

Grabowski, Lech

Źródła i sens współczesnego ateizmu

Studia Płockie 1, 163-173

1973

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

korzeni w świecie i dają się jej dostrzec. Tak oto w formie racjonalizmu zobaczył się przemiany w groźne skutki i przemoc. Najbardziej uduchowiony i najczystszy z nich był Giffen-...
...w tym czasie z faktów życia wywodzą wszystkie wnioski z katolicyzmu. Coś to było...
...nie istniała...
...nie wyłączać Boga — istniała dla podmiotu...
...istniała...
...istniała...
...istniała...

Ks. Lech Grabowski

ŹRÓDŁA I SENS WSPÓŁCZESNEGO ATEIZMU

Wstęp. I. Geneza współczesnego ateizmu. II. Różne formy ateizmu.

III. Analiza psychologiczna ateizmu. Zakończenie.

WSTĘP

Religijność nie tylko należy do natury człowieka, ale nawet staje się jego największą pasją. Tymczasem stwierdza się istnienie ludzi niewierzących. Jak przeto pogodzić te dwa sprzeczne ze sobą fakty: powszechność religii i współczesny ateizm? Oto najbardziej chyba dramatyczny problem naszych czasów.

Dla należytego przemyślenia tego osobliwego zagadnienia proponujemy najpierw przedstawić historyczny zarys genezy współczesnej mentalności, która stanowi społeczne uwarunkowanie także tego zjawiska, jakim jest religijność teraźniejsza, aby następnie, po określeniu istniejącego wśród nas ateizmu, poddać go psychologicznej analizie.

I. GENEZA WSPÓŁCZESNEGO ATEIZMU

Współczesna niewiara nie jest dziełem wyłącznie naszych czasów. Jest ona wytworem procesu, który przynajmniej przez trzy ostatnie wieki rozwija się w europejskiej myśli przede wszystkim jako prąd racjonalizmu. To on głównie jest odpowiedzialny za stopniową degradację pojęcia Boga przez jego ubożenie i wyjaławianie, co z kolei musiało prowadzić do zubożenia względem Boga i nieliczenia się z Nim.

Zbuntowany człowiek gorzko odczuł tę zdegradowaną rolę Ziemi, którą w XVI w. przyznawał jej Kopernik swą rewolucyjną astronomią. Czyżby naprawdę nasze dotychczasowe centrum wszechświata z arcydziełem swych mieszkańców, człowiekiem na czele, miało odtąd być tylko znikomym pyłkiem kosmicznym? W swych nieujarzmionych ambicjach osoba ludzka jest niepoprawna; usilnie szuka rekompensaty swego upo-

korzenia w świecie i zdaje się jej, że ją odnajduje w sobie samej: w sferze własnej myśli. Tak oto w łonie racjonalizmu zrodził się brzemenny w gróźnie skutki antropocentryzm. Najpierw umysł ludzki skwapliwie podchwytuje myśl rewolucjonizującego tradycyjną fizykę Galileusza. Niemal w tymże czasie z żarliwością wyprowadza wszystkie wnioski z kartezjańskiego „Cogito ergo sum”. Skoro bowiem podstawą do uznania istnienia czegokolwiek jest świadomość myślenia podmiotu, wówczas wszystko — nie wyłączając Boga — istnieje dla podmiotu o tyle, o ile jest przedmiotem jego myślenia. Uprzywilejowana sytuacja człowieka w świecie rodzi w nim odtąd marzenie o „stwórczej” wielkości jego rozumu, o jego nieskończonych możliwościach. Takie bezgraniczne zaufanie swemu rozumowi stało się zarodkiem stopniowo wzrastającego maksymalizmu poznawczego, który osiąga swe apogeum w panteistycznym idealizmie niemieckim.

Każda krańcowość wywołuje wręcz przeciwną reakcję i to tym silniejszą, im radykalniejsza jest jej antyteza. Taki też skutek musiał wywołać skrajny maksymalizm. Trzy doniosłe wydarzenia dziwnie zbiegły się około 1831 r.: śmierć Hegla — wodza idealizmu, rozpoczęcie publikacji wykładów Comte'a — ojca pozytywizmu i zapowiedzi słynnego dzieła Johna Stuarta Milla — jednego z głównych promotorów nowożytnego empiryzmu. Proklamowany w tym czasie pozytywistyczno-empiryczny minimalizm poznawczy, odwołując się do swej dawnej zapowiedzi zawartej w maksymie Galileusza, iż „jedynie nauki ściśle (...) posiadają język kompetentny do rozszyfrowania księgi przyrody”,¹ widzi gwarancję pewności wiedzy w ograniczeniu naukowego poznania do doświadczenia jednostkowego konkretnego, a myśl o tyle tylko obdarza zaufaniem, o ile nie wykracza poza sferę empirii. Dlatego rezygnując ze wszelkich aspiracji posługiwania się czystą spekulacją, inne źródła wiedzy uważa jedynie za godne pogardy. Zgodnie z tym postulatem wszystkie bez wyjątku zjawiska — a więc także biologiczne, psychiczne, moralne, społeczne, kulturalne czy religijne — należy traktować jako dzieła natury, podlegające wspólnym prawom. Wielki rozwój nauk ścisłych w XIX w. i sukcesy odnoszone przez nie w świecie materialnym zdawały się potwierdzać głoszoną przez empiryzm zasadę. Tak oto na gruzach nie tylko idealizmu, lecz także metafizyki, zatryumfował scjentyzm.

Może jednak ten nowy prąd przynajmniej nie w pełni zdawał sobie sprawę, jaki wkrótce owoc wyda drogą bezwzględnej konsekwencji: materializm, który tak bardzo cechuje naszą współczesną mentalność. Oczywiście, skoro za doskonałe poznanie uważa się teraz jedynie ścisłość formuł matematycznych, wówczas przedmiotem takiego poznania może być wyłącznie rozciągła i wymierna materia. Tymczasem na małym odcińku rzeczywistości, osiągnąwszy maksimum jasności i pewności swych obliczeń, obecna technika nie dostrzega, że zarzucając na świat siatkę

liczb, ślizga się po zewnętrznej peryferii zgeometryzowanej przez siebie rzeczywistości, która w swej głębi zawsze pozostaje dla niej wielką tajemnicą. Odnosi się to nie tylko do świata duchowego, który w scjencyznej atmosferze okrywa się zrazu oparami niewiadomych, a później pada ofiarą całkowitego zapomnienia; również świat materialny kryje w sobie coraz więcej zagadek. Tak za cenę ścisłych zdobyczy naukowych w jednej dziedzinie rzeczywistości pomija się bezmierne sfery pełnego bytu. A jednocześnie — wskutek zubożenia i spłylenia — myśl współczesna zwolna zatracą zdolność wnikliwszej refleksji i dedukcyjnej spekulacji filozoficznej nad zdobyczami nauki. Zresztą zniechęca ją do podejmowania tego trudu dokonywana od ponad stu lat przez minimalizm deprecjacja metafizyki.

Zapoczątkowany przez Parmenidesa niebezpieczny podział rzeczywistości na dwa bardzo różne światy: cielesny i duchowy, od Kartezjusza pogłębia się coraz bardziej, by z kolei, w krytycyzmie Kanta przeżywszy bolesny kryzys, w naszych czasach osiągnąć swój paroksyzm. Właśnie to dualistyczne rozszczepianie bytu, w którym Husserl upatruje najbardziej charakterystyczną cechę współczesnej myśli, prowadzi obecnego człowieka, zafascynowanego światem materialnym, do zupełnego nieraz zapomnienia o świecie ducha.

