

Piotr Sękowski

ORCID 0000-0003-1968-4257

Tomasz Sieczkowski

ORCID 0000-0002-7847-8632

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny

University of Lodz
Faculty of Philosophy and History

CZY TRZEBA BYĆ ATEISTĄ, ABY BYĆ SEKULARYSTĄ?

Does One Has to Be an Atheist to Be a Secularist?

Słowa kluczowe: ateizm, sekularyzm, Charles Taylor, demokracja liberalna

Key words: atheism, secularism, Charles Taylor, liberal democracy

Streszczenie

Artykuł traktuje o relacjach ateizmu i sekularyzmu. Podstawowym problemem rozważanym w tekście jest pytanie o to, czy trzeba być ateistą, żeby być sekularystą. Pojęcia sekularyzmu i ateizmu przedstawiamy na tle historