

Ateizm po polsku. Ogólnopolska konferencja naukowa.

26-27 maja 2017 r.

<http://atheism.al.uw.edu.pl/po-polsku>

Laboratorium Techno-Humanistyki
Kolegium „Artes Liberales”
ul. Dobra 72, Warszawa

Abstrakty wystąpień

Szura Bruni (WAL UW) – Apofatyka, czyli dlaczego o Bogu można tylko milczeć?	2
Jakub Dadlez (IF UW) – Możliwość niewiary u progu nowoczesności	2
Jacek Dobrowolski (IF UW) – Ateizm i nowoczesność. Kilka uwag o związkach pomiędzy pojęciem nowoczesności a sekularyzmem	3
Mateusz Falkowski (IK UJ) – Ludowy ateizm – sprawozdanie dla akademii	3
Jowita Guja (WH AGH) – Czy ateista może być zbawiony? Wątki soteriologiczne w alienacyjnej krytyce religii	4
Jan Hartman (WNZ UJ) – Dlaczego wszyscy jesteśmy ateistami?	5
Michał Jędrzejek (UJ, AAL) – Leszek Kołakowski o ateizmie	5
Wojciech Krysztofiak (IF US) – Fundamentalizm religijny i przestrzenie mentalne	6
Ewa Majewska (WAL UW) – Poza (Bogiem) Ojcem. Kontrpubliczności a demokracja	6
Krzysztof Matuszewski (IF UŁ) – Dosadni luminarze	6
Anna Nieszporek-Trzcińska (IFiS PAN) – (Nie)posłuszeństwo jako kategoria (a)religijna w myśli Hannah Arendt	7
Stanisław Obirek (OSA UW) – Ateizm i teizm. Nowe spojrzenie na <i>Wiara dobra, niewiara dobra</i> Leszka Kołakowskiego	8
Urszula Opyrchal (WF UPJPII) – Czy nauczanie Idriesa Shaha może być inspirujące dla niereligijnych Polaków?	8
Janusz Ostrowski (IF UW) – Mit sekularyzacji jako kategorii hermeneutycznej	9
Paweł Pieniążek (IF UŁ) – Nietzsche - ateizm niedopełniony	9
Mikołaj Rakusa-Suszczewski (CE UW) – Ateizm buntu – ruchy społeczne na rzecz kultury laickiej w Polsce	10
Mikołaj Ratajczak (IFiS PAN) – Ateizm polityczny: poza uporczywość teologii politycznej	10
Tomasz Sieczkowski (IF UŁ) – Nowy ateizm a „sprawa polska”	11
Marek Sobczyk – [Wokół słowa ateizm]	11
Tadeusz Szawiel (IS UW) – Jedyne, co się liczy: objawienie czy filozofia?	12
Konrad Szocik (WSiZ Rzeszów) – Ewolucyjne i kognitywne konteksty polskiej dyskusji o ateizmie ..	12
Tomasz Wiśniewski (IH UAM) – Ateizm i dylematy postsekularyzmu	13
Szymon Wróbel (WAL UW, IFiS PAN) – Możliwość ateizmu a możliwości ateizmu	13
Michał Wróblewski (WF UG) – Ateizm w demonozofii Jerzego Prokopiuka	14
Konrad Wyszowski (MISH UW) – Ateizm polski jako ateizm mistyczny	15
Tomasz Żuradzki (IF UJ) – Sprzeciw sumienia w demokratycznym państwie	15

Szura Bruni (WAL UW) – Apofatyka, czyli dlaczego o Bogu można tylko milczeć?

szura.bruni@gmail.com

Apofatyczne podejście w stosunku do „spraw najwyższych” jest zjawiskiem obecnym w przeróżnych kulturach duchowo-myślowych już od czasów najdawniejszych, dając swój wyraz z rozmaitych zakątków ziemskiego globu. W Wedach i w Daodejing, w buddyjskich sutrach, w sufickich przekazach czy w pismach chrześcijańskich mistyków, zewsząd dochodzą do nas głosy, że o najwyższej rzeczywistości w ostatecznym rozrachunku można tylko milczeć, bowiem dowolna próba jej określenia – zawarcia w słowach czy choćby pojęcia – będzie jedynie ułomnym, z góry skazanym na niepowodzenie wysiłkiem.

Takie podejście – będące w swej istocie przeciwieństwem skrzętnie budowanych systemów teologicznych – jest motywem, który na przestrzeni dziejów pojawia się stale, jasno uwidaczniając swój ponadkulturowy i ponadczasowy charakter. Owo założenie, że człowiek - uwarunkowany swymi określonymi perspektywami i wynikającymi z nich trajektoriami poznawczymi - Absolutu, Nieskończoności czy też Wieczności w żaden sposób pojąć nie zdoła, najczęściej zdaje się towarzyszyć tym ruchom, którym nadać moglibyśmy miano „mistycznych”, to jest takich, które nakierowane są na bezpośrednie doświadczenie Prawd Najwyższych. Innymi słowy – paradoksalnie – to ci właśnie, którzy dążą do zaznawania Prawdy „na własnej skórze” (a nie tylko do opierania się na autorytecie świętych ksiąg czy też kapłanów), zgodnie zdają się twierdzić, że jakakolwiek próba ujęcia tego w słowa niechybnie spalić musi na panewce, tak jak rzecz tyczy się spraw przekraczających jednostkową świadomość.

Jakkolwiek problematyka ta na pierwszy rzut oka wydawać się może zgoła irracjonalna, jest to w istocie nurt, któremu nadać można miano transracjonalizmu: nakierowany jest on bowiem na poznawanie, a następnie na przekraczanie ram i ograniczeń własnego rozumu, celem czego miałyby być poznanie wyższe i bardziej całościowe. Intuicje i wnioski płynące z myśli apofatycznej – czy to obecnej w filozofii zen, myśli prawosławnej, czy słowach presokratyków – nieodmiennie dają do myślenia, rzucając być może nowe światło na relację poznawczą między człowiekiem a Wszechświatem.

Jakub Dadlez (IF UW) – Możliwość niewiary u progu nowoczesności

kubadadlez@gmail.com

Po Kartezjuszu wątplenie w istnienie Boga staje się z wolna elementem systematycznego myślenia. Wiek XVII to wyjście z ostatniego po średniowieczu stulecia, „które chce wierzyć” (Lucien Febvre), początek rewolucji naukowej i wyzwolenia od chrześcijańskich dogmatów. Taka wizja zdaje się przekonująca, potwierdzają ją pełne religijnych odniesień przednowoczesne teksty – czy jednak trzymanie się ich litery i rozwijanie na ich podstawie historii mentalności nie jest pochopne? Czy myślenie bez odwołania do Boga to specyficzne osiągnięcie nowoczesności? Polskie ujęcie filozofii wczesnonowożytnej spod znaku Leszka Kołakowskiego, Stefana Swieżawskiego czy Krzysztofa Pomiana nie pozostawia wątpliwości: w epoce przednowoczesnej nie dało się myśleć o świecie, podmiocie czy wspólnocie bez Boga. Tymczasem należy wskazać na panujące przed XVII wiekiem stosunki władzy, uwarunkowania materialne (zwłaszcza wynalazek druku), sytuację wiedzy – a dalej na możliwe „sztuki działania” wbrew narzucanym schematom, w tym na załączki pisemnego wyrażania nonkonformistycznych, groźnych dla samego autora refleksji. Każdą bowiem, nawet najszczelniej zamkniętą strukturę przebijają jej własne „linie ujścia”, każda ulega ciągłej autodekonstrukcji. Dzieje się to za pośrednictwem jednostek – dla omawianego okresu warto przyjrzeć się Mikołajowi z Kuzy, Pietro Pomponazziemu, Giordanowi Bruno i Michelowi de Montaigne. Nie dostrzegając w przednowoczesności takich jednostkowych możliwości myślenia bez Boga, a więc totalizując ją i ujednoznaczniając, reakcyjnie domagamy się jednolitości dla dzisiejszego

świata. A przecież współczesność, jak i to, co ma dopiero nadejść, to zawsze różnorodność i wielość. Historia myślenia może i musi pomóc nam to rozumieć, byśmy nie popadali w – jakże nowoczesny – autorytaryzm.

Jacek Dobrowolski (IF UW) –

Ateizm i nowoczesność. Kilka uwag o związkach pomiędzy pojęciem nowoczesności a sekularyzmem

jmdobrowolski@poczta.onet.pl

Choć ateizm nie jest ideą specyficznie nowoczesną, bez wątpienia to właśnie era nowoczesna miała z nim więcej do czynienia, niż jakakolwiek inna. Nowoczesny ateizm wyjaśnić można najlepiej dzięki kategorii sekularyzmu. Sekularyzm zdaje się jednym z istotowych aspektów nowoczesnej emancypacji człowieka, jak również racjonalizacji oraz reorganizacji, jakie charakterystyczne są dla rozwoju nowoczesnego społeczeństwa oraz jednostki. To ateizm, a przynajmniej pewien istotny spadek znaczenia Boga w życiu człowieka, otworzył drogę do nowoczesnego człowieczeństwa. Nawet jeśli także po modernizacji religia wciąż jest częścią ludzkiego życia, to przecież człowiek nowoczesny może obyć się bez niej w zupełności, jeśli tylko taką ma wolę – a taka okoliczność w zasadzie nie ma w historii precedensów. Rozpoznanie te zdają się zresztą dość trywialne i niekontrowersyjne, choć związek między nowoczesnością a wiarą religijną (czy niewiarą) nie jest ani prosty, ani jednoznaczny. Wręcz przeciwnie, pogłębiona analiza wykrywa całą dialektykę tej relacji. Tak więc, choć nowoczesność zdaje się erą sekularną, zaś oświecenie czymś przeciwnym religii, pojawia się przecież pytanie o to, do jakiego stopnia sama nowoczesność jest kontynuacją cywilizacji chrześcijańskiej (pogląd bliski zarówno Hegłowi, jak i Nietzschemu, by podać tylko dwa słynne przypadki) i stanowi tylko przebraną, krypto-chrześcijańską kulturę. Także Kant znalazł, jak pamiętamy, miejsce dla religii i przekonania religijnego „w obrębie samego rozumu”, sugerując, że nie ma przeciwieństwa między oświeceniem (stanowiącym, rzecz jasna, istotę nowoczesnej kultury) a wiarą. W końcu też, krótka refleksja może prowadzić do wniosku, że nowoczesność jest również – i przede wszystkim – wiarą, i to wiarą w nieskończoność. I tak jak przednowoczesny chrześcijański światopogląd religijny odnosił się do nieskończonej rzeczywistości transcendentnej, nowoczesność przeformułowała to odniesienie do nieskończoności, czyniąc z niej nieskończoność immanentną – tzn. zastąpiła nieograniczoność Boga nieograniczonością człowieka, inaugurując w ten sposób erę nowoczesnej antropokracji. Wszelako ta immanentyzacja nieskończoności mogła być również „wadą wrodzoną” nowoczesnego człowieka, który w tym geście po prostu pomylił siebie z Bogiem. Czy zatem sama idea nowoczesnego człowieka nie jest przekształconym konceptem teologicznym?

Mateusz Falkowski (IK UJ) –

Ludowy ateizm – sprawozdanie dla akademii

mathius@poczta.onet.pl

Wystąpienie służyć będzie prezentacji mało znanego w kręgach akademickich, a przeto rzadko stanowiącego przedmiot badań fenomenu *ludowego ateizmu* (*la*). Tymczasem fenomen ów istnieje, tu i ówdzie bywa nawet popularny, a od jakiegoś czasu prowadzi się nad nim studia, i to zarówno teoretyczne, jak i w terenie.

La niewiele ma wspólnego z tzw. ateizmem, czyli pewnym mniej lub bardziej ekskluzywnym światopoglądem, którego ostatnią, rozpowszechnioną dziś wersję zawdzięczamy najpewniej oświeceniu – jako epoce i bardziej jeszcze jako projektowi – a który wysuwał roszczenia tyleż wobec poglądów, co wobec świata. I te pierwsze, pod postacią przekonań, i ten drugi, w formie instytucji, miałyby zostać oczyszczone z wszelkich śladów „-teizmu”. Zwykle albo szuka się argumentów na rzecz bądź właściwego wyrazu dla ateistycznych przekonań, tak by dzięki nim i poniekąd przy okazji rozstrzygnąć też kwestie instytucjonalno-światowe (zakres ingerencji medycznych, religia w szkołach, prawa kościołów, status zwierząt itd.), albo *diagnozuje* faktyczną ateistyczność stosunków panujących jakoby w obrębie świata, tak iż sprawę przekonań należałoby w zasadzie pozostawić

fachowcom, którzy zreinterpretują je w ramach dyskursu pedagogiki, psychoanalizy czy psychologii społecznej.

Jak wynika już ze wstępnych ustaleń, *la* nigdy nie jest obiektem poszukiwań – przeciwnie, raczej bez trudu można znaleźć bezpośrednie świadectwa ludowoateistycznych poglądów. Zarazem jednak niełatwo zdiagnozować określone relacje czy grupy jako już ludowoateistyczne – *la* w większym stopniu tworzy się i odtwarza w ramach konkretnych praktyk. W trakcie wystąpienia postaram się wskazać i te świadectwa, i te praktyki.

Na koniec warto podkreślić, że *la* nie da się zredukować do ludowego antyklerykalizmu – nie musi też do niego prowadzić. Kwestie instytucjonalne winny być załatwiane między instytucjami – należy ubolewać, jeśli muszą je zastępować gniew, bunt i rozpacz.

Jowita Guja (WH AGH) –

Czy ateista może być zbawiony? Wątki soteriologiczne w alienacyjnej krytyce religii

jowitaguja@poczta.fm

Czy ateista może zostać zbawiony? W jakim kontekście wolno użyć słowa „soteriologia” w odniesieniu do ateizmu? Wymaga to pewnego uzasadnienia. Używam takiego terminu, ponieważ uważam, że każda konsekwentnie skonstruowana wizja człowieka zakłada jakąś formę ideału jego zbawienia, i że obecnie coraz częściej można to zbawienie rozumieć świecko i docześnie. Wyjściowo definiuję zbawienie jako definitywne uwolnienie z niekorzystnego stanu lub okoliczności. W tradycji chrześcijańskiej jest ono aktem, w którym Bóg za sprawą Jezusa przywraca człowieka ze stanu grzechu i śmierci do jedności ze sobą i życia wiecznego. Zgodnie z moją tezą, w myśli ateistycznej również mamy do czynienia z dążeniem do przywrócenia człowiekowi egzystencjalnej jedności i autentyczności, a także z próbą wyzwolenia człowieka ze swoistego grzechu, choroby kultury, którą w tym wypadku jest religia pojmowana przez omawiany nurt jako śmierć rozumu i samego życia. „Królestwo boskie”, o określonych przez poszczególnych myślicieli parametrach, ma być budowane przez samego człowieka na ziemi. Dążenia te i ideały, które cechuje pewien patos i rys religijny, właściwe są zarówno filozoficznym klasykom zachodniej myśli ateistycznej (np. Ludwik Feuerbach, Karl Marks, Friedrich Nietzsche), myślicielom współczesnym, opierającym się na autorytecie nauk przyrodniczych (np. Richard Dawkins, Daniel Dennett), jak i ateistycznej tradycji rosyjskiej (np. Wissarion Bieliński, Michaił Bakunin).

W swoim wystąpieniu skupię się na soteriologicznych wątkach alienacyjnego nurtu krytyki religii. Jest to nurt zapoczątkowany przez Feuerbacha (a umożliwiony dzięki Heglowskim ustaleniom w dziedzinie podmiotu), prezentowany poza tym m.in. przez takich myślicieli jak Karl Marks, Friedrich Nietzsche, Sigmunt Freud, Jean Paul Sartre, a współcześnie Slavoj Žižek. Wszystkich tych myślicieli cechuje przekonanie, że religia stanowi alienację człowieka, odcina się on w niej od jakiejś wartościowej części samego siebie, uprzedmiotawia ją i uwzniośla, co skutkuje egzystencją nieautentyczną i zakłamaną. Wszyscy oni jednocześnie podkreślają siłę uwikłania podmiotu w religię, do wyzwolenia z której sam rozum i rozsądek nie wystarczają. Religia jest tu pojmowana analogicznie do Freudowskiego snu – chociaż wyraża w jakimś sensie prawdę o podmiocie, nie czyni tego wprost, a w sposób mocno zakamuflowany. Zaangażowany w religię podmiot staje dla siebie nieprzejrzysty, nie poznaje jako własnych swoich ekspresji i przejawów. Soteriologia tego nurtu będzie zatem koncentrowała się na projektach wyzwolenia z alienacji i konstrukcji nowego ideału egzystencjalnego: podmiotu pozbawionego fundamentalnego pęknięcia, którego przyczyną jest alienacja, pełnego i prawdziwego. Podstawowe kategorie wyznaczające ścieżki soteriologiczne tego nurtu, to: prometeizm (wyzwolenie przez prawdę), transgresja, autentyczność, afirmacja życia oraz jedność myślenia i działania. Wystąpienie będzie próbą ich rozwinięcia.

