



KONRAD SZOCIK
WSliZ W RZESZOWIE

MORALNOŚĆ ATEIZMU A NIEMORALNOŚĆ TEIZMU W ŚWIETLE POGLĄDÓW PAULA-HENRI HOLBACHA

1. Wprowadzenie

W potocznym przekonaniu ateista kojarzony bywa często z postawą niemoralną, podczas gdy teiście przypisuje się przynajmniej potencjał do zachowania moralnie godziwego. Jeszcze współcześnie badani wyrażają zdziwienie stwierdzeniem występowania moralności u ateisty, a w przypadku ucieczki sprawcy kolizji drogowej z miejsca zdarzenia częściej identyfikują go z ateizmem niż z teizmem [Gervais, Shariff, 2011; Greval, 2012]. Postawy te potwierdzają istnienie zjawiska anty-ateistycznego uprzedzenia, które dotyczy ograniczonego zaufania do ateisty. Moralność ateistyczna zakłada niezależność od czynników pozajednostkowych, przede wszystkim od Boga. To moralność „bez represji” i „bez grzechu”, w której odpowiedzialność ponosi się tylko przed drugim człowiekiem [Girardi, 1969, 10]. Odniesienie moralności ateistycznej i religijnej wskazuje na konflikt między subiektywnością (ateizmem) a obiektywnością (religią i religijnością). Stanowisko subiektywistyczne i relatywistyczne zakłada, że jednostka prawomocnie określa własne wartości (subiektywizm) i, konsekwentnie, wybrana wartość może stać się wartością tylko dla danej jednostki, jeżeli ją za taką uzna (relatywizm) [Rubczyński, 1925, 301]. Ateista może postrzegać religię jako pewną formę alienacji i podporządkowania człowieka, „system bezpieczeństwa”, który sceduje odpowiedzialność z człowieka na Boga. W tym świetle nawrócenie na ateizm może być interpretowane jako wyraz odwagi i poczucia odpowiedzialności. Konsekwentnie, podzielenie religii mogłoby

ilustrować znajdowanie się w okresie dziecięcym, a jej odrzucenie – osiągnięcie dorosłości i właściwej jej dojrzałości oraz odpowiedzialności [Girardi, 1969, 11]. Odniesienie do Boga może być traktowane nawet w kategoriach „zdrady człowieka” (Nicolai Hartmann), ponieważ etyka religijna miałaby znosić nadrzędną wartość człowieka i podporządkowywać ją idei Boga [Finance, 1969, 554].

Przedmiotem niniejszego tekstu jest refleksja nad wybranymi zagadnieniami właściwymi moralności ateistycznej w odniesieniu do poglądów Paula Henri-Holbacha, który jest jednym z prekursorów ateizmu materialistycznego i jednym z pierwszych twórców koncepcji moralności ateistycznej. Koncepcja ta jest bardzo radykalna, ponieważ odwraca wcześniejszy (to znaczy właściwy jeszcze filozofii początku XVIII wieku) porządek wiążący moralność z religią i wyklucza możliwość budowania moralności na religii.

Pewne cząstkowe koncepcje przygotowujące ideowe podwaliny pod stanowisko Holbacha pojawiały się co najmniej już w XVII wieku. W tym kontekście warto przypomnieć przekonanie Kazimierza Łyszczyńskiego, który, uznając ideę Boga za chimerę, wiązał ateizm z dążeniem do prawdy, którą religia miałaby ukrywać w celu panowania nad społeczeństwem [Nowicki, 1963]. Antyklerykalizm ten, właściwy kulturze polskiej tak XVI i XVII wieku, jak i dwudziestolecia międzywojennego, nie musi oznaczać antypatii do religii, ale obronę świeckości państwa, na co w obrębie już włoskojęzycznej kultury wskazywał między innymi Piergiorgio Odifreddi [Odifreddi, 2007, 11]. Z pewnością to socjologiczne i polityczne wyjaśnienie genezy religii wpłynęło na rozwój przekonania o warunkowym i przypadkowym związku religii z moralnością. Również w drugiej połowie XVII wieku pojawił się *Traktat o trzech oszustach: Mojżesz, Jezusie i Mahomecie*, który nie podejmował koncepcji ateistycznych, ale rozwijał krytyczne podejście do religijnego uzasadniania moralności [Szocik, 2013].

