

Maciej Bała

Współczesny ateizm : rodzaje, źródła, przykłady

Studia Theologica Varsaviensia 50/1, 15-27

2012

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.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. MACIEJ BAŁA, UKSW

WSPÓŁCZESNY ATEIZM. RODZAJE, ŹRÓDŁA, PRZYKŁADY

Ateizm oznacza stanowisko negujące istnienie Boga, ale występuje on w bardzo różnych postaciach¹. Ateizm jako poważniejszy nurt intelektualny pojawił się dopiero w czasach nowożytnych. Nawet jeśli w starożytności pojęciem ateizmu określano ludzi, którzy odmawiali posłuszeństwa religii uznanej przez państwo, jak np. miało to miejsce w przypadku Sokratesa, jak również – paradoksalnie – pierwszych chrześcijan, to postawa ateistyczna, w dzisiejszym tego słowa rozumieniu, należała do rzadkości (do wyjątków należał np. Teodor z Cyreny).

Na pojawienie się ateizmu w czasach nowożytnych miał z pewnością wpływ rozwijający się sceptycyzm (np. M.E. de Montaigne) oraz empiryzm. Oba te nurty, kwestionując poznanie metafizyczne, a zwłaszcza zasadę przyczynowości (D. Hume), przyczyniły się do odrzucenia dotychczasowych dowodów na istnienie Boga. Rodząca się w XVIII w. myśl oświeceniowa, podkreślając autonomię człowieka, konieczność uwolnienia się człowieka od zniewalających go autorytetów, kształtowała skrajny krytycyzm w stosunku do religii i kwestii istnienia Absolutu. Również przełomowa myśl I. Kanta, która wskazała na granice ludz-

¹ Problematyka ateizmu jest szeroko opracowana, o czym świadczy bogata literatura, dostępna również w języku polskim. Zob. np. R. Coffy, *Bóg niewierzących*, Paris 1968; H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, Paryż 1969; E. Gilson, *Bóg i ateizm*, Kraków 1996; M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, Paryż 1980; J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003; H. Eilstein, *Szkice ateistyczne*, Koszalin 2000.

kiego poznania i na niemożliwość dotarcia rozumem teoretycznym do Boga – co w konsekwencji doprowadziło do przeniesienia problematyki istnienia Boga na płaszczyznę praktyczną – otworzyła szerokie pole dla agnostycyzmu. Istnienie lub nieistnienie Boga nie jest już problemem filozoficzno-teologicznym, lecz staje się kwestią określonej decyzji człowieka, opartej na subiektywnych przesłankach praktycznych.

Wyróżnia się najczęściej ateizm teoretyczny i praktyczny, ale nie jest to jedyny i wyczerpujący podział. Ateistyczny portal www.atheism.free.fr, który jest jednym z zasadniczych miejsc analiz francuskiej niewiary, zaproponował interesującą panoramę współczesnego ateizmu². Autorzy portalu zwracają najpierw uwagę na ateizm pozytywny, występujący także pod postacią ateizmu agnostycznego, ale wspólną ich cechą jest odrzucanie, z różną siłą, tezy o istnieniu Boga – od „wiem, że Bóg nie istnieje”, do „nie wiem czy Bóg istnieje”. Wspomnieć należy ateizm antyklerykalny, w którym odrzucenie tej samej tezy połączone jest z różnymi rodzajami działań wymierzonych w kler, jak też ateizm antyreligijny, którego działania wymierzone są w każdy rodzaj religii. Kolejny wymieniony rodzaj ateizmu to ateizm triumfujący, który odrzucając Boga, przebóstwia człowieka, a człowiek zajmuje miejsce Boga. Do takiego rozumienia niewiary nawiązują myśliciele odwołujący się chociażby do poglądów F. Nietzschego. Ateizm dogmatyczny kategorycznie stwierdza nieistnienie Boga i odrzuca możliwość dyskusji o tej kwestii. Jest to przykład postawy fundamentalistycznej, która nie musi występować tylko i wyłącznie w stanowiskach religijnych. Ateizm ideologiczny, np. typu marksistowskiego, dąży do zastąpienia religii wiarą w przebudowę doczesnego świata. Interesujące jest występowanie ateizmu nihilistycznego. Ten rodzaj postawy względem Boga, nie tylko neguje jego istnienie, ale podważa istnienie jakichkolwiek wartości o charakterze absolutnym. Konsekwencją jest stwierdzenie, że nasze życie jest po prostu absurdem. Przeciwnością ateizmu nihilistycznego jest ateizm wierny, który także podważa tezę o istnieniu Boga, ale