Jan Hartman (WNZ UJ) – Dlaczego wszyscy jesteśmy ateistami?

janhartma@gmail.com

Moje wystąpienie poświęcone będzie analizie pojęcia boga, pojęcia osoby wierzącej (wyznawcy) oraz – korelatywnie – pojęcia ateizmu. Utrzymuję, że prawie wszystkie dyskusje na temat wiary, niewiary, agnostycyzmu i ateizmu oparte są na zasadniczych nieporozumieniach. Najważniejsze z nich dotyczy rzekomej oczywistości desygnatu słowa „Bóg” jako nazwy jednostkowej odnoszącej się do pewnego obiektu, którego własności są znane, lecz co do którego istnieje kontrowersja co do jego istnienia (resp. sposobu istnienia: czy jest realny, czy też „czysto intencjonalny”). Jest to całkowicie fałszywe założenie. Słowo „Bóg” nie nazywa żadnego obiektu, który „ewentualnie wcale nie istnieje”. Nie jest to również nazwa jednostkowa (nazwa kategorialna o jednostkowym desygnacie), lecz imię własne nadawane Najwyższej Istocie (zwrot Najwyższa Istota nazywa tutaj pewne pojęcie ogólne o bardzo mętnej konotacji, odnoszące się do wielu tworów takich jak Bóg, Allah, Zeus, Baal itp.) na gruncie języka polskiego, w kontekście kultury chrześcijańskiej. Z punktu widzenia wyznawcy Boga wyznawca jakiegokolwiek innej Najwyższej Istoty ani też ktoś, kto tylko twierdzi, że istnieje *jakaś* Najwyższa Istota, na przykład wyznawca Zeusa albo głosiciel metafizycznej tezy o absolutnym Jedyno-byciu – jest niewierzącym (niewiernym). Ateista jest kimś takim, kto traktuje wszystkie Najwyższe Istoty tak samo jak (na przykład) chrześcijanin traktuje Zeusa, to znaczy nie zadaje sobie (absurdalnego dla niego) pytania, czy on (Zeus na przykład) istnieje. Wierzący różni się od ateisty tylko tym, że oddaje się afirmacji jakiejś Najwyższej Istoty – nie ma natomiast żadnych podstaw twierdzenie, że istnieje jakaś wspólnota „wierzących” w „różnie rozumianego Boga Jedynego”, przeciwstawna wspólnocie „ateistów” niewierzących w żadne rozumienie owego wspólnie rzekomo afirmowanego Boga. Dla wierzącego wszyscy niewierni, łącznie z ateistami, to jedna i ta sama kategoria. Każdy człowiek do niej należy – każdy jest „wart tyle, co ateista” dla wszystkich wyznawców innej niż ona sam religii.

Michał Jędrzejek (UJ, AAL) – Leszek Kołakowski o ateizmie

michal.k.jedrzejek@gmail.com

Leszek Kołakowski pisał wiele o dziejach myśli religijnej, a niewiele o ateizmie. Gdy zajmował się zaś filozofią ateistyczną/świecką/racjonalistyczną często wypatrywał ukrytego w niej „teologicznego dziedzictwa” (*Kapłan i błazen*). W jego drodze myślowej widać wyraźnie rosnące uznanie dla egzystencjalno-moralnego znaczenia mitu i religii – interpretowane przez późniejszych autorów jako konsekwencja odkrytego w *Filozofii pozytywistycznej* „kryzysu racjonalizmu” (J. Kłoczowski) albo spóźniona reakcja oporu i niechęci wobec radykalnego Spinozjańskiego programu emancypacji opisanego w *Jednostce i nieskończoności* (S. Wróbel).

W moim referacie spróbuję zebrać i przeanalizować rozproszone w pracach Kołakowskiego uwagi o ateizmie – dzielą się one wyraźnie na dwa etapy przedzielone zwrotem w jego myśleniu widocznym od drugiej połowy lat 60. Skoncentruję się na egzystencjalnym, a nie moralnym, politycznym czy socjologicznym, znaczeniu ateizmu w tekstach Kołakowskiego. W pierwszym etapie swojej twórczości (*Notatki o współczesnej kontrreformacji, Światopogląd i życie codzienne*) dostrzega on w ateizmie integralną część etosu socjalistycznego humanizmu, wyraz akceptacji dla autentycznej sytuacji człowieka w świecie (uzasadnienie poznawcze) oraz filozofię wolności i odpowiedzialności (uzasadnienie moralne). Jest on częścią proponowanej przez Kołakowskiego „postawy negatywnej czujności wobec absolutu jakiegokolwiek”. Punktem zwrotnym jest *Obecność mitu*, w której próba stawienia czoła obojętności świata nie znajduje już oparcia w filozofii demistyfikacji; alternatywą dla rozpaczki pozostają już tylko mit bądź wieczna dystrakcja i zanurzenie w codzienności. Tezy te zostają zradykalizowane w drugim etapie twórczości. W *Jeśli Boga nie ma...* ateizm prezentowany jest jako prawomocny poznawczo konkurent myślenia teistycznego, który jednak prowadzi bądź do naiwnego prometeizmu, bądź do przekonania, że u „kresu ludzkich wysiłków czeka nas nieuchronna klęska”.

Znaczenie prac Kołakowskiego wiąże się nie tylko z ich autonomiczną wartością intelektualną, ale również z ich społecznym oddziaływaniem – w zakończeniu chciałbym zaryzykować hipotezę, że „późny Kołakowski” współkształtował obecny w części polskiej inteligencji laickiej klimat łagodnego i nieco defensywnego pojednania z myślą religijną.

Wojciech Krzysztofiak (IF US) – Fundamentalizm religijny i przestrzenie mentalne

wojciech.krysztofiak@gmail.com

Celem wystąpienia jest zaprezentowanie hipotezy, zgodnie z którą religijne myślenie fundamentalistyczne to efekt określonej możliwo-światowej struktury (architektoniki) przestrzeni mentalnej fundamentalisty religijnego. Cechą charakterystyczną tej przestrzeni jest funkcjonowanie w niej dominujących światów mentalnych, prefabrykowanych przez umysł w wyniku snucia narracji religijnej. Poprzez wystarczająco gęste relacje dostępności międzyświatowej, światy dominujące kontrolują przebieg wydarzeń, fabuły, wątki, fakty rozgrywające się w mentalnych światach zdominowanych. Z punktu widzenia prezentowanej hipotezy, destrukcja fundamentalizmu religijnego będzie polegała w głównej mierze na „rozerwaniu” relacji dostępności prowadzących od religijnego świata dominującego do światów zdominowanych, w szczególności tych, które są indeksowane w przestrzeni mentalnej indeksem aktualności. Mechanizm tego procesu posiada charakter makroillokucyjny w tym sensie, że teksty mentalne składające się na narrację religijną zaczynają zmieniać swoje moce makroillokucyjne. Prezentowany szkic koncepcji bazuje na: (1) Hintikki fenomenologicznej koncepcji światów możliwych; (2) Fauconniera koncepcji przestrzeni mentalnych oraz (3) Krzysztofiaka koncepcji makroillokucyjnych aktów mowy.

Wystąpienie jest finansowane w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki nr 2016/21/B/HS1/00821, pt. „Fenomenologiczne mechanizmy prefabrykowania przestrzeni mentalnych”

Ewa Majewska (WAL UW) – Poza (Bogiem) Ojcem. Kontrpubliczności a demokracja

ewamajewska@o2.pl

W moim referacie chciałabym przyjrzeć się teoriom feministycznym kontestującym dominację figury ojca w filozofii, teologii i kulturze. Analizując postulaty Luce Irigaray, Donny Haraway i Judith Butler, skupię się przede wszystkim na figurach: Antygony, cyborga i oporu, które następnie przedstawię jako konieczne dla reinterpretacji jednostki i wspólnoty w kontekście demokracji. Referat zamknę zestawieniem polaryzującym napięcia między konieczną dla rozwoju demokracji kontrpublicznością a tymi strukturalnymi elementami demokracji instytucjonalnej, które (w teorii i w praktyce) zawsze już wykluczają wymienione wcześniej figury. W świetle tej analizy ateizm jawi się jako zawsze już uwikłany w feministyczne rewindykacje równości i solidarności.

