiękiem społecznym. Nawoływaniu do odrzucenia religii towarzyszył apel o zaangażowanie wszystkich sił w poprawę życia jednostki. Idea ta znalazła swoje odbicie między innymi w retoryce Michała Bakunina oraz Włodzimierza I. Lenina.

Ostatnim nurtem, który należy wymienić, jest tak zwany alienacyjny typ krytyki religii. Chociaż nie tak popularny dzisiaj jak prąd „oświeceniowy”, charakteryzuje się wielką filozoficzną głębią i na gruncie filozofii zachodniej zyskuje wielkie wpływy. Warto zauważyć, że trzej ojcowie ateizmu XIX-wiecznego, Feuerbach, Marks i Nietzsche, a w XX wieku także Freud, Sartre czy Camus mogą być wpisani właśnie w ten nurt. O jego znaczeniu świadczy też to, że znaczna część krytyki religii rozwijanej w jego ramach została potraktowana nader poważnie i wcielona do systemów myślowych czołowych teologów XX-wiecznych, takich jak Karl Barth czy Dietrich Bonhoeffer. Tym, co łączy wszystkich wymienionych ateistycznych myślicieli, jest przekonanie, że w religii człowiek dokonuje samo-alienacji – w jakimś sensie odcina się od najważniejszej i najbardziej wartościowej części samego siebie. Ma to bardzo poważne konsekwencje – wyalienowany człowiek hołduje fałszywemu obrazowi samego siebie, żyje w samozakłamaniu i postawie nieautentycznej. Religia stanowi swoisty upadek człowieka i należy ją zlikwidować, żeby przywrócić mu jego godność. Argumentacja ta tkwi korzeniami w Hegłowskiej filozofii podmiotu – to właśnie w pismach niemieckiego myśliciela spotykamy się z wizją podmiotu, który znajduje się w akcie autokreacji, polegającej na próbie odnalezienia samego siebie. Podmiot przez duże „P”, Absolut, w swoim procesie dochodzenia do pełni, dialektycznym procesie wyjścia z siebie, obiektywizacji i powrotu, staje się archetypem podmiotowości jako takiej. U Georga W.F. Hegla po raz pierwszy pojawia się możliwość alienacji – podmiot może odnaleźć siebie lub nie. Dojść do pełnej świadomości i autonomiczności bądź odizolować się od siebie. W pismach autora *Fenomenologii*

³ W. Bieliński, *List do W.P. Botwina 1 marca 1841*, [w:] W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. W. Anisimow-Bieńkowska, PWN, Warszawa 1956, s. 324.

ducha krytyki religii jeszcze nie ma. Chrześcijaństwo jest religią najlepszą z możliwych, chociaż – zauważmy – z punktu widzenia podmiotu jest gorszą opcją niż czysta filozofia. To w filozofii podmiot staje się w pełni sobą, w religii jeszcze do końca sobą nie włada. Tezy te zostają wyostrzone dopiero przez Feuerbacha, który odważy się powiedzieć wprost: to właśnie w religii podmiot oddziela się od samego siebie, dokonuje „samorozdwojenia” – najlepsze cechy własnej istoty rzutując w zaświaty, uwznioślając je i uprzedmiotowiając jako Boga. Skutkiem tego dokonuje redukcji samego siebie do rangi stworzenia, które niemiecki myśliciel określa jako żalosne i nędzne. Ową projekcję, która leży u podstaw religii, należy, zdaniem Feuerbacha, cofnąć, by przywrócić człowieka samemu sobie. Feuerbachowski schemat projekcji i alienacji znajdujemy u innych ateistycznych myślicieli XIX i XX wieku tego nurtu, którzy na różne sposoby uzupełniają i re-interpretują teorię niemieckiego filozofa.