Niemal tradycyjne łączenie ateizmu i krytyki religii z racjonalnością, nauką, poszukiwaniem prawdy o świecie i rozwojem edukacji w naturalny sposób doprowadziło do dostrzegania w szeroko rozumianej racjonalności potencjalnych implikacji ateistycznych. Współcześnie również w ramach kognitywnej teorii religii ateizm związany jest z rozwojem krytycznego i racjonalnego myślenia, przekonaniem o charakterze refleksyjnym, a nie jedynie intuicyjnym, dla których podłożem jest rozwój edukacji [Barrett, 2010, 170], chociaż

podejście to jest krytykowane i wskazuje się na analogiczną, a nawet większą intuicyjność i naturalność ateizmu przy przyjęciu odmiennych założeń [Szocik, 2014a]. Dlatego irracjonalność mogła stać się nowym azylem dla religii i religijności, tym bardziej, że również w innych, pozareligijnych sferach człowiek może akceptować wyjaśnienia nieracjonalne [Pastuszka, 1946, 11]. Poglądy te były właściwe Holbachowi, który wymieniał ignorancję jako jedną z podstawowych przyczyn powstawania i umacniania się przekonań religijnych.

Mimo tego podejścia religia może być rozpatrywana także jako racjonalny i ewolucyjnie istotny fenomen służący społecznemu samoorganizowaniu się społeczeństw [Norenzayan, 2013]. Religia miałyby umożliwiać rozszerzanie postawy zaufania i kooperacji poza spokrewnionych ze sobą członków grupy na tych wszystkich, których łączą więzy abstrakcyjne, religijne, ale już nie więzy krwi [Churchland, 2013, 114]. Zagadnienie to jest szeroko dyskutowane w ramach kognitywnych nauk o religii i odwołuje się do takich pojęć, jak kosztowny system sygnalizacji, nadnaturalny system nagrody i kary czy altruizm [Visala, 2011, 45], jak również do bardziej podstawowego zagadnienia ewolucji ludzkiej zdolności do kooperacji [Sterelny, 2013]. Holbach podzielał to przekonanie, które ograniczał do negatywnych możliwości wykorzystania religii, szczególnie przez duchownych. W tym sensie mógłby zaakceptować tezę o stworzeniu religii na potrzeby rozwijania kooperacji. Uważał jednak, że moralnie dobre wzorce zachowań nie tylko nie wymagają religii, ale muszą zostać odizolowane od jej wpływu.

W niniejszym tekście moralność rozumiem jako wrodzoną właściwość gatunkową, która, nawet jeżeli wymaga kulturowego i społecznego ukształtowania, może zostać uznana za naturalną [Tancredi, 2010]. Postulowana wrodzoność jest przedmiotem nierozwiązanego sporu, ale sugeruje istnienie pewnych właściwych człowiekowi tendencji i wzorców zachowań, które następnie są moralnie wartościowane. Ten sposób rozumienia moralności był właściwy wielu myślicielom krytykującym religię w XVII i XVIII wieku, między innymi Holbachowi. Teza ta niesie istotne implikacje. Z jednej strony może sugerować, jak współcześnie uważają nowi ateści czy Pascal Boyer, że religia pasożytuje na naturalnej, w pewnym sensie intuicyjnej moralności [Boyer, 2001, 190 i n.]. Poszukiwanie w przeszłości dowodów na rzecz istnienia ludów ateistycznych miało

kwestionować zarówno powszechność przekonań religijnych, jak i naturalność pragnienia Boga [Girardi, 1969, 27]. Z drugiej strony teza ta może prowadzić do przekonania o biologicznym determinowaniu decyzji i czynności oraz do postrzegania wolnej woli jako iluzji [Tancredi, 2010, 75]. Stanowisk tych nie podziela zazwyczaj religijne wyjaśnianie świata, które uznaje dobrego Boga za niezbędny warunek możliwości realizowania dobra moralnego, które substancjalnie obecne jest tylko w Bogu, a przypadłościowo w człowieku [Baggett, 2011]. Również to zagadnienie jest przedmiotem dyskusji w filozofii, psychologii czy biologii i dotyczy odniesienia intuicjonizmu i deontologizmu do racjonalizmu, konsekwencjalizmu i utilitaryzmu. W niniejszym tekście nie odwołuję się do tej debaty, podkreślam jedynie, że Holbach opowiadał się za istnieniem naturalnej, dobrej moralności. Krytykowana przez niego religia uznaje naturalne zepsucie moralne każdego człowieka ilustrowane przez koncepcję grzechu pierwotnego.

2.

Holbach uznał radykalną krytykę ateizmu przez władze duchowne i świeckie za pośrednie potwierdzenie prawdziwości idei ateistycznych, a przynajmniej uświadomienie sobie przez przeciwników ateizmu wysokiego stopnia wiarygodności i prawdopodobieństwa stanowiska ateistycznego:

Tylko nieufność, słabość i strach czynią człowieka okrutnym; ten, kim pogardzamy, nie budzi w nas gniewu; szaleństwa nie uważa się nigdy za godną kary zbrodnię. Szaleniec, który przeczy istnieniu Słońca, może jedynie wywołać śmiech; tylko podobny mu szaleniec mógłby chcieć go ukarać. Wściekłość teologów dowodzić będzie zawsze jedynie słabości ich sprawy [Holbach, 1957, 314].

To psychologiczne odniesienie wykorzystywał nie tylko do demaskowania ukrytych intencji krytyków ateizmu, ale przede wszystkim odnosił je do promowania przekonania o szkodliwości moralnej etyki religijnej i przewadze etyki ateistycznej, naturalistycznej, typowego dla przedstawicieli francuskojęzycznego ateizmu w XVIII wieku [Szocik, 2014b, 251 i nn.]. Holbach, konfrontując moralność ludzką, naturalną z moralnością religijną, uznał niewystarczalność moralności odnoszonej do idei Boga między innymi

ze względu na wieloznaczność tej idei. Z niestałej semantycznie idei Boga mogą wyrastać jedynie zmienne i konwencjonalne wartości moralne i normy etyczne. W przeciwieństwie do tej niestałej treściowo moralności religijnej moralność ateistyczna miałaby opierać się na świadomości koniecznego porządku naturalnego. Porządek ten miałby gwarantować niezależną od wpływu czynników kulturowych i społecznych moralność i wyrastającą z niej etykę, które oparte są na postrzeganiu człowieka jako istoty czującej, pragnącej dobra i szczęścia, a unikającej elementów i zjawisk szkodliwych [Holbach, 1957, 328].

W zaproponowanym przez Holbacha podejściu podstawową zaletą moralności ateistycznej jest jej niezmienność wyprowadzana z niezmiennego, obiektywnego porządku naturalnego. Mimo że moralność i etyka religijna postulują stałość wyprowadzaną z idei niezmiennego Boga, jego niepoznawalność i brak przedmiotowego odniesienia, umieszczają źródła religijnej moralności jedynie w wyobrazeniach. Wynikająca z tych dowolnie kreowanych wyobrażeń nieprecyzyjność semantyczna idei Boga miała prowadzić do tworzenia przesądów i zabobonów niezgodnych z porządkiem naturalnym, a przez to szkodzących moralności [Holbach, 1957, 347].

Holbach przypominał zarzucającym mu amoralność krytykom ateizmu, że ateista opiera się na niekwestionowanym, poznawalnym zmysłowo porządku przyrody i społeczeństwa, z którego wyprowadza wartości moralne [Holbach, 1957, 328]. Zarzut o niemoralność ateisty można teoretycznie zaakceptować, ale odwrócić porządek jego uzasadniania. W tej sytuacji odpowiedzialność za niemoralność ateisty mogłaby zostać przypisana moralności i etyce religijnej. Utrata podstawy moralności i etyki religijnej w przypadku zakwestionowania prawomocności jej źródła – idei Boga – teoretycznie mogłaby prowadzić do utraty tej jedynej podstawy dla podzielenia norm. Podstawą tą jest przekonanie o istnieniu Boga rozumianego jako prawodawca, ale i istota obdarzona uprzywilejowanym wglądem w życie swoich wyznawców [Atran, 2002], a być może także i tych, którzy w niego nie wierzą. Ewentualna niemoralność ateisty, ale zakorzeniona na gruncie religijnym, a nie ateistycznym, wynikałaby z oparcia powinności moralnych na idei obowiązku wobec Boga, a nie drugiego człowieka, a jeżeli wobec człowieka, to ze względu na Boga. Dlatego Holbach stwierdzał, że potencjalna niemoralność powodowana apostazją wynikałaby z utraty podstawy dla moralności, którą w

przypadku religii jest idea Boga, a nie natura świata i człowieka [Holbach, 1957, 333 i n.]. W tym kontekście możemy odwrócić tradycyjne, przede wszystkim historycznie podzielane przekonanie o wyższej moralności teisty nad ateistą i założyć, że niemoralne zachowanie ateisty spowodowane jest przez religię, a moralne – przez posłuszeństwo „intuicyjnym” przekonaniom moralnym zgodnie ze wspomnianym Boyerowskim przekonaniem o pasożytowaniu religii na pierwotnej moralności naturalnej [Gervais, 2011]. Ten potencjalnie niemoralny wpływ religii mógłby wynikać nie tylko z utraty niestabilnej epistemicznej podstawy moralności, ale i z pewnych założeń etycznych właściwych niektórym religiom, jak między innymi koncepcja możliwości odpuszczenia grzechów.

Holbach mimo to próbował złagodzić i tak radykalną moralną krytykę religii poprzez podkreślanie determinującej wagi namiętności i cielesności, które regulują charakter czynów w zależności od stopnia opanowania namiętności i rodzaju temperamentu. W tym przypadku niemoralne zachowanie ateisty nie byłoby rezultatem szkodliwego oddziaływania moralności i etyki religijnej, ale efektem braku konsekwencji między postanowieniami rozumu, który sam z siebie nie może implikować amoralności, a uleganiem partykularnym interesom i namiętnościom obcym rozumowi [Holbach, 1957, 330]. Jeszcze większą rolę cielesność odgrywała w przypadku przekonań religijnych, decydując o akceptacji, odrzuceniu bądź odpowiedniej interpretacji wierzeń dopasowanych do charakteru i usposobienia jednostki [Holbach, 1957, 336]. To przekonanie o silnie materialistycznym, fizycznym determinowaniu niematerialnych elementów rozwinął przede wszystkim La Mettrie, który, nawiązując do intuicji Galena i Kartezjusza, interpretował umysł, duszę i właściwe im fenomeny kulturowe jako pochodne fizycznej kondycji człowieka:

Ile temperamentów, tyle umysłów, charakterów i rozmaitych obyczajów. Już Galenus znał tę prawdę, którą Kartezjusz – nie zaś Hipokrates, jak to twierdzi autor *Historii duszy* – posunął aż do twierdzenia, że przy pomocy samej medycyny można, zmieniając ciało, zmienić umysł, a także obyczaje. Istotnie, czarna żółć, flegma, krew itp. czynią każdego z nas innym człowiekiem zależnie od natury, obfitości i połączenia tych składników [Mettrie, 1953, 18 i n.].

Stanowisko to, z perspektywy kognitywnej zaliczane do materializmu eliminacyjnego [Bremer, 2010, 111 i nn.], ekstrapolowane na płaszczyznę metafizyczną może rodzić implikacje ateistyczne, a na moralną i etyczną – deterministyczne. Jeżeli uznamy rozstrzygającą rolę odgrywaną przez namiętności i temperament, to na gruncie aksjologii i moralności możemy powtórzyć za Holbachem, że „ateista ma o jeden pretekst mniej niż wierzący władca do wyładowywania swej wrodzonej niegodziwości” [Holbach, 1957, 332]. Z drugiej strony, brak sankcjonowania zła ideą Boga może zostać zastąpiony zamysłem uzasadnienia aktualnej przemocy koncepcją przyszłego dobra narodu bądź ludzkości, wizją doskonałego porządku uzasadniającego terażniejsze represje czy przemoc, albo ustanowieniem, między innymi na potrzeby takiego stanowiska, definicji osoby wykluczającej pewne grupy ludzi ze względu na brak wybranej cechy (kryteria rasowe, partyjne, etniczne).

Mimo zsekularyzowanego kontekstu przemocy pozbawionej odniesienia do religii, to znaczy przede wszystkim nazizmu i komunizmu w XX wieku, możemy przyjąć, że, zgodnie z zamysłem Holbacha, konsekwentnie rozumiany ateizm oparty tylko na rozumie i przyrodzie nie może uzasadnić moralności szkodzącej człowiekowi. Jeżeli system czy przekonania ateistyczne rodziłyby przemoc, to nie stanowiłaby ona immanentnego rezultatu ateizmu, ale konsekwencję podporządkowania moralności partykularnym interesom [Holbach, 1957, 333]. Świadectwem neutralności społecznej i publicznej pism filozoficznych, również ateistycznych miał być brak wywoływanych przez nie walk i konfliktów, w przeciwieństwie do przemocy powodowanej poglądami teologicznymi i wierzeniami religijnymi, jak również wskazanie przez filozofów źródeł przemocy i ucisku nie tylko w samej religii, ale i idei Boga [Holbach, 1957, 337, 343]. Dlatego, pozostając w paradygmacie zarysowanym przez Holbacha i odnosząc jego rozważania do totalitaryzmów XX wieku, można by stwierdzić, że łamanie praw podstawowych człowieka zarówno na gruncie systemów religijnych, jak i zsekularyzowanych wynikało ze złamania podstawowej, naturalnej idei sprawiedliwości, której zachowanie jest podstawą stosunków międzyludzkich i której złamanie „obraża człowieka” [Holbach, 1957, 335].

Mimo dostrzegania rozstrzygającej roli odgrywanej przez namiętności i usposobienie, które mogły w pewnym stopniu

usprawiedliwiać negatywne implikacje religii, Holbach nie dostrzegał pozytywnych stron w moralności religijnej. Nadrzędna rola odgrywana przez obrzędy marginalizowała wagę moralności praktycznej i nie sprzyjała rozwijaniu moralnie godziwych relacji między ludźmi, właściwych dla moralności naturalnej [Holbach, 1957, 340]. Prymat obrzędów i kultu nad koncepcją moralnego samodoskonalenia się jednostki miał nie spełnić pokładanej w nim funkcji pedagogicznej, ponieważ nadrzędne miejsce przyznawał odniesieniu jednostki do religii, a nie do drugiego człowieka. Wychowawcza funkcja religii i jej powiązanie z moralnością mogła opierać się tylko na wywoływaniu i podtrzymywaniu poczucia strachu przed pozaziemską karą, ale nie wychowywała i nie rozwijała samoświadomości cnót moralnych uzasadnianych odniesieniem do natury [Holbach, 1957, 340 i n.]. Dlatego religia, zdaniem Holbacha, miała nie sprawdzić się jako podstawa moralności. Nie uzasadniała obowiązywalności wartości moralnych w sposób możliwy do zaakceptowania i przestrzegania. Uzasadnieniem moralności religijnej był strach i poczucie obowiązku wobec Boga. W przeciwieństwie do uzasadnienia transcendentnego, moralność ateistyczna zakłada wychowanie do zachowania moralnie godziwego opartego na uzasadnieniu obowiązku szacunku i życzliwości wobec drugiego człowieka. Punktem wyjścia jest odniesienie do jednostki jako istoty czującej, odwołanie się do miłości samego siebie i, zgodnie z zamysłem Helwecjusza pokrewnym przekonaniu Holbacha, uczynienie z bólu i przyjemności podstaw moralności:

Ukazać narodom prawdziwe zasady moralności; nauczyć je, że ból i przyjemność, niepostrzeżenie prowadzące je ku rzeczywistości lub pozornemu szczęściu, są jedynymi motorami świata moralnego i że jedynie w oparciu o miłość siebie samego można budować pożyteczną moralność [Helvetius, 1959, 201].

Poglądy Helwecjusza są istotnym uzupełnieniem stanowiska Holbacha i ujawniają nowoczesny zamysł filozofa, którego rozważania moralne zostały potwierdzone przez współczesną psychologię i biologię ewolucyjną. Helwecjusz za pomocą odniesienia do tych dwóch podstawowych odczuć wyjaśniał historyczne przejawy okrucieństwa i

różnicę odczuwania między ludźmi jemu współczesnymi a starożytnymi Rzymianami, którzy mieli czerpać satysfakcję z oglądania cierpień i śmierci ze względu na różnice w wychowaniu i przyzwyczajeniach [Helvetius, 1959, 201 i n.]. Podobnie jak św. Augustyn, Helwecjusz uznał namiętności za źródło zła, ale już inaczej niż Augustyn nie przypisywał dobra działaniu Bożej łaski, ale tym samym namiętnościom, które w zależności od kontekstów kształtujących relacje między ludźmi mogą, działając na rzecz realizacji osobistego „interesu”, uzasadniać egoistycznie również zachowanie moralnie godziwe [Helvetius, 1959, 206]. Tego elementu miało brakować religii, która sankcjonowała obowiązywalność norm moralnych odniesieniem do Boga. Dlatego już w okresie oświeceniowym Zygmunt Freud mógł wskazać na potencjalne zagrożenie związane z powszechnym, społecznym zakwestionowaniem religii, która w potocznej percepcji bezrefleksyjnego wyznawcy uzasadnia przestrzeganie etyki religijnej systemem nagrody i kary związanym z ideą Boga, a nie wychowaniem do moralności [Freud, 1995, 135]. Podejście to, w sposób podobny do wymienionych filozofów oświeceniowych odróżnia ufundowanie etyki na idei Boga od etyki opartej na moralności naturalnej. W przypadku destrukcji czy demitologizacji idei Boga jednostki religijne pozbawione byłyby zakorzenienia dla norm moralnych, które pozostałyby tylko zasadami etycznymi pozbawionymi uzasadnienia i nieugruntowanymi w ludzkiej, gatunkowej moralności. Freud dostrzegał rozwój etyki publicznej w niepewności życia, która zrodziła zamysł konstruowania prawodawstwa i umowę społeczną [Freud, 1995, 136]. Jeżeli religia jest nerwicą natręctw [Freud, 1995, 139], to czy fenomen zrodzony z choroby psychicznej może kształtować moralność i uzasadniać etykę?

Racjonalistycznym wariantem tego samego zamysłu wprowadzania moralności z natury człowieka było Feuerbachowskie odniesienie do rozumu, którego prawa mają status praw powszechnych. Rozum postrzegany był jako podmiot powszechnych praw podzielanych przez każdego rozumnego człowieka, a nawet przez inne istoty potencjalnie będące podmiotami inteligencji [Feuerbach, 1959, 98 i n.]. W tym sensie przekonanie Feuerbacha było pokrewne stanowisku Holbacha również wskazującego na podstawową rolę rozumu w kształtowaniu moralności. Społeczną ekstrapolacją poglądów Holbacha i Feuerbacha było stanowisko rozwijane przez

francuską szkołę socjologiczną, przede wszystkim Émile'a Durkheima. Źródłem norm moralnych miało być społeczeństwo, które było taką samą transcendentną i niezależną od jednostki instancją, jak rozum dla wspomnianych filozofów, a idea Boga dla paradygmatu teistycznego i religijnego [Finance, 1969, 545]. Wydaje się, że Holbach obok rozumu podkreślał także istotne znaczenie emocji dla zachowań moralnych, czym bardziej przypominał wspomnianego Helwecjusza czy Davida Hume'a niż Feuerbacha.

Podstawą ateizmu Holbacha było uznanie samowystarczalności przyrody (stąd ateizm jako tytułowy „system przyrody”) [Holbach, 1957, 365]. W tym kontekście możemy postrzegać iluzoryczność moralności religijnej, która wiąże wartość człowieka z istnieniem Boga na mocy zasady partycypacji i zakłada istotowy, a nie przygodny charakter tego związku [Finance, 1969, 570]. Moralność religijna i teistyczna może zakładać ukryty relatywizm i nihilizm, jeżeli wskazuje na Boga jako konieczny i niezbędny fundament wartości człowieka niezależnie od sposobu uzasadnienia tego związku: czy na drodze metafizycznej zasady partycypacji i przyczynowości, czy poprzez religijne wyobrażenie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Konsekwencją jest arbitralne założenie pewnej idei podstawowej, bez której moralność religijna nie mogłaby skonstruować etyki i aksjologii [Harris, 2011]. Moralność teistyczną można interpretować jako argument nie wprost na rzecz relatywizmu i konwencjonalizmu wyrażonego w słowach Fiodora Dostojewskiego: „Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone”. Ale wszystko dozwolone jest również przy założeniu jego istnienia. Idea Boga odgrywa taką samą rolę, jak idea natury w sensie całości bytu, natury ludzkiej, obowiązku, współczucia, dobra powszechnego, przyjemności czy inne. Być może każdy wariant spekulacji moralnej i aksjologicznej wymaga arbitralnego założenia, które może mieć religijny bądź świecki charakter, ale niezależnie od tego może zostać uznane za rozwiązanie partykularne, uzależnione od aktualnych celów, trendów, jak również wyobrażeń czy stopnia rozwoju nauki i techniki. Jeżeli Holbach wrócił do natury jako podstawy, przypomniał zerwaną między innymi przez dualizm chrześcijański jedność człowieka i tego, co święte, z naturą, która nie była opozycją ani dla człowieka, ani dla jego wyobrażeń o świętości. Człowiek był raczej integralnym elementem natury i w taki sposób siebie postrzegał [Leeuw, 1997, 88].

3. Konkluzje

Możemy jedynie przypuszczać, że gdyby Holbach żył na przełomie XX i XXI wieku, prawdopodobnie mógłby uznać posiadanie doświadczeń religijnych za efekt epilepsji płata skroniowego [Ramachandran]. Ewentualnie, w ślad za Michaeliem Persingerem wskazałby na możliwość wywoływania objawień Boga przez magnetyczną stymulację mózgu [Ratcliffe, 2003, 324]. Dzięki odniesieniu do kognitywnych nauk o religii mógłby zrozumieć powszechność przekonań religijnych, które, nawet jeżeli nie są konsekwencją patologicznych stanów neuronalnych, to przynajmniej posiadają potencjalnie uniwersalne podłoże w strukturze neurologicznej człowieka [Ratcliffe, 2003, 324 i n.]. Ale być może, żyjąc w XX wieku, Holbach skorygowałby swoją koncepcję moralną i zaakceptował roszczenia stanowisk relatywistycznych, uznających, między innymi za sprawą inspiracji rozważaniami Fryderyka Nietzschego, prawo jednostki do samookreślenia własnych wartości i norm.

Wydaje się, że odczytywane dzisiaj szczególnie w świetle odkryć psychologicznych i biologicznych stanowisko Holbacha jest poprawne formalnie, ale niekoniecznie materialnie. Poprawność formalna dotyczy przekonania Holbacha o naturalnym charakterze pewnych wzorców zachowań. Odnosi się to do intuicji i emocji moralnych, które kształtowane ewolucyjnie stały się automatycznie funkcjonującym atrybutem człowieka. W tym sensie Holbach miał rację, zakładając, że człowiek nie jest istotą złą z natury ani że nie wymaga edukacji i wychowania do nauczenia się funkcjonowania według wartości moralnych. Wątpliwość dotycząca materialnej poprawności jego koncepcji dotyczy nieuwzględniania roli selekcji grupowej kulturowej, oczywiście w jego czasach rozumianej pod nazwą wpływu różnych fenomenów kulturowych takich jak religia, prawo czy handel. Jak wspomniano we wstępie, wyjaśnienie natury moralnej człowieka w jednoznacznych terminach dobra bądź zła jest stałym przedmiotem dyskusji. Wydaje się jednak, że nawet przy uznaniu istnienia pewnych naturalnych predyspozycji do zachowań moralnie dobrych wymagane jest wsparcie odpowiednich fenomenów kulturowych, które odpowiadają za wyznaczanie standardów i dyscyplinowanie niesubordynowanych jednostek. W tym sensie Holbach nieco naiwnie, a może zbyt jednostronnie oceniał naturę człowieka, ale czynił to

zapewne ze względu na pokreślenie opozycji między religią a naturalną moralnością.

Wreszcie, religia może być rozumiana jako ten fenomen kulturowy, który wyewoluował w celu rozwijania pewnych strategii i nawyków moralnych. Przekonanie Holbacha o jednoznacznie negatywnym oddziaływaniu religii na moralność jest nieuzasadnione ze względu na funkcjonowanie religii jako systemu odniesienia przy podejmowaniu dobrych moralnie decyzji. Uzasadnione jest natomiast podkreślanie przez Holbacha niezależności między religią a moralnością. Związek ten nie jest konieczny, ale przypadkowy i warunkowy. Eksponowanie tego elementu wydaje się jednym z najistotniejszych osiągnięć Holbacha istotnych dla późniejszego rozwoju filozofii religii i moralności.