Krzysztof Matuszewski (IF UŁ) – Dosadni luminarze

kris.matuszewski@gmail.com

Zasługą konsekwentnie ateistycznych filozofów francuskiego Oświecenia jest to, że dziś sensowna (choć wolałbym określenie „relatywnie poważna”) dyskusja w sprawie wartości religii odbywać się może co najwyżej na płaszczyźnie moralnej. Zabiegi o to, by uzasadnić ją ontologicznie lub epistemologicznie, skorelować z nauką, są już szczęśliwie nieszkodliwymi baliwernami, jakie bez szkody dla własnej kondycji tolerować może liberalna demokracja. Warto, jak sądzę, w dobie ideowego zamętu – inwazji irracjonalizmów, fetyszyzowania własnej nacji i konfesji – przypomnieć kanoniczne argumenty oświeceniowych myślicieli przeciw religii. Uznając światopoglądową i heurystyczną wystarczalność naturalizmu (*a fortiori* materializmu) i z sympatią odnosząc się do

ludzkiej witalności, najbardziej stanowczy z nich (La Mettrie, Holbach, Helwecjusz, Sade) konstatują w religii poznawczą, mentalną i duchową perwersję. Budują obszerną taksonomię negatywnych zjawisk, jakie religia sygnuje lub jakie stwarza. Są to deprecjacja przyrodzonych ludzkich przymiotów - rozumu, cielesności, zmysłowości; kolportaż zmistyfikowanego obrazu świata i petryfikacja ignorancji, indoktrynacja, oszustwo, nietolerancja, prześladowania, atomizacja społeczna, przemoc, despotia, obłuda, wyzysk. Postulują demaskowanie konfesyjnego zła i kabotyństwa, mobilizują do walki o bezwyznaniowe społeczeństwo, często nie przyjmując defetystycznego lub podszytego interesownością argumentu, że lud nie dojrzał jeszcze do prawdy bądź też, jako wieczyście niedojrzały, powinien być trzymany w służących społecznemu porządkowi religijnych karbach. Celem pryncypialnie realizowanej przez Oświeceniowców kampanii jest uwolnienie ludzkości od dewastacyjnych edukacyjnie, moralnie i politycznie skutków religii, uniemożliwiających budowę harmonijnej wspólnoty. Wśród *dosadnych luminarzy* na specjalną uwagę zasługuje Sade, któremu osobista bezkompromisowość i sztafaż libertyńskich dzieł literackich umożliwiają totalną, nieliczącą się z cenzurą, ograniczeniami konwenansu czy dobrego tonu rozprawę z Bogiem i religią. Syntetyzując i egzaltując antykonfesyjne tezy Oświecenia, frenetyczni bohaterowie Sade'a czynią zaiste z religii przedmiot bezwzględnej destrukcji.

Anna Nieszporek-Trzcńska (IFiS PAN) – (Nie)posłuszeństwo jako kategoria (a)religijna w myśli Hannah Arendt

nieszporkowa@gmail.com

W swojej pracy doktorskiej z 1929 roku poświęconej pojęciu miłości u św. Augustyna (*Der Liebesbegriff bei Augustin*) Hannah Arendt krytykuje wspomnianego doktora kościoła, który prawo „zapisane w naszych sercach” sprowadza do prawa nadanego nam przez Boga. Chrześcijańskie przykazania doskonałą owo „prawo naturalne” ujmując je w kategorii miłości bliźniego. By uniknąć dogmatyzmu, chciałabym w swoim wystąpieniu zapytać za Arendt o istnienie sfery przedteologicznej i konkretnej nowości, jaką wprowadza doń chrześcijańskie opracowanie. Co wiązać się musi z uznaniem boskiego prawa, jako tego, które zarządza z zewnątrz i któremu (nie) przeciwstawia się autorytet i rozum – jako instancje decyzyjne w ustanawianiu naszego wewnętrznego prawa.

Transformacja modelu miłości *caritas-cupiditas* opisanego w dysertacji dotyczyć będzie studium Eichmanna z 1963 roku, a pomost łączącym obydwie te dzieła wyznaczy fenomen natalności. Arendt wzbogaci swe rozważania o paradoks zła już nie radykalnego, co przyziemnego, prozaicznego i bez polotu, zakorzenionego w codzienności. Augustyński paradygmat paraliżu woli złapanej w pułapkę bezświatowości zaaplikuje do postawy Eichmanna, zrutynizowanego biurokraty niezdolnego do krytycznego dystansu niezbędnego do moralnego osądu. Ten „ostatni kantysta”, jak sam siebie określi Eichmann w przesłuchaniu, sprowokuje Arendt do uznania (kantowskiej) moralności za redundancję właśnie ze względu na charakterystyczny dla tej sfery prymat podporządkowywania się dyktatom (woli, rozumu). Kategorie posłuszeństwa Arendt uzna za domenę życia religijnego. Konsekwentnie wolna wola, jako rozum praktyczny, będzie w jej interpretacji uwikłana nie tylko w rolę organu rozkazującego, ale i arbitra (*liberum arbitrium*). Już w późnych latach dwudziestych Arendt uzna *caritas* nie za „zdecydowanie” czy zwyczajne „pozwolenie na bycie”, jak czynił to Heidegger i Kierkegaard, ale za aktywne zaangażowanie w relacje z moim bliźnim możliwe dzięki wcześniejszej (auto)refleksji. Tak rozumiana refleksyjność poruszać się będzie nie tylko w obrębie idei regulatywnych rozumu (jako władza determinująca), lecz aktywizować będzie władzę ludzkiej genialności (jako antidotum na banalność) w konstruowaniu nowych praw i pojęć. Przestrzenią dla tej estetycznej władzy czynienia początków (*natality*) stanie się także aktywność polityczna związana z nieposłuszeństwem obywatelskim. Zaś paszportem w tej podróży - Augustyński metodologiczny imperatyw *“Quaestio mihi factus sum”*.

Stanisław Obirek (OSA UW) –

Ateizm i teizm. Nowe spojrzenie na *Wiara dobra, niewiara dobra* Leszka Kołakowskiego

s.obirek@uw.edu.pl

W kontekście naszej konferencji zatytułowanej *Myśleć ateizm w Polsce* chciałbym przypomnieć krótki esej Leszka Kołakowskiego z 2002 roku, *Wiara dobra, niewiara dobra*, który został napisany do zbiorowego tomu: *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*. Teksty zgromadzone we wspomnianym tomie odzwierciedlały sytuację w Polsce na początku XX wieku i esej autora *Jeśli Boga nie ma...* właśnie do niej się odwoływał. Pisał Kołakowski, „W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku rozwinęło się w Polsce poczucie zaufania i przyjaźni między Kościołem katolickim i polską inteligencją; zarówno wspólnota celów była w tym ważna, jak też wielka rola Kościoła w duchowym przygotowaniu przemian, które miały rychło nastąpić. Rzeczy zmieniły się z nastaniem nowej epoki, w którą Kościół wkroczył w zrozumiałej aurze tryumfalizmu”. Sądzę, że dzisiaj nastąpiło rozejście się dróg wielu wierzących, którzy na niewierzących (i ateizm) patrzą nieufnie, a nawet wrogo i odwrotnie wielu ateistów (zwłaszcza tzw. nowych ateistów spod znaku Richarda Dawkinsa) postrzegają religię, a zwłaszcza fundamentalizm religijny, jako największe zagrożenie dla demokracji i pokoju na świecie. Tymczasem Kołakowski dodawał, że „[kultura] by żyć, zawsze potrzebuje skłócenia przeciwstawnych racji, racji absolutnie pewnych bowiem nie ma”. Moim zdaniem dzisiejsza polaryzacja stanowisk może być postrzegana jako wymagane przez rozwój kultury „skłócenie przeciwstawnych racji”, a więc być szansą i okazją do twórczej wymiany myśli i poglądów.

Myślę, że warto się zastanowić zarówno nad przyczynami zbliżenia między Kościołem katolickim i polską inteligencją w latach osiemdziesiątych minionego wieku, jak i nad przyczynami dzisiejszej, rosnącej, jak się wydaje polaryzacji stanowisk reprezentowanych przez niektórych przynajmniej przedstawicieli obu tych grup. Jednak dla mnie osobiście znacznie ciekawsze są nieliczne wprawdzie i niestety artykułowane głównie poza Polską, próby przewyciężenia istniejących podziałów. Pojęciem kluczowym dla mnie jest postsekularyzm i pluralizm. Oba mają charakter nie tyle opisowy, ile raczej performatywny, co oznacza, że tylko osobiste zaangażowanie w debatę i zgoda, nawet jeśli tylko teoretyczna, na zmianę własnego stanowiska umożliwi udział w dialogu i wspólne tworzenie kultury.

Urszula Opyrchał (WF UPJPII) –

Czy nauczanie Idriesa Shaha może być inspirujące dla niereligijnych Polaków?

xijana@gmail.com

Uważa się, że Idries Shah był jednym z najważniejszych nauczycieli sufizmu w Europie i Ameryce Północnej. Jego krytycy jednak podkreślają, że w jego naukach brak jest nawiązywania do tradycyjnych źródeł islamu, jak Koran czy wypowiedzi Mahometa. Sugerują, że nauki te – ponieważ oddzielają się od tradycyjnych treści islamu – należy uznać za pozostające na gruncie ateistycznym. Pojawia się zatem pytanie, czy sufizm – powszechnie uznawany za mistyczny i filozoficzny wymiar islamu – może być ateistyczny. A jeśli może, to w jakim zakresie odpowiada on na potrzeby osób niereligijnych w Polsce. Podczas wystąpienia krótko przedstawię ten problem.

1. Elwell-Sutton, L. P., *Sufism & Pseudo-Sufism*, „Encounter”, 1975 nr 44/5.
2. Hall Elizabeth, *The Sufi Tradition: A Conversation with Idries Shah*, „Psychology Today”, 1975 nr 9/2.
3. Shah Idries, *Droga sufich*, tłum. Tomasz Biedroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2009.
4. Shah Idries, *Knowing How to Know*, Octagon Press, London 1998.
5. Shah Idries, *Opowieści derwiszów*, tłum. Ivonna Nowicka, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
6. Shah Idries, *Seeker After Truth*, Octagon Press, London 1982.
7. Shah Idries, *The Commanding Self*, Octagon Press, London 1994.

Janusz Ostrowski (IF UW) –
Mit sekularyzacji jako kategorii hermeneutycznej

j.k.ostrowski@uw.edu.pl

Celem referatu jest krytyczna analiza pojęcia sekularyzacji – rozumianego z perspektywy filozoficznej, a nie socjologiczno-empirycznej – jako metodologicznego narzędzia historii idei. Zostanie podjęta próba odpowiedzi na wyznaczające pole problemowe ogólne pytanie (i pytania bardziej szczegółowe) – na jakiej historycznej i pojęciowej podstawie powstał model interpretacyjny, w którym zasadniczą rolę odgrywa schemat „sekularyzacji teologii”; na czym ów mechanizm polega – mianowicie co i w jaki sposób łączy i rozdziela trzy elementy: to, co sekularyzowane, to, co sekularyzujące, i to, co stanowi rezultat: „sekularyzat” (określenie Hansa Blumenberga).

Robocza hipoteza krytyki „hermeneutyki sekularyzacji” daje się sformułować następująco: chociaż Carl Schmitt, Walter Benjamin, Jacob Taubes i Karl Löwith („ojcowie założyciele” owej hermeneutyki) bezpośrednio nawiązują do Maxa Webera, to genezę ich myśli stanowi odwołująca się do Schellinga lewica heglowska. A ujmując problem nie historycznie, ale systemowo – model „sekularyzacji interpretacyjnej” wyrasta z semantyczno-strukturalnej nieciągłości takich konfiguracji pojęciowych, jak alienacja i ideologia.

Na podstawie relacji sekularyzacji, która jest symetryczna i odwracalna, nie daje się skonstruować metodologii zorientowanych historycznie nauk społecznych i humanistycznych. Moc heurystyczna, interpretacyjna i wyjaśniająca okazuje się nikła, skoro np. równie dobrze można mówić o „sekularyzacji teologii”, jak i o „teologii sekularyzacji”; przekształcić oświeceniowy „sztandar emancypacji” w postoświeceniowy „sztandar religijny”. Sekularyzacja nie uwalnia nowoczesności: tego, co historycznie nowe, od teologii, ale wikła w nią bez końca.

Paweł Pieniążek (IF UŁ) –
Nietzsche - ateizm niedopełniony

pieniazek1@onet.eu

Kwestia ateizmu myśli Nietzschego jest równie niejednoznaczna i nierozstrzygnięta jak i cała ta myśl, przynajmniej jeśli chodzi o jej wątki podstawowe; toteż i w tym względzie doczekała się ona wielu sprzecznych wykładni, począwszy od tych podkreślających jej zdecydowanie ateistyczny charakter, aż po przypisujące jej charakter kryptochrześcijański lub też religijny, już w znaczeniu pozachrześcijańskim. Ten stan rzeczy bierze się po części z nieobecności w myśli Nietzschego logicznej i teoriopoznawczej krytyki dowodów na istnienie Boga, której brak można by, z perspektywy ateistycznej, tłumaczyć jej zbędnością związaną z jej milczącym zakładaniem, wszak Nietzscheańska, tragiczno-dionizyjska wizja świata wyklucza istnienie Boga, przynajmniej teistycznie, chrześcijańsko pojętego, jak i z przeniesieniem kwestii religii na historyczno-krytyczną, kulturową płaszczyznę myśli Nietzschego. W tej perspektywie przedmiotem krytyki staje się przede wszystkim chrześcijaństwo jako zasadnicza siła napędowa nihilizmu rozumianego jako fenomen dziejowy, a zatem jako źródło nihilizmu zachodnioeuropejskiego. Perspektywa ta może pociągać za sobą waloryzację religii przedchrześcijańskiej, zwłaszcza politeistycznej-greckiej, jako wzorca afirmacji tragicznej natury życia. Waloryzacja ta zostaje wszelako uchylona czy też zrelatywizowana, jeśli weźmie się pod uwagę uznanie nihilizmu, a tym samym chrześcijaństwa za dziejową przesłankę wykształcenia się, w następstwie przewartościowania wszystkich dotychczasowych wartości, w najwyższy, nadludzki kształt istnienia człowieka; wówczas religijność ta jawi się jako wyłącznie początkowa faza nihilizmu. Nowa perspektywa rozważań nad ateizmem pojawia się wraz z pozytywnym projektem myśli Nietzscheańskiej, zakładającym przewartościowanie wszystkich wartości, jak i radykalną krytykę nihilizmu świata nowoczesnego. Związanie człowieka z bytem, konieczność ugruntowania absolutnego (nie uniwersalnego) charakteru wartości przeciwstawionej nihilistycznemu relatywizmowi otwierałoby w wymiarze kulturowym problematyczną, jeśli nie fantazmatyczną przestrzeń enigmatyczną, bliżej nieokreślonej (dionizyjskiej) religijności; religijność grecka jawiłaby

się wówczas jako jej odległy wzorzec, wypromieniowując nieuchwytną, sakralną poświatę myśli Nietzschego.

Mikołaj Rakusa-Suszczewski (CE UW) – Ateizm buntu – ruchy społeczne na rzecz kultury laickiej w Polsce

m.rakusa-suszczewski@uw.edu.pl

Ateizm, w zależności od swojego stosunku wobec Boga i instytucji religijnych, które strzegą i legitymizują Jego kult, może i zwykle przyjmuje jedną z trzech zasadniczych postaci: *ateizmu obojętności*, w którym pojęcie Boga zdaje się po prostu nie mieć znaczenia; *ateizmu negacji*, w którym Bóg jawi się jako niepotrzebna iluzja; w końcu, *ateizmu buntu*, który przyjmuje postać opcji światopoglądowej nie tyle odnoszącej się do filozoficznego zagadnienia istnienia Boga, co wzywa przede wszystkim do przebudowy stosunków społecznych, naznaczonych kontrowersyjnymi praktykami Kościoła, w myśl humanizmu i tolerancji.

W projektach radykalnych zmian, które niesie ateistyczny bunt rodzi się postulat zmiany tradycyjnych obyczajów społecznych przez zastąpienie ekspansywnej moralności oraz eschatologii religijnej nową koncepcją sprawiedliwości społecznej opartą o prawdę naukową, a nie objawioną; równość a nie hierarchię; empatię i wolność, nie zaś kontrolę. Ateizm przyjmuje w tym przypadku postać określonych praktyk społecznego protestu wobec konsekwencji działania Kościoła. Ten ostatni, w ateizmie buntu mógłby dostrzec ważny impuls do auto-rekonstrukcji oraz wezwanie do nawiązania dialogu z ludzkością przez rozpoznawanie tzw. „znaków czasu”, o których mowa w konstytucji soborowej *Gaudium et Spes*.

W Polsce, ateizm buntu reprezentują nade wszystko organizacje społeczne i ich liczne inicjatywy obywatelskie na rzecz kultury świeckiej. Wśród organizacji są m.in.: *Towarzystwo kultury świeckiej im. T. Kotarbińskiego*, *Polskie stowarzyszenie racjonalistów*, *Stowarzyszenie na rzecz Państwa Neutralnego Światopoglądowo „Neutrum”*, *Fundacja wolność od religii*. W referacie postaram się odpowiedzieć na dwa pytania: 1/. jaki przekaz wobec Kościoła płynie ze strony tych organizacji i szerszego ruchu na rzecz kultury laickiej w Polsce, a także, 2/. czy taki odnowiony przez ateizm Kościół (bardziej liberalny i miłosierny) istotnie przysłuży się demokracji i chronić ją będzie lepiej przed populizmem, jak wierzył w to Alexis de Tocqueville.