Ograniczmy się do przykładu trzech nazwisk reprezentujących alienacyjną krytykę religii w najbardziej klasycznej formie – trzech „filozofów podejrzeń”: Marksa, Nietzschego i Freuda. Karl Marks określa religię jako „samowiedzę i poczucie samego siebie człowieka, który jeszcze siebie nie znalazł bądź już siebie zagubił”⁴, nawiązując tym wprost do idei alienacji – w religii człowiek gubi samego siebie. Jest ona jednocześnie „opium” – marzeniem, które tworzy człowiek, uciekając w ten sposób od prawdziwej rzeczywistości, zamiast stawić jej czoło. W rezultacie tego wyalienowany człowiek staje się bezsilny. Friedrich Nietzsche pisze o „omamie”, który religijny człowiek wyrzuca poza siebie, oddaje mu się i w konsekwencji zatracza samego siebie. Autor *Wiedzy radosnej* uzupełnia paradygmat feuerbachowski, umieszczając go w perspektywie filozofii życia. Religia jako taka jest formą ucieczki od życia, które, zdaniem Nietzschego, powinno być afirmowane wszystkimi siłami. Sigmund Freud z kolei analizuje zjawisko alienacji w kategoriach psychiatrii i psychoanalizy. Wskazuje na podobieństwo religii do nerwicy natręctw – schorzenia, które polega na tym, że chory wypiera pewne istotne dla swego bytu treści, rekompensując je czynnościami zastępczymi – natręctwami. Zdaniem wiedeńskiego psychoanalityka, pomiędzy owymi natręctwami a rytuałami religijnymi możemy dostrzec podobieństwo. Różnica między nerwicą a religią polega tylko na powszechności tej ostatniej. Religia jest schorzeniem, które dotyka całego społeczeństwa. Jej psychologicznym rdzeniem jest projekcja – przedmiotem religii jest uwznioślony ojciec, a ona sama stanowi powtórzenie relacji ojciec – syn. Funkcjonalnie jest ona sposobem radzenia sobie

⁴ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, przeł. L. Kołakowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 13.

z podstawowymi popędami – popędem seksualnym i popędem śmierci – które swobodnie realizowane stają się problemem społecznym. W pewnym sensie – zgadza się Freud – religia jest więc pożyteczna społecznie. Jednak cena, jaką trzeba za to zapłacić, jest za wysoka. Jest nią właśnie samoalienacja.

Ze względu na swoje zróżnicowanie ateizm filozoficzny niełatwo podlega ocenie. Wiele myśli, które pojawiły się w jego obszarze, jest bardzo problematycznych. Przykładowo: weryfikacjonistyczna teoria znaczenia, na której oparła się krytyka języka religijnego Ayera i Carnapa, okazała się nie do utrzymania. Bazujące na naukach przyrodniczych teorie Dawkinsa i Dennetta znajdują nawet na terenie tychże nauk równie wielu zwolenników co przeciwników. Krytykowane są nie tylko same wyniki w dziedzinach, na które się powołują, ale przede wszystkim dogmatyzm ich twierdzeń. Podstawowym argumentem ateistów racjonalistycznych bardzo często pozostaje odwołanie do „oczywistej” absurdalności religii, nieprzekonujące jednak tych, którzy tej „oczywistości” nie widzą. Kontrowersje budzą dyskusje nad zasadnością dowodów na istnienie Boga. Obok krytycznych głosów ateistów pojawiają się kontrargumenty myślicieli chrześcijańskich, takich jak John Hick, Alvin Plantinga czy Richard Swinburne. Przeciwnicy alienacyjnej krytyki religii zwracają uwagę na niejasność celu, który ona zakłada – kim jest ów człowiek areligijny, wyzwolony z alienującej iluzji? Wątpliwości te nie zmieniają jednak faktu, że wiele ateistycznych argumentów jest bardzo celnych i stanowi wyzwanie dla osób broniących religii i idei Boga. Niezależnie od stanowiska, z którego wychodzimy w naszych analizach, trzeba brać pod uwagę argumenty ateistów. Artykuły zamieszczone w niniejszym zbiorze stanowią właśnie próbę przemyślenia ich na nowo.