BIBLIOGRAFIA

- Atran, Scott, 2002, *In Gods We trust: The evolutionary Landscape of Religion*, New York Oxford: Oxford University Press.
- Baggett, David, Walls, Jerry L., 2011, *Good God: The Theistic Foundations of Morality*, Oxford: Oxford University Press.
- Barrett, Justin L., 2010, *The relative unnaturalness of atheism: On why Geertz and Markússon are both right and wrong*, Religion 40.
- Boyer, Pascal, 2001, *Religion explained. The evolutionary origins of religious thought*, New York: Perseus.
- Bremer, Józef, 2010, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków: WAM.
- Churchland, Patricia, 2013, *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, przeł. M. Hohol i N. Marek, Kraków: Copernicus Center Press.
- Feuerbach, Ludwig, 1959, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN.
- Finance de, Joseph, 1969, *Ateismo e problema morale*, [w:] Giulio Girardi (red.), *L'ateismo contemporaneo*, t. 3, Torino: Societa Editrice Internazionale.
- Freud, Zygmun, 1995, *Przyszłość pewnego złudzenia*, [w:] Zygmun, Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gervais, Will M., Shariff, Azim F., Norenzayan, Ara., 2011, *Do you believe in atheists? Distrust is central to anti-atheist prejudice*, Journal of Personality and Social Psychology, December, 101(6).
- Girardi, Giulio, 1969, *Fondamenti teoretici degli ateismi contemporanei*, [w:] Giulio Girardi (red.), *L'ateismo contemporaneo*, t. 3, Torino.
- Greval, Daisy, 2012, *In Atheists We distrust*, Scientific American, January 17, <http://www.scientificamerican.com/article/in-atheists-we-distrust/> (27.08.2014).
- Harris, Sam, 2011, The God Debate II: Harris vs. Craig, <https://www.youtube.com/watch?v=yqaHXKLRKzg> (17.09.2014).
- Helvetius, Claude, Adrien, 1959, *O umyśle*, t. 1, przeł. J. Cierniak, Warszawa: PWN.
- Holbach, Paul-Henri, 1957, *System przyrody*, t. 2, przeł. K. Szaniawski, Warszawa: PWN.

- Leeuw, Gerardus, van der, 1997, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mettrie, Julien Offray de la, 1953, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, Warszawa: PWN.
- Norenzayan, Ara, 2013. *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton University Press.
- Nowicki, Andrzej, 1963, *Kazimierz Łyszczyński, wybitny myśliciel polski, autor ateistycznego traktatu „De non existentia Dei”*, Warszawa.
- Odifreddi, Piergiorgio, 2007, *Perché non possiamo essere Cristiani*, Milano: Mondadori.
- Pastuszka, Józef, 1946, *Psychologiczne źródła niewiary*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Ramachandran, Vilayanur, S., *Dr. V. S. Ramachandran on Temporal Lobe Epilepsy*, <https://www.youtube.com/watch?v=deDrVZfvDbM> (17.09.2014).
- Ratcliffe, Matthew, 2003, *Scientific naturalism and the neurology of religious experience*, *Religious Studies*, 39 (3), Cambridge.
- Rubczyński, Witold, 1925, *Nowa próba wyjścia poza relatywizm w teorii wartości*, nadbitka z Kwartalnika Filozoficznego.
- Sterelny Kim, Joyce R., Calcott B., Fraser B. (eds.), 2013. *Cooperation and its evolution*, MIT, Cambridge MA: MIT Press.
- Szocik, Konrad, 2013. *Traktat o trzech oszustach: Mojżeszu, Jezusie i Mahomecie jako przykład radykalnej krytyki religii pozytywnych*, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, R. 22, Nr 1 (85), s. 127–135.
- Szocik, Konrad, 2014a, *Kognitywna teoria religii a naturalność teizmu i ateizmu. Krytyka założenia o intuicyjnej religijności człowieka*, [w:] J. Woleński, A. Dąbrowski (red.), *Metodologiczne i teoretyczne podstawy kognitywistyki*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Szocik, Konrad, 2014b, *Ateizm filozoficzny. Zarys historii i krytyka neotomistyczna*, Kraków: Nomos.
- Tancredi, Laurence, 2010, *Hardwired Behavior: What Neuroscience Teaches About Morality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Visala, Aku, 2011, *Ashgate Science and Religion: Naturalism, Theism and the Cognitive Study of Religion: Religion Explained?*, Ashgate: Farnham Surrey.

ABSTRACT

MORALITY OF ATHEISM AND IMMORALITY OF THEISM IN THE LIGHT OF PAUL-HENRI HOLBACH'S PHILOSOPHY

This paper presents some reflections referred to the alleged advantage of the atheistic morality over the theistic morality. It refers especially to the philosophy of religion and morality developed by Paul Henri-Holbach. His main idea states that religion has negative impact on the human natural morality.

KEYWORDS: Holbach, atheism, theism, morality, ethics, God, nature

SŁOWA KLUCZOWE: Holbach, ateizm, teizm, moralność, etyka, Bóg, natura