Mikołaj Ratajczak (IFiS PAN) – Ateizm polityczny: poza uporczywość teologii politycznej

mikolaj.ratajczak@gmail.com

W roku 1981, na początku neoliberalnej kontrewolucji, Claude Lefort opublikował ważny esej, *Permanence du théologico-politique?*, którego tytuł można by przetłumaczyć w zgodzie z duchem tekstu jako „Uporczywość teologii politycznej”. Relacja między tytułem i momentem publikacji były nieprzypadkowe: po antymarksistowskim zwrocie intelektualnym w V Republice dyskutowane zaczęły ponownie być kwestie związane z podstawami demokratycznego porządku – oczywiście przeciwstawionego nowo odkrytemu wrogowi, radzieckiemu totalitaryzmowi. Lefort, sam wywodzący się z antytotalitarnej lewicy, był ważnym głosem w tej dyskusji, choć od samego początku zauważył, że pojawiające się w niej pojęcia polityczne przeczą demokratycznemu porządkowi symbolicznemu, tzn. odsyłają do wyobraźniowego rejestru konkretnych, światowych desygnatów takich „podstaw” porządku republikańskiego jak lud, naród, suwerenność etc., a nie są w stanie zdać sprawy z faktu, że w demokratycznym ustroju politycznym miejsce władzy jest puste. Popadanie w wyobraźniowe rejestry znaczeń pojęć politycznych była dla Leforta właśnie uporczywością teologii politycznej. Pod koniec tekstu filozof postawił ważną tezę: że być może porządek teologiczno-polityczny jest tak naprawdę pierwotną daną, naturalnym stanem politycznym społeczeństw, tak więc zadanie polega na nieustannym wychodzeniu z niego. W swoim wystąpieniu chciałbym pójść dalej, niż robi to Lefort, i zastanowić się, jakie mechanizmy są obecne w strukturze demokracji reprezentatywnej, które

sprawiają, że nieustannie osuwa się ona w rejestr teologiczno-polityczny. Jak można je zdekonstruować, rozbroić lub unieczynić? Chciałbym potraktować teologię polityczną jako dyspozytyw, który oddziela zdolność do politycznego działania od podmiotów polityki: ludzkiej wielości. Być może uda się wtedy znaleźć odpowiedź na gwałtowny powrót nie tylko religii, ale także myślenia w kategoriach teologii politycznej w dzisiejszej polityce, który to powrót jest z pewnością efektem kryzysu: nie tylko gospodarczego i politycznego, lecz również kryzysu myśli i wyobraźni politycznej, kryzysem doświadczenia politycznego. Tego rodzaju analizę nazywam ateizmem politycznym: jej celem powinno być ostateczne wyrugowanie wszelkiej postaci boga z organizacji politycznego życia.

**Tomasz Sieczkowski (IF UŁ) –
Nowy ateizm a „sprawa polska”**

tomasz.sieczkowski@gmail.com

Bezprecedensowa popularność nowego ateizmu w pierwszych dwóch dekadach XXI wieku przywróciła spór o ateizm zarówno filozofii, jak i kulturze popularnej. Nowy ateizm, reprezentowany przez takich autorów, jak Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens czy A. C. Grayling, jest jednak w mojej interpretacji światopoglądem szerszym, dotyczącym ważnych problemów filozoficznych, etycznych i politycznych, znacznie wykraczając tym samym poza religijne ramy pojęciowe, w których zamyka się zwykle dyskusję o ateizmie. W światopoglądzie neoateistycznym wyróżniam trzy poziomy: ontologiczno-epistemologiczny, społeczno-polityczny i etyczny. Na każdym z tych poziomów zgłaszane jest roszczenie, generalnie formułowane w opozycji do odpowiednich roszczeń religijnych. Na pierwszym poziomie będzie chodzić zasadniczo o roszczenie ontologiczne i fundamentalne w tym kontekście pytanie: kto i na jakich zasadach ma prawo postulować i weryfikować istnienie bytów w naszym ontologicznym uniwersum. Na drugim poziomie pojawia się problem obecności wskazań i sankcji kulturowych w przestrzeni publicznej i politycznej, natomiast na trzecim poziomie pojawia się pytanie o roszczenie etyczne: o źródła i moc obowiązywania sankcji moralnych. Na tych trzech poziomach sporu neoateiści opowiadają się za, odpowiednio, naturalizmem, sekularyzmem i humanizmem, dezawuuując roszczenia zgłaszane przez instytucje religijne. W czasie mojego wystąpienia przyjrzymy się możliwościom rozstrzygnięcia w Polsce sporu świeckie/religijne na trzech wymienionych wyżej poziomach i aktualności recept i wskazań nowych ateistów w kontekście polskim.

**Marek Sobczyk –
[Wokół słowa ateizm]**

m.sadowska@wp.pl

Komunikaty w paru krokach przerabiane na obrazy. Pytanie, ile jest komunikatów i jak do nich dotrzeć. Ważne stało się pojawienie dużej ilości perspektyw, z których zagadnienie „wokół” daje się dostrzec, liczba perspektyw wystarczająca, by sformułowanie „wokół słowa ateizm” miało sens. Zbieranie, patrzenie, przerabianie: coś mi się wydało istotne, coś innego powszechne, zastanawiające, coś mi się wydało niewystarczające, śmieszne, może ważne, coś ujmujące, szczerze, naiwne albo fałszywe, albo konieczne, albo w coś wątpiłem, albo coś mnie martwiło, nadal przejmujące, boli, daje energię, cieszy itd.

(prezentacja 60 obrazów zrobionych w ramach projektu)

Mr and Mrs Brown in Church [Dobra energia], 2016 >>



Tadeusz Szawiel (IS UW) – Jedyne, co się liczy: objawienie czy filozofia?

szawiel@uw.edu.pl

Leo Strauss różnych okresach życia wielokrotnie wracał do problemu „jedyne, co się liczy”. Czy tym jedynym jest filozofia, czy też objawienie (biblijne). Czy człowiek jest w stanie o własnych siłach (rozum pozbawiony wsparcia) dojść do wiedzy, na której można oprzeć życie, czy też źródłem tej wiedzy może być jedynie boskie objawienie. Punktem wyjścia dla Straussa było Weberowskie pytanie: co nauka i filozofia jest w stanie nam powiedzieć o celach ludzkiego działania, o tym, do czego powinniśmy dążyć, a czego unikać, jak dokonać wyboru między pozostającymi w konflikcie wartościami (np. miłością a sprawiedliwością), jakie życie jest dobrym życiem. Nauki i filozofia, argumentuje Weber, nie są w stanie uzasadnić swoimi własnymi środkami ani roszczenia, że ich wiedza jest warta poznania, ani że jest ona konieczna. Nie dostarczają zatem koniecznego dowodu, że wiedza ta jest „tym jedynym, co się liczy”, na czym można oprzeć życie. Podobnie, nie są w stanie w sposób konkluzywny odrzucić możliwości objawienia. Odpowiedź Webera była dla Straussa przedmiotem wnikliwej analizy i krytyki. Ostatecznie, Strauss dochodzi do wniosku, że skoro filozofia nie jest w stanie dowieść niemożliwości objawienia, to znaczy objawienie jest możliwe, a skoro jest możliwe, to oznacza to ostateczną porażkę filozofii (i nauk). Konkluzja Straussa jest bliska stanowisku Webera, który na pytanie, kim jest ten, kto może odpowiedzieć na pytanie o to jedyne, co się liczy, odpowiedział: „może być on tylko prorokiem albo zbawicielem”. Drugi wątek Straussowski wart podjęcia to pojęcie „absolutnego doświadczenia”, „obecności” (*presence*) lub wezwania (*call*), a tym, co doświadczane, jest absolutnie Inny, śmierć lub nicość. Koncepcja śmierci jako Boga, to próba interpretacji Heideggerowskiego (par. 57 *Sein und Zeit*) wezwania sumienia (H. Meier). Istnieje możliwość rozwinięcia koncepcji absolutnego doświadczenia w odniesieniu do innych niż śmierć fenomenów „obecności” lub „wezwania”.

Konrad Szocik (WSIiZ Rzeszów) – Ewolucyjne i kognitywne konteksty polskiej dyskusji o ateizmie

konrad-szocik@wp.pl

Proponowany przeze mnie sposób dyskusowania o ateizmie dotyczy odniesienia się do perspektywy kognitywnej i ewolucyjnej. Oczywiście, podwaliny obu podejść nie mają nic wspólnego z Polską i też powstały daleko od jej granic, ale – jak uważam – można ten sposób myślenia zaimplementować w odniesieniu do kulturowego i społecznego kontekstu Polski. Kognitywne nauki o religii zakładają istnienie pewnych prawidłowości w ludzkim poznaniu, które z różnych względów – zazwyczaj rzekomego (bo niemożliwego do ustalenia i w pewnym sensie wątpliwego) dawnego wpływu ewolucyjnego, przede wszystkim w plejstocenie – faworyzują nabywanie i podzielenie treści religijnych. W konsekwencji, religia jest postrzegana jako bardziej intuicyjna i naturalna (w sensie łatwości i oczywistości poznawczej) niż ateizm/stan braku wierzeń i treści religijnych. Kognitywne podejście do religii wyjaśnia religię jako zjawisko naturalne, które jest produktem ubocznym poznania niezorientowanego religijnie, a treści religijnie w pewnym sensie przypadkowo stały się dobrymi kandydatami do masowego rozpowszechniania czy nawet „pasożytami” na ludzkim poznaniu (określenie używane m. in. przez Pascala Boyera).