² Do tego źródła odwołuje się także S. K r u c z y ń s k a, *Zrozumieć niewiarę*, Gdańsk 2011, która w swojej publikacji analizuje francuską niewiarę z okresu nowożytnego.

uważa, że warto promować wierność tradycji judeo-chrześcijańskiej, na której oparta jest nasza kultura europejska.

Ateizm humanistyczny, zwany częściej humanizmem ateistycznym, zmierza nie tyle do negowania istnienia Boga, ile do promowania wolności oraz godności ludzkiej. Z kolei ateizm logiczny za główny cel swoich analiz stawia wskazanie na niemożność niesprzecznego opisu Boga. Dwa kolejne przykłady współczesnego ateizmu odwołują się w swoich twierdzeniach do nauk eksperymentalnych. I tak, ateizm metafizyczny uznaje, że kwestia istnienia Boga musi pozostać niezbadana, i jak na razie nie ma naukowych dowodów na istnienie Boga. Natomiast ateizm metodologiczny, idący za Laplace'em w twierdzeniu, że Bóg jest niepotrzebną hipotezą, głosi, że to właśnie nauka powinna rozstrzygnąć o jego istnieniu lub nieistnieniu. Występuje on także pod nazwą ateizmu naukowego, definiowanego jako stanowisko przyjmowania jedynie takich poglądów, które mają jakieś naukowe uwiarygodnienie.

Proponowane jest także wyróżnienie ateizmu wrodzonego, który odwołuje się do tezy, że każdy przyjmuje wiarę religijną dopiero poprzez inicjację w konkretną tradycję wyznaniową. Rodzimy się ateistami, a ludźmi religijnymi stajemy się poprzez proces wychowania. Można też mówić o ateizmie negatywnym, który głoszone przez siebie twierdzenia formułuje tylko i wyłącznie w opozycji do istniejących przekonań religijnych. Ateizm wyniosły, kolejna wyróżniona niewiara, właściwy tzw. ateistom neofitom, polega na eksponowaniu uniesienia i dumy z powodu wyzwolenia się z nakładanych przez religię ograniczeń i odzyskania wolności do samostanowienia. Pewnym zaprzeczeniem takiego ateizmu jest ateizm pasywny, który jest tożsamy z pewnym rodzajem apateizmem czy całkowitą obojętnością religijną. Ateizm filozoficzny to nic innego jak poglądy wygłaszane przez takich filozofów, jak Bayle, Feuerbach, Nietzsche czy Sartre.

Ateizm praktykujący, nawiązujący do koncepcji B. Weltego o bezistociu religii, polega na tym, że przyjmuje się jako życiową zasadę: „Nie wierzę w Boga, ale pewne praktyki religijne sprawiają mi przyjemność”. Niestety jest to bardzo funkcjonalne podejście do fenomenu religii. Kolejne przykłady to ateizm praktyczny, według którego żyje

się tak, jakby Boga nie było; ateizm semantyczny, uznający, że pojęcie Boga jest pozbawione sensu, czy wreszcie ateizm spokojny, czyli epikurejski, dla którego najważniejsze jest życie dążące do przyjemności zarówno duchowej, jak i fizycznej, bez stawiania tak „nieprzyjemnych” pytań jak pytanie o istnienie Boga czy życia pozagrobowego. Ostatni zaproponowany ateizm to ateizm wirtualny, sprowadzający Boga do natury, to jakiś nieznamy na dzień dzisiejszy fenomen wewnątrzświatowy tłumaczy zaistnienie wszechświata i nie ma konieczności odwoływania się do przyczyn czy racji transcendentnych.

Oczywiście nie jest to jedyny i wyczerpujący podział współczesnego ateizmu, ale w pewnym stopniu oddaje on całą złożoność współczesnej negacji Boga, zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej. Jakie są przyczyny współczesnego ateizmu? Czy można mówić wręcz o nowym ateizmie? Ateizm współczesny, nowy, związany jest przede wszystkim z nowym kontekstem, w jakim przyszło głosić ateistom swoje poglądy. Ów kontekst wyznacza tragedia z 11 września, zamachy w Londynie i Madrycie oraz narastający lęk przed fundamentalizmem religijnym. Nowy ateizm proponuje nową moralność, która koncentruje się tylko na doczesności, bez odwoływania się do rzeczywistości transcendentnej, co charakteryzuje obecnie większość społeczeństw zsekularyzowanych. Ważnym czynnikiem stymulującym powstanie nowego ateizmu jest także postmodernistyczna kultura z jej areligijnym podejściem do sfery sacrum. Szczególnie jest to widoczne w jej krytyce instytucjonalnej i doktrynalnej formy religii. Oczywiście głównym motywem tej krytyki jest afirmacja absolutnej wolności człowieka i odrzucenie obiektywnej prawdy. I w tym kryje się jeden z wielu paradoksów obecnych w myśli postmodernistycznej, która neguje wszelkie wartości absolutne, a jednocześnie absolutyzuje wartość autonomii jednostki, tolerancji i pluralizmu. Religie jako formy instytucjonalne, głoszone przez nie zasady moralne oraz dogmatyczne wizje świata i człowieka, zdaniem postmodernistów, są źródłem zniewolenia człowieka. Takie nastawienie do religii ma swoje odbicie w kulturze ponowoczesnej, w której panuje relatywizm i indyferentyzm religijny. Religia „rozmywa się” w kulturze. Jak słusznie zauważył J. Dupré, kultura współczesna jest otwarta na religię i sferę duchową, lecz otwartość ta

jest tylko horyzontalna, neguje jakakolwiek transcendencję. Kultura stała się religią i proponuje nawet pewne emocjonalne i duchowe dobrodziejstwa religii, ale nie zawiera w sobie tak radykalnych wymagań, jakie są obecne w religiach objawionych³. Współczesne krytyki religii, bardziej lub mniej, wpisują się w ten właśnie nurt myślenia.

Interesujące zestawienie przyczyn ateizmu współczesnego proponuje francuski filozof Ph. Nemo. Wyróżnia on sześć głównych kontekstów warunkujących to zjawisko. Przede wszystkim jest nią bardzo rozpowszechniony w dzisiejszym świecie scjentyzm. Poglądy scjentyistyczne zyskały na popularności szczególnie w XIX w. Wręcz religijne posłannictwo przypisywał im Comte, a za nim Renan. Nauka w ich rozumieniu staje się prawie religią, a naukowcy kapłanami. Zaufaniu do nauki towarzyszy najczęściej krytyczny stosunek do wszystkich systemów metafizycznych. Nauki empiryczne stają się nie tylko autonomiczne, ale i samowystarczalne, nie potrzebują filozofii do swojego funkcjonowania.

Przykładem scjentyistycznej postawy może być mit stworzenia światopoglądu naukowego. Przez pojęcie światopoglądu należy rozumieć zespół twierdzeń przyjętych przez człowieka, wyznaczających jego stosunek do samego siebie, innych osób, świata zewnętrznego i Boga. Nawet gdy człowiek tego do końca sobie nie uświadamia, i tak posiada określony światopogląd. Funkcjonuje on jako odpowiedź na takie pytania jak: kim jestem?, jakimi zasadami kieruję się w życiu, czy wierzę w życie wieczne? itp. Są to pytania, na które nauki ściśle nie są w stanie dać nam ostatecznych odpowiedzi i dlatego niemożliwym jest budowanie swojego światopoglądu tylko i wyłącznie na podstawie o wyników nauk szczegółowych. Światopogląd naukowy jest więc pojęciem wewnętrznie sprzecznym⁴. Człowiek winien dążyć do tego, aby jego światopogląd był możliwie racjonalny, tzn. aby przyjęte tezy był w stanie uzasadnić, ale uzasadnienie to może odwoływać się do innych