Nie udaje się stłumić w duszy ludzkiej nostalgii za maksymalizmem. Historia filozofii wykazuje bowiem, że każda gwałtowna reakcja psychiczna zawsze zachowuje coś z tego, czemu się przeciwstawia. Nawet ten spłycony i znudzony umysł ostatniego stulecia nie może jednak wyrzec się swej naturalnej potrzeby syntetycznego ujmowania nagromadzonego przez nauki szczegółowe mnóstwa zjawisk i zgłębiania ich istotnego sensu. Nie zadowala go pozytywistyczna próba wypracowania naukowej pseudo-filozofii, która w kontekście systemu Comte'a powinna być usystematyzowaniem zdobyczy nauk szczegółowych, co najwyżej dopełnionym różnymi, mniej lub więcej prawdopodobnymi teoriami.

Otóż jedna z tych teorii od stu przeszło lat robi niebywałą karierę. Już bowiem XIX-wiecznemu człowiekowi podświadomie wydaje się, że jego wrodzone aspiracje metafizyczne zdolna będzie zaspokoić kosmologiczno-biologiczna teoria ewolucji. Pod wpływem atmosfery, w której dominuje prymat naukowości, wszyscy choć w różny sposób ulegają jej do tego stopnia, iż nie spostrzegają, że liczne braki w ciągłości dowodów teoria ta dopełnia fantazją. Uległy jej czarowi nawet te nieliczne filozofie, które powstały w tym czasie — mimo niechętnego im klimatu — jak koncepcja Spencera, Nietzschego, Bergsona czy Maxa Schellera. Pochopnie uogólniając niedostateczne dane naukowe, nie spostrzegają się, że przez brak obiektywnego samokrytycyzmu popełniają liczne ekstrapolacje: podtrzymują sprzeczne tezy w poszczególnych teoriach. Do takich właśnie filozofii należą materializm dialektyczny, według którego

ciągła walka przeciwieństw powoduje ewolucyjne doskonalenie się form materii, która w swych powracających cyklach wznosi się zwolna „po spirali” ku określonemu, choć nieznanemu sobie ideałowi.² W takiej wizji wszechświata, w której nie ma miejsca na jakąkolwiek stałość zasad, praw czy wartości, odwieczny spór o istotę bytu między heraklityzmem a szkołą elejską zamyka się na naszych oczach zwycięstwem tezy Heraklita: zmienność stawania się jest niezmienną właściwością wszechrzeczy; wyklucza to nawet samą możliwość istnienia doskonałego i niezmiennego Absolutu. Nie jest to nic innego, jak tylko wyznanie absolutnego ateizmu i pozytywnego antyteizmu.

Tymczasem w ewolucjonizmie pochodzenia empirycznego kryje się nowa postać już dawno przebrzmiałego idealizmu, który obecnie — według Heideggera — staje się centrum grawitacji wszystkich zagadnień. Mamy na to klasyczny przykład w dziedzinie religijnej. Przede wszystkim nie jest to już ani czysty idealizm kartezjański, ani panteistyczny idealizm Hegla, lecz system całkiem nowatorski, gdyż przez swój heraklityzm stawania się bytu wyznaje — o dziwo! — integralny sceptycyzm, przede wszystkim w odniesieniu do Boga.

Wszystko to dzieje się w ramach wybujałego autonomizmu i przesadnego antropocentryzmu, który zjawiał się w ostatnich czasach na skutek osiągnięć technicznych, pozwalających człowiekowi już nie tylko posługiwać się utajoną energią materii, ale i oddziaływać na nią. Daje to człowiekowi poczucie takiej własnej „wielkości”, która w jego przekonaniu niemal graniczy z potęgą stwórczą. Stąd już nie trudno zasugerować się, że to sam człowiek tworzy wartości i prawdy — nawet samego Boga, który wówczas nie jest niczym innym jak obiektywizacją nierealnego ideału swych pragnień — jak to głoszą marksistowscy religiolodzy.

II. RÓŻNE FORMY ATEIZMU

Ateizm jest wyrazem wieloznacznym. Aby więc zrozumieć, czym jest współczesny ateizm, najpierw należy określić jego ścisłe znaczenie.

Zrazu narzuca się nam konieczność podstawowego rozróżnienia: czy wyłączenie rozumowo obmyślanej doktrynie zawsze musi odpowiadać wewnętrznie przeżywany stan człowieka? Takie wstępne pytanie dyktowane jest nie tyle może brakiem szczerości, ile nieświadomością człowieka. Stąd wynika, że ateizm winien być rozpatrywany w dwu różnych nie zawsze skoordynowanych sferach psychiki człowieka: teoretycznej i praktycznej.

Otóż na podstawie badań psychologii religijności okazuje się, że teoretycznie doktryna ateistyczna bywa wypracowana w dwojaki sposób: negatywnie lub pozytywnie.

Koncepcja negatywnego ateizmu sprowadza się do świadome-

go eliminowania ze swego światopoglądu idei Boga. To wyłączenie z kolei może się dokonywać bądź to bardziej zdawkowo i powierzchownie, bądź też z głębszym przemyśleniem. — Wolnomyśliciele XVII w. propagowali bezbożnictwo niejako empirycznie, to znaczy bez próby starannego uzasadnienia swej tezy, kierując się tylko potrzebą uniknięcia trapiących człowieka skrupułów; wystarczał im krótkodystansowy utylitaryzm. — Natomiast inni, jak np. Kiryłow — bohater powieści Dostojewskiego — w imię swej nieograniczonej i „boskiej” niezależności wyrzekają się Boga jako dominującej i krępującej ich istoty; uważają nawet, że szczytem tej metafizycznej afirmacji byłoby bezwzględne rozporządzenie sobą przez akt samounicestwienia.

Natomiast ateizm pozytywny jest dopiero właściwym antyteizmem, gdyż polega on wręcz na atakowaniu Boga, jako tego, który uniemożliwia pełny rozkwit życia ludzkości; stara się przeto wykorzystać wszelką okazję, by wykazać, że świat wyzwolony spod panowania Boga staje się doskonalszy. Taką właśnie doktrynę w XIX w. głosił w tragicznym odosobnieniu Fryderyk Nietzsche, a w obecnych czasach szerzy wśród nas materializm dialektyczny.

W zakresie wewnętrznie przeżywanego ateizmu praktycznego, można wyróżnić trzy główne postacie.

Pierwszą stanowi pseudoateizm, który właściwie jest nieświadomą religijnością, gdy w tym wypadku odrzucając posiadane dotąd przez siebie fałszywe pojęcie Boga, pośrednio a nawet podświadomie wyznaje, a przynajmniej nie wyklucza istnienia prawdziwego Boga.

Drugą postacią ateizmu praktycznego jest ateizm życiowy, polegający na zupełnym nieuwzględnianiu w swych codziennych sprawach obecności Boga, w którego jednak człowiekowi wydaje się, że wierzy, a wiarę tę zewnętrznie manifestuje jako rodzaj własnej dekoracji.

Trzecią wreszcie postacią jest ateizm absolutny, który odrzucając a priori wszelką transcendencję, czynnie zabiega o urządzenie zarówno osobistego, jak i ogólnoludzkiego świata, by wykluczyć z niego te wszystkie cechy, które w jakikolwiek sposób mogłoby uchodzić za jakies relacje do Absolutu.³

Otóż współczesny nam ateizm wykazuje takie oryginalne symptomy, które upoważniają nas do uzasadnionego stwierdzenia, że jest on ateizmem tak dalece radykalnym, jakiego dotąd w historii jeszcze nie było. Jest on bowiem jednocześnie: pozytywny — w swym aspekcie teoretycznym i absolutnym — w aspekcie praktycznym. Znaczy to, że głosząc monizm materialistyczny, dzięki któremu wszystko bez reszty daje się wytłumaczyć wyłącznie prawami fizyko-chemicznymi, jednocześnie dąży do doskonałego urządzenia świata bez Boga. Radykalizm tego ateizmu polega zatem na jego integralności teoretyczno-praktycznej.

III. ANALIZA PSYCHOLOGICZNA ATEIZMU

Co należy sądzić o tym zjawisku psychicznym, które obecnie przyjmuje postać agresywną w dynamicznym ruchu społecznym?