Podejście ewolucyjne adaptacjonistyczne (ponieważ wspomniane kognitywne też można uznać za w pewnym sensie ewolucyjne) wyjaśnia religię w terminach przeżycia i reprodukcji. W przeciwieństwie do perspektywy kognitywnej, religia jest tutaj rozumiana jako adaptacja, która istotnie przyczyniła się do sukcesu reprodukcyjnego. Przykładami mogą być wczesne chrześcijaństwo, judaizm czy kalwinizm. Uważam, że można i warto zaimplementować te dwa podejścia do polskiej dyskusji nad ateizmem. Po pierwsze, podejście kognitywne ujawnia szereg prawidłowości w nabywaniu przekonań religijnych takich, jak odniesienie do grupy i autorytetu („*conformist bias*” i „*prestige bias*”), rolę strachu przed izolacją społeczną, wpływ czynników kulturowych, naturalną tendencję ludzkiego umysłu do modyfikowania oficjalnych wierzeń. Tym samym, ujawnia bliższe („*proximate*”) i inne niż

objawienia religijne mechanizmy odpowiadające za nabywanie treści religijnych. Podejście ewolucyjne rozważa natomiast użyteczność religii i ateizmu. Czy w Polsce religia współcześnie jest użyteczna? Moja odpowiedź jest jednoznacznie negatywna. Religia wyczerpała swoją funkcję adaptacyjną, którą zapewne posiadała w przeszłości, np. w okresie religijnego jednoczenia kraju w czasie wojen w XVII wieku. Adaptacją natomiast jest ateizm, przede wszystkim na poziomie grupy (np. całego narodu/społeczeństwa polskiego). Uważam, że odniesienie do mechanizmów ułatwiających czy aktywujących nabywanie i podzielenie przekonań religijnych, jak i do ich potencjalnej użyteczności (bądź nieużyteczności) może być wartościowym odniesieniem do dyskusji nad ateizmem w Polsce.

Tomasz Wiśniewski (IH UAM) – Ateizm i dylematy postsekularyzmu

twisniewski91@gmail.com

Zwrot postsekularny uważa się zazwyczaj za symptom tzw. powrotu religii i nową formę widzialności religii w sferze publicznej. Wrażenie takie potęgują zarówno prognozy socjologów wieszczących załamanie procesów sekularyzacji, jak i coraz liczniejsze zastępy radykalnych filozofów politycznych mobilizujących archaiczne pojęcia teologiczne i inne wyobrażenia religijne na rzecz swoich projektów intelektualnych. Religie i różne formy duchowości są coraz częściej postrzegane nie tylko jako wyzwanie dla nowoczesności, lecz także jako źródło inspiracji i konstruktywnych rozwiązań dla aktualnych problemów. Metafizyczna kwestia istnienia Boga zdaje się przebrzmiała. Rzeczywistą pożywką zwrotu postsekularnego jest uznanie faktycznej siły i witalności religii, przedmiotem dyskusji i negocjacji są zaś „jedynie” kulturowe i polityczne konsekwencje tego nawrotu. Sama binarna relacja tego, co sekularne, i tego, co religijne pozostaje zazwyczaj poza zasięgiem krytyki i rekonceptualizacji. Opcja ateistyczna staje się równoznaczna z opowiedzeniem się po stronie tego, co rozumie się przez sekularne, opcja teistyczna w naturalny sposób bezpiecznie sytuuje się w drugiej sferze tego binarnego podziału. Te wybory i skojarzenia uważa się za oczywiste i równorzędne, nie pyta się zaś o zasadność samego rozróżnienia.

W referacie zamierzam rozważyć możliwości przekroczenia i dezaktywowania tej binarnej relacji, w której problem ateizmu stale popada w stare koleiny oświeceniowych demaskacji. Bruno Latour w *Nigdy nie byliśmy nowoczesni* i Peter Sloterdijk w *Gorliwości Boga* przedstawiają epistemiczno-polityczne propozycje, które pozwalają uprawiać refleksję postsekularną bez konieczności ideologicznego angażowania się po stronie tradycyjnych teizmów (nawet w intencji ich insiderskiego przepracowywania i reformowania). Ich pluralistyczne i pragmatyczne perspektywy biorą w nawias ewentualne spory metafizyczne i skupiają się na płaskiej i wymiernej operacyjności różnych instytucji – „świeckich” czy „religijnych”. Zaadaptowanie ustaleń Latoura i Sloterdijka pozwoli uprawiać dyskurs postsekularny nie tylko jako zakamuflowany projekt teistycznej recydywy polegający na kontestowaniu prawowitości tego, co sekularne, lecz przede wszystkim jako uważne przepracowywanie dualistycznej uzurpacji i fałszywych problemów, które są jej konsekwencjami.

Szymon Wróbel (WAL UW, IFiS PAN) – Możliwość ateizmu a możliwości ateizmu

wrobelsz@gmail.com

Henri Bergson w *Dwóch źródłach moralności* i religii formułuje tezę zgodnie z którą „*Homo sapiens*, jedyna istota obdarzona rozumem, jest również jedyną, która mogłaby uzależnić swoją egzystencję od rzeczy nierozumnych” [1]. Ten sam Bergson akapit wcześniej twierdzi, że dla ludzkiej inteligencji nie ma nic bardziej upokarzającego niż widok tego czym były kiedyś religie. Moim zadaniem nie będzie polemika z diagnozą Bergsona, ale raczej podjęcie tropu zaistnienia „funkcji fabulacyjnej”, tj. mechanizmu do generowania przedstawień złudzeniowych. Ten mechanizm został powołany do życia przez ewolucję dla zrównoważenia „zakłócenia” jakie w życiu powstało na skutek zaistnienia inteligencji. Inteligencja, dla Bergsona, jest zakłóceniem w życiu tym sensie, że otwiera ona puszkę

Pandory, doprowadzając do odkrycia wyobrażenia śmierci, skłonności egoistycznych i wątpliwości w kwestii realizowalności powziętych zamiarów. Funkcja fabulacyjna ma zrównoważyć te „złe wynalazki”, co oznacza, że samą jej racją istnienia jest religia. „Religia – pisze Bergson – [...] jest reakcją obronną natury przeciwko wywrotowej sile inteligencji” [2]. Gdyby zaufała inteligencji Bergsona i jego diagnozie dotyczącej źródeł i miejsca inteligencji i religii w życiu, problematyczna staje się kwestia ateizmu i jego możliwości. Społeczeństwo ateistyczne byłoby bowiem społeczeństwem na krawędzi załamania odporności, tj. społeczeństwem pozbawionym ochrony immunologicznej.

Ten wątek stanie się punktem wyjścia dla rozważań Jacques’a Derridy [3], Gianni’ego Vattimo [4] oraz Roberto Esposito [5]. Wszyscy oni podążając tropem Bergsona, próbują przemyśleć związek wspólnoty i odporności, obrony i religii jako mechanizmu obronnego. W swym wystąpieniu będę pytał o możliwość zaistnienia ateizmu rozumianego jako społeczeństwo bez „religii statycznej”. Pytam o ateizm, który nie byłby ani ateizmem imitatywnym (pasożytniczym), a zatem takim, w którym pojęcie Boga zastępujemy innym absolutem – „człowiekiem” lub „rozumem” i zmierzamy do stworzenia „świeckiej religii ludzkości” (Auguste Comte). Poszukiwany ateizm nie byłby także ateizmem rezydualnym (resztkowym) w stylu Martina Heideggera lub Jacques’a Derridy, który zrezygnowałby z logiki odkupienia, ale poszukiwałby stale estetycznego, politycznego lub etycznego pocieszenia, po „odejściu Boga”, lub poszukiwałby jego okrucichów w pojęciu prawdy, sprawiedliwości lub czasu mesjańskiego. Poszukiwany przez mnie ateizm byłby prawdopodobnie formą „trudnego ateizmu” [6], w stylu „ateizmu aksjomatycznego” Alaina Badiou, a-teologii Jean-Luca Nancy’ego, lub „ateizmu demonstratywnego” Quentin Meillassoux. Ten ateizm byłby próbą ateizmu „filozofii” i „dla filozofii”, tj. „ateizmu pojęcia” Gillesa Deleuze’a.

Chciałbym zaprosić do ponownego przemyślenia pojęcia „ateizmu”, sugerując, że wszystkie znane formy ateizmu pozostają uwięzione w języku teologii. Przyjmuję, że wspólnym impulsem filozofii post-teologicznych, tj. „trudnego ateizmu”, są trzy tendencje: (1) poszukują one dróg wyjścia poza imitatywny i szczątkowy ateizm, aby przemyśleć filozofię bez pamięci na temat Boga, (2) odmawiają posłużenia się pojęciami pozostającymi w rodowodzie teologicznym takimi jak pojęcie prawdy, sprawiedliwości, nieskończoności, (3) zwracają się w stronę religii po to, aby przemyśleć, posługując się formułą Bergsona, „upokarzającą intelekt funkcję religii statycznej” lub, posługując się tytułem tekstu Freuda, „przyszłość pewnego złudzenia” [7].

Pytam zatem: czy możliwy jest ateizm wolny od teologicznego naznaczenia? Pytam jednak także o możliwości „ateizmu pojęcia”? Pytam wreszcie, czy myślenie teologiczne tworzy pojęcia tylko na gruncie swego ateizmu? W końcowych fragmentach swego wystąpienia poruszę kwestię kontekstu polskiego, szczególnie w nawiązaniu do warszawskiej szkoły historyków idei.

