

Uniwersytet Warszawski
Wydział **Filozofii i Socjologii**

Michał Kiełbik
nr albumu:
226052

**Lem kontra Dawkins.
Dwie naturalistyczne koncepcje religii**

Praca magisterska
na kierunku filozofii

Praca wykonana pod kierunkiem
Dr Paweł Okołowski

Warszawa, maj 2011

Oświadczenie kierującego pracą

Oświadczam, że niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki do przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

Data

Podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przez mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami. Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Data

Podpis autora pracy

Streszczenie

Racjonalistyczny naturalizm w filozofii jest stanowiskiem silnie wewnątrznie zróżnicowanym, niejednorodnym. Nawet w przypadku bezdyskusyjnej przynależności do owego nurtu, poszczególni filozofowie, z pozoru sobie bliscy, mogą w punkcie wyjścia głosić poglądy i przejawiać postawy od siebie bardzo odległe.

Niniejsza praca ma na celu wykazanie prawdziwości powyższej tezy poprzez omówienie i porównanie ze sobą poglądów dotyczących filozofii religii dwóch myślicieli – Stanisława Lema i Richarda Dawkinsa.

Wstęp ma na celu przybliżenie ogólnej problematyki pracy oraz sylwetek jej dwóch centralnych postaci, rozdział 1 zaś usytuowanie ich w obrębie pewnej wspólnej filozoficznej tradycji. W rozdziałach 2 i 3 przyjrzymy się z osobna poglądom obu myślicieli, czego kontynuacją będzie rozdział 4, tyle że już w obrębie jednego planu. Zakończenie będzie próbą wskazania ich miejsca w dziejach filozofii a zarazem podsumowaniem tego, co zostało w rozdziałach poprzednich powiedziane.

Słowa kluczowe:

Bóg, etyka, ewolucja, naturalizm, nauka, racjonalizm, religia, scjentyzm, teodycea, wartość

Dziedzina pracy (kod wg programu Sokrates – Erasmus):

Filozofia 8.1

Tytuł pracy magisterskiej w języku angielskim:

Lem contra Dawkins. Two naturalistic conceptions of religion

Spis treści

Wstęp	5
Filozofia wobec religii.....	5
Richard Dawkins.....	6
Stanisław Lem.....	7
1. Wspólne źródła myśli Lema i Dawkinsa	10
Naturalizm i racjonalizm.....	10
Ewolucjonizm i scjentyzm.....	17
2. Dawkins wobec religii	22
Istota i źródło religii.....	22
Racjonalność idei Boga.....	28
Wartość religii.....	33
3. Lem wobec religii	38
Istota i źródła religii.....	38
Racjonalność idei Boga.....	39
Wartość religii.....	42
4. Religia a etyka w ujęciu Lema i Dawkinsa	46
Dwa problemy.....	46
Teodycea.....	46
Religijność a moralność.....	48
Zakończenie	55
Wnioski.....	55
Znaczenie i miejsce myśli Dawkinsa i Lema.....	56
Bibliografia	58

WSTĘP

Filozofia wobec religii

Na klasyczną panoramę problematyki filozoficznej składają się: ontologia, epistemologia i aksjologia, przy czym ta ostatnia dzieli się na etykę i estetykę. Słyszysz się jednak często o „filozofii czegoś”, np. filozofii polityki, filozofii języka, filozofii nauki. Jak to wyjaśnić? Czy te „filozofie czegoś” wpisują się we wspomnianą panoramę? Czy może termin „filozofia” jest w tych przypadkach nadużyciem?

W sukurs przychodzi nam Bogusław Wolniewicz, który wyjaśnił rzecz następująco: „*W istocie filozofia jest to zwykły rozsądek, tyle że trochę ociosany krytycznie i uporządkowany logicznie*”¹. Filozofować znaczy zatem rozprawiać w sposób rozsądny i logiczny, a to czynić można o prawie wszystkim, również o sprawach polityki lub języka. To, że zasadniczo podejmowana przez myślicieli tematyka daje się oznaczyć etykietką ontologii, epistemologii bądź aksjologii znaczy ni mniej, ni więcej, jak tylko to, że dziedziny te są najogólniejszymi kategoriami, w ramach których człowiek może snuć ogólną refleksję. Wtedy właśnie nazywamy filozofię po prostu filozofią². Jeśli natomiast namysł dotyczy jakiejś konkretnej dziedziny, którą z innego punktu widzenia zajmują się jacyś fachowcy, wówczas mówi się dokładniej o „filozofii czegoś”, przy czym pod słowo „filozofia” można podstawić „ogólna teoria” albo przedrostek „meta” przed nazwą dyscypliny. Filozofia polityki są to zatem ogólne rozważania dotyczące polityki, inaczej – metapolityka; filozofia nauki to ogólny namysł nad nauką jako taką, a filozofia języka to namysł nad kwestiami związanymi z językiem. Co więc kryje się za pojęciem „filozofia religii” jest jasne.

Ogólny namysł nad religią nie może być jednak dowolny. Musi dotyczyć konkretnych problemów. Jakich? Sięgnijmy znów do Wolniewicza – ten problematykę filozofii religii sprowadza do dwóch zasadniczych pytań: czym jest religia? Jaka jest jej geneza?³ Oba te zagadnienia, to znaczy kwestia istoty i genezy religii, stanowią będą punkt centralny dalszych rozważań. Będziemy mianowicie rozpatrywać poglądy w tej sprawie dwóch wybitnych i sławnych myślicieli współczesności: polskiego

¹ B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, tom II, Warszawa 1998, str. 7

² Z pewnymi zastrzeżeniami, jeśli chodzi o etykę i estetykę.

³ B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, tom I, Warszawa 1993, str. 160

pisarza Stanisława Lema i dwie dekady młodszego angielskiego biologa Richarda Dawkinsa

Richard Dawkins

Richard Dawkins urodził się 26 marca 1941 roku w Nairobi, w Kenii; jego ojciec pełnił wówczas służbę w Afryce. Do Anglii rodzina Dawkinsów powróciła w roku 1949 a młody Richard rozpoczął tradycyjną ścieżkę edukacyjną, prowadzoną w duchu anglikańskim. Ukończywszy prestiżową Oundle School trafił do Oxfordu, a ściślej rzecz biorąc do Balliol College i rozpoczął pierwszy etap studiów na wydziale zoologii. Ukończył go w roku 1962, by następnie – pod okiem Nikolaasa Tinbergena, laureata Nagrody Nobla – otrzymać tytuły magistra oraz doktora.

W latach 1967-69 Dawkins pracował jako wykładowca na uniwersytecie Berkeley, w Kalifornii. Wtedy to miała miejsce fala studenckich demonstracji – przede wszystkim antywojennych, sprzeciwiających się działaniom armii Stanów Zjednoczonych w Wietnamie – do których zresztą Brytyjczyk się przyłączył. Trzy lata później powrócił jednak do ojczyzny i na Oxford, by tam prowadzić zajęcia z zoologii, początkowo jako wykładowca (lecturer), następnie – od roku 1990 – jako profesor nadzwyczajny (reader), a pięć lat później już jako profesor zwyczajny⁴.

Międzynarodową sławę przyniosła mu jego pierwsza książka, zatytułowana *Samolubny gen*, wydana w roku 1976, a pozycję ugruntowała druga publikacja, *Fenotyp rozszerzony* (1982). Te dwa dzieła okazały się mieć bardzo duże znaczenie dla współczesnego postrzegania teorii ewolucji oraz genetyki. Jakkolwiek jego idee stricte biologiczne spotykały się i spotykają nadal z wątpliwościami i krytyką ze strony części naukowców – co jest zupełnie naturalne – Richard Dawkins od 35 lat jest bezsprzecznie uznawany za światowy autorytet w dziedzinie nauk biologicznych, czego potwierdzeniem jest szereg nagród oraz wyróżnień, w tym doktoraty *honoris causa* przeszło dziesięciu uniwersytetów.

Nie ma zatem wykształcenia filozoficznego, jest zoologiem, co dla wielu jest faktem dyskwalifikującym jego dorobek, gdy na niego patrzeć przez pryzmat myśli filozoficznej. Dawkinsa traktują być może jako ciekawostkę, lecz nie jako ważny głos w filozofii. Tymczasem treści zawarte zwłaszcza w jego pierwszych, *stricte*

⁴ A ściślej jako Simonyi Professor for the Public Understanding of Science.

naukowych książkach wymagają filozoficznego komentarza i przyswojenia, filozofia jednak raczej w tej sprawie milczy⁵.

Taka postawa z pewnością nie jest uzasadniona metodologicznie. Jeśli zgodzimy się z naszą wyjściową definicją filozofii, wówczas stanie się jasne, że każdy myślący człowiek może potencjalnie mieć coś filozoficznie ciekawego do powiedzenia. Zdawał sobie zresztą z tego sprawę chociażby Ludwig Wittgenstein, inaczej we wstępie do słynnego *Traktatu logiczno-filozoficznego* z pewnością nie byłby napisał tych słów: „Książkę tę zrozumie może tylko ten, kto sam już przemyślał myśli w niej wyrażone – albo przynajmniej myśli podobne”. Mowa tu przecież nie o filozofach-zawodowcach, lecz o zwykłych, skłonnych do refleksji ludziach; kimś takim był skądinąd sam autor tych słów – człowiekiem, który siedząc w wojennych okopach dumał o sprawach tego świata usiłując je zrozumieć. Za Dawkinsem zaś stoi ponadto potężny autorytet nauki, tym bardziej więc zasługuje on na przychylniejsze traktowanie i uczciwe rozpoznanie oraz ocenę głoszonych tez. To właśnie uczynimy w dalszej części pracy.

Stanisław Lem

Stanisław Lem urodził się 12 września 1921 r. we Lwowie i tam spędził lata młodości. Tam również zastała go wojna i będące jej owocem okupacje niemieckie oraz rosyjskie. W roku 1939 rozpoczął studia na Uniwersytecie Medycznym; w latach 1939-1945 udało mu się ukończyć cztery semestry. W tym czasie napisał też swoją pierwszą powieść, zatytułowaną *Człowiek z Marsa*.

Po wojnie rodzina Lemów zmuszona była opuścić rodzinne strony. Stanisław wraz z rodzicami osiedlił się w Krakowie. W ich życiu zagościła bieda.

Aby dać jej odpór, Lem w roku 1946 opublikował w odcinkach swoją powieść, a następnie ją pisał wiersze i opowiadania do „Tygodnika Powszechnego”, „Żołnierza Polskiego” i „Kuźnicy”⁶.

⁵ Znane mi wyjątki to: na gruncie anglosaskim i akademickim profesor Mary Midgley, która podejmowała z Dawkinsem polemikę już po wydaniu *Samolubnego genu*, natomiast na gruncie polskim i zarazem nie-akademickim jest to Stanisław Lem.

⁶ O tym, że proveniencja polityczna i ideowa nie miała przy tym dla Lema najmniejszego znaczenia świadczy dobitnie fakt orientacji wymienionych periodyków, „Tygodnik Powszechny” był wszak katolicki, natomiast „Kuźnica” marksistowska.

Kontynuował też na Uniwersytecie Jagiellońskim edukację medyczną, co znalazło swój wyraz w postaci artykułów z tejże dziedziny, publikowanych w „Polskim Tygodniku Lekarskim” i „Życiu Nauki”. Studia ukończył w roku 1948, lecz dyplomu nie uzyskał – mając absolutorium nie przystąpił do ostatnich egzaminów w celu uniknięcia pracy jako lekarz wojskowy.

W tym czasie Lem poznał doktora psychologii Mieczysława Choynowskiego. Spotkanie to określał później⁷ jako „przełomowy moment w rozwoju umysłowym”. To właśnie Choynowski wprowadził Lema na tory prawdziwie naukowe.

Przełom lat 40. i 50. stanowił dlań czas eksplozji talentu literackiego – raz za razem powstawały nowe dzieła. W następnej dekadzie przyniosły mu one ogromną popularność. Obok (ale nie na marginesie!) książek o beletrystycznym charakterze Lem napisał dwie potężne prace dyskursywne: w roku 1957 *Dialogi*, a siedem lat później *Summa technologiae*. W następnych latach to właśnie ten drugi rodzaj twórczości zdominował pisarstwo Lema.

Dokonania Lema-pisarza to przeszło 40 tomów prozy przetłumaczonych na ponad 40 języków i nakładzie 30 milionów egzemplarzy, co pozwala określić go mianem najbardziej poczytnego polskiego pisarza na świecie. Wiązały się z tym liczne nagrody i wyróżnienia, w tym honorowe doktoraty kilku uniwersytetów. Kilkakrotnie pojawiały się także nominacje do Nagrody Nobla, nie zakończone jednak sukcesem.

W pierwszej dekadzie XXI wieku stan zdrowia Lema wyraźnie się pogorszył, w tych ostatnich latach tematyka śmierci stawała mu się coraz bliższa.

Lem zmarł 27 marca 2006 roku w Krakowie, po kilkutygodniowym pobycie w szpitalu. Pochowano go 4 kwietnia na Cmentarzu Salwatorskim w obecności kilkuset osób.

W odróżnieniu od Richarda Dawkinsa, Lem nigdy nie był naukowcem, nie prowadził wszak żadnych naukowych badań. Pomimo niespotykanej erudycji, z naukowcami nigdy nie polemizował, gdyż w dziedzinie ich specjalności nie posiadał – mimo wszystko – ku temu dostatecznych kompetencji. Nauka stanowiła natomiast dlań niewyczerpane źródło, z którego czerpał inspirację do szerszego, bardziej ogólnego namysłu. Namysłu, który nie jest już domeną naukowca, lecz filozofa.

⁷ Np. w rozmowach ze Stanisławem Beresiem

Filozofia do Lema się jednak przyznać nie chce. Zamknięta w akademickiej twierdzy niechętnym okiem patrzy w stronę „wolnych ptaków”, których jej mury nie krępują. Relacje autora *Cyberiady* ze środowiskiem profesorów miały charakter epizodyczny i niezobowiązujący. Paweł Okołowski referuje je w ten oto sposób:

W latach 60. uczestniczył w seminarium Heleny Eilstein (1922-2009) dla filozofów-przyrodznawców, odbywającym się w siedzibie PAN w Warszawie. Przed 1968 r. ceniony był przez środowisko „Studiów Filozoficznych” (pod redakcją Eilstein właśnie), to jest scjentystów i marksistów. W następnej dekadzie polemizował publicznie z Leszkiem Kołakowskim (po niemiecku i w RFN), a w latach 90. z bp. Józefem Życińskim.⁸

Zauważyć można swoistą symetrię. Lem mógł się nie zgadzać z umysłami pierwszorzędnymi, lecz ich nie lekcewał, i *vice versa*. Z „żywiółkami pomniejszego płazu” – jak określiliby ich Mickiewicz – nie dyskutował natomiast wcale, więc i one go ignorowały. I ignorują nadal, czego pokłosiem jest brak akceptacji, by Lema-filozofa traktować poważnie, zwłaszcza w jego własnej ojczyźnie. Znamienne są tu słowa Okołowskiego, który mówi, że „filozofią Lema zajmuje się przede wszystkim niemiecki profesor Berndt Graefrath, autor kilku książek na ten temat.”⁹

Wydaje się, że sytuacja ta nieprędko się zmieni, gdyż:

Uczniów w sensie ścisłym Lem-filozof nie ma. Nie ma też kontynuatorów i epigonów, gdyż jego trudna i nowatorska filozofia – in statu nascendi – jako system jeszcze nie okrzepła, to znaczy nie weszła do kulturowego obiegu.¹⁰

Próby uchwycenia płynnej jeszcze myśli autora *Summary technologicznej* w zwartą całość podejmowali przede wszystkim, prócz wymienionego Graefratha oraz cytowanego Okołowskiego, Jerzy Jarzębski, Małgorzata Szpakowska i Białorusin Aleksander A. Gricanow. Jakkolwiek by jednak ich starań nie oceniać, okazały się one wciąż niewystarczające, by w świadomości powszechnej trwale zagościł wizerunek Lema jako przede wszystkim filozofa. Jednak *dum spiro, spero*, jak głosi starożytna maksyma i niniejsza praca jest również próbą – choć bardzo skromną w formie – skierowania recepcji dzieł myśliciela na właściwe tory.

⁸ P. Okołowski, *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Warszawa 2010, str. 119-120

⁹ Tamże, str. 121

¹⁰ Tamże, str. 119-120

ROZDZIAŁ 1

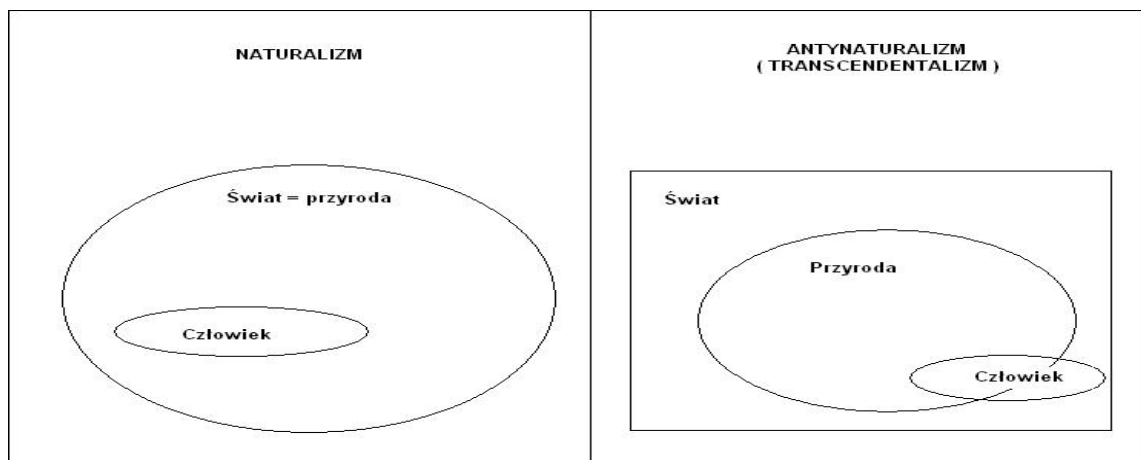
WSPÓLNE ŹRÓDŁA MYŚLI LEMA I DAWKINSA

Naturalizm i racjonalizm

Uporządkujmy w sposób następujący stanowiska filozoficzne: z jednej strony podzielmy je podług stosunku do logiki, z drugiej do metafizyki, następnie zaś podziały te ze sobą skrzyżujmy. Tym, co otrzymamy będzie czteroelementowy zbiór, który wyczerpuje, nazywa i w przejrzysty sposób sytuuje względem siebie fundamentalne stanowiska filozoficzne. Zatrzymajmy się jednak przy wyżej wymienionych kryteriach w celu ich jednoznacznego zdefiniowania.

Stosunek do logiki to w istocie stosunek wobec rozumu jako narzędzia poznania, dlatego jeśli jest pozytywny zwie się racjonalizmem, jeśli zaś negatywny – irracjonalizmem. Racjoniści żywią szacunek dla jasności i precyzji myśli, dla krytycznej argumentacji i twardych rygorów logiki. Wierzą, że – jak wyraził to ongiś Jan Łukasiewicz – logika jest „etyką myśli i mowy”. Irracjoniści natomiast bądź nie są w stanie rygorom logicznym sprostać, bądź je jawnie ignorują. Tym ostatnim bliskie są słowa Zygmunta Baumana: „logika krępuje myśl”¹¹.

Stosunek do metafizyki jest wyrazem przekonań dotyczących tego, jaki jest otaczający nas świat. Mniemanie, że świat – a więc i człowiek – to natura (przyroda) i nic ponadto, zwiemy naturalizmem. Pogląd przeciwny, to jest że poza fizyką, poza kosmosem istnieje coś jeszcze, to antynaturalizm (transcendentalizm). Przejrzyście oba stanowiska przedstawia poniższa ilustracja:



¹¹ Cytat za: P. Okołoński, Tamże, str. 105

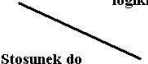
Naturaliści mają więc negatywny stosunek do metafizyki i uważają, że problemy metafizyczne jako takie nie istnieją – albo są źle sformułowanymi pytaniami, albo symptomami czegoś niedobrego (choroby, jak u Freuda). Ulrich Schrade wyróżnia dwa typy naturalizmu:

Zwolennicy naturalizmu na pytanie: czy w świecie istnieją i działają jakieś pierwiastki duchowe (idealne)? odpowiadają dwojako; jedni, że tej kwestii nie da się rozstrzygnąć metodami poznania naukowego, drudzy, że nie ma żadnych dowodów na istnienie takich sił, a filozofia wyklucza ich istnienie. To pierwsze stanowisko będziemy zaliczać do sceptycyzmu, a drugie – do materializmu¹²

Antynaturaliści z kolei mają do metafizyki stosunek pozytywny i uważają, że problemy metafizyczne należą do samej istoty człowieka i są wieczne. Krótko, lecz celnie rzecz wyjaśnia Henryk Elzenberg:

Czym jest skłonność metafizyczna? Niepokojem o to, czym rzeczy są w swej ostatecznej istocie¹³

Teraz, gdy oba kryteria zostały dobrze określone, możemy powrócić do podziału wszelkich stanowisk filozoficznych jako całości i przedstawić jego formę graficzną. Oto ona:

<p style="text-align: center;">Stosunek do logiki</p>  <p style="text-align: center;">Stosunek do metafizyki</p>	RACJONALIZM	IRRACJONALIZM
NATURALIZM	(1)	(2)
ANTYNATURALIZM	(3)	(4)

¹² U. Schrade, *Nurty filozofii współczesnej*, Warszawa 1997, str. 88

¹³ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002, uwaga z dnia 28 IV 1911, str. 61

Zależnie od preferencji stanowisko (1) nazywamy naturalizmem racjonalistycznym bądź racjonalizmem naturalistycznym, stanowisko (2) naturalizmem irracjonalistycznym lub irracjonalizmem naturalistycznym, i analogicznie stanowiska kolejne. Skrajne wobec siebie są te opozycje, które nie znajdują płaszczyzny porozumienia ani na gruncie logicznym, ani ontologicznym, a więc (1) i (4) oraz (2) i (3). Zasadnicza ich nieprzystawalność względem siebie niekiedy uniemożliwia jakąkolwiek formę dialogu. Linie demarkacyjne nie są tu jednak sztywne i jednoznacznie określone, toteż zdarza się, że dorobek danego myśliciela sytuuje go w więcej niż jednej „ćwiartce” zbioru lub też w wyniku ewolucji poglądów „dryfuje” z jednej do drugiej¹⁴.

Jak w powyższy schemat wpisują się Stanisław Lem i Richard Dawkins? Jeśli idzie o stosunek do logiki, u obu jest bezsprzecznie pozytywny. Obaj są racjonalistami z krwi i kości – rozumowanie jest u nich zawsze klarowne i logicznie bez zarzutu, co nie znaczy, że łatwe do zrozumienia. Trudność odbioru jest tu jednak pochodną skomplikowania samej materii wywodu, nierzadko dysponującej odrębną, fachową terminologią i wymagającej dysponowania solidnym bagażem wiedzy teoretycznej. Kto jednak wyposażony jest w ów bagaż i gotów przebrnąć przez trudności natury werbalnej, ten łatwo odnajdzie drogę i nieprędko potem ją zgubi.

W obu przypadkach mamy do czynienia z racjonalizmem twardym – lecz czy jednakowym? Trudno jednoznacznie orzec. Za swoistą odpowiedź posłużyć może następująca uwaga Henryka Elzenberga, który tak tłumaczy własny od racjonalizmu odwrót:

*Dlaczego? Pociągał mnie przecież racjonalizm w stylu wieku XVII. Odpowiedź: bo racjonalizm Kartezjusza czy Spinozy zawiera pierwiastki intuicyjne, a racjonalizm Łukaszewicza czy Kotarbińskiego ich nie zawiera. „Rozum”, który miałem na myśli, kiedy racjonalizm aprobowałem, to był zawsze ten ujmujący rzeczywistość najprzód w takich lub innych intuicjach podstawowych, by potem – ale potem dopiero – dyskursywnie je rozprowadzić (...) dyskurs bez intuicji, to już nie dla mnie.*¹⁵

¹⁴ W skrajnym przypadku może to być „dryf” na pozycje biegunowo odmienne od uprzednio zajmowanych – sztandarowym przykładem jest tu Ludwig Wittgenstein, którego „filozofia pierwsza” znana z *Traktatu logiczno-filozoficznego* jest racjonalistycznym antynaturalizmem (3), natomiast „filozofia druga” zawarta przede wszystkim w *Dociekaniach filozoficznych* to naturalizm irracjonalistyczny (2).

¹⁵ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., uwaga z dnia 14 VI 1944, str. 361-2.

Zapewne i Lem mógłby być – choć nie bez zastrzeżeń – autorem tych słów. Choć bowiem podkreślał tak często znaczenie faktów, które wywyższał ponad wszelką spekulację, rdzeń jego przewidywań i analiz opierał się właśnie na intuicjach (również moralnych), z owymi faktami się liczącymi i w żadnym razie niesprzecznymi. Myli się ten, kto sądzi że *ratio* i *intuitio* są sobie zawsze przeciwne – nie zawsze, niekiedy mogą się one uzupełniać. Dowodzi tego właśnie *casus* Lema, u którego mamy wręcz do czynienia z „intuicjami racjonalnymi”. Wszelki irracjonalizm zaś był mu zawsze z gruntu obcy¹⁶.

Rola intuicji w poznaniu naukowym nie jest w żadnym razie marginalna, niemniej u Dawkinsa jawi się jako czynnik o dużo mniejszym znaczeniu. Owszem, jego nowatorskie koncepcje zawarte w *Samolubnym genie* i *Fenotypie rozszerzonym* wspomogły bezsprzecznie, obok rzetelnej wiedzy, pewne nie wywodzące się z niej impulsy, podobnie zresztą jak spekulacje dotyczące korzeni religii, które znajdziemy w *Bogu urojonym*, niemniej – zwłaszcza w drugim przypadku – kurczowe trzymanie się skrajnej racjonalizacji wszelkich zjawisk pozostawia intuicjom niewiele miejsca.

Pomimo tych różnic, możemy jednak śmiało mówić o Lemie i Dawkinsie jako sztandarowych reprezentantach jednej formacji filozoficznej - racjonalizmu.

Jeśli chodzi o stosunek do metafizyki, sprawa jest bardziej złożona – tu o jednorodność trudniej. Wyróżniliśmy uprzednio, za Schradem, dwa typy naturalizmu – sceptycyzm i materializm. Zatrzymajmy się przy tym drugim:

*Materializm jest antymetafizyczną odmianą naturalizmu. Materialiści odrzucają istnienie jakkolwiek pojętej transcendencji i tłumaczą świat i człowieka całkowicie w kategoriach naturalnych (przyrodniczo-społecznych), powołując się przy uzasadnieniu tej tezy na nauki przyrodnicze, które w wyjaśnianiu świata obywają się bez bytów transcendentnych i wartości absolutnych.*¹⁷

Słowa te doskonale pasują do Dawkinsa, są jak szyte na miarę. Jak zobaczymy w rozdziale trzecim, ze swych argumentacji konsekwentnie ruguje on wszelką transcendencję i opiera się bezwarunkowo na czynnikach natury

¹⁶ P. Okołówski : „Lemowi zawsze obcy był irracjonalizm, czy to spod znaku naturalistycznego, czy nie. Myśl jego była zupełnie z irracjonalizmem niekompatybilna”. Zob. tegoż *Materia i wartości*, dz. cyt., str. 114-115

¹⁷ U. Schrade, *Nurty...*, dz. cyt., str. 116

przyrodniczej. Już zresztą na pierwszych stronicach swego debiutanckiego dzieła pisze:

*Organizmy żywe istniały na Ziemi, nie wiedząc, dlaczego istnieją, przez ponad trzy miliardy lat, nim wreszcie w głowie jednego z nich zaświtła prawda. Był nim Karol Darwin. Trzeba przyznać, że prawdy tej domyślali się i inni, ale to Darwin jako pierwszy dokonał spójnego i rzeczowego wyjaśnienia przyczyn naszego powstania. To Darwin sprawił, że na pytanie, które posłużyło jako tytuł tego rozdziału (Skąd się wzięli ludzie? – przyp. M.K.), możemy dać dociekliwemu dziecku rozsądną odpowiedź. (...) już nie musimy odwoływać się do sił nadprzyrodzonych.*¹⁸

Jest zatem Anglik stuprocentowym materialistą¹⁹. Czy o Lemie można powiedzieć to samo? Zdania są podzielone. Michael Kandel Lema postrzega jako XX-wiecznego reprezentanta naturalizmu oświeceniowego, z kolei Jerzy Jarzębski przypisuje go do szkoły filozofów anglosaskich spod znaku Bertranda Russella czy Karla Poppera²⁰. Paweł Okołowski nazywa zaś myśl autora *Solaris* „racjonalistycznym naturalizmem z metafizycznymi przedłużeniami”²¹ (określenie to przypadło zresztą do gustu samemu myślicielowi). Coś istotnie jest na rzeczy, gdyż Lem daleki był od zwalczania metafizyki. Przeciwnie, był zdania, iż „*metafizyczna potrzeba jest trwale wkorzeniona w człowieku*”²² i z tą potrzebą się liczył, a niekiedy sam ją przejawiał.

Pomimo to, pomimo mniej lub bardziej śmiałych spojrzeń w kierunku szeroko pojętej metafizyki, paradygmat myślowy Lema bezsprzecznie pozostawał naturalistyczny. Jego wizja człowieka nie pozostawia złudzeń:

*(...) jesteśmy gatunkiem zwierzęcym, który został wyposażony przez skomplikowane przebiegi ewolucyjne w najbardziej sprawny pod względem przetwarzania informacji mózg. (...) mniemanie, że umysł ludzki ma coś wspólnego z Absolutem lub stanowi wzorzec „rozumu w ogóle”, traktować należy jako bezzasadne uroszczenie.*²³

¹⁸ R. Dawkins, *Samolubny gen*, Warszawa 2007, str. 27

¹⁹ Bo że jest naturalistą, zdaje sobie doskonale sprawę. Wspomina nawet o tym stanowisku i traktuje je jako element składowy ateizmu. Zob. tegoż *Bóg urojony*, Warszawa 2008, str. 37

²⁰ Zob. J. Jarzębski, *Principia. Ekspres Filozoficzny* nr 39 (maj 2006), str. 62-63

²¹ Zob. P. Okołowski, *Materia i wartości*, dz. cyt., str. 125

²² Zob. S. Lem, *Fantastyka i futurologia*, tom II, Kraków 1989, str. 160

²³ *Tako rzecze...Lem* (rozmowy – uzupełnione – Stanisława Beresia z Lemem), Kraków 2002, str. 347

Decydująca wydaje się tu być Lema osobowość - sam o sobie mówił, że „*nie jest naturą kontemplacyjną ani nie jest zdolny do wiary religijnej*”²⁴ – objawiająca się przede wszystkim niezwykle silną skłonnością ku empirii. Ta ostatnia właśnie stanowi przedmiot jego zainteresowań i budzi jego największe zaufanie. Co więcej, w obliczu potencjalnego zarzutu, że taka redukcja w dziedzinie poznania jest formą jego zubożenia czy wręcz okaleczenia, Lem twardo oznajmia:

*Wszystkie nirwany, koany buddyzmu zen, transmogrifikacje i transfiguracje są dla mnie niczym w porównaniu z dziwami natury, które objawia nam empiria. (...) Empiria jest czymś w rodzaju potężnej wyrzutni w przestrzeń realną. Mam głębokie przeświadczenie, że wiedza przez nią dostarczana nie jest wiedzą pozorną. (...) teoria sprawdza się w praktyce. Jeśli hipoteza przynosi instrumentalne potwierdzenia w postaci rezultatów materialnych (...) to nie ma potężniejszego sprawdzianu jej prawdziwości.*²⁵

Powyższe wyjaśnienie kwituje zaś swoistym „wyznaniem ostatecznym”:

*Poza empirią niczego się nie mogę dowiedzieć!*²⁶

W tym kontekście to właśnie wszelkie systemy metafizyczne jawią mu się jako okaleczone, marne namiastki prawdziwej wiedzy. Podobnie jak poszukiwanie ważnych prawd poprzez analizę samego języka, tak i wszelkie od doświadczenia oderwane spekulacje postrzega jako jałowe, gdyż nie są w stanie dostarczyć realnej wiedzy o świecie. Zestawiając wiedzę empiryczną ze spekulacją metafizyczną mówi o pierwszej w ten oto sposób:

*Empiria jest najskromniejszą spośród wszystkich odpowiadających. Nie mówi, że wszystko wie. Przyznaje się do błędów. Podkreśla rozmiary własnej niewiedzy. (...) Nauka jednak nie ukrywa rozległości obszarów swojej ignorancji. (...) naśmiewałem się nieraz nawet z nauki, jednakże właśnie ona dostarcza mi jedynie możliwej w tym świecie pewności orzeczeń o historii, budowie, funkcjonowaniu, a może i nawet losach tego, co nas otacza.*²⁷

²⁴ Tamże, str. 349

²⁵ Tamże, str. 348

²⁶ Tamże, str. 349

²⁷ Tamże.

O drugiej zaś:

Nie ma jedynej, jako koniecznej, metafizyki, ale ich całe skłócone mnóstwo. Zależnie od tego bowiem, jakie kto przyjmuje założenia, taki mu się tworzy obraz świata, z „koniecznościami” zakorzenionymi nie w „samym bycie gołym”, niestety, lecz tylko w owych założeniach wstępnych.²⁸

Metafizyk istnieje mnóstwo, empiria zaś jest tylko jedna i to ona dostarcza najbardziej wiarygodnych wyników. Dlatego właśnie jej Lem przyznaje epistemologiczne pierwszeństwo i dlatego w gruncie rzeczy uważa, że „nauka nie posiada rywali”²⁹. O tym zaś, że metafizyka cieszyła się na przestrzeni wieków – i prawdopodobnie cieszyć się będzie nadal – nieślabnącą popularnością świadczy, jego zdaniem, jej prostota, a zarazem bezapelacyjna ostateczność wyjaśnień.

Jednak świadomość istnienia zasadniczej potrzeby owej ostateczności w człowieku (i sobie samym) jest tym właśnie, co Okołowski nazywa w myśli Lema „metafizycznymi przedłużeniami” i co stanowi pewien wyłom w jego z pozoru niezachwianej postawie naturalistycznej. Aby nie pozostać gołosłownym, przytoczmy znamienne i niezmiernie ważny w kontekście dalszej analizy cytat:

Działanie w oparciu o informację niepełną, uzupełnioną przez „zgadywanie” lub „domysł”, jest biologiczną koniecznością. A więc (...) [ludzie – M.K.] przejawiają „wiarę” nie wskutek jakiejś anomalii. Jest na odwrót: każdy (...) musi przejawiać „wiarę”, czyli działanie w oparciu o informację niepełną i niepewną tak, jakby był i pewna, i pełna.³⁰

Jako puentą posłużmy się zaś słowami słynnego Golema:

Człowiek to (...), jednym słowem, głód nieskończoności.³¹

Te słowa nigdy nie padłyby z ust Richarda Dawkinsa, w przypadku którego o żadnych „metafizycznych przedłużeniach” nie ma mowy. Jak więc widać, wspólne stanowisko filozoficzne nie musi skutkować jednakowymi poglądami w kwestiach nawet tak kluczowych, jak ogólna filozofia człowieka.

²⁸ S. Lem, *Filozofia przypadku*, I, 19;21 – za P. Okołowski, *Materia i wartości*, dz. cyt., str. 224

²⁹ *Tako rzeczce...Lem*, dz. cyt., str. 349

³⁰ S. Lem, *Summa technologiae*, Kraków 1964, str. 133

³¹ S. Lem, *Golem XIV*, Kraków 1981, str. 81

Scjentyzm i ewolucjonizm

Sceptyczna dama: Profesorze Haldane – nawet biorąc pod uwagę miliardy lat, czyli tyle, ile, jak Pan twierdzi, trwała ewolucja, i tak nie mogę uwierzyć w przejście od prostej, pojedynczej komórki do czegoś tak złożonego jak ludzkie ciało, z jego bilionami komórek tworzących kości, mięśnie i nerwy, z sercem przez dziesięciolecia nieustannie pompującym krew, z kilometrami naczyń krwionośnych i kanalików nerkowych, a wreszcie z mózgiem, zdolnym myśleć i odczuwać.

*JBS Haldane: Ależ szanowna pani. Przecież pani sama to zrobiła. I zajęło to pani zaledwie dziewięć miesięcy!*³²

Zamiast płaszczyzny naturalistyczno-racjonalistycznej w obiegowym ujęciu wspólnym mianownikiem dla Lema i Dawkinsa jest inna – scjentyzyczno-ewolucjonistyczna. Czym jednak jest scjentyzm, a czym ewolucjonizm?

Zacznijmy od ewolucjonizmu, gdyż ten jest mniej problematyczny i – jak zobaczymy – obu myślicieli bezwarunkowo łączy. Mówiąc ogólnie, jest to stanowisko, wedle którego teoria ewolucji – wysunięta i opracowana przez Karola Darwina, a następnie rozwijana przez rzesze naukowców aż po dziś dzień – jest pełnoprawną teorią naukową, posiadającą bardzo wysoki stopień prawdopodobieństwa i jedynym skutecznym narzędziem pozwalającym zrozumieć koleje życia na Ziemi. Stephen Jay Gould, znany zoolog i paleontolog amerykański przybliży je w ten oto sposób:

*Cóż, ewolucja jest teorią. Jest też faktem. Fakty zaś i teorie to różne rzeczy, a nie szczeble w hierarchii wzrastającej pewności (...) Ponadto „fakt” nie oznacza „absolutnej pewności”. (...) Ewolucjoniści nie roszczą sobie pretensji do prawdy ostatecznej, natomiast kreacjoniści często robią. (...) W naukach przyrodniczych „fakt” może jedynie znaczyć: potwierdzony tak dalece, że byłoby absurdalne powstrzymać się od tymczasowej zgody.*³³

³² Anegdota, w ramach której zacytowana została ta krótka wymiana zdań znajduje się w książce *Najwspanialsze widowisko świata* Dawkinsa, Warszawa 2010, str. 265

³³ S.J. Gould, *Niewczesny pogrzeb Darwina*, Warszawa 1991, str. 131

Tymczasem o tę zgodę jest wciąż niełatwo, co Gould kwituje następującym komentarzem:

*Kiedy sobie pomyślę, że (...) jesteśmy wplątani w (...) walkę w obronie jednej z najlepiej udokumentowanych, najbardziej przekonujących i najciekawszych koncepcji w dziejach nauki, nie wiem, czy się śmiać, czy płakać.*³⁴

Podobnie do tej kwestii podchodzi Dawkins, który przyrównuje wręcz negowanie teorii ewolucji do (fikcyjnej) próby negowania istnienia starożytnego Rzymu oraz (prawdziwej) negowania prawdziwości Holocaustu, to jest tzw. negacjonizmu³⁵.

Warto zauważyć, że spór wokół teorii ewolucji sprowadza się niekiedy do kwestii lingwistycznej, mianowicie korzystania z różnych definicji terminu „teoria”. Słownik Języka Polskiego PWN podaje trzy wyjaśnienia tegoż pojęcia³⁶:

1. „Całościowa koncepcja zawierająca opis i wyjaśnienie określonych zjawisk i zagadnień (...)”
2. „Dział nauki o literaturze, kulturze, sztuce itp. zajmujący się systematyzowaniem pojęć i twierdzeń leżących u podstaw tych dziedzin”
3. „Teza jeszcze nieudowodniona lub nieznajująca potwierdzenia w praktyce”

Przeciwnicy teorii ewolucji deprecjonują ją poprzez traktowanie jej w trzecim z wyżej wymienionych sensów, podczas gdy, zdaniem Dawkinsa (i zdecydowanej większości naukowców), mieści się ona w sposób jednoznaczny w ujęciu pierwszym:

*Ewolucja miała niegdyś status hipotezy, ale (...) została uznana za naukową teorię, gdy potwierdziły ją świadectwa empiryczne. (...) ewolucja jest teorią w takim samym sensie jak teoria heliocentryczna. Nie ma najmniejszych powodów, by uważać ją za „tylko teorię”*³⁷

Zostawmy jednak na boku kwestię konfliktu. Co do tego, że Richard Dawkins jest ewolucjonistą wątpliwości być nie może – jest on wszak nie tylko jego

³⁴ Tamże, str. 129

³⁵ R. Dawkins, *Najwspanialsze widowisko świata*, dz. cyt., str. 13-15

³⁶ Por. R. Dawkins, Tamże, str. 21

³⁷ Tamże, str. 22

zwolennikiem, lecz orędownikiem; orędownikiem nie byle jakim zresztą, gdyż jako zawodowy zoolog pozostaje w kwestiach ściśle z teorią ewolucji związanych autorytetem na skalę światową. A co z Lemem? Bezlik wypowiedzi i niemała część jego dzieł dyskursywnych w jakimś stopniu odnosi się lub czerpie z darwinizmu. Tematyka ta była mu szczególnie bliska, co – jak wolno podejrzewać – było w jakiejś mierze pokłosiem jego studiów medycznych, mocno przecież związanych z biologią jako taką. Sam zainteresowany tłumaczył to tak:

Moja ontologia, mój światopogląd są z tym bardzo silnie związane, bo przecież głównym obiektem swoich pasji, studiów, zdumień i przerażeń uczyniłem ewolucję, której jesteśmy niechcianymi dziećmi. Jestem przekonany, że to są właśnie drzwi, przez które wchodziłem w (...) prawdziwy świat.³⁸

Silnie zaakcentowany ewolucjonizm jest u Lema o tyleż istotny, że pośród współczesnych filozofów tej miary stanowi prawdziwą osobiwość. Tymczasem darwinizm, wzmocniony przełomowymi odkryciami z zakresu genetyki, na czele z odkryciem przez Watsona i Cricka struktury molekularnej DNA, wymaga filozoficznego przyswojenia lub choćby komentarza. Tego jednak brak, co bez ogródek stwierdza Bogusław Wolniewicz:

Cały wielki przewrót myślowy, jaki od 1953 r. dokonuje się w biologii, nie został dotąd filozoficznie zasymilowany, jeden Lem próbował.³⁹

Co ciekawe, to samo – choć z innych pozycji – zaobserwował Dawkins:

Zoologia jest wciąż skromnie reprezentowanym kierunkiem na uniwersytetach, a nawet ci, którzy decydują się na jej studiowanie, podejmują swoją decyzję, nie doceniając jej głębokiej filozoficznej doniosłości. Filozofię i tak zwane nauki humanistyczne wciąż wyklada się tak, jakby Darwin nigdy nie istniał.⁴⁰

A przecież – jak zauważa Wolniewicz – to właśnie nauki ściśle kształtują ducha naszych czasów i obraz świata, filozofia natomiast „dopisuje tylko do niego

³⁸ *Tako rzecze...Lem*, dz. cyt., str. 75

³⁹ T. Sommer, *Wolniewicz. Zdanie własne*, Warszawa 2010, str. 87

⁴⁰ R. Dawkins, *Samolubny gen*, dz. cyt., str. 27

swe głosy⁴¹. Choć i tego, jak widać, często nie czyni. Na tym tle gwiazda Lema jaśnieje pełnym blaskiem.

Ze scjentyzmem kłopotów jest znacznie więcej, przede wszystkim ze względu na wieloznaczność samego pojęcia „scjentyzm”, ale nie tylko. Oddajmy na wstępie głos Lemowi:

(...) ja nie wiem, co to jest scjentyzm. To znaczy wiem, ale jednocześnie nie wiem, bo różni ludzie podają nader różne jego definicje. (...) Różne osoby krytykują scjentyzm, więc pewnie wiedzą, co to jest. Ja nie wiem. (...) [Dla niektórych – M.K.] jest on zwyrodniałą formą, w jakiej prezentowane są pewne koncepcje naukowe, ekstrapolowane na dziedziny, w których nauka nie ma nic, zupełnie nic do roboty – szczególnie w aksjologii. To niepoważne, nie warto się tym zajmować⁴²

Janusz Skarbek, który zjawisku o nazwie „scjentyzm” poświęcił wiele uwagi nazywa je „zagadnieniem żywym, choć nieraz nie pod nagłówkiem „problematyka scjentyzmu””. I dodaje:

Filozofia ta występuje bądź jako dość skryształizowana ogólna orientacja w pewnych kierunkach filozoficznych (noszących inne nazwy, niż „scjentyzm”), bądź jako bardzo ważny składnik postaw światopoglądowych, mało lub nic nie mających wspólnego z filozofią uprawianą profesjonalnie.⁴³

Podobnie więc jak Lem, zauważa, że trudno jest wybrać jakąś podstawową wersję scjentyzmu – zakres tego terminu, zależnie od jego znaczenia, wykracza nierzadko daleko poza nurt myślenia zwany potocznie „scjentyzmem”. Ostatecznie Skarbek określa go następująco⁴⁴:

⁴¹ B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, tom II, dz. cyt., str. 23

⁴² *Tako rzecze...Lem*, dz. cyt., str. 326

⁴³ J. Skarbek, *Scjentyzm*, [w:] Z. Musiał, J. Skarbek, B. Wolniewicz, *Trzy nurty: racjonalizm – antyracjonalizm – scjentyzm*, Warszawa 2006, str. 169

⁴⁴ Nawiązując przy tym wyraźnie – co sam podkreślił – do następującej opinii Tatarkiewicza: „Ze zdobyczy nauk specjalnych i filozofii minimalistycznych, z elementów pozytywizmu, empiryzmu, materializmu, ewolucjonizmu, wytworzył się wreszcie pewien pogląd przeciętny, typowy”, [którego – J.S.] „osnową (...) było wyłączone i całkowite zaufanie do nauki – przy trzeźwym i wąskim jej rozumieniu”. Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1968, t. III, str. 81

*W epoce stałego postępu nauki i wzrastających jej roli we wszystkich dziedzinach życia (jest to – M.K.) pogląd filozoficzny wyrażający jej apoteozę, i właściwie ograniczający się do takiej apoteozy, pogląd o daleko idących konsekwencjach dla kultury i całego życia duchowego.*⁴⁵

Trudno mówić w przypadku Lema o jawnej apoteozie, aczkolwiek pewne jej elementy pojawiały się, zwłaszcza w twórczości wcześniejszej. Jak zauważa Jarzębski, w jego esejach widać raczej ruch myśli od scjentyistycznej wiary we wszechmoc nauki ku dojrzałemu sceptycyzmowi⁴⁶.

Składową scjentyzmu jest również wiara w postęp⁴⁷. Lem tej wiary nie podziela:

*Nie wierzę w jakieś prawa rozwojowe, podobnie jak nie wierzę, że istnieją (...) długodystansowe (...) trendy.*⁴⁸

Jeśli już podejmuje się kreowania wizji przyszłości, widzi w niej raczej „rosnącą destabilizację w skali światowej”⁴⁹. Dawkins natomiast w tej sprawie nie wypowiada się jednoznacznie, niemniej z niektórych jego wypowiedzi przebiera wyraźna nadzieja na tzw. lepsze jutro, ku któremu droga wiedzie przez edukowanie ludzi, wdrażanie naukowego poglądu na świat w społeczeństwach.

Podsumowując, można rzec, iż można obu myślicieli nazywać scjentyistami, choć w przypadku Stanisława Lema będzie to określenie obwarowane licznymi zastrzeżeniami, których ilość i moc zależny od okresu twórczości, o jakim mowa.

⁴⁵ Tamże, str. 169

⁴⁶ J. Jarzębski, *Wszechświat Lema*, Kraków 2002, str. 173

⁴⁷ Wolniewicz wiarę taką przypisuje ogólnie do naturalizmu, chyba jednak pochopnie.

⁴⁸ *Tako rzecz...Lem*, dz. cyt., str. 249

⁴⁹ Tamże, str. 250

ROZDZIAŁ 2

DAWKINS WOBEK RELIGII

Istota i źródło religii

Richard Dawkins, z racji przynależności do kręgu kultury zachodniej, pisząc o religii ma na myśli przede wszystkim najlepiej mu znane chrześcijaństwo⁵⁰, niemniej treść jego wywodów odnosi się *de facto* do wszelkich wierzeń religijnych oraz religijności jako takiej.

Z dwóch naczelnych zagadnień filozofii religii, o których mowa była w rozdziale pierwszym, bardziej interesuje go kwestia jej pochodzenia. Od niej zatem zaczniemy, a zagadnienie istoty pojawi z czasem samo, niejako przy okazji.

We wstępie do swych rozważań dotyczących korzeni religii Dawkins pisze, że choć powstaje olbrzymia ilość prywatnych stosownych teorii, żadna go nie satysfakcjonuje. Jak mówi:

*Wielka skala, w jakiej w naszym życiu funkcjonuje religia, wymaga, by teoria wyjaśniająca sformułowana została w skali równie okazałej.*⁵¹

Teorię taką upatruje, rzecz jasna, w ewolucji. W tej perspektywie pytanie o źródło religii staje się pytaniem o dobór naturalny. Tok tego rozumowania jest następujący:

*Wiedząc, że jesteśmy produktem darwinowskiej ewolucji, musimy spytać, jaki nacisk (lub jakie naciski) wywierane przez dobór naturalny pierwotnie działały na korzyść religii.*⁵²

Powyższe pytanie stanowi dla niego poważny problem, gdyż w tym ujęciu trudno, na pierwszy rzut oka, dopatrzeć się ewolucyjnych korzyści. Religia jest bowiem „ekstrawagancka i rozrzutna, tak marnotrawna”, a dobór naturalny tego nie toleruje.

⁵⁰ Łatwo orzec, że głównym adresatem książek *Ślepy zegarmistrz*, a zwłaszcza *Bóg urojony* są mieszkańcy Stanów Zjednoczonych – stąd np. biorą się odniesienia do tzw. teleewangelistów, zjawiska tak w Polsce, jak i w Europie nieobecnego, natomiast w Ameryce cieszącego się dużą popularnością.

⁵¹ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., str. 232

⁵² Tamże, str. 225

*Jeśli jakieś dziko żyjące zwierzę zaczyna poświęcać się bezużytecznej aktywności, dobór faworyzuje jego rywali, którzy poświęcają czas raczej reprodukcji i walce o przetrwanie.*⁵³

A jednak religia trwa. Znaczy to niechybnie, że jej istnienie jest zasadne, w jakiś sposób korzystne. Dlatego właśnie znalezienie owych ewolucyjnych korzyści jest dla Dawkinsa równoznaczne ze znalezieniem korzenia religii.

Psychologiczne wyjaśnienia fenomenu religii, takie jak jej funkcja kojąca albo teoria „boskiego ośrodka”, są zdaniem Dawkinsa jedynie przybliżone i nieostateczne⁵⁴. Podobnie rzecz ma się w przypadku wyjaśnień natury politycznej (walka klas). Autora *Samolubnego genu* interesują „darwinowskie wyjaśnienia ostateczne”⁵⁵. A te stanowi *de facto* odpowiedź na następujące pytanie: „Dlaczego ci spośród naszych przodków, u których wystąpiła genetyczna skłonność do wytworzenia takiego ośrodka, przetrwali i mieli więcej wnuków od swoich konkurentów”. Badacz podkreśla jednocześnie, że taka perspektywa, perspektywa darwinowska nie jest zasadniczo lepsza bądź głębsza niż np. wyjaśnienia neurologiczne. Jest po prostu inna i jako taka najbardziej go frapuje. Do niej zatem powróćmy.

Przez ewolucyjną korzyść rozumie się zwykle zwiększenie szans na przetrwanie genów danego osobnika. Jest to jednak uproszczenie i twierdzenie to należy nieco zmodyfikować, gdyż darwinowska korzyść może mieć trzech beneficjentów: grupę, replikatora oraz „pasożyta”, to jest innego osobnika, którego geny manipulują „ofiara”. Z tej racji w *Fenotypie rozszerzonym* Dawkins wysuwał teorię, że „zachowanie organizmu służy maksymalizacji szansy przetrwania genów odpowiedzialnych za „to zachowanie”, niezależnie od tego, czy są to jego geny, czy geny ulokowane w innym organizmie”⁵⁶. Brak jednak miejsca w tej pracy,

⁵³ Tamże, str. 226

⁵⁴ Pomimo to, Dawkins czuł się w obowiązku poświęcić w *Bogu urojonym* kwestii „religii jako ukojenia” osobny rozdział. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że rzecz potraktował po macoszemu (rozdział zajmuje notabene w spisie treści miejsce ostatnie). Wnioski, to jest uznanie potrzeby ukojenia jako immanentnej cechy ludzkiej natury, Boga zaś jako wygodnego środka (w postaci wymaganego powiernika lub przyjaciela) jego znalezieniu w najlepszym razie uznać należy za banalne, a w gruncie rzeczy za nie liczącą z powagą tematyki. Do tego tematu powróćmy jeszcze pod koniec niniejszego rozdziału.

⁵⁵ Tamże, str. 233

⁵⁶ Zob. Tamże, str. 228

aby szerzej omówić tę teorię, zwłaszcza, że jej autor w kontekście poszukiwań źródeł religii traktuje ją w sposób marginalny.

Koncepcją, wedle której beneficjentem korzyści ewolucyjnych jest grupa, to tzw. teoria doboru grupowego. W odniesieniu do religii, głosi ona, że pojawienie się wierzeń typu religijnego okazało się być pomocne w przetrwaniu tych, u których owe wierzenia wystąpiły. Wierzenia te mogły np. owocować większą wewnątrzgrupową lojalnością, a także wzmożoną odwagą i gotowością na oddanie życia za sprawę grupy. To zaś przyczyniłoby się do zwiększenia przeżywalności danej społeczności – trwałaby ona kosztem grup innych, które były mniej wojownicze i skonsolidowane.

Dawkins nie twierdzi kategorycznie, że dobór grupowy nigdzie ani nigdy nie miał miejsca, ale teorię tę jednak odrzuca. Dlaczego?

Przede wszystkim, sam dobór grupowy jest w istocie czymś innym, a mianowicie dobozem krewniaczym lub wzajemnym altruizmem – a zatem koncepcją wątpliwą na gruncie biologii. Modele matematyczne wykazały, że dobór na poziomie grupy działać może jedynie w bardzo szczególnych okolicznościach, raczej mało realistycznych (choć nie niemożliwych). Jest zatem wątpliwe, by dobór grupowy miał kluczowe znaczenie dla ekspansji religii, wszak wydaje się, że mechanizmy działające na niższym szczeblu są zdecydowanie mocniejsze.

Drugim z kolei wymienionym ewolucyjnym beneficjentem są tzw. replikatory. Termin ten nie jest zrozumiały sam przez się, więc zanim przejdziemy do kwestii bliższych bezpośrednio religii, należy wyjaśnić, czym replikatory są.

W *Samolubnym genie*, w którym Dawkins poświęcił replikatorom osobny rozdział, rzecz przedstawia się następująco: replikatory są to obiekty, które są w stanie tworzyć własne kopie. Są zatem czymś w rodzaju „formy lub wzorca”⁵⁷. Organizmy to z kolei „maszyny przetrwania”, które służą ochronie replikatorów – te zaś dziś występują pod postacią genów.

Tyle tylko, że człowiek nie jest typową „maszyną przetrwania”. Jest maszyną wyjątkową, a tym, co decyduje o jego wyjątkowości jest tzw. kultura. Ta zaś ewoluuje na sposób podobny do genetycznego – przekaz kulturowy, język i idee trwają

⁵⁷ R. Dawkins, *Samolubny gen*, dz. cyt., str. 42. W odniesieniu do replikatorów ewolucję należy zatem rozumieć (w uproszczeniu, rzecz jasna) jako skutek błędów, pomyłek w kopiowaniu wyjściowego wzorca. Jeśli efekt błędu okazywał się stabilniejszy w przyrodzie aniżeli obiekt pierwotny, wtenczas on sam stawał się wzorcem w trwającym dalej procesie replikacji.

z pokolenia na pokolenie, lecz z czasem się zmieniają. Pomysł to zresztą nie nowy, gdyż na analogie zachodzące między postępem naukowym a ewolucją genetyczną wskazywał chociażby Karl Popper, potem zaś rozmaici badacze. O ile jednak tamci wskazywali na „korzyści biologiczne” płynące z rozmaitych atrybutów ludzkich cywilizacji, o tyle Dawkins proponuje rzecz inną, twierdzi mianowicie, że geny nie są jedynymi replikatorami w świecie – mogą być nimi również jednostki kulturowe, dla których zasugerował nazwę „mem”⁵⁸. Oto, jak wyjaśnia ten termin sam jego autor:

*Przykładami memów są melodie, idee, obiegowe zwroty, fasony ubrań, sposoby lepienia garnków lub budowania łuków. Tak jak geny rozprzestrzeniają się w puli genowej, przeskakując z ciała do ciała za pośrednictwem plemników lub jaj, tak memy propagują się w puli memów, przeskakując z jednego mózgu do drugiego w procesie szeroko rozumianego naśladownictwa.*⁵⁹

Zasadnicza różnica między genami i memami polega na tym, że w przypadku tych drugich trudno jest mówić o ich fizycznej lokalizacji (w przypadku genów są to chromosomy). Tak zwana pula memowa jest znacznie słabiej zorganizowana aniżeli pula genowa. Mimo wszystko, dobrze jest – twierdzi Dawkins – traktować memy jako jednostki analogiczne do genów, gdyż im bliższe założymy podobieństwo, tym lepiej memetyka sprawdza się jako teoria.

Memem jest również idea Boga. Sposobem jego replikacji jest mowa, pismo oraz sztuka. Jako taki wydaje się być bardzo stary, powstały na drodze niezliczonych mutacji. Tym zaś, co decyduje o tym, że trwa nieprzerwanie od tak dawna jest jego wielka stabilność, to znaczy zdolność do trwania pomimo zmiennych warunków (przede wszystkim kulturowych). Tę z kolei wywołuje fakt, że mem ten silnie przemawia do ludzkiego umysłu, wszak udziela odpowiedzi na dręczące go pytania egzystencjalne, pomaga się z nimi uporać – np. z kwestią śmierci. W tym sensie zatem prawdziwe jest twierdzenie, jakoby „śmierć była korzeniem religii”⁶⁰. Istotnie, gdyby nie śmierć – czy mówiąc ściślej : świadomość śmierci – wówczas ów mem nie

⁵⁸ Na bazie tego terminu ukuto też inny – mempleks – czyli pewien zbiór, kompleks memów. Nierzadko jednostką podlegającą trwałej replikacji jest nie pojedynczy mem, lecz właśnie mempleks – przykładem tego są m.in. systemy religijne, teorie naukowe, prądy w sztuce.

⁵⁹ Tamże, str. 244

⁶⁰ Tak twierdzi wielu filozofów i badaczy, m.in. Benjamin Constant, Bronisław Malinowski czy choćby Stanisław Lem. Explicité natomiast tezę taką wygłasza Bogusław Wolniewicz, patrz: *O istocie religii*, [w:] tegoż *Filozofia i wartości*, tom I, dz. cyt., str. 168

byłby się tak chętnie zagnieżdżał w ludzkich umysłach, nie byłby tak płodny i stabilny. A być może nie zagnieżdżałby się w ogóle. Innymi słowy, śmierć (świadomość śmierci) jest niezbędnym składnikiem konstytucji człowieka do tego, by mem idei Boga, a wręcz wszelkiej religii, mógł powstać i trwać w czasie.

Naturalnie, dla zagorzałego naturalisty i ewolucjonisty takie wyjaśnienie może wydać się niewystarczające, gdyż w istocie jest to wyraz stanowiska nie naukowego, lecz filozoficznego (dla którego najwłaściwszym terminem byłby chyba - choć jego autor na pewno by się z tym nie zgodził – ewolucjonizm metafizyczny). Zechce on może dowiedzieć, się dlaczego mem ten tak silnie „przemawia do umysłu”, to znaczy, jakie biologiczne korzyści za tym przemawiają. Dawkins przyznając, że dla takiego podejścia ma wiele zrozumienia, twierdzi jednak, że powyższe pytanie zrodzone jest w wyniku przyjęcia niewłaściwej perspektywy – takiej, która zakłada, że monopol na replikację mają w ostateczności jedynie geny. Korzyści biologiczne istotnie mogą zachodzić, lecz prawdziwym beneficjentem jest sam mem.

Religia nie została poczęta ani zaprojektowana przez ludzi. (...) szczegóły każdej z wiar ukształtowała nieświadoma ewolucja. Oczywiście nie mówię tu o genetycznym doborze naturalnym (...) Rola genetyki w tym wypadku ograniczyła się do dostarczenia mózgu i wyposażenia go w pewne naturalne skłonności i uprzedzenia, czyli w odpowiedni hardware i podstawowe oprogramowanie, co stworzyło scenę dla doboru memetycznego.⁶¹

Niektórym memom udaje się przetrwać, innym nie. Te pierwsze – czyli te, które w stopniu większym odwołują się do uniwersalnych cech ludzkiej psychiki – wchodzi po jakimś czasie w skład wiary zinstytucjonalizowanej. W tym właśnie miejscu, jak mówi Dawkins, stykają się memetyka religii z teorią religii jako produktu ubocznego, czas zatem, by przyjrzeć się tej ostatniej – notabene jej właśnie Dawkins przypisuje największe znaczenie.

Podstawowe twierdzenie wyżej wymienionej koncepcji brzmi: religia jest produktem ubocznym innych zjawisk i mechanizmów. Znaczy to tyle, że religia nie posiada sama w sobie wartości adaptacyjnej, lecz powstała jako efekt towarzyszący jakiejś cesze istotnej z punktu widzenia przetrwania.

Powyższe zjawisko nie jest niczym niezwykłym w przyrodzie. Są to „ewolucyjne niewypały” nie pełniące określonych funkcji, a często działające wręcz na niekorzyść danego osobnika (i jego genów). Tak może być, przekonuje Dawkins,

⁶¹ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., str. 278

z religiami, które przecież w tak wielu przypadkach działają jawnie na niekorzyść biologicznego trwania wyznających je jednostek. Jeżeli tak jednak jest rzeczywiście, kluczowym staje się pytanie: czy z tego produktem ubocznym są zachowania religijne?

Hipotez jest wiele. Pierwszą z brzegu jest wykształcona w drodze ewolucji skłonność posłuszeństwa i ufności dzieci wobec starszeństwa, cecha bez wątpienia przydatna, zwłaszcza dla człowieka. Ma ona jednak tę wadę, że jeśli do strumienia informacji przekazywanych z pokolenia na pokolenie wkradnie się błąd – niczym wirus komputerowy w oprogramowanie komputera – wówczas będzie on powielany. Jeśli zaś ów błąd, ów fałszywy mem okaże się być trwały, trafi na żyzny grunt, łatwo się rozprzestrzeni. Oddajmy głos samemu Dawkinsowi:

(...) z bardzo ważnych powodów (to darwinowski warunek przetrwania) dzieci ufają rodzicom i tym dorosłym, których rodzice wskażą. Takie bezwarunkowe zaufanie oznacza, że nie można odróżnić dobrej rady od złej. Dziecko nie może wiedzieć, że zalecenie: „Nie kąp się w Limpopo, bo tam jest pełno krokodyli” to mądra rada, natomiast „Ofiaruj kozę w pełnię Księżycy, bo inaczej nie spadnie deszcz” w najlepszym razie prowadzi do straty kozy. Oba napomnienia brzmią równie wiarygodnie, oba pochodzą z tak samo godnego zaufania źródła i oba wygłaszane są z równym namaszczeniem i powagą; obu trzeba być posłusznym. To samo dotyczy przekonań o świecie, o kosmosie, o moralności, o naturze ludzkiej. A, co wielce prawdopodobne, dziecko, gdy dorośnie i samo dorobi się potomka, przekaże mu (lub jej) to wszystko, co samo wie – i wiadomości pozytywne, i bzdury – z tą samą zaraźliwą powagą i wiarą.⁶²

Obserwacje życia oraz wierzeń różnych ludów i kultur potwierdzają, że tak jest w istocie.

Jak już powiedzieliśmy, powyższa hipoteza jest jedynie jedną z wielu możliwych i faktycznie wysuniętych, ilustruje jednak w jasny sposób ogólną zasadę teorii produktu ubocznego.

Podsumowując to, co dotąd zostało powiedziane należy stwierdzić, że w obliczu często niekorzystnych dla przetrwania jednostek cech religii Dawkins postrzega ją nie jako zdobycz ewolucyjną samą w sobie, lecz jako takiej (lub takich) zdobyczy efekt uboczny – efekt, który z racji swej memetycznej płodności trwale zagnieździł się w umysłach ludzkich i rozprzestrzenił pod różnymi postaciami na całym globie ziemskim. Koncepcja ta pozostaje w zgodzie z bardziej tradycyjnymi (w sensie filozoficznym) poglądami na pochodzenie religii. Można wręcz – zwłaszcza

⁶² Tamże, str. 244

dotyczy to tej jej części, która traktuje rozmaite idee religijne jako memy – mówić o swoistej komplementarności tej silnie zakorzenionej w ewolucjonizmie teorii z myślą bazującą na refleksji filozoficznej oraz obserwacjach antropologicznych.

Racjonalność idei Boga

Zdecydowana większość religii – zarówno tych istniejących dawniej, jak i obecnie – ma charakter teistyczny.⁶³ Spośród nich uwagę Dawkinsa, jak już było powiedziane, szczególnie zajmuje chrześcijaństwo, a pośrednio również judaizm i islam – wszystkie te trzy wielkie religie wywodzące się z regionu Bliskiego Wschodu łączy wspólna cecha: monoteizm. Znaczy to tyle, że każda z nich uznaje istnienie jednego Boga – Stwórcy.

Powyższy pogląd Dawkins nazywa hipotezą Boga i formułuje następująco:

*Istnieje nadludzka, nadnaturalna inteligencja, która w zamierzony sposób zaprojektowała i stworzyła Wszechświat i wszystko, co w nim istnieje, w tym również nas*⁶⁴

Temu twierdzeniu autor się sprzeciwia i przeciwstawia tezę inną, mianowicie:

*Jakakolwiek twórcza inteligencja, wystarczająco złożona, by cokolwiek zaprojektować, może powstać wyłącznie jako produkt końcowy rozbudowanego procesu stopniowej ewolucji*⁶⁵

Powyższe jest doskonałym przykładem nawet nie tyle ateizmu autora *Boga urojonego*, co jego postawy naturalistycznej, a w szczególności ewolucjonistycznej. Ponadto, jest ono naczelnym twierdzeniem książki *Bóg urojony*. Odtąd będziemy je nazywać twierdzeniem D.

Hipotezę Boga traktuje Dawkins (i mocno to akcentuje⁶⁶) jako tezę naukową, jako swoisty fakt naukowy – fakt, który wymaga dowodu, jak każdy inny.

⁶³ Spośród największych religii świata nieteistyczny jest przede wszystkim buddyzm, ponadto również konfucjanizm, taoizm, dżinizm.

⁶⁴ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., str. 58

⁶⁵ Tamże, str. 58

⁶⁶ Dawkins poświęca w książce dużo miejsca tzw. koncepcji NOMA mówiącej o zasadniczej nieprzystawalności nauki do Hipotezy Boga, jednak są to rozważania dotyczące przede wszystkim

Któż jednak taki dowód powinien przeprowadzić? Dawkins twierdzi, że ci, którzy istnienie owego faktu postulują. Znów, jest to praktyka typowa dla nauki. Jeżeli ktoś twierdzi, że „X istnieje” bądź „X jest prawdą” to nie kto inny, ale właśnie ten ktoś ma obowiązek wykazać prawdziwość tych twierdzeń – jeśli tego nie uczyni, nie ma powodu, by je traktować poważnie, a już na pewno, by zakładać ich prawdziwość do chwili, gdy okaże się inaczej. Tę postawę Dawkins opisał odwołując się do Bertranda Russella i jego opowieści o niebiańskim czajniczku⁶⁷ oraz szeregu anegdotek, historyjek i teoryjek uwypuklających absurdalność postawy przeciwnej, na czele z parodystyczną religią Latającego Potwora Spaghetti.

Powyższe podszyte ironią podejście, jakkolwiek może się wydawać w jakiejś mierze niepoważne, pozostaje w całkowitej zgodzie ze wspomnianymi uwagami Stephena J. Goulda o popperowskim falsyfikacjonizmie. Dawkins mówi o tym wprost:

*Fakt, że nie sposób dowieść nieistnienia Boga, jest trywialny; nie można ze stuprocentową pewnością udowodnić nieistnienia czegokolwiek.*⁶⁸

Zdradza przy okazji cel, jaki mu przyświeca:

*Przytaczam tu wszystkie te szalone nieco przykłady, by wykazać, że jakkolwiek nie sposób udowodnić, iż którykolwiek z tych bytów naprawdę nie istnieje, to nikt nie uzna, że ich istnienie i nieistnienie to hipotezy równie prawdopodobne.*⁶⁹

W istocie chodzi tu zatem nie o definitywne rozstrzygnięcie, czy Bóg istnieje, lecz o to, czy i na ile istnienie bytu takiego nadprzyrodzonego jest prawdopodobne.

Takie postawienie sprawy jest w istocie całkiem naukowe, gdyż nauka zajmuje się właśnie tym, co prawdopodobne. Kwestię tę wyjaśnił na jednym ze swoich wykładów wielki fizyk Richard Feynman. Opowiedział on audytorium taką oto zabawną anegdotę:

metodologii nauki tudzież metanauki jako takiej, a co za tym idzie dla rozważań z zakresu filozofii religii mają one znaczenie marginalne. Tak też zostały potraktowane w niniejszej pracy.

⁶⁷ B. Russell, *Is there a God?* (1952) [w:] R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., str. 85

⁶⁸ Tamże, str. 88

⁶⁹ Tamże, str. 87

*Kilka lat temu odbyłem z laikiem konwersację dotyczącą latających talerzy. Bo przecież jestem naukowcem – wiem wszystko o latających talerzach. Stwierdziłem: „nie sądzę, że istnieją latające talerze”. Na co mój antagonistą zapytał: „czy jest niemożliwe, by istniały latające talerze? Czy może Pan udowodnić, że to niemożliwe”. „Nie – odparłem – nie mogę udowodnić, że to niemożliwe. Jest to jedynie bardzo mało prawdopodobne”. Na co mój rozmówca rzekł: „To jest bardzo nienaukowe. Skoro bowiem nie może Pan udowodnić, że coś jest niemożliwe, jak może Pan mówić, że to jest bardziej prawdopodobne, a to mniej?”. Ale tym właśnie jest postawa naukowa. Naukowe jest jedynie stwierdzanie, co jest bardziej lub mniej prawdopodobne, a nie nieustanne udowadnianie, co jest możliwe, a co nie. Aby wyjaśnić, o co mi chodzi, powiedziałem mu: „Chodzi mi o to, że na podstawie posiadanej przeze mnie wiedzy o świecie, który nas otacza, myślę, że jest znacznie bardziej prawdopodobne, by doniesienia o latających talerzach były wynikiem znanej nam irracjonalnej charakterystyki ziemskiej inteligencji, aniżeli nieznanymi nam racjonalnych wysiłków inteligencji pozaziemskiej”.*⁷⁰

Zwolennicy tezy, że Bóg istnieje, a zwłaszcza kreacjoniści założenia przyjmują radykalnie odmienne – tam mowa jest o prawdzie ostatecznej. Dlatego właśnie – nawiasem mówiąc – Gould drwi z pojęcia „kreacjonizm naukowy” jako z pojęcia wewnętrznie sprzecznego, w gruncie rzeczy nieracjonalnego⁷¹.

Przerzucanie odpowiedzialności za dowód istnienia bądź nieistnienia Boga na drugą stronę nie było i nie jest domeną wszystkich wierzących. Część z nich, a mówiąc ściślej – część teologów, podjęło się próby przeprowadzenia takiego dowodu. Powstałe w wyniku tych prób rozumowania znane są dziś pod nazwą „dowodów na istnienie Boga”, a ich najbardziej znanymi autorami są, między innymi, św. Anzelm z Canterbury (autor tzw. dowodu ontologicznego) i św. Tomasz z Akwinu (twórca pięciu dowodów). Dawkins sporo miejsca poświęca ich omówieniu oraz wykazaniu braków, które pożądaną wartość dowodową redukują do zera. Odnieść można wrażenie, że czyni tak niejako *pro forma* i chyba zbyt często, gdyż z sukcesem czyniono to już przez przeszło dwieście lat, od czasu gdy jako pierwszy dokonał tego Immanuel Kant.

⁷⁰ Powyższy wyimek z wykładu Feynmana, który miał miejsce w roku 1964, na uniwersytecie Cornell, znajduje się na stronie internetowej: <http://www.youtube.com/watch?v=wLaRXYai19A> (tłum. moje)

⁷¹ S.J. Gould, *Niewczesny pogrzeb Darwina*, dz. cyt., str. 133. Gwoli ścisłości należy nadmienić, że choć Gould broni ewolucjonizmu przed zwolennikami kreacjonizmu i dowodzi, czemu ta druga teoria nie zasługuje na miano naukowej, jest jednocześnie zdecydowanym przeciwnikiem wypowiedzania się przedstawicieli świata nauki w kwestii istnienia bądź nieistnienia Boga (czy w ogóle bytów nadprzyrodzonych), jako pozbawionych w tym zakresie kompetencji.

Na warsztat bierze też kilka innych „dowodów”, mniej lub bardziej przekonywających, każdorazowo wykazując – również bardziej lub mniej umiejętnie – ich słabą (zerową) wartość dowodową.

Wykazać jednak, że racjonalnie dowieść istnienia Boga nie sposób – a przynajmniej, że dotychczas się to nie udało – to rzecz jedna. Skutecznie argumentować za tym, że istnienie Boga jest rzeczą mało prawdopodobną, zupełnie coś innego. A, zdaniem Dawkinsa, faktycznie jest to tak mało prawdopodobne, że nierozsądnym jest w tej sprawie nawet przyjmowanie postawy agnostyka⁷². Pisz:

To, iż nie potrafimy dowieść, że coś istnieje lub nie istnieje, nie oznacza automatycznie, że obie te możliwości są równoważne⁷³.

Aby wykazać, że Hipoteza Boga i twierdzenie D. istotnie nie są równoważne, Dawkins bierze na warsztat tzw. dowód z nieprawdopodobieństwa, który stwierdza ni mniej, nie więcej, jak to, że złożone byty nie mogły pojawić się przez przypadek. Skoro zaś nie przez przypadek, zatem pojawiły się w drodze świadomej projekcji. Tymczasem, jak poucza badacz:

Zrozumienie (...) darwinizmu uczy nas, że alternatywa nie brzmi: „przypadek albo projekt”; jest jeszcze trzecia opcja: stopniowo i powoli narastająca złożoność.⁷⁴

Owa „powoli narastająca złożoność” jest kluczem do zrozumienia teorii doboru naturalnego. W biologii nie ma miejsca na przypadek, przypomina Dawkins⁷⁵. Nie ma

⁷² Mówiąc ściślej, Dawkinsowi chodzi tu o taki typ agnostycyzmu, który nazywa „Generalnym Agnostycyzmem ze względów Pryncypialnych” w odróżnieniu do – to również jego autorskie nazewnictwo – „Chwilowego Agnostycyzmu ze względów praktycznych”. Ten pierwszy polega na założeniu, że dany problem nie ma i nigdy mieć nie będzie rozwiązania, że dana kwestia jest zasadniczo nierozwiązywalna. Drugi z kolei to uznanie, że bez wątpienia istnieje odpowiedź na dane pytanie, lecz z racji braku materiału dowodowego nie potrafimy jej sformułować. Patrz: tegoż *Bóg urojony*, str. 79-80

⁷³ Tamże, str. 83

⁷⁴ Tamże, str. 163

⁷⁵ Ta teza może być mylnie rozumiana. Gdy Dawkins mówi, że w biologii nie ma miejsca na przypadek, nie ma na myśli pojedynczych mutacji, gdyż te pojawiają się właśnie przypadkiem, lecz twory biologiczne (np. oko albo pancerz). Te ostatnie zawdzięczają wprowadzenie swoje istnienie seriom przypadkowych mutacji, lecz po pierwsze proces ten jest długotrwały, stopniowy i powolny, po drugie natomiast to, że owe twory ewoluowały w danym kierunku, to znaczy, że takie a nie inne rozwiązania

również, jak przekonuje, miejsca na świadomy projekt. W każdym razie nie stanowi to satysfakcjonującego rozwiązania zagadki istnienia, gdyż projektant bynajmniej nie przerywa problematycznego *regressum ad infinitum* – w naturalny sposób wyłania się bowiem pytanie o pochodzenie owego projektanta. A jeżeli kategorycznie stwierdzimy, że pytanie to jest pozbawione sensu, że Stwórca jest „naturą tworzącą, nie stworzoną” jak to sugerował Jan Szkot, wówczas zastosowanie ma brzytwa Ockhama, gdyż równie dobrze początkiem – będącym przyczyną wszystkiego, lecz nie mającym sam przyczyny – może być, dajmy na to, Wielki Wybuch. Jak u Laplace’a : hipoteza Boga staje się zwyczajnie zbędna.

Cóż jednak sprawia, że dobór naturalny sprawdza się jako rozwiązanie zagadki nieprawdopodobieństwa? Innymi słowy, coź czyni go jedyną dotąd wysuniętą racjonalną teorią, spychając koncepcje pozostałe w otchłań irracjonalizmu? Oddajmy głos Dawkinsowi:

*Otóż dobór to proces stopniowy, eskalacyjny i kumulatywny, zatem nie ma już jednej zagadki, tylko mnóstwo niezależnych pytań. Oczywiście każdy z tych małych kawałków wielkiego pytania nadal odwołuje się do zdarzeń mało prawdopodobnych, ale już nie niemożliwych.*⁷⁶

Naturalnie, teoria doboru naturalnego trafia na liczne przeszkody, z których główną jest kwestia tzw. nieredukowalnej złożoności. Nie ma w tej pracy miejsca, by przyjrzeć się temu problemowi oraz jego rozwiązaniami podsuwanymi przez Dawkinsa bliżej⁷⁷, podobnie jak i innym zagadnieniom, którym sprostać musi teoria ewolucji.

Dość powiedzieć, że z trojga konkurencyjnych wyjaśnień zjawisk biologicznych jedynie dobór naturalny jawi się jako propozycja racjonalna. Czy prawdziwa, pewności mieć nigdy nie można, lecz rozliczne świadectwa wskazują, że jest to teoria o bardzo wysokim stopniu prawdopodobieństwa. Koncepcja przypadku

okazały się stabilne, nie jest dziełem przypadku, lecz efektem ich dostosowania do zastanych warunków.

⁷⁶ Tamże, str. 174

⁷⁷ A poświęcił temu sporo miejsca w *Bogu urojonym*, natomiast w książce tegoż pt. *Wspinaczka na szczyt nieprawdopodobieństwa* powyższe zagadnienie jest centralne.

w postaci, jaką nadaje jej Dawkins i jego adwersarze⁷⁸ jest irracjonalna *per se*, tu kontrowersji *de facto* nie ma. Hipoteza Boga, Stwórcy czy też projektu jest zaś nieprzekonująca z dwóch powodów. Po pierwsze, jest bardzo mało prawdopodobna, po drugie zaś, nie stanowi w ogóle satysfakcjonującego intelektualnie wyjaśnienia – przeciwnie, rodzi więcej problemów aniżeli ich wyjaśnia. W gruncie rzeczy, przekonuje autor *Boga urojonego*, jest raczej wyrazem ludzkiej skłonności do chodzenia na łatwiznę, do udzielania prostych odpowiedzi na trudne pytania. I, jak to zwykle bywa w tego typu sytuacjach, odpowiedzi te, choć nie pozbawione swoistej atrakcyjności, z prawdą wspólnego mają bardzo niewiele. Postawę tę podsumowuje on w ten oto sposób:

*To więcej niż ignorancja, to w zasadzie już czysta perwersja, ci bowiem ludzie [którzy obstają przy hipotezie Boga, kosztem teorii ewolucji – M.K.] negują nie tylko dorobek biologii, ale przy okazji całą współczesną fizykę, geologię, kosmologię, archeologię, historię, a nawet chemię.*⁷⁹

Hipoteza Boga jest zatem – mówi nam Dawkins – irracjonalna nie tylko w perspektywie scjentystycznej czy ewolucjonistycznej, lecz w istocie również w kontekście zdroworozsądkowym, gdyż pociąga za sobą konieczność odrzucenia, zanegowania zdobyczy nauki.

Wartość religii

W obliczu do tej pory zreferowanych poglądów Dawkinsa dotyczących wierzeń religijnych i samego fenomenu religijności, jego pełna sprzeciwu postawa nie dziwi. Geneza w postaci produktu ubocznego i irracjonalna istota – to nie jest najlepsza rekomendacja żadnego zjawiska. A mimo to, powyższe własności nie stanowią bynajmniej najpoważniejszych zarzutów, jakie badacz wobec religii wysuwa. Nim jednak do nich przejdziemy, zatrzymajmy się na chwilę przy tych nielicznych jej właściwościach, które pozwalają nań spojrzeć nieco łaskawszym okiem.

Nie ulega wątpliwości, że wierzenia religijne potrafią spełniać pozytywną rolę, zarówno w sensie psychologicznym, jak i społecznym. Dawkins temu nie przeczy i to rozumie:

⁷⁸ Stanisław Lem, w którego myśli pojęcie przypadku ma znaczenie pierwszorzędne, pojmuje je – jak zobaczymy – w sposób zgoła odmienny.

⁷⁹ R. Dawkins, *Najwspanialsze widowisko świata*, dz. cyt., str. 117

*Religia daje pocieszenie i komfort, spaja ludzkie grupy i zaspokaja nasze pragnienie wiedzy o celu własnej egzystencji*⁸⁰

Niezbyt to jednak istotne, w oczach badacza, zalety⁸¹. Jak bowiem wykazuje, owa wiedza jest nieprawdziwa, natomiast odnośnie korzyści natury psychologicznej sięga po jasny w przekazie cytaty z George'a Bernarda Shawa:

*To, iż wierzący jest szczęśliwszy od sceptyka, znaczy niewiele więcej niż fakt, że człowiek pijany lepiej się czuje od trzeźwego.*⁸²

Istnieje wszakże inna właściwość wierzeń religijnych, której w ten sposób lekceważyć nie można i którą Dawkins istotnie zauważa, lecz nie przypisuje jej chyba należytej wagi. Chodzi o opisywaną już memetyczną płodność i trwałość wierzeń religijnych. Zaskakuje łatwość, z jaką badacz przechodzi do porządku dziennego nad tym donośnym faktem, jak również jego przyczynami. Zwłaszcza, że samą koncepcję memu jako potencjalnego beneficjenta doboru naturalnego zdaje się darzyć dużą dozą zaufania. Bliższe wejrzenie w tę kwestię, przede wszystkim w jej głęboko zakorzenione w naturze ludzkiej korzenie, umożliwiłoby, być może, istotne pogłębienie poglądów Dawkinsa i pozwoliło mu uniknąć mielizn, na które się nierzadko zapuszcza. Byłoby to z korzyścią zarówno dla sprawy, o którą pisarz walczy, jak i intelektualnej jakości jego wywodów.

Tymczasem autor *Samolubnego genu* wysiłki swe ogniskuje raczej wokół nieprzejednanej krytyki wartości i przejawów wierzeń religijnych. Miażdżąca krytyka, jakiej dokonuje w stosunku do przekonań religijnych, zwłaszcza treści Starego i Nowego Testamentu oraz wierzeń muzułmanów, ma podłoże przede wszystkim etyczne, tym jednak zajmiemy się w osobnym rozdziale.

⁸⁰ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., str. 225

⁸¹ Podobnie, jak niezaprzeczalna wartość literacka oraz kulturotwórcza wielkich ksiąg religijnych, takich jak Biblia, której Dawkins jest w pełni świadom (patrz: *Bóg urojony*, str. 456) – cechy te, w kontekście rozważań nad religijnością, pełnią rolę marginalną. Stąd też wzmianka o nich takie miejsce zajmuje właśnie w niniejszej pracy.

⁸² Zob. Tamże, str. 231

Ponadto Dawkins akcentuje przede wszystkim dwie sprawy – recepcji religii jako takiej oraz wychowania religijnego. Co się tyczy pierwszej z nich, wyodrębnić można dwa zasadnicze twierdzenia:

TEZA A – Fanatyzm religijny jest naturalną konsekwencją przekonań religijnych jako takich.⁸³

TEZA B – Przekonania religijne powinny się zdetabuizować

Tezę A można by sformułować w sposób mocniejszy: fanatyzm religijny to przekonania religijne traktowane serio. Niemniej z pojęciem „fanatyzm” sprzęgnięta jest z reguły jakaś agresja i przemoc, a twierdzić, że gorliwość w wierze religijnej równoznaczna jest ze stosowaniem jakiejś formy przemocy – to byłaby przesada i fałsz. Dlatego roztropniej będzie pozostać przy pierwszej formule. Jej dowód z kolei opiera Dawkins po prostu na obserwacjach i relacjach z pierwszej ręki. Jego zdaniem, duża część zbrodniczych aktów na tle religijnym wyływa ze szczerej wiary w dane przekonania i w imię owych przekonań jest dokonywana.

Teza B ma dwie przesłanki. Pierwszą jest nieumiejętność znalezienia przez pisarza przyczyn, dla których przekonania religijne miałyby posiadać status specjalny, nie różnią się one wszak w jego oczach od wszelkich innych przekonań, które traktujemy bez namaszczenia i które można swobodnie poddawać racjonalnej krytyce. Druga natomiast jest konsekwencją tezy A : jeżeli przekonania religijne prowadzą do fanatyzmu, ten zaś do aktów agresji, nie powinniśmy tychże przekonań traktować jak tabu, to znaczy przyjmować bezkrytycznie lub o nich milczeć.

Z tym wiąże się wzmiankowana kwestia wychowania religijnego. Dawkins wyraża się w tej sprawie ostro i jednoznacznie:

*(...) 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. Uczenie dzieci, że wiara, której nie można podważyć, jest cnotą, czyni z nich (...) potencjalną śmiertelną broń (...).*⁸⁴

I dalej:

⁸³ Dawkins wyraża się następująco: „*Nauczanie religii ‘umiarkowanej’, choć samo w sobie oczywiście ekstremizmem nie jest, otwiera jednak furtkę, przez którą ten może się wślizgnąć*”. Patrz: Tamże, str. 411

⁸⁴ Tamże, str. 413-414

*Religia może być bardzo niebezpieczna, a największym złem, jakie czyni, jest wkradanie się w podatne umysły niewinnych dzieci.*⁸⁵

Stwierdzenia te dopełnia autor konkluzją, że nie ma „chrześcijańskich dzieci” albo „muzułmańskich dzieci”; są jedynie „dzieci chrześcijańskich rodziców” oraz „dzieci muzułmańskich rodziców”.

Aby dopełnić obraz nędzy, jaką w jego oczach oferuje religia, Dawkins wraca do problemu ukojenia⁸⁶ i zastanawia się, czy religia wypełnia jakąś istotną lukę, a jeśli tak – czy coś jest w stanie ją zastąpić. Innymi słowy, czy ludzie odczuwają „psychologiczną potrzebę” Boga, która to potrzeba wymaga zaspokojenia niezależnie od tego, czy ów realnie istnieje, czy nie.

*(...) nie sposób zaprzeczyć, że Bóg dla wielu ludzi jest pocieszycielem i ostoją, i, jeśli on nie istnieje, coś trzeba znaleźć na jego miejsce. Nawet jeżeli ktoś skłonny jest ostatecznie zgodzić się, że najprawdopodobniej Boga nie ma i że nie jest on źródłem moralności, nie oznacza to, że się poddaje, zawsze ma bowiem (...) jeszcze jednego asa w rękawie – potencjalną (psychologiczną lub emocjonalną) potrzebę Boga.*⁸⁷

Jako że „potrzeba Boga” w żadnej mierze nie rozstrzyga kwestii istnienia bądź nieistnienia Boga, Dawkins – idąc za Danem Dennettem – wprowadza rozróżnienie pomiędzy „wiarą w Boga” a „wiarą w wiarę”, czyli przekonaniem, że dobrze jest wierzyć, nawet jeśli sama wiara jest fałszywa. Pisarz nazywa owo przekonanie „szczególnym sentymentem dla irracjonalnej wiary”⁸⁸. W tym dość frywolnym stwierdzeniu kryje się prawdziwe źródło sprzeciwu Dawkinsa wobec przekonań religijnych i religijności jako takiej. Kość niezgody tkwi w elementarnej nieprzystawalności jego scjentyistycznej aksjologii do aksjologii o podłożu religijnym bądź, szerzej, transcendentnym.

Wartością nadrzędną aksjologii scjentyistycznej jest prawda – prawda w zakresie *stricte* naukowym. Religie, zdaniem autora *Ślepego Zegarmistrza*, prawdziwe nie są i do prawdy *de facto* nie aspirują, w związku z czym ich wartość

⁸⁵ Tamże

⁸⁶ Jednej z czterech podstawowych funkcji religii, które Dawkins wymienia za innymi autorami. Pozostałe to: wyjaśniająca, zachęcająca (etyczna) i inspirująca.

⁸⁷ Tamże, str. 469

⁸⁸ Tamże, str. 470

jest bardzo niewielka lub wręcz żadna, gdyż jak zauważył Wolniewicz, wartości niższego rzędu w takiej jedynie mierze są istotne, w jakiej dążą do wartości nadrzędnej. Żadne poboczne własności przekonań religijnych nie są w stanie tej oceny w znaczący sposób zmienić – dokonać tego można tylko w jeden sposób: dowodząc, że dana religia jest prawdziwa⁸⁹.

⁸⁹ Lub co najmniej prawdopodobna. W przypadku religii teistycznych byłoby to równoznaczne z udowodnieniem istnienia Boga.

ROZDZIAŁ 3

LEM WOBEC RELIGII

Istota i źródło religii

Stanisław Lem różnie definiował fenomen religii. Ogólnie rzecz biorąc uważał, że jest to zbiór przekonań „*nieempirycznych i do empirii nieredukowalnych*”⁹⁰, czyli metafizycznych, które są odpowiedzią na konkretne potrzeby człowieka i które o konkretnych rzeczach traktują. Ścisłej zaś nazywał je „*protezami, które mają nam ułatwić oswojenie się z myślą o przykrej perspektywie niebytu*”⁹¹. Funkcja religii jest zatem przede wszystkim kojąca, pocieszycielska – ma nam tak wymodelować świat, by koniec życia będąc dla każdego punktem krytycznym, nie wiązał się z tak głębokim egzystencjalnym dramatem. W innym razie napięcie, jakie wytwarza myśl o własnej śmierci staje się nie do zniesienia. Nie do zniesienia byłaby również śmierć bliskich ludzi, brutalnie sprowadzająca żywą osobę do gnijących i „pustych” zwłok, lub – jak powiedziałby współczesny filozof – obracają podmiot w przedmiot.

Powyższe stanowi jednocześnie odpowiedź na pytanie o genezę religii. Lem, choć ewolucjonista, nie szuka czysto biologicznej odpowiedzi, lecz zadawała się rozwiązaniami antropologiczno-kulturowymi, bądź po prostu filozoficznymi. Podkreśla przede wszystkim – idąc w tym, między innymi, za Constantem i Malinowskim, a równo z Wolniewiczem – rolę śmierci:

*Człowiek myślący powstał wtedy, gdy zaczęto zwłoki zmarłych (...) grzebać w zrytualizowanej pozycji (...). Tak powstawały wiary religijne. Nie tyle (...) ze zwyczajnego strachu przed nicością (...), ile z poczucia, jakby tu rzecz, nadzwyczajnej niegodziwości, nieuczciwości i gorszącego wprost pomiatania indywidualną godnością człęczą, którą śmierć w sobie zawiera i sobą spełnia*⁹²

Wierzenia typu religijnego pełniły więc rolę konstytutywną w wyodrębnieniu się człowieka jako takiego i zdaniem Lema są człowiekowi do życia we wskazanym sensie konieczne. Obserwacja zdaje się tę tezę potwierdzać, gdyż dzisiejsze społeczeństwo zachodnie, w którym wierzenia te wydają się być coraz bardziej

⁹⁰ Zob. *Tako rzecze...Lem*, [w:] P. Okołowski, *Materia i wartości*, dz. cyt., str. 93

⁹¹ *Polityka*, nr 41 (2006), 14.10.1995, str. 30

⁹² *Sex Wars*, Warszawa 1996, [w:] P. Okołowski, *Materia i wartości*, dz. cyt., str. 87

passé staje się wobec śmierci bezbronny, nie wie, jak sobie z nią radzić. Rodzi to „*potworny strach, odwracanie się, brak godności i groteskowe praktyki*”⁹³.

Racjonalność idei Boga

Lema, jako racjonalistę, mocno trapiły intelektualne braki – luki, sprzeczności, niejasności, nadużycia - treści religijnych. Zauważał je na każdym polu, od perspektywy pojedynczego człowieka, przez ogólnie pojmowany świat ożywiony, aż po kosmos jako całość. Bezlitośnie je obnażał, choćby rzucając światło na paradoksy, do jakich prowadzą, czasem wręcz wyszydza. Taka postawa walczy przyczyniła się do postrzegania przez część badaczy (np. Szpakowską) jego postawy i poglądów przez pryzmat innego znanego szydery – Woltera. Wydaje się to jednak niesłuszne, gdyż Lema przytyki nigdy nie stanowiły celu samego w sobie, a jego stanowisko jest od wolteriańskiego o wiele głębsze, bardziej wielowymiarowe.

Mówiliśmy o tym, że Dawkins traktuje ideę Boga jako pewną tezę naukową. Lem nie byłby skłonny się z tym zgodzić, co skwapliwie zauważa Małgorzata Szpakowska:

*Z naukowego (przyrodoznawczego) punktu widzenia, pisze Lem w Summie Technologiae, o przedmiotach wiary, o zjawiskach transcendentnych nic w ogóle powiedzieć się nie da. (...) człowiek, który naprawdę w coś wierzy, nie przestaje wierzyć, choćby jego wierze przeczyły fakty; i odwrotnie: wiara w coś, co znajduje potwierdzenie w faktach, nie jest żadną wiarą, tylko wiedzą.*⁹⁴

Lem nie łudził się, że kogoś przekona ani nie obawiał, że poprzez wskazanie takich czy innych racjonalnych ubytków doktryny osłabi czy wręcz zniweczy czyjąś wiarę religijną. Ta bowiem nie jest kwestią rozumową, nie jest kwestią – powtórzmy za Szpakowską – wiedzy. Z tego Dawkins wydaje się nie zdawać sobie sprawy⁹⁵.

⁹³ *Tako rzecze...Lem*, dz. cyt., str. 265

⁹⁴ Zob. M. Szpakowska, *Dyskusje ze Stanisławem Lemem*, Warszawa 1997, str. 35-36

⁹⁵ W ramach swoistego kontrargumentu można by przytoczyć opisywane przez Dawkinsa własne – zracjonalizowane właśnie – wewnętrzne zmagania z wiarą, w której ta ostatnia rzekomo w pierw opierała się, by następnie paść ofiarą rozumowych argumentów. Byłby on jednak chybiony, gdyż historia ta nie jest w istocie opisem zmagania z wiarą, lecz właśnie z wiedzą i rozumem.

W obu przypadkach jednak sprzeciw wyrasta z tego samego korzenia, który nazwać można postawą naukową. To właśnie ona stanowi klucz do zrozumienia krytycznych uwag autora *Solaris* odnoszących się do treści religijnych, co staje się jasne, gdy odpowiemy na pytanie, co stanowi wedle tejże postawy wartość najwyższą i gdy odpowiedź tę potraktujemy serio. A jest nią : prawda. Kosztem wygody, kosztem piękna⁹⁶, kosztem innych wartości. Stanowisko to doskonale obrazuje wypowiedź Richarda Feynmana dotycząca powstawania praw naukowych:

*Chciałbym omówić, jak powstaje nowe prawo naukowe. Zasadniczo dzieje się to podług następujących kroków. Po pierwsze, snujemy domysł. Dalej, wyliczamy konsekwencje tego domysłu, aby zobaczyć, co on powoduje, jeśli jest prawdziwy. A następnie porównujemy wyliczenia z rzeczywistością, czynimy to za pomocą eksperymentów, doświadczeń. Porównujemy je z obserwacjami, aby zobaczyć, czy to działa. Jeśli domysł nie zgadza się z eksperymentem, jest błędny. To proste twierdzenie jest kluczem do nauki. Nie ma znaczenia, jak piękny jest wasz domysł, jak mądry jest ten, kto go poczynił lub jak się nazywa – jeśli stoi w sprzeczności z eksperymentem, jest błędny.*⁹⁷

Wierzenia religijne nie mają z powyższym schematem nic wspólnego. Na przykładzie chrześcijaństwa widać, że ani nikt nie „snuł domysłów” – treści zostały bowiem apodyktycznie objawione –, ani nikt nie przyglądał się ich konsekwencjom – te zna tylko Bóg. Nikt też tym bardziej nie sprawdza ich eksperymentalnie; w większości przypadków byłoby to zresztą niewykonalne, jak niewykonalne jest odtworzenie filmu z bitwy pod Grunwaldem.

Podobnie niepoznawalny empirycznie jest i sam postulowany metafizyczny Byt, jego istota i właściwości, a także wola i myśli. Dlatego właśnie Lema w osłupienie wprawiało istnienie duchownych będących „bardziej od innych „za pan brat” ze Stwórcą”:

*(...) uważam zawód duchownego – wszelkiej religii – za jeden z najdziwniejszych pomysłów, jakich się ludzie kiedykolwiek dopracowali. Jest to dla mnie coś niesamowicie dziwnego, a powszechność zjawiska nie zmniejsza w moich oczach jego dziwności.*⁹⁸

⁹⁶ Choć należy uczciwie dodać, że i ono odgrywa dla naukowców niebagatelne znaczenie, zwłaszcza dla matematyków i fizyków. Nie miejsce to jednak po temu, by wątek ten rozwijać.

⁹⁷ Fragment cytowanego już wykładu z roku 1964 wygłaszanego na uniwersytecie Cornell. Źródło: <http://www.youtube.com/watch?v=wLaRXYai19A> (tłum. moje)

⁹⁸ *Tako rzecze...Lem*, dz. cyt., str. 270

To zdziwienie stanowi tylko częśćkę jego postawy wobec Kościoła jako takiego, często zresztą krytycznej⁹⁹. Jak sam mówił, „instytucjonalizacja teodycei” wydaje mu się pomysłem szalonym. Co więcej, Kościół nazywał ironicznie „systemem melioracyjnym kanałów nawadniających, które Pana Boga regulują, nastawiają, określają, ograniczają”¹⁰⁰. Niezbadane są wyroki Boskie, mówią chrześcijaństwo, a jednak – zauważa Lem – tak wielu miało tak wiele (i ma nadal) do powiedzenia w tej sprawie. Nieufny wobec tej niekonsekwencji mówi wprost:

*Gdybym miał naturę wierzącego, to nie należałbym do żadnego wyznania.*¹⁰¹

Lem nie traktuje hipotezy Boga ani innych treści religijnych jako tez naukowych, ale je podatnymi na logiczną analizę czyni, by móc, stosując opisany przez Feynmana schemat, wskazać ich rozliczne niekonsekwencje i wywieść z nich pewne intrygujące antropologiczne spostrzeżenia.

Zauważa, na przykład, rzecz następującą: Istnienie Boga zakłada – przynajmniej na gruncie chrześcijańskim – że los każdego człowieka z góry jest już przezeń zaprojektowany. „Taka była wola Boga” mówi się w następstwie takich czy innych wydarzeń. A przecież jest w człowieku silnie zakorzeniona potrzeba wolności:

*Jest w nas (...) coś takiego, że odrzucamy sterowanie roztropnym urządzeniem, które pragnie uwzględnić nasze dobro, a chętnie powierzamy się małpio złośliwemu losowi, który nie jest niczym innym jak serią przypadków.*¹⁰²

Jak pogodzić tę potrzebę i dyskomfort odczuwany w chwili zniewolenia z wizją życia jako realizującego się punkt po punkcie scenariusza? Czyż nie dlatego istnieje w Biblii „furtka” w postaci wolnej woli? A może Lem się mylił (bądź też należy jego uwagi uzupełnić) i w ludziach nad potrzebą wolności góruje obawa przed pozostawieniem na łasce ślepego przypadku? Jakkolwiek by nie było, istnieniu ważkiego problemu zaprzeczyć nie sposób. Sam Lem, zdaniem Szpakowskiej,

⁹⁹ Przyznawał się do tego otwarcie: „Przeciwko religii nic nie mam. Raczej przeciwko Kościołowi”. Zob. Tamże, dz. cyt., str. 431

¹⁰⁰ Tamże, str. 271

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże, str. 288

przeciwny był idei Stwórcy, który ingeruje w to, jak poczyna sobie jego twór. Neguje on ideę Boga karzącego czy też Boga – zbawiciela. Głosem Kelvina, bohatera powieści *Solaris*, mówi:

*Jedyny Bóg, w którego byłbym skłonny uwierzyć, to taki którego męka nie jest odkupieniem, niczego nie zbawia, nie służy niczemu.*¹⁰³

W miejscu jednak, w którym Dawkins zatrzymuje się w geście triumfu, Lem, pomimo wszelkich negacji i pomimo wątpliwości, czuje się nie jak zwycięzca, który Rozumem pokonał Boga, lecz raczej jak przegrany. Z nutą rozpaczony w głosie żali się Beresiowi:

*(...) nie mogąc dać zgody na żadną postać osobowego kreatora (...) i odmawiając personalnych własności temu, co dało początek światu, dostrzegam równocześnie nieprzypadkowość bądź niedostateczne wyjaśnienie w akcie postulowania całkowitej przypadkowości powstawania życia, a więc i człowieka. Tutaj w mojej ontologii i w moim myśleniu zieje potworna dziura, której nie potrafię niczym zapełnić. Niczym!*¹⁰⁴

Wartość religii

Łatwo usunąć Boga z jego miejsca we wszechświecie.

Ale takie dobre posady niedługo wakują.

Hugo Steinhaus

Pomimo tak krytycznego stosunku do religii jako zbioru racjonalnych twierdzeń dotyczących świata i pomimo niewiary był Lem jak najdalszy od negatywnego nastawienia wobec religii jako takiej. Przeciwnie, zdawał sobie sprawę, że religie są wyrazem ukrytych głęboko w człowieku, wręcz przynależnych do jego natury, potrzeb. Jak już zostało powiedziane, świadomość śmierci wywołuje głęboki sprzeciw i potężny strach, natomiast religie pozwalają ów sprzeciw wyciszyć, a strach przerodzić w godny stoika spokój. W tym tkwi ich siła. Uważał je więc Lem za wprawdzie nieprawdziwe w swej warstwie literalnej – wyjątek dotyczy jej warstwy etycznej, czemu poświęcony jest następny rozdział – lecz na pewno nie bezwartościowe.

¹⁰³ S. Lem, *Solaris*, Kraków 1986, str. 197

¹⁰⁴ *Tako rzecze...Lem*, dz. cyt., str. 312

*Wiara jest użyteczna zarówno na płaszczyźnie psychologicznej, jako środek osiągnięcia duchowej równowagi (w czym przejawia się użyteczność wszelkich metafizyk), jak również w dziedzinie zjawisk cielesnych. Określone zabiegi, zmieniające stan mózgu materialny (...) lub funkcjonalny (...) sprzyjają powstaniu subiektywnych stanów, znanych we wszystkich czasach i religiach. (...) Same (...) stany tego rodzaju są zjawiskiem całkowicie realnym w rozumieniu empirii (...).*¹⁰⁵

Jednocześnie Lem w pewnej mierze powyższe stany deprecjonuje, gdyż „prawdy przeżywane” nie wytrzymują porównania z „prawdami nauki”, co nie byłoby problemem, gdyby nie to, że zwolennicy tych pierwszych do takich porównań dążą imputując im wyższość nad drugimi. To zaś jest zupełnie mijające się ze stanem faktycznym uroszczenie. Deprecjonuje je też filozof bezlitośnie odzierając z mistycznych szat – te same efekty można wszak otrzymać w sposób bardzo przyziemny, poprzez wstrzyknięcie do organizmu stosownych substancji. Tym samym uosabia je on po prostu z procesem chemicznym mającym miejsce wewnątrz organizmu i wzbudzonym w sposób naturalny (nieświadomy) bądź sztuczny (świadomy, celowy). W analogiczny sposób Lem obnaża również fizyczne następstwa czynności religijnych – w tym punkcie pewna zbieżność z Wolterem, lub choćby Dawkinsem, istotnie zachodzi. Jest to chyba jednak rzecz nie do uniknięcia, jeśli chce się odparować jakiegokolwiek pretensje religii do miana „wyższej racjonalności”. Zupełnie bezwzględnie przebiega przy tym proces demistyfikacji praktyk o charakterze magicznym. Co innego jeśli taka postawa znajduje wyraz w celach inne niż „obronne” – wówczas staje się niepoważną donkiszoterią. W przypadku Lema właściwe proporcje pozostają najczęściej zachowane. Tam, gdzie Dawkins zamyka dyskusję cytatem z Shawa, Lem odpowiedziałby zapewne: „być może...ale jednak czuje się lepiej”. I podsumował „Wiara rzeczywiście koi”¹⁰⁶.

Autor *Cyberiady* dostrzega, obok psychologicznych, również społeczne korzyści płynące z religii, podobnie jak czynił to Dawkins próbując uzasadnić stabilność grup przejawiających potrzeby religijne. Nierzadko zdarza się, że we wspólnotach pełni ona rolę zwornika, który ludzi cementuje. Stanowi fundamentalną

¹⁰⁵ S. Lem, *Summa technologiae*, dz. cyt., str. 135

¹⁰⁶ *Tako rzeczce...Lem*, dz. cyt., str. 271

plaszczynę porozumienia, na której opiera się prawo, obyczaj i ogólne postrzeganie świata.

*Absurdalna wiara metafizyczna może się jednak upowszechnić społecznie jako religia – i wówczas zaczyna funkcjonować jako całkiem nieabsurdalny regulator stosunków społecznych.*¹⁰⁷

Warto dodać, że spośród wszystkich doktryn religijnych najwyżej filozof cenił chrześcijaństwo, najlepiej mu oczywiście znane. Sądził, że żadna inna religia nie okazała się równie żyzną glebą dla tak wielu cennych idei i tak wspaniałej twórczości. To na jej gruncie wyrosła cywilizacja zachodnia, która z kolei zrodziła naukę. Żadna inna cywilizacja w równym stopniu nie krzewiła racjonalizmu i żadna nie osiągnęła takich sukcesów na polu technologicznym¹⁰⁸.

*Wyrażam się jednak o religii chrześcijańskiej z najgłębszym uszanowaniem, płynącym z moich wewnętrznych odczuć. Najpiękniejsze w niej jednak nie są dla mnie objawienia, lecz proste prawdy moralne każące miłować bliźnich, a nawet nieprzyjaciół. (...) Fakt, że religia ta jest w jakiś sposób panująca, wystawia mimo wszystko nie najgorsze świadectwo ludzkości. Co prawda nie jest ona w stanie urzeczywistnić tego, co głosi, lecz sam fakt, że ludzie tak zbiorowo się do niej przyznają, jest czymś pocieszającym.*¹⁰⁹

Co może najbardziej zdumiewające, Lem cenił religię – a zwłaszcza chrześcijańską – w dużej mierze za jakość jej metafizyki. Owszem, uważał ją za fałszywą (a w każdym razie nie chciał przyznać jej miana prawdziwości), lecz wszelkie alternatywy uważał za koncepcje dużo lichsze. Ich wysyp, będący następstwem laicyzacji społeczeństwa zachodniego, jawił mu się jako paradoksalny, choć nie zaskakujący. W obliczu wielowiekowej i przede wszystkim wielowarstwowej doktryny chrześcijańskiej współczesne jej namiastki w postaci wiary w UFO, w czynniki Psi czy inne objawy okultyzmu oceniał jako „metafizyczne tandety”. Tandeta ta znajduje jednak wzięcie w miarę, jak zwiększa się stopień skomplikowania nauk ścisłych. By współcześnie mieć dobre rozeznanie w fizyce bądź biologii potrzeba wiele czasu i trudu. Tymczasem rozmaici głosiciele „Prawdy” (rzekomo wstydliwie przez naukowców skrywanej) pokroju Ericha von Dänikena

¹⁰⁷ Zob. M. Szpakowska, *Dyskusje ze Stanisławem Lemem*, dz. cyt., str. 36

¹⁰⁸ Choć główne owego racjonalizmu i nauki składowe pojawiły się już wcześniej i znalazły wyraz w greckiej filozofii oraz rzymskim prawie.

¹⁰⁹ *Tako rzecze...Lem*, dz. cyt., str. 349-350

proponują wyjaśnienia łatwe, dla wszystkich zrozumiałe – tu nie trzeba mieć uprzedniego przygotowania, nie trzeba długoletnich studiów, nie ma też „strasznych” wzorów. Pozostają jedynie pozory – przede wszystkim niby-naukowa metodologia i niby-naukowa terminologia.

To jest cudowne, ale nie w tym sensie, że to jest cud, ale że to jest cudownie upraszczające. Nie ma żadnych strasznych wzorów ani kłopotów z niezrozumiałymi słowami, których używają uczeni, lecz „z punktu” dowiadujemy się pewnych rzeczy. Nie tylko dowiadujemy, ale wiadomości zostają doprowadzone do ich stanów ostatecznych. (...) nie ma już żadnej dyskusji. Wszystko jest wyjaśnione. Ludzie bardzo to lubią.¹¹⁰

Tym samym owa pseudonauka (a zarazem pseudometafizyka) przejmuje rolę zarezerwowaną dotąd dla religii, co Lem ocenia zdecydowanie negatywnie, gdyż mimo fałszywości obydwu, za tą drugą stoją rzetelne wartości, podczas gdy za pierwszą – nie. Innymi słowy, chrześcijaństwo, choć samo szkicuje fałszywy obraz rzeczywistości, pozostawało zawsze tamą dla jawnej bzdury, umysłowego hochsztaplerstwa, magii. Pęknięcie tej zapory nie nastrojało Lema optymistycznie, zwłaszcza, że wbrew nadziejom zatwardziały scjentyści, wszystko wskazuje na to, iż powstałej luki nauka nie jest w stanie wypełnić. Rozziew pomiędzy obrazem świata przyrodników a wizją świata mas pogłębia się.

¹¹⁰ Tamże, str. 269

ROZDZIAŁ 4

Religia a etyka w ujęciu Lema i Dawkinsa

Dwa problemy

Zarówno u Stanisława Lema, jak i u Richarda Dawkinsa krytyka religii ma dwa źródła. Pierwsze nazwać możemy ontologicznym – jest to niezgoda na wizję rzeczywistości, jaką sugerują poszczególne religie. Drugie natomiast to źródło moralne – tu niezgoda objawia się przede wszystkim w starciu z dwiema kwestiami: problemem teodycei oraz charakterem relacji zachodzących pomiędzy religijnością a moralnością. W obu przypadkach krytyka ta opiera się na przesłankach z jednej strony racjonalistycznych, z drugiej na scjentystycznych (a zwłaszcza ewolucjonistycznych), dlatego tak ważne było uprzednie wyodrębnienie i zdefiniowanie tych dwóch stanowisk. Co ciekawe jednak, pomimo że są one jednakowe tak dla Brytyjczyka, jak i Polaka, i pomimo że przy formułowaniu zarzutów idą oni wspólną drogą, konkluzje, do jakich dochodzą bynajmniej już jednakowe nie są – wręcz przeciwnie.

Teodycea

Teodycea jest to gałąź teologii, która zajmuje się problemem pogodzenia dobrego Boga z istnieniem zła. Sam termin wywodzi się z greki: *théos* znaczy Bóg, natomiast *diké* – słuszny, sprawiedliwy. Pierwszy raz użył go Gottfried Leibniz, choć samo zagadnienie pojawiło się już w starożytności, w czasach stoików. Problem ten polega na uzgodnieniu dwóch następujących tez:

1. Istnieje po trzykroć nieskończony – w mocy, intelekcie i sprawiedliwości – Stwórca (Bóg).
2. Istnieje Zło.¹¹¹

Różne były na przestrzeni wieków próby dokonania takiego uzgodnienia, żadna jednak nie doczekała się jednoznacznej aprobaty. Zdecydowanie negatywnie oceniał je również Lem. Kategorycznie nie zgadzał się ze św. Augustynem, który

¹¹¹ Zob. P. Okołówski, *Materia i wartości*, dz. cyt., str. 388

z powyższego dylematu wychodził obronną ręką traktując Zło jako brak Dobra, jako pewien nie-byt. Lem przeciwnie, był zdania, że jest to byt jak najbardziej realny, że „*jest tam coś więcej – intencja, aktywna intencja*”¹¹². Co więcej, istnienie Stwórcy wraz ze wszystkimi Jego przymiotami powoduje, że każdemu wydarzeniu dotyczącemu istot żywych, każdemu wydarzeniu w przyrodzie przypisać możemy moralnie znak, dodatni bądź ujemny. W tej perspektywie ilość Zła w świecie rozrasta się do niebywałych rozmiarów, gdyż świat ożywiony to świat wzajemnego zabijania, pożerania, świat – używając zwrotu Lema – nieustającego zoocydu. Dlatego też twierdzi on, że:

*Pojęcie etyki, przystawione do procesu ewolucyjnego, jest czymś niewspółmiernym, jeśli jednak uprzemy się imputować ewolucji etykę, to trzeba sobie powiedzieć, że jest ona najstraszliwszą, jaką tylko można sobie wyobrazić.*¹¹³

Jeśli do przyrody przystawić jakąś maksymę działania, brzmiałaby ona: „*Biada słabym i leżącym – trutować wszystkich!*”¹¹⁴. Dawkins, zoolog przecież z wykształcenia, wypowiada się dokładnie w tym samym duchu:

„(...) cierpienie, i to przerażające, jest w przyrodzie czymś tak powszechnym i tak przejmującym, że człowiekowi o wrażliwym sercu doprawdy trudno to znieść.”¹¹⁵

Krzywdę w świecie zwierzęcym nazywa on efektem ubocznym doboru naturalnego, jego naturalną konsekwencją¹¹⁶. Dodaje jednak, że ze ściśle biologicznego punktu widzenia problem teodycei nie istnieje, gdyż „*z perspektywy przetrwania genu zło i cierpienie w ogóle nie mają znaczenia. Więcej – w tej perspektywie one po prostu nie istnieją*”¹¹⁷. Na sam problem fundamentalnej niezgodności teorii ewolucji z teodyceą zwracał zresztą uwagę już sam Karol Darwin, jest to zatem sytuacja : albo-albo. Dla Dawkinsa, zadeklarowanego ewolucjonisty, odpowiedź może być tylko jedna – odrzucenie teodycei i jej karkołomnych argumentacji na rzecz teorii doboru naturalnego, która zjawiska w przyrodzie

¹¹² *Tako rzeczce...Lem*, dz. cyt., str. 378

¹¹³ Tamże, str. 393

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ R. Dawkins, *Najwspanialsze widowisko świata*, dz. cyt., str. 472

¹¹⁶ Zob. Tamże, str. 474

¹¹⁷ Tamże, str. 475

w sposób jasny faktycznie tłumaczy i która – ku nieszczęściu św. Augustyna, Leibniza i innych – w ogóle ideę Boga odrzuca. Nie inaczej rzecz postrzegał Lem, gdy pisał:

*Dla biologa, który zna bezdenność owego oceanu mąk, jaki przedstawiają dzieje życia na Ziemi, stanowisko takie [scil. powołujące się na Bożą dobroć] jest tyleż śmieszne, co przerażające.*¹¹⁸

Teodycea nie wytrzymuje zatem konfrontacji z aliansem racjonalności i empirii. Ta ostatnia dysponuje więcej niż wystarczającym „materiałem dowodowym”. Jego próbkę podaje Helena Eilstein:

*Trzęsienie ziemi w Lizbonie, które wstrząsnęło wiarą szeregu osiemnastowiecznych myślicieli europejskich. Trzęsienie ziemi w Armenii. Powódzie w Bangladeszu, od których cierpią nie ci, co są winni powodującego je zniszczenia środowiska przyrodniczego. Dzieci rodzące się z AIDS, rodzice dzieci rodzących się z chorobą Tay-Sachsa. Osa Sphex, która musi zaopatrywać swoje mające się wykluc gąsienice w sparaliżowane – czujące – ofiary do pożerania żywcem. Mrówka-królowka wdzierająca się do cudzego mrowiska i przez wiele dni trzymająca królową-rezydentkę w morderczym uścisku, do końca. Cierpienie zwierząt; cierpienie niemowląt; cierpienie niewinnych.*¹¹⁹

I wyciąga wniosek, że „nie można pogodzić w pojęciu Boga atrybutu dobroci, miłosierdzia z atrybutami wszechwiedzy i wszechpotęgi”¹²⁰. Zauważa też, że biblijny Bóg próby teodycei piętnuje, nagradza zaś ich poniechanie, czego przykładem jest Księga Hioba. Konkludując, pisze Eilstein: „zamiast teodycei jako wytworu rozumu dyskursywnego może być tylko zaufanie”¹²¹. Takim zaufaniem idei Boga nie potrafi obdarzyć ani Eilstein, ani Dawkins, ani Lem.

Religijność a moralność

Etyka jest nauką o męznym zachowaniu się wobec bytu.

Henryk Elzenberg

Drugim ze wzmiankowanych problemów dotyczących kwestii etycznych jest relacja pomiędzy dwiema ideami – Boga oraz Dobra i Zła. Mówiąc prościej, chodzi o związek między religijnością i moralnością.

¹¹⁸ S. Lem, *Summa technologiae*, dz. cyt., str. 154

¹¹⁹ H. Eilstein, *Homo sapiens i wartości*, Warszawa 1994., str. 201-202

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Tamże.

Zdaniem wielu taki związek zachodzi i jest bardzo mocny. Tak mocny, iż w niektórych przypadkach niełatwo orzec, czy mamy do czynienia raczej z doktryną religijną czy etyczną. Zazwyczaj ma on charakter przyczynowy: metafizyka stanowi sankcję dla etyki. Mówiąc wprost – „*Jeżeli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone*”, jak to ongiś wyraził Fiodor Dostojewski. Jest to wyraz etycznego absolutyzmu przejawiającego się w przekonaniu o istnieniu jakiejś jednej – i tylko jednej! – wzorcowej moralności i pozostającego w opozycji do immoralizmu oraz relatywizmu. Dla absolutysty immoralizm i relatywizm są nieodróżnialnymi przywarami¹²². Stąd liczne próby dyskredytacji stanowisk innych – wypływają one z założenia, że tylko wiara w Boga może odwieść człowieka od popełniania czynów niemoralnych.

Próbę taką, wziętą z własnego życiorysu, relacjonuje w rozmowie z Beresiem Lem:

Kiedyś, gdy miałem się żenić i rodzice żony życzyli sobie, aby się odbył ślub kościelny, zaprowadzono mnie do pewnego dominikanina. Byłem już wtedy niewierzący, więc duchowny ten usiłował mnie nawrócić i tchnąć we mnie religijnego ducha. (...) Tłumaczyłem mu wówczas, że ja się przecież całkiem przyzwoicie zachowuję. Odpowiedział mi na to, że nie ma żadnego powodu, dla którego miałbym się tak zachowywać.¹²³

Dla owego dominikanina istnienie związku pomiędzy istnieniem Boga a „przyzwoitym zachowaniem” było rzeczą oczywistą (podobnie jak dla Dostojewskiego i Kołakowskiego), dla Lema – nie. Takiej sankcji zresztą nie uznawał. Jak sam mówił: „*Gdyby nawet Pan Bóg dał mi specjalną licencję na walenie ludzi w mordę, to powiem panu, że nadmiernie bym z niej nie korzystał*”¹²⁴. Uprawomocnienie etyki znajdował Lem gdzie indziej – w Rozumie¹²⁵. Dawkins, choć kwestii tej poświęca w *Bogu urojonym* wiele miejsca, nie stawia sprawy w sposób równie jednoznaczny, niemniej ogół jego wypowiedzi świadczyć może o tym, że podziela to stanowisko przy założeniu, że ów Rozum – i co za tym idzie, intuicje moralne – potraktujemy całkowicie jako wytwór ewolucji.

W obliczu niezliczonych przykładów historycznych – od dziejów najdawniejszych po historię współczesną – obaj myśliciele dochodzą do wniosku, że

¹²² Zob. J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001, str. 245-246

¹²³ *Tako rzeczce...Lem*, dz. cyt., str. 404

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Zob. Tamże.

pomimo powszechności religii zło w świecie – jako pewna stała skłonność – nigdy nie osłabło. Lem powiada:

*Ludzkość jako całość zachowywała się zawsze nieprzyzwoicie i wielce paskudnie. Jest to gatunek, w którym ze wszech miar przeważa paskuda zachowań zbiorowych nad zachowaniami nienagannymi etycznie. Tak jest i zawsze tak było. W tym zakresie nie widzę najmniejszego postępu.*¹²⁶

Co więcej, dzieje się tak nie tylko pomimo powszechności religii, ale niekiedy również z tego właśnie powodu:

*We wszystkich bez wyjątku ludzkich kulturach i cywilizacjach walka człowieka z człowiekiem odgrywała zasadniczą rolę. Jesteśmy jednak dostatecznie rozumni, żeby wiedzieć, że dla naszego okrucieństwa musimy mieć jakieś usprawiedliwienie i zawsze je sobie znajdujemy. Historia ludzkiej myśli aż się roi od takich usprawiedliwiających różne potworności wywodów. Aztekowie okrutnie mordujący swoje ofiary mówili sobie, że muszą to robić, by ugłaskać bogów i uchronić świat przed zawaleniem sklepienia niebieskiego. Z kolei mordujący Azteków Hiszpanie powoływali się na swoją ewangelizacyjną misję. Uprawiali ludobójstwo w imię Chrystusa.*¹²⁷

Jak tę diagnozę pogodzić z zaleceniami miłosierdzia i miłości bliźniego? Dawkins skłonny byłby odpowiedzi upatrywać w zwykłej fałszywości deklaracji. Lema taka odpowiedź nie usatysfakcjonowała, nie dałby jej zresztą wiary, nie imputował bowiem zaleceniom moralnym kłamliwości, a przeciwnie – cenił je. Dysonans ten wyjaśnił Bogusław Wolniewicz poprzez wprowadzenie za Elzenbergiem – zapewne nieznanego Lemowi – podziału na etykę abstrakcyjną i konkretną.

Etyka abstrakcyjna jest to zbiór zasad, które ludzie z przekonaniem głoszą. Etyka konkretna natomiast to ta, które przejawia się w ich czynach. Przy czym Wolniewicz podkreśla, że etyka abstrakcyjna nie jest głoszona kłamliwie, w złej wierze. Nie, tu nie ma rozbieżności między myślą a słowem. Rozdźwięk pojawia się na linii myśl – czyn. Pisze on tak:

Etyka abstrakcyjna wyraża się w słowach, jako pewien zespół wypowiedzi normatywnych. Etyka konkretna wyraża się w czynach, jako pewna regularność postępowania. Tak więc pierwsza jest

¹²⁶ Tamże, str. 397

¹²⁷ *Drapieżna małpa*, wywiad z Jackiem Żakowskim, Gazeta Wyborcza z 19-20 lutego 1994

tworem językowym, jak literatura. Druga jest częścią sposobu życia, a można by też rzec, że jest to pewna życiowa „postawa”.¹²⁸

Prosta lista zasad, na przykład Dekalog, nie jest zatem głoszony w złej wierze, ale też nikt nie oczekuje bezwarunkowej zgodności z nim w postępowaniu. Są to bowiem tylko uproszczone wytyczne mające wyznaczać kierunek etycznej doktryny jako takiej – rzeczywiste, życiowe problemy są zawsze bardziej złożone, podobnie jak ich rozwiązania. Te ostatnie bywają zresztą w skrajnych przypadkach sprzeczne z tamtymi, ogólnymi maksymami. Wobec powyższego, zarzut niezgodności pomiędzy zasadami głoszone etyki abstrakcyjnej a czynami zdecydowanie traci na sile.

Jeśli źródło moralności nie znajduje się w religii, to gdzie? Na to Dawkins i Lem odpowiadają zgodnie i całkowicie w duchu ewolucjonizmu. Zgodnie z nim autor *Filozofii przypadku* objaśnia, że „szlachetne odruchy ludzkie, wraz ze wszystkimi innymi, są zaprogramowane genetycznie” a „wartości naczelne, które do pewnego stopnia składają się na kategorię imperatywów Kantowski, są wywodliwe z osnowy biologicznej”¹²⁹. Inna odpowiedź – zwłaszcza religijna – była, jego zdaniem, rezygnacją z naukowego spojrzenia na świat¹³⁰. Z tego ostatniego zrezygnować nie chce ani jeden, ani drugi, jakkolwiek by się konsekwencje takiej postawy nie przedstawiały.

Teoria darwinowska daje również satysfakcjonujące wyjaśnienie fenomenu altruizmu. Lem zauważa – a Dawkins jako biolog potwierdza – że dowiedzione zostało, iż choć egoizm na poziomie genu najczęściej prowadzi do egoizmu na poziomie organizmu, bywa często tak, że gatunki altruistyczne mają większe szanse przeżycia. Tym samym w toku ewolucji gatunki te okazały się stabilniejsze, zostały wyselekcjonowane, a zachowanie typu altruistycznego ugruntowało się jako pewna norma. „W interesie zachowania gatunku zostało zatem wpisane w genotyp pewne minimum dobroci” komentuje ten proces Małgorzata Szpakowska¹³¹.

W przypadku człowieka „norma ta wydestylowana i wysublimowana w kodeksy etyczne, postulujące różne rodzaje altruistycznego, a więc nie ksobnego

¹²⁸ B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, tom II, dz. cyt., str. 187

¹²⁹ *Tako rzeczy...Lem*, , dz. cyt., str. 388

¹³⁰ Zob. Tamże, str. 389

¹³¹ Tamże, str. 87

zachowania, a potem kodeks ten został bezwiednie oderwany od swoich rzeczywistych, przyczynowych korzeni typu czysto ewolucyjnego i wprowadzony pod promienie jakiejś transcendentnej sankcji – najczęściej religijnej”, puentuje Lem¹³².

Tym samym, wyjaśnwszy co było do wyjaśnienia, nie ma już potrzeby uciekać się do metafizyki. Tym bardziej nie ma takiej konieczności. Co do swej postawy, polski filozof nie pozostawia złudzeń – zło i dobro traktuje on jako „lokalne jakości współistniejące z ludźmi i obracające się w nicość, kiedy ludzi nie stanie”, nie zaś jakieś byty istniejące od ludzi niezależnie, niczym platońskie idee¹³³.

Odrzucić jednak wszelką metafizykę to jedno, żyć bez niej, drugie. Helena Eilstein, komentując prace Kołakowskiego, pisze, że wobec absurdalności świata pozbawionego Boga człowiek może zareagować na dwa sposoby: albo nazwać rzeczy po imieniu, nazwać Pustkę Pustką, odrzucić wszelką pociechę i przyjąć niejako postawę heroiczną, albo przyjąć postawę prometejską, czyli usiłować uzurpować sobie pusty tron po Bogu. Pierwsza postawa jest charakterystyczna, zdaniem Kołakowskiego, na przykład dla stoików¹³⁴.

Wydaje się, że w tym miejscu drogi obu myślicieli rozchodzą się diametralnie. Dawkins podąża szlakiem laickiego humanizmu, w którym nie ma dla religii miejsca, gdyż Bóg zastąpiony zostaje przez człowieka. Drugi natomiast obiera ścieżkę heroiczną, bo inaczej nie może – głęboki pesymizm antropologiczny mu na to nie pozwala. Tam, gdzie pierwszy dąży do usunięcia religii jako kajdanów na naturę ludzką, do usunięcia wszelkich granic¹³⁵, tam drugi rad jest, że istnieje coś, co człowieka trzyma w ryzach. Lem jest bowiem antropologicznym pesymistą, któremu obcy jest meliorizm. Jego zdaniem, człowiek zostawiony samemu sobie, pozbawiony ram kulturowych prędzej czynić będzie zło aniżeli dobro, ma bowiem wrodzoną skłonność do okrucieństwa, a to niesłuchanie utrudnia wszelkie działania melioryzacyjne. Ludzie lubują się w zadawaniu innym cierpienia, sprawianiu bólu – oczywiście statystycznie rzecz biorąc. Takie zło nadmiarowe, bezinteresowne, niczemu poza własną satysfakcją nie służące nazywa Lem „*spécialité de la Maison*”

¹³² *Tako rzecze...Lem*, dz. cyt., str. 388

¹³³ Zob. M. Szpakowska, *Dyskusje ze Stanisławem Lemem*, dz. cyt., str. 22

¹³⁴ Ale nie tylko, bo i dla Lukrecjusza, Artura Schopenhauera czy Karla Jaspersa.

¹³⁵ Zob. R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., str. 502

Humaine".¹³⁶ Przychyla się przy tym do hipotezy, jakoby jej źródłem były, nieodzowne niegdyś, drapieżne skłonności naszych przodków. Tylko ci bowiem, którzy posiadali zdolności łowieckie, przeżyli zmiany klimatyczne w Afryce. Z tej drapieżności z biegiem czasu „wydestylowały się” skłonności ku bezzasadnej agresji, destrukcji, okrucieństwa. W jakim celu? „*A na nic! Na nic!*” odpowiada Lem¹³⁷. I choć jest w stanie podać kilka hipotez, wszystkie one są skrajnie naturalistyczne i niepewne, toteż nie satysfakcjonują go.

W konsekwencji Lem nazywa człowieka współczesnego „drapieżną małpą”¹³⁸ i o tejże małpie ma jak najgorsze zdanie:

*Bezinteresowne mordowanie i zadawanie cierpienia, któremu nie towarzyszy pożeranie, jest wyłączną specjalnością człowieka.(...) Żeby dokonać swego rodzaju moralnej ekspulsji zła i ulokować je poza nami, wymyśliliśmy przeróżne nieczyste duchy, diabły, demony, strzygi. To one miały namawiać nas do złego i wziąć na siebie winę za nasze czyny. Ludzie mówią: "To nie ja. Szatan mi kazał! To on jest mieszkaniem zła". A moim zdaniem zło mieszka w nas.*¹³⁹

Stwierdza wręcz na zakończenie rozmowy z Jackiem Żakowskim, że „*to my jesteśmy najpotworniejszymi monstrami na tej planecie i jej największą zgubą*”¹⁴⁰.

W tym kontekście religijność jawi mu jako coś zadziwiająco pozytywnego, będącego próbą okiełznania w nas „małpy”, która wciąż w nas siedzi „przykryta kulturową narzutką”¹⁴¹ a wydobycia – poprzez kulturę i religie właśnie – człowieczeństwa. Oceny tej nie zmienia fakt, że nierzadko są to wysiłki daremne, nie znajdujące pokrycia w sferze czynu. W tym wypadku niezwykle wartościowe są już same próby.

„*Czasem jednak zdarza mi się pomyśleć, że człowiek zdołał jednak wypowiedzieć słowa tak zdumiewające, jak te: „Miłujcie nieprzyjaciół wasze”. Jest rzeczą porażającą, że koncepcja taka uzyskała rangę jednej z panujących na świecie religii*”¹⁴²

¹³⁶ Zob. M. Szpakowska, *Dyskusje ze Stanisławem Lemem*, dz. cyt., str. 128

¹³⁷ Zob. *Tako rzeczce...Lem*, dz. cyt., str. 377

¹³⁸ A w innym miejscu „zmutowaną małpą”, Zob. Tamże, str. 540

¹³⁹ *Drapieżna małpa*, dz. cyt.

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ Tamże.

¹⁴² *Tako rzeczce...Lem*, dz. cyt., str. 292

Niektóre – soteriologiczne – religie ocenia zatem jako narzędzia w walce przeciw złu, propagujące pozytywne wzorce. Walka ta jest jakże często przegrywana, a wówczas i same religie stają się środkiem, pretekstem do czynienia zła, wzmacniaczem destrukcyjnych popędów. Niemniej, gdyby nie one oraz nadbudowana na nich kultura, niszczycielski pierwiastek w człowieku nie napotykałby na żadną tamę, lecz bez przeszkód emanował doprowadzając, być może, do zguby cały gatunek. Wówczas człowiek istotnie stałby się „ślepą uliczką” ewolucji, jedną z wielu zresztą.

Powyższe stanowisko jest biegunowo opozycyjne wobec antropologicznego melioryzmu. Dawkins wszelkie ograniczenia postrzega jako zamach na godność jednostki, a metodom religijnej represji poświęca wiele miejsca w *Bogu urojonym*. Zwraca uwagę – nie bez racji zresztą – na problemy molestowania psychicznego i fizycznego, to jest przymusu, kar cielesnych, wzbudzania poczucia winy, bezwzględnej indoktrynacji, itd. Bardzo krytycznie odnosi się do tłumienia naturalnych ludzkich popędów, potrzeb, pragnień, do ograniczania swobody ekspresji. Krytyka ta opiera się właśnie na silnym przekonaniu o przyrodzonej dobroci ludzkiej, o dobrej woli, która, gdy tylko ją oswobodzić, poprowadzi człowieka właściwą drogą. Własną misję postrzega jako pomoc w owym oswobodzeniu poprzez ukazanie fałszu, jaki z religii przeziiera. Pragnie pokazać, że istnieje alternatywa, gdyż często wystarczy „wiedzieć, że można inaczej”¹⁴³, by strzepnąć z siebie jarzmo przesądu, niczym kurz ze starej książki. Postawę tę określić można zatem mianem „ateistycznej działalności propagandowej”, czegoś Lemowi zupełnie obcego i, prawdę powiedziawszy, jałowego. Wiara nie jest wiedzą.

¹⁴³ Zob. R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., str. 9

ZAKOŃCZENIE

Wnioski

Zadaniem niniejszej pracy było zreferowanie i porównanie poglądów na religię Stanisława Lema i Richarda Dawkinsa jako reprezentatywnych dla racjonalnego naturalizmu.

Zestawienie to wykazało, że pomimo wspólnych źródeł, to znaczy podobnego stosunku zarówno do metafizyki, jak i logiki, a także wizji świata opartej na podobnych podstawach – w tym wypadku scjentystycznej i ewolucjonistycznej – konkluzje obu filozofów w wielu punktach różnią się od siebie radykalnie. Rozdźwięk pomiędzy nimi okazał się mieć podłoże aksjologiczne – o ile Lem postrzegał religię jako fenomen pozytywny (pomimo zastrzeżeń natury metafizycznej), o tyle Dawkins – negatywny. Pierwszy ma do wiary religijnej szacunek i wskazywał na jej istnienie jako konieczne w obliczu skończoności bytu rozumnego, drugi natomiast żywi nadzieję ostatecznego jej wyparcia poprzez detabuizację sfery *sacrum* i zastąpienie jej przez zdobycze nauk ścisłych w wymiarze metafizycznym oraz przez szeroko pojęty humanizm w wymiarze etycznym.

Postawa Lema jawi się jako dojrzsza i bardziej przystająca do realiów świata, czyli – przede wszystkim – natury ludzkiej; będąca owocem długoletnich głębokich przemyśleń i nieprzeciętnej inteligencji, podczas gdy wizja Dawkinsa tchnie naiwnością wyrosłą z antropologicznego hurraoptymizmu i zasadniczego niezrozumienia specyfiki wierzeń religijnych. Wszak już Leszek Kołakowski, a przed nim Henryk Elzenberg pouczali, że te ostatnie to nie zbiór twierdzeń, lecz pewna postawa i że nie nabywa się ich w drodze rezonowania, lecz w drodze wszczepienia, inicjacji do kultu, rytuału¹⁴⁴. Tego Dawkins nie pojmuje, podobnie jak nie pojmuje konsekwencji swego stanowiska – zastąpienia religii nie przez naukę, lecz przez magię, okultyzm, umysłową tandetę oraz – jak to ujmuje Philippe Ariès – „zdziczenia śmierci”, który to proces obserwujemy od przeszło pół wieku¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Por. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., str. 395 oraz H. Eilstein, *Homo Sapiens i wartości*, dz. cyt., str. 188

¹⁴⁵ Zob. Ph. Ariès, *Rozważania o historii śmierci*, Warszawa 2007, str. 34

Rację miał Elzenberg, gdy pisał:

*Mądrość to między innymi także otrząskanie się z głupstwem. Nie dziwić mu się, być z nim zżytym i – smutno, ale cóż ja poradzę? – umieć się nim posługiwać.*¹⁴⁶

Tej właśnie mądrości Dawkinsowi brakuje.

Znaczenie i miejsce myśli Dawkinsa i Lema

Jak już wspominaliśmy, zazwyczaj filozofię Stanisława Lema badacze jego twórczości bądź postrzegają jako dwudziestowieczne odgałęzienie myśli oświeceniowej, bądź w ogóle traktują z lekceważeniem. Oba podejścia w istocie są czymś w rodzaju uniku, gdyż – jak zauważył Jan Błoński – brak jest dla Lema „uchwyty”, który pozwoliłby go jakoś zakwalifikować, przyporządkować, z kimś sensownie zestawić¹⁴⁷. Sam Lem, owszem, przyznawał się do tradycji Oświecenia oraz racjonalizmu jako takiego, aczkolwiek z poważnymi zastrzeżeniami, spośród których bodaj najjaskrawszym wydaje się być pesymizm antropologiczny – zdecydowanie separujący go od Woltera czy Diderota.

Stanisław Lem nie jest dwudziestowieczną inkarnacją Woltera czy Diderota, współczesnym encyklopedystą. Nie jest też jedynie wybitnym pisarzem (choć to, niewątpliwie, też). Jest przede wszystkim filozofem, i to nie byle jakim. Jego nieprzeciętna erudycja, nienaganna kultura logiczna, silna dążność do systemu oraz umiejętność jego sformułowania bez uniknięcia w trywialność, tak w formie, jak i treści, stawia go w rzędzie najwybitniejszych myślicieli XX wieku w Polsce, a może i na świecie. Poszczególne elementy tego systemu, tej syntetycznej myśli pozostają wciąż nie do końca zasymilowane przez filozofię akademicką oraz nie zakorzenione w świadomości szerszego odbiorcy. Procesy te jednak trwają i być może potrzeba jedynie czasu, aby Stanisław Lem, już oficjalnie, przyjęty został w poczet współczesnych mędrców godnych największej uwagi, obok, chociażby, Kotarbińskiego czy Elzenberga.

¹⁴⁶ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., uwaga z dnia 8 III 1940, a str. 295

¹⁴⁷ Zob. M. Szpakowska, *Dyskusje ze Stanisławem Lemem*, dz. cyt., str. 186

Casus Richarda Dawkinsa wykazuje pewne podobieństwa, niemniej w istotnych punktach różni się od wyżej opisanego. Podobnie jak Lem, badacz brytyjski sławę zawdzięcza nie swym dociekaniom filozoficznym, lecz działalności innej – tam literackiej, tu naukowej. Jako fachowiec-zoolog jest Dawkins niewątpliwie uznanym ekspertem. Jeśli jednak chodzi o treści dotyczące m.in. religii, dorobku jego filozofia akademicka nie ceni zbyt wysoko. Mimo to, jest autor *Samolubnego genu* ważnym głosem w filozofii religii będąc bodaj najbardziej znanym na świecie reprezentantem stanowiska, które cieszy się niemałą popularnością. Dlatego warto mu się przyjrzeć i jego argumenty rozważyć.

Wszystko wskazuje na to, że jeśli Richard Dawkins trwale zapisze się na kartach historii, to nie jako pierwszorzędnego filozofa, lecz jako naukowca. Pomimo to, jego dorobek filozoficzny również jest wartościowy, godny uwagi i mogący wnieść pewien wkład w ogólną refleksję nad religią oraz kulturą.

Skazą na tym zasługującym na pozytywną ocenę wizerunku pozostaje wzmiankowana już aktywność propagandowa, w którą Dawkins jest mocno zaangażowany. Owa postawa „naturalisty walczącego” i swoista zapalczliwość w połączeniu z ostrym językiem powodują, że w oczach licznych krytyków wpada on w sidła, przed którymi przestrzega innych, to jest quasi-religijnego fanatyzmu. Sam zainteresowany jawi się wówczas, wbrew własnym intencjom, jako kapłan nowej scjentyistyczno-ewolucjonistycznej religii¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Tak uważa m.in. profesor Kazimierz Jodkowski, który pisze: „(...) ewolucjonizm staje się dla niego nie tylko jedynym stanowiskiem naukowym, ale także dostarcza ogólnego widzenia świata, sensu życia i miejsca człowieka w świecie. Ewolucjonizm jest dla niego ideologią, quasi-religią, a on sam jest kimś w rodzaju arcykapłana tej niby-religii. Zob. Recenzja książki Richarda Dawkinsa, *Ślepy zegarmistrz czyli, jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, [w:] *Roczniki Filozoficzne* 1995, t. 43, z. 3, s. 195-212.

BIBLIOGRAFIA

Literatura podmiotu

1. **DAWKINS**, Richard, *Bóg urojony*, Wyd. CiS, Warszawa 2008
2. **DAWKINS**, Richard, *Najwspanialsze widowisko świata: świadectwa ewolucji*, Wyd. Stare Groszki, Warszawa 2010
3. **DAWKINS**, Richard, *Samolubny gen*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007
4. **DAWKINS**, Richard, *Ślepy Zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994
5. *Drapieżna małpa*, rozmowa z Jackiem Żakowskim, Gazeta Wyborcza z dnia 19-20 lutego 1994
6. **LEM**, Stanisław, *Dziury w całym*, Wyd. ZNAK, Kraków 1997
7. **LEM**, Stanisław, *Golem XIV*, Wyd. Literackie, Kraków 1981
8. **LEM**, Stanisław, *Summa technologiae*, Wyd. Literackie, Kraków 1964
9. *Tako rzeczy...Lem* (rozmowy – uzupełnione – Stanisława Beresia z Lemem), Wyd. Literackie, Kraków 2002

Literatura przedmiotu

10. **ARIÈS**, Philippe, *Rozważania o historii śmierci*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007
11. **DARWIN**, Karol, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009
12. **EILSTEIN**, Helena, *Homo Sapiens i wartości*, Wyd. PWN, Warszawa 1994
13. **ELZENBERG**, Henryk, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wyd. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002
14. **FEYNMAN**, Richard, *Sens tego wszystkiego: rozważania o życiu, religii, polityce i nauce*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999
15. **GOULD**, Stephen Jay, *Niewczesny pogrzeb Darwina*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991
16. **HOŁÓWKA**, Jacek, *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001

17. **JARZĘBSKI**, Jerzy, *Stanisław Lem jako filozof*, [w:] „Principia. Ekspres filozoficzny”, maj 2006, nr 39, str. 62-63
18. **JARZĘBSKI**, Jerzy, *Wszechświat Lema*, Wyd. Literackie, Kraków 2002
19. **JODKOWSKI**, Kazimierz, Recenzja książki Richarda Dawkinsa, *Ślepy zegarmistrz czyli, jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, [w:] *Roczniki Filozoficzne* 1995, t. 43, z. 3, s. 195-212.
20. **KOŁAKOWSKI**, Leszek, *Jeśli Boga nie ma...*, Wyd. ZNAK, Kraków 1988
21. **KRYWAK**, Paweł, *Stanisław Lem*, PWN, Kraków 1974
22. **MUSIAŁ**, Zbigniew, **SKARBEK**, Janusz, **WOLNIEWICZ**, Bogusław, *Trzy nurty. Racjonalizm – antyracjonalizm – scjentyzm*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006
23. **OKOŁOWSKI**, Paweł, *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010
24. **RUSSELL**, Bertrand, *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1956
25. **SCHRADE**, Ulrich, *Nurty filozofii współczesnej*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 1997
26. **SOMMER**, Tomasz, *Wolniewicz – Zdanie własne* : [wywiad rzeka z najbardziej prawoskrętnym polskim profesorem filozofii], Wyd. 3S Media, Warszawa 2010
27. **SZPAKOWSKA**, Małgorzata, *Dyskusje ze Stanisławem Lemem*, Wyd. OPEN, Warszawa 1997
28. **TATARKIEWICZ**, Władysław, *Historia filozofii*, tom I, PWN, Warszawa 1958
29. **WOLNIEWICZ**, Bogusław, *Filozofia i wartości*, tom I, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993