Ten integralny w zasadzie ateizm, poddany krytycznej analizie psychologicznej, budzi przede wszystkim wątpliwość co do swej wewnętrznej zwartości i integralności, albowiem wyraźnie wykazuje niemało sprzeczności. Zwróćmy uwagę na kilka z nich, które się nam najbardziej narzucają.

Najpierw musimy stwierdzić, że ten absolutny ateizm rodzi się w głębinach duszy człowieka — wbrew wszelkim oczekiwaniom — wcale nie jako logiczny wniosek dyskursywnego rozumowania, lecz głównie jako irracjonalny bunt⁴ przeciw wszelkiemu zagrożeniu ograniczenia podstawowego prawa człowieka do bezsprzecznie wzniosłej wolności. Według niego groźbę tę stanowi na pierwszym miejscu religia, która narzucając pewne treści poznawcze i pewne normy postępowania, zawsze krępuje wolę i ogołaca naturę ludzką z tej godności, jaką stanowi jej niezależna osobowość.

Jak to jest możliwe, że ateista uważa za poniżające niewolnictwo wierną uległość człowieka wobec Boga, Który tymczasem — jako Duch — jest źródłem wszelkiej wolności,⁵ a który powoławszy do istnienia wolną osobę, z mądrą konsekwencją jest zawsze ostatecznym gwarantem jej wolności i domaga się od niej zachowania tych warunków wolności, jakimi są reguły moralne? Wszak wolność jest pełną możliwością osiągnięcia tego, co osoba trafnie poznała jako upragnione dla niej. Otóż Bóg nie byłby Bogiem, gdyby nie wskazywał i nie dawał osobie tego, co rzeczywiście odpowiada najgłębszym jej potrzebom, albo gdyby stworzywszy ją jako wolną istotę, nie był zdolny do spełniania lub nie chciał zaspokoić jej nawyższych aspiracji duchowych. Jak więc można widzieć w Bogu i w Jego prawach zamach na wolność człowieka?

Z naszych dotychczasowych rozważań jasno wynika, że dziwna postawa myślowa ateisty możliwa jest jedynie wskutek fałszywego pojmowania nie tylko Boga, ale również istoty całego świata duchowego. Natomiast błędne myślenie jest z kolei następstwem wypaczonej woli człowieka, który już ogranicza swe zainteresowania do świata materialnego, a tym bardziej który w imię źle pojętej wolności uprawia samowolę, zaspokajając zachcianki swych niższych skłonności i zwolna coraz bardziej pogrąża się w świecie zmysłowym. Wówczas wydaje mu się, że jedynym właściwym światem i najwyższym jego przeznaczeniem jest materia.⁶ Niepostrzeżenie pada wtedy ofiarą głębokiego prawa psychologicznego, które po raz pierwszy udało się sformułować poecie Baudelaire'owi: Jeżeli trwać będziesz w przeciwnym do swego myślenia postępowaniu, z czasem nie spostrzeżesz się, że zaczniesz myśleć tak właśnie, jak postępujesz.⁷ Jest to zemsta za naruszenie naturalnego porządku psy-

chicznego: zamiast kierowniczej roli myśli w postępowaniu uczynki nasze zaczynają determinować myśl. Taka jest wzajemna solidarność różnych funkcji jednej psychiki. Nadto człowiek rozwiązywać zatracę poczucie tyranii swego ciała, fałszywie przypisując duchowi tyranizowanie, jako że duchowe wymogi nie zezwalają na swawolę zmysłów.

Przy tej okazji przypomnijmy sobie: to nie argumenty racjonalne znajdują się u podstaw pozytywnego ateizmu. Jaskrawe bowiem sprzeczności, jakie on w sobie zawiera a które z kolei mamy zamiar teraz omówić, niełatwo zniósłby bystry rozum ateisty.

Okazuje się, że zredukowanie swoich zainteresowań do świata wrzeń zmysłowych i co najwyżej do problemów materii — niekoniecznie nieopanowane uganianie się za zaspokojeniem swych wyłącznie niższych instynktów — najzupełniej wystarcza, by w ten sposób tłumione w człowieku jego duchowe aspiracje ostatecznie całkiem wygasły. Tego rodzaju życie nie tylko toczy się niejako na marginesie życia duchowego, lecz przede wszystkim niepostrzeżenie paraliżuje je do tego stopnia, iż zaczyna nań działać zabójczo, bowiem stopniowo zjawia się niewiara w istnienie ducha. Taka negacja rodzi u ateisty bardziej uległy niż u wierzących *a k t w i a r y*. Przedmiotem nauki nie mogą być negatywne sądy egzystencjalne.⁸ Tymczasem niewierzący przyjmuje a priori, tzn. bez możliwości odwoływania się do nadrzędnego autorytetu, monizm materialistyczny, nie posiadając żadnego dowodu, że byt musi być wyłącznie cielesny. Opiera to bowiem jedynie na postulacie, że wyłącznym źródłem nauki może być doświadczenie zmysłowe. Materializm ma zatem za fundament dogmat. Odrzucając wszelkie treści poznawcze religii, których objawienie jest rozumnie przyjmowane przez wierzących dzięki oczywiście dla nich autorytetowi Bożej Świętości, ateista niespodziewanie znajduje się w potrzasku; nie ma innego wyjścia, musi przyjąć dogmat bez żadnej rozumnej motywacji, albowiem z góry wyklucza cały transcendentnie nadrzędny świat. W ten sposób sprowadza się to, co z początkiem XX w. głosił myśliciel francuski, Brunetière: „Jeżeli człowiek nie będzie wierzył w ducha, wtedy będzie wierzył w materię.”⁹

Nie dość na tym. Irracjonalnie uwarunkowana wiara niewierzącego ma charakter nawet tak dalece religijny, iż niekiedy — zwłaszcza w jego walce o materializm i w jego heroizmie służenia materii — zdaje się przybierać postać mistyki.

To prawda, że ten antyteizm posługuje się nieraz przestarzałymi przesłankami racjonalistycznymi czy pozytywistycznymi, szczególnie powołując się na wyłącznie empiryczne tłumaczenie rzeczywistości jako jedynego źródła naukowego jej poznania. Istotnie, na tej drodze nigdy człowiek nie doświadczy świata transcendentnego. Kosmonauta radziecki Bykowski trafnie oświadczył po swej podróży, że w pięknym wszechświecie nie spostrzegł Boga; gdyby bowiem zaszło to bezpośrednio, dostępny dla zmysłów Bóg nie byłby Bogiem prawdziwym.

Otóż człowiek niewierzący posługując się różnymi dowodami dla uzasadnienia czy usprawiedliwienia swej postawy, zwykle nie zdaje sobie sprawy, że nie mogą one dostatecznie jej umotywić, gdyż psychologiczne źródło niewiary jest irracjonalne. Faktycznie służą mu tylko jako podrzędne środki obronne przede wszystkim przeciwko własnym konfliktom wewnętrznym. W jego konkretnych warunkach życiowych przy lada okazji, nieraz przemożną siłą, wyłaniają się bowiem z głębin jego psychiki symptomy duchowości i transcendencji, które niełatwo zepchnąć do podświadomości, a które mimo wszystko wdzierają się zewsząd, zagrażając jego ateistycznemu wyznaniu. Takimi „znakami z zaświatów” są między innymi: głos sumienia, wewnętrzna potrzeba trwałych norm postępowania, narzucająca się wciąż idea celu ostatecznego i bezwzględnych wartości — jako sensu świata i życia, spontaniczne szukanie ich jako czegoś nieodzownego dla człowieka itd.¹⁰ Wszystko to budzi nieraz bardzo boleśnie dręczący niepokój metafizyczny. Zamiast jednak szczerego i odważnego rozwiązania nękającego człowieka problemu, niewierzący zwykle atakuje wprost Boga, w Którym słusznie upatruje główne źródło tych niepokojących znaków. Chce Go więc uważać za wytwór własnej zalienowanej wyobraźni uporczywie narzucający się zmęczonemu i zewsząd osaczonemu człowiekowi, który ostatecznie obezwładnia i degraduje jego osobowość. Dla odzyskania pełni nieskrępowanego życia, trzeba za wszelką cenę wyzbyć się tego wymyślnego bóstwa. Posługiwanie się pozytywistyczno-empiryczną argumentacją daje więc pewne złudzenie zwycięstwa. Tymczasem atakowanie religii niespodziewanie staje się walką religijną z transcendentną rzeczywistością. „Jeżeli nienawidzisz bogów, znaczy to, że bogowie istnieją, bo niemożliwa jest nienawiść nicości”.¹¹ Zresztą jest to walka na wielką skalę, gdyż czując, że chodzi tu o „być albo nie być” systemu, ateista musi ją prowadzić z pełnym zaangażowaniem.

Wyzbywając się świata duchowego, do którego natury należy wolność, ateista opowiada się za wyłącznością materii, której strukturalnym prawem jest determinizm. Następstwo tego wyboru okazuje się dla niego tragiczne. Według materialistycznej filozofii immanentyzmu rzeczywistość jest w nieustannym ruchu, w stanie fatalistycznego, dialektycznego stawania się, w którym nie może być mowy o czymś stałym; wszystko musi być względne: zasady, prawa, prawdy, normy itp. Wobec tak po heraklitowsku pojmowanej rzeczywistości jedyną właściwą podstawą ateisty jest świadome pogodzenie się z tym stanem rzeczy i wspaniałomyślne podporządkowanie się mu wraz ze wszystkimi swymi aspiracjami, osiągnięciami i nadziejami — aż do śmierci włącznie. W imię czego zdobywa się materialista na tak heroiczną ofiarę z siebie? Jest to zgodne z naturą ludzką: człowiek jest zorientowany ku pełni Rzeczywistości; skoro zaś dla materialisty nie istnieje inna rzeczywistość poza materialną, nie zostaje mu nic innego, jak obdarzać ją tak bezgranicznym zaufaniem,

jakim obdarzały tylko Byt Absolutny, gdyby był człowiekiem wierzącym. Wierzy zaś w niczym nieuzasadniony postęp dialektycznie rozwijającej się materii. Jest to jednak daleko większa ofiara niż ta, na jaką zdobywają się chrześcijańscy męczennicy; polega ona bowiem na wyrzeczeniu się naturalnych aspiracji i nadziei ludzkich nie tylko odnośnie do wieczności, ale i do jakiegokolwiek wyzwolenia. Całkowicie oddawszy się bowiem materii, człowiek nie tylko wyrzeka się swego prawa do wolności, lecz nadto staje się ślepo poddanym tego bóstwa, które tkwi immanentnie w fatalistycznej historii wyłącznie materialnego świata. Dziwne to, że podjęta przez ateistę walka z religią dla wyzwolenia człowieczeństwa niepostrzeżenie przekształca się w najbardziej służalczą uległość religijną człowieka względem Demiurga materii.

Te drastycznie występujące sprzeczności są już dostatecznym dowodem, że pozytywny ateizm jako rozumnie przemyślany światopogląd nie jest możliwy. Im bardziej jest zdeklarowany i zdeterminowany, tym mocniej wplątuje się w swe niekonsekwencje. Dlatego właśnie winien odczuwać własną bezsilność. Tymczasem istnieje i to w formie agresywnej. Czemu to należy przypisać? Otóż, może istnieć nie tylko dzięki wspomnianym swym irracjonalnym uwarunkowaniom psychicznym, lecz nadto znajduje zachętę i pobudkę w dwu takich odmianach utajonego, lecz rzeczywistego ateizmu, które — jako bardziej zwarte wewnętrznie — mogą być naśladowane.