³ J. Dupré, *Życie duchowe i przetrwanie chrześcijaństwa w świeckiej kulturze. Refleksje na koniec tysiąclecia*, w: K. Mech [red.], *Człowiek wobec religii*, Kraków 1999, s. 66.

⁴ Zob. S. Kiczuk, *Czy światopogląd naukowy jest możliwy?*, w: Z. Zdybicka [red.], *Nauka Światopogląd – Religia*, Warszawa 1989, s. 35-42.

form poznania niż poznanie naukowe. Błąd scjentyzmu polega między innymi na tym, że wszystkie tego typu pytania związane z sensem życia zaliczył do sfery irracjonalnej lub do domeny ludzkiej wyobraźni i w ten sposób powoduje zubożenie ludzkiej refleksji o bardzo istotny wymiar. Niebezpieczeństwo scjentyzmu jest szczególnie groźne na płaszczyźnie etycznej. Mentalność scjentyzyczna bezwzględnie ufająca nauce może zniekształcić proces wartościowania etycznego, prowadząc do wniosku, iż to, co jest technicznie wykonalne, staje się tym samym dopuszczalne moralnie. Argumenty oparte na podejściu scjentyzycznym odwołują się do prostego rozumowania: skoro nauka wypracowała pewne techniki, to można je stosować. Możliwość techniczna zostaje utożsamiona z normą moralną. Całkowicie pominięta jest kwestia odniesienia się do normy personalistycznej w ocenie moralnej działania, która domaga się poszanowania godności osoby dla niej samej. Scjentyzm tym samym ignoruje głęboką, filozoficzną refleksję nad człowiekiem.

Drugą przyczynę upatruje w podejściu historyczno-krytycznym do Objawienia judeochrześcijańskiego. Metoda historyczno-krytyczna usiłuje ukazać procesy historyczne powstawania tekstów biblijnych, które niekiedy były bardzo złożone i długotrwałe. W zależności od poszczególnych etapów swego powstawania, teksty biblijne były adresowane do różnych kategorii słuchaczy lub czytelników, znajdujących się w całkiem odmiennych sytuacjach przestrzenno-czasowych. „Krytyczność” metody polega na odwoływaniu się do kryteriów obiektywnych, o ile to tylko jest możliwe na poszczególnych etapach jej stosowania (od krytyki tekstu poczynając, a na krytyce redakcji kończąc). Powoduje to jednak, że teksty religijne zostały zredukowane do dzieł czysto ludzkich, zatracając swój sakralny wymiar. Postać np. Jezusa zostaje sprowadzona do roli reformatora ówczesnego życia religijnego. Chrześcijaństwo, jak też inne religie odwołujące się do świętych ksiąg, tracą całą swoją specyfikę.

Oddalenie się od Boga i rzeczywistości religijnej, jak zauważa Ph. Nemo, dokonało się także na płaszczyźnie filozoficznej, zwłaszcza poprzez krytykę metafizyki (Kant) czy onto-teologii (Heidegger)⁵.

⁵ Ph. Nemo, *La belle mort de l'athéisme moderne*, Paris 2011, s. 14-15.

Współczesna filozofia, oczywiście z licznym wyjątkami, jest filozofią agnostyczną w kwestii absolutu. Można w niej spotkać rozliczne poszukiwania sacrum czy odkrywania religijności, ale metafizyczna argumentacja prowadząca do przyjęcia bytu koniecznego jako bytu uniesprzeczniającego rzeczywistość, nie jest powszechnie akceptowana. Współczesna filozofia religii jest opisem pragnień człowieka tęskniącego za rzeczywistością sacrum niż opisem realnego, dynamicznego i koniecznego związku człowieka z Bogiem osobowym. A to prowadzi najczęściej do absolutyzacji sztuki i doświadczenia estetycznego. Doświadczenie mistyczne czy religijne znajduje swój substytut w „przeżyciach głębi” w odniesieniu przestrzeni artystycznej.

Kolejną przyczyną „nowego ateizmu” jest bardzo popularna idea pluralizmu religijnego, która ostatecznie prowadzi do podważania prawdziwości każdej religii. Skoro nie można w żaden sposób rozstrzygnąć, która religia jest prawdziwa, bo skoro wszystkie wydają się być tak samo oddalone od prawdy o rzeczywistości, to najlepszym rozwiązaniem jest właśnie obojętność religijna lub ateizm. Pluralizm religijny dzisiaj to stanowisko, że „wielkie religie świata obejmujące różne wyobrażenia i koncepcje tego, co Rzeczywiste albo Ostateczne i odpowiednio odmienne w stosunku do tego postawy ludzi uwarunkowane odrębnością kultur. W obrębie poszczególnych dróg kulturowych człowieka zachodzi ewidentna przemiana ludzkiego istnienia od egocentryzmu do skoncentrowania się na tym, co Rzeczywiste lub Ostateczne”⁶. Ale taka wizja religii jest tak szeroka, że nawet „nowy ateizm”, ze swoją propozycją duchowości też wpisuje się w tak rozumianą religijność. Niestety religia bez prawdy przestaje być wartością, na której można budować swój światopogląd, albowiem wartością jest dla nas tylko taka rzeczywistość, którą uważamy za prawdziwą. Aby religia nadal była autentyczną wartością, nie może rezygnować z pojęcia prawdy, i to rozumianej w sensie klasycznym, czyli odwołującej się do rzeczywistości. Niestety zwolennicy pluralizmu religijnego takie stanowisko całkowicie odrzucają.

⁶ K. Kondrat, *Idea dialogu między religiami świata*, „Collectanea Theologica”, 71(2001) 2, s. 79.

Ph. Nemo w swoim artykule pomija jedną z podstawowych racji współczesnego ateizmu, a którą jest niewątpliwie lęk przed fundamentalizmem religijnym. I tak np. M. Onfray, radykalny francuski ateista, odrzuca jakąkolwiek transcendencję, ponieważ dla niego każda religia z zasady jest postawą nienawiści, i to zarówno wobec świata, rozumu, a także cielesności. Zasadniczy argument francuskiego myśliciela sprowadza się do tezy, iż w imię Boga przelano oceany krwi, że historia religii to historie morderstw, ludobójstwa, inkwizycji i hiperterroryzmu i że wszystkie te nieszczęścia możliwe są tylko w systemach teokratycznych⁷. Jest to twierdzenie bardzo redukcjonistyczne. Onfray w swojej krytyce religii posuwa się zbyt daleko, gdyż we wszystkich przytoczonych przez niego przykładach to nie religia sama w sobie, ani też z pewnością nie Bóg dopuszcza się takich czy innych czynów, lecz człowiek korzystający w sposób nieumiejętny z daru, jakim jest rozum i wolna wola. To ludzie, a nie Bóg czy religia dokonują mordów, nikczemnych czynów i ich religijność nie ma tu tak naprawdę znaczenia. Spełnia ona bowiem jedynie funkcję osłony dla ukrycia zupełnie innych motywów, jak na przykład poszerzenie strefy wpływów czy terytorium, a w większości przypadków po prostu zaspokojenia potrzeby władzy. Ludzie wykorzystują religię w charakterze skutecznego narzędzia manipulacyjnego. Tylko czy w takim przypadku mamy jeszcze do czynienia z religią? Onfray nie dostrzega, że to, co krytykuje, to nie jest już religia, lecz jedynie ideologia. Religia jako ideologia, jak wykazał B. Welte, jest jednym z przykładów bezistocia religii, czyli religii zachowującej tylko zewnętrzne formy religijności, a pozbawionej odniesienia do rzeczywistej Transcendencji⁸. Taka „religia-ideologia” nie czci Boga, lecz człowieka. Ale tego już ten współczesny ateista nie dostrzega.

Na czym polega propozycja „nowego ateizmu”? W przeciwieństwie do ateizmu nowożytnego, Feuerbacha czy Nietzschego, dzisiejsi ateści nie ograniczają się do negacji istnienia Absolutu, co więcej w tej kwestii

⁷ Por. M. Onfray, *Traktat ateologiczny*, tłum. M. Kwatarko, Warszawa 2009, s. 80-91.

⁸ Por. B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 246-248.

często podkreślają stanowisko agnostyczne, ale w miejsce tradycyjnej religii, odwołującej się do Objawienia, proponują „nową duchowość”, opartą tylko i wyłącznie na idei człowieka.

Interesującym przykładem jest propozycja A. Comte-Sponville'a. Comte-Sponville w celu jej charakterystyki odwołuje się, paradoksalnie, do tradycyjnych cnót chrześcijańskich, a dokładniej do cnót teologicznych, zastępując je jednak własnymi propozycjami. I tak zamiast duchowości wiary proponuje duchowość wierności, duchowość nadziei zastępuje działaniem, a duchowość miłości ma być alternatywą dla duchowości strachu i podporządkowania. Doświadczenia te prowadzą jego zdaniem do mistyki, oczywiście także o charakterze niereligijnym. Według francuskiego myśliciela w tym doświadczeniu odnajdujemy takie elementy jak: cisza, tajemnica i oczywistość, pełnia, prostota, jedność, akceptacja oraz śmierć i wieczność.

Pierwszym elementem jest cisza, która wcale nie polega na braku rozmowy, lecz na zawieszeniu pracy rozumu, w czym, jak dodaje od razu francuski myśliciel, nie ma nic irracjonalnego. Chodzi w tym wypadku o kontemplację rzeczywistości, która nie musi przekształcić się w żaden racjonalny dyskurs. Jest to kontemplacja samej prawdy-rzeczywistości. Tak rozumiana cisza jest pierwotnym kontaktem człowieka z otaczającym go światem. Comte-Sponville nie dostrzega jednak, że jednym z aspektów poznania intuicyjnego czy przedrozumowego rzeczywistości, mimo wszystko, jest zdolność do tworzenia pojęć. Kontemplacja ma także charakter racjonalny i jest przejawem działania władz poznawczych człowieka. Duchowość ateistyczna w tym wypadku utożsamia się z funkcjonowaniem ludzkich zdolności poznawczych.

Tajemnica i oczywistość, to kolejne elementy opisywanej duchowości, to zachwyt nad tajemnicą istnienia. Jest tylko byt, a dlaczego raczej coś niż nic, na to pytanie nie ma sensu poszukiwać odpowiedzi, skoro oczywiste jest samo istnienie. Tajemnica bytu zostaje sprowadzona do oczywistości bytu. Jest to jednak postawa, która rezygnuje z ważnego pytania poznawczego. Dlaczego nie zmierzyć się z pytaniem o istnienie, o początek istnienia, o przyczynę czy rację istnienia? Duchowość ateistyczna powstaje w pewnym sensie z lekceważenia najważniejszego

pytania: dlaczego jest raczej coś niż nic? Okazuje się, że nowa duchowość w tej kwestii nie ma nic do zaproponowania, poza stwierdzeniem, iż nie ma tajemnicy bytu, jest tylko byt. Tajemnica i świat stają się jednym. I z tego doświadczania oczywistości bytu czy istnienia ma wypływać najgłębsza radość wskazująca na pełnię. Jest istnienie i tylko istnienie i czy można pragnąc czegoś więcej? Jest to z pewnością bardzo optymistyczne założenie Comte-Sponville'a, bo takie doświadczenia, całkowitego wyzbycia się troski życia, przygodności, nieobecności cierpienia nie są wcale częste. Są to wydarzenia bardzo rzadkie i chyba trudno budować na nich rozwój duchowy człowieka.

Jakie są dalsze konsekwencje owego przeżycia mistycznego istnienia? Prowadzi ono do prostoty i jedności. Prostota polega na koncentracji na tym, co istotne i ważne. To, jak pisze francuski myśliciel, „bycie ze sobą do tego stopnia, że nie ma już siebie, bo zostało już tylko jedno, tylko akt, tylko świadomość”⁹. Konsekwencją jest jedność, która przeżywana jest na dwóch zasadniczych poziomach: jedności świata i jedności człowieka.

Następnym etapem w tej duchowości jest doświadczenie wieczności, ale oczywiście nie chodzi tutaj o wieczność w rozumieniu teistycznym. Jest to przeżycie terażniejszości, bo ani przyszłość ani przeszłość właściwie nie istnieją. Jest tylko czas trwania, nawet wydarzenia, które minęły są obecne w człowieku tylko jako terażniejsze wspomnienia, a przyszłość jako terażniejsze oczekiwania czy nadzieje. Wszystko, co istnieje w nas i poza nami jest terażniejsze, więc terażniejszość jest wszystkim, jest nawet wiecznością, ale wiecznością tu i teraz. Nawet idea śmierci przestaje budzić trwogę, bo istnieje terażniejszość i nie ma sensu czekania na jakąkolwiek inną wieczność. Propozycja Comte-Sponville'a utożsamienia terażniejszości i wieczności nie jest czymś oryginalnym, bo idea ta była obecna już i u stoików, ale, odwołując się do rozumowania samego francuskiego filozofa, można stwierdzić, że jest to jednak teoria zbyt optymistyczna, aby mogła być do końca prawdziwa i możliwa do pełnej realizacji w życiu codziennym.

⁹ Por. A. Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Instruction à une spiritualité sans Dieu*, Paris 2007, s. 179.

Swoistym zwieńczeniem duchowości ateistycznej jest koncepcja bezwarunkowej akceptacji. Chodzi przede wszystkim o powiedzenie „tak” wszystkiemu, co się zdarza. Nie jest to aprobata dla wszystkiego, lecz przyjęcie swoistej postawy wiary niereligijnej, że wszystko co jest, jest prawdziwe.

Czy nowa duchowość potrafi jednak stawić czoło najważniejszemu „wyzwaniu” dla każdej duchowości, jakim jest tajemnica śmierci? Jak już zostało wspomniane, zanurzenie się w terażniejszości ma odsunąć jej nieuchronność, ale czy rzeczywiście to się udaje? Śmierć, jak stwierdza Comte-Sponville, zabierze tylko przyszłość i przeszłość, ale nie terażniejszość. Ona nie zabiera całego człowieka, tylko jego część. Zarysowana duchowość ateistyczna, opierająca się głównie na doświadczeniu jedności z istniejącym światem, akceptacji jego istnienia i różnorodności, jest, jak sam stwierdza Comte-Sponville, czymś wyjątkowym. Nie jest to typ doświadczenia codziennego, stąd odwoływanie się do mistyki, która także w teizmie należy do doświadczeń o wyjątkowym charakterze. Ale „nowa mistyka” nie zostawia żadnego miejsca na odwołanie się do osobowego Boga. Staje się zbędny, bo doświadczenie jedności istnienia, spokój, akceptacja wypełniają człowieka całkowicie i nie zostawiają miejsca już na nic. Bo Bóg, którego już nie brakuje, przestaje być Bogiem, konkluduje francuski filozof¹⁰.

Jak ocenić nową duchowość? Czy ma ona szanse na obecność we współczesnej kulturze? Czy jej atrakcyjność jest w stanie zastąpić tradycyjną, najczęściej religijną duchowość? Przede wszystkim jest ona wyrazem dystansu współczesnej kultury do tradycji klasycznej, zarówno metafizycznej, jak i religijnej. Przemiany, jakie dotknęły kulturę europejską: wojny, migracje, konsumpcjonizm, procesy sekularyzacyjne doprowadziły do znaczącej obojętności na tradycję judeochrześcijańską. Jak zauważył J. Sochoń, dekonstrukcja fundamentalnych pojęć metafizycznych, moralnych i religijnych dokonana przez Nietzschego i jego następców spowodowała, że religia utraciła swoje uhonorowane miejsce w świadomości zarówno społecznej, jak

¹⁰ Por. tamże, s. 202.

i indywidualnej¹¹. Naczelną zasadą stał się pluralizm światopoglądowy, ale z wyraźnym zamknięciem się na sferę sacrum powiązaną z konkretną doktryną religijną. Duchowość ateistyczna jest przejawem nie tyle braku zainteresowania problematyką religijną, co raczej zamknięciem się na jednoznaczność prawdy głoszonej i uargumentowanej przez teizm. W zamian za to proponowany jest subiektywizm i indywidualizm. Bóg co najwyżej staje się jedynie symbolem, co z kolei dla każdej religii jest twierdzeniem nie do zaakceptowania. Podważa bowiem podstawowy sens istnienia religii jako takiej, ponieważ niemożliwe jest utrzymywanie relacji religijnej, dynamicznej i osobowej z istniejącym tylko symbolicznie Bogiem. Zachowanie pewnych dobrodziejstw religii, kategorycznie jednak zaprzeczając istnieniu jakiegokolwiek transcendencji, jest karykaturą religii. Religia zredukowana tylko do zestawu „duchowych narzędzi” przekreślałaby cały dotychczasowy dorobek myśli religijnej, pozbawiłaby ludzi stałych punktów odniesienia przekraczających ten porządek bytowania, a tym samym nadziei na życie wieczne.

Duchowość ateistyczna z pewnością nie jest przejawem wrogości i nienawiści do religii jako takiej, stara się jedynie zaproponować swoistą alternatywę dla ludzi, którzy nie podzielają stanowisk teistycznych. Propozycja ta jako propozycja zastępująca tradycyjną duchowość teistyczną niesie jednak za sobą pewne niebezpieczeństwa. Jest propozycją, która właściwie sprowadza się do rozbudzenia w człowieku pewnego odniesienia do świata, opartego na osobistym przeżyciu rozwoju, pełni czy akceptacji, bez postawienia jednak zasadniczego pytania o prawdę. Jest raczej tylko subiektywnym wyrazem dążenia do samospelnienia, co może prowadzić do zaniedbania refleksji nad kierunkiem takiego rozwoju. Comte-Sponville bardzo mocno stara się akcentować, że akceptacja świata takim, jakim jest, nie jest tożsama z aprobatą obecnego w nim zła, ale ludzka ułomność jednak pokazuje, że niestety taka sytuacja ma właśnie często miejsce.

To, o czym zapominają zwolennicy takiej duchowości, to fakt, iż religia nie może być sprowadzona ani do subiektywnych przekonań pod-

¹¹ Por. J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, s. 15.

miotu, ani socjologicznego poszukiwania sensu w otaczającym świecie. Centralnym wydarzeniem religii, zwłaszcza chrześcijańskiej, jest Objawienie, na które człowiek odpowiada aktem wiary, a ten z kolei wyraża się zarówno w modlitwie, liturgii, instytucji, jak i w określonych zachowaniach moralnych. Nie można sprowadzić religii ani do bliżej nieokreślonych humanistycznych duchowości, ani do promocji uniwersalnych wartości, ani też do funkcji socjologicznych. Religia nigdy też nie będzie prywatnym przekonaniem. Jest bowiem przede wszystkim przyjęciem osobowego Objawienia, które domaga się odpowiedzi ze strony człowieka na wszelkich płaszczyznach jego życia.

Summary

This article aims to present contemporary atheism. It presents the main trends of this phenomenon, as well as its cause. Sources of the new atheism are religious fundamentalism, scientism, criticism of revelation, especially the Judeo-Christian's Revelation, religious pluralism and religious experience reduced to aesthetic experience. The last part of the article critically examines the proposals A. Comte-Sponville, which proposes to replace the spirituality of religion by atheistic spirituality, understood primarily as the realization of virtue and the pursuit of aesthetic experience.