1. Henri Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. K. Skorulski, P. Kostyło, Kraków: Znak 1993, s. 105.
2. Tamże, s. 124.
3. Jacques Derrida, *Faith and Knowledge. The Two Sources of “Religion” at the Limits of Reason Alone*, [w:] *Religion*, edited by Gianni Vattimo, Jacques Derrida, translated by David Webb, Stanford University Press, 1998, s. 1-78.
4. Gianni Vattimo, *The Trace of the trace*, [w:] *Religion*, edited by Gianni Vattimo, Jacques Derrida, tłum. David Webb, Stanford University Press, 1998, s. 79-95.
5. Roberto Esposito, *Politics of life and philosophy of the impersonal*, Translated by Zakiya Hanafi, Polity Press, 2012.
6. Christopher Watkin, *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh University Press, 2011.
7. Sigmund Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, [w:] tenże, *Dziela T. IV. Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR 1998.

Michał Wróblewski (WF UG) – Ateizm w demonozofii Jerzego Prokopiuka

wroblewski.michal@hotmail.com

Jerzy Prokopiuk jest tłumaczem, znawcą ezoteryki, a także twórcą gnostyckiego światopoglądu, nazwanego przez niego teoantropocentryzmem. Najważniejszą inspiracją dla jego poszukiwań duchowych jest antropozofia Rudolfa Steinera, określana przez niego jako gnoza transformacyjna. Antropozofia stanowi mityczną próbę przewyciężenia jednostronności zarówno mistyki, jak też

naukowego przyrodoznawstwa. Jej zakres nie ogranicza się jedynie do praktykowania badań duchowych, lecz tworzenia cywilizacji alternatywnej, mającej stanowić przyszłą syntezę, odchodzącą w przeszłość kultury religijnej oraz teraźniejszej cywilizacji naukowo-technicznej.

Według antropozofii bowiem, przeciwnikiem Chrystusa nie jest wyłącznie szatan, lecz co najmniej dwa demony: Aryman i Lucyfer. Aryman inspirował do postaw materialistycznych, przejawiając się nie tylko w takich zjawiskach życia intelektualnego jak komunizm czy behawioryzm, lecz również obecny jest we wszelkich postawach, zaprzeczających inicjacji duchowej (od samoograniczającej się filozofii Immanuela Kanta po katolicką koncepcję psychocieleśnej natury człowieka). Natomiast Lucyfer inspirował do jednostronnej duchowości, odpowiedzialnej za postawy eskapistyczne (od narkomanii po religie Dalekiego Wschodu oraz nostalgię za dawnymi wierzeniami religijnymi). Z jednej strony Prokopiuk zwraca uwagę, iż pozorna sprzeczność Arymana i Lucyfera jest komplementarna (świetną ilustracją tego zjawiska stanowi powieść Michaiła Bułhakowa *Mistrz i Małgorzata*); z drugiej zaś strony lucyferyczne inklinacje Prokopiuka, obecne chociażby w jego projekcie świata alternatywnego czy też sympatii względem „a-teistycznego” buddyzmu. (Swoistym odpowiednikiem tych demonicznych postaw jest w kulturze polskiej konflikt – pomiędzy „kainicznym” charakterem warstw wyższych i „abelicznym” charakterem warstw niższych jako potomków szlachty i chłopstwa).

Steinerowska demonozofia przywołuje również istnienie demona nicości Asura, nie tyle nakłaniającymi do lucyferycznych iluzji i arymanicznego egoizmu, lecz kwestionując istnienie jako takie. W związku z tym, niewykluczone jest, że w rzeźbie Steinera *Reprezentant ludzkości* pojawia się ów demon w postaci cherubina, wskazującego na obecność w świecie demonicznej walki „kosmicznego humoru”, którego śmiech pozbawia znaczenie świat, scharakteryzowany jako twór, gnostycznego Bóstwa, o którym wiadomo tylko tyle, że jest z pewnością lepszym stwórcą niż demiurgiczny Jahwe.

Konrad Wyszowski (MISH UW) – Ateizm polski jako ateizm mistyczny

konradwyszowski@gmail.com

Zgodnie ze słuszną uwagą Schopenhauera religijność jako nabożny stosunek do rzeczywistości nie ma wcale żadnego koniecznego związku z wiarą w Boga. W tym sensie ateista może być osobą religijną. Jak postaram się pokazać, filozoficzny polski ateizm w jego najbardziej polskiej formie, tj. w szkole lwowsko-warszawskiej, jest ateizmem religijnym i to aż do stopnia mistycznego (np. Wolniewicz, Przełęcki). Polskość tej szkoły filozoficznej objawia się w jednym z jej naczelnych postulatów metodologicznych, tj. w postulatcie jasności. Jak zauważa bowiem Mochnacki, charakterystycznie polską cechą jest wstręt do głębokiej metafizyki, który przejawia się w piętnowaniu wszelkiej filozoficznej *niejasności*. W rzeczywistości – idąc za Mochnackim – nie jest to wcale niejasność, a jedynie przejaw trudności przyswojenia wykładanej przez filozofa materii. To polskie dążenie do jasności ma poważny potencjał rewolucyjny, realizowany np. u Nietzschego. Jednak ten postulat, którego realizacja wyraża się w pozostałych naczelnych postulatcie zbliżający szkołę lwowsko-warszawską do filozofii *analizycznej*, czyni bardzo wyraźnym przez kontrast drugi, niejawni jej rys, tj. jej mistycyzm. Jest to cecha ogólniejsza, ponadnarodowa, bo ogólnosłowiańska. Mistycyzm ten, objawiający się w naszych beletrystyce, filmie, polityce i historii, silnie objawia się też w filozofii, szczególnie zaś u filozofów-ateistów, takich jak Przełęcki czy Wolniewicz. Postaram się pokazać, że ta słowiańska cecha, będąca elementem słowiańskości obiecującym Europie natchnienie, jakie ma dać ona jej wedle Cieszkowskiego, istotnie charakteryzuje polski ateizm i czyni go – z jego dążeniem do jasności – właściwie negatywnym czynnikiem w dialektyce tworzenia się w naszej kulturze obcego jej jeszcze apofatycznego pojęcia Boga.

Tomasz Żuradzki (IF UJ) – Sprzeciw sumienia w demokratycznym państwie

t.zuradzki@uj.edu.pl

Klauzula sumienia pozwala na legalną odmowę wykonania pewnego typu świadczeń (np. zdrowotnych lub związanych ze służbą wojskową), które ktoś ma prawny obowiązek udzielić, ale uznaje ich wykonanie za niezgodne ze swoim światopoglądem, często opartym na jakichś wierzeniach religijnych. Celem wystąpienia jest sformułowanie oryginalnych kryteriów, jakie powinny zostać spełnione, by sprzeciw sumienia, także ten inspirowany religijnie, zasługiwał na respektowanie w demokratycznym państwie. Zakwestionuję powszechnie przyjęty nie tylko przez polską doktrynę prawną dogmat głoszący, że skoro sumienie czy światopogląd są „autonomiczne” czy „suwerenne”, to racje stojące za odmową wykonania danego świadczenia nie mogą podlegać jakiegokolwiek zewnętrznej ocenie i kontroli. Nawiązując do najnowszych debat toczonych w czasopismach bioetycznych, w których niekiedy postuluje się całkowitą likwidację medycznej klauzuli sumienia, a także do wyroku polskiego Trybunału Konstytucyjnego z 7 października 2015 r., który istotnie wzmocnił ochronę interesów lekarzy kosztem praw pacjentów, będę bronił stanowiska, wedle którego powołanie się na klauzulę sumienia jest dopuszczalne w demokratycznym państwie tylko w tych rzadkich przypadkach, w których spełnione są łącznie następujące warunki: 1) autentyczności – nie ma świadectw przemawiających za tym, że dane sądy sumienia nie są autentyczne wyznawane przez wnioskodawcę; 2) trafności – sądy sumienia nie są oparte na fałszywych przekonaniach dotyczących faktów, aktualnej wiedzy naukowej, treści norm etycznych lub prawnych; 3) sąd normatywny stanowiący podstawę do powołania się na klauzulę sumienia ma odpowiednio wysoką rangę, którą da się sprawdzić np. przy pomocy testu uogólnialności. Podczas wystąpienia porównam konsekwencje, jakie moja propozycja ma dla sprzeciwu sumienia motywowanego wierzeniami religijnymi i tego motywowanego świeckim światopoglądem. Zwrócę uwagę, że trudno znaleźć dobre racje uzasadniające obecny stan prawny, w którym prawo traktuje medyczny sprzeciw sumienia znacznie łagodniej, niż kiedyś traktowało odmowę służby wojskowej. Wystąpienie będzie okazją do nawiązania przede wszystkim do czwartego tematu konferencji, czyli „relacji ateizmu z demokracją” oraz pytania postawionego przez organizatorów: „Czy demokracja musi być z natury ateistyczna?”.