Jednym z nich jest ten ateizm, który wyznawali pierwsi chrześcijanie i za który ponosili śmierć męczeńską. Nie chcieli bowiem składać kultowych ofiar Jupiterowi, widząc w nim fałszywego boga. Taka niewiara ma istotnie wielką moc sugestywną, wyrażającą się w niezłomnej konsekwencji i bohaterstwie. Czarowi jej ulegają nawet ci, których nie stać na nic więcej niż tylko na wykoszlawione jej przedrzeźnianie.

Drugi ateizm posiada również dużą siłę atrakcyjną, ale innego rodzaju. To ateizm praktyczny ludzi, którzy wprawdzie uważają się za wierzących i deklarują się jako tacy, ale ich wiara faktycznie jest tylko zewnętrzną fasadą dekoracyjną, pozostawiając duszę do głębi pogańską. Nie sposób dziś określić liczbę takich ludzi, lecz ich hipokryzja jest dla naszego pokolenia bardziej czytelna, jako że po latach występowania różnego rodzaju formuł umaniania społeczeństwa wyostrzył się nasz zmysł krytycznej obserwacji i wrażliwość na autentyzm życiowego postępowania. Zły przykład praktycznych ateistów jest przeto łatwo podchwytujący i chętnie naśladowany przez skrajnych ateistów, których walnym sprzymierzeńcem jest natura zdrowej psychiki, nie znoszącej zakłamania w sprawach zasadniczych. Na tle praktycznego ateizmu, pozytywny i absolutny ateizm, jako ujawniony i zdeklarowany, przybiera przynajmniej postać uczciwości i prawości. Na tym też polega obecnie sprzyjająca koniunktura dla szerzenia się skrajnych form niewiary.

ZAKOŃCZENIE

Po tych rozważaniach narzuca się spontanicznie pewien wniosek praktyczny. Jeżeli ateizm absolutny jest niemilosierną zemstą naturalnej psychiki za fakt istnienia rzekomo wierzących, którzy okłamują swą wiarę, najwłaściwszym środkiem pozbycia się bezwzględnego ateizmu jest nazwanie po imieniu i usunięcie ateizmu praktycznego wśród tak zwanych wierzących.¹²

PRZYPISY

1. Według: Brehier E., *Histoire de la philosophie*, t. 2, Paris, 1947, s. 11.
2. Ta koncepcja kryje w sobie wielką sprzeczność, przed którą ostrzegał nawet ateista Fryderyk Nietzsche. Doskonalenie stawania się, zorientowane ku określone-
mu celowi, implicite zakłada istnienie transcendentnej wobec tego stawania się
i wszechmocnej Inteligencji. Jest ona ostateczną racją obmyślenia i urzeczyw-
stniania takiej planowej przemiany. Dlatego sam Nietzsche głosił, że wszystkie
przemiany świata muszą być chaotyczne, aby były wyłącznie dziełem ślepych
przypadków.
3. Klasyfikacja według: J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*,
Paris, 1949.
4. Patrz: F. J. Sheen, *Peace of soul*, New-York, 1949, s. 218.
5. „Pan jest Duchem, a gdzie Duch Pański, tam wolność” (II Kor. 3, 17). „Prawo
Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu
i śmierci”. (Rz. 8, 2).
6. Patrz: List św. Pawła do Rzymian, I, 18—25.
7. Charles Baudelaire — *Les Fleurs du mal*, Paris, 1857.
8. Ciekawe, że myśl tę podtrzymuje marksista Z. Poniatowski w pracy: *Wstęp do
religioznawstwa*, Warszawa, 1961, s. 85.
9. V. Brunetière — *Discours de combat*, t. 3, Paris, 1908, s. 309.
10. Kl. Tilmann — artykuł tłum. w „*Collectanea Theologica*”, Nr 41 (1971), f. 1, s. 33—
—35.
11. Parafraza z „*Antygony*” Sofoklesa.
12. Patrz: J. Maritain — *Raison et raisons*, Paris, 1948, s. 190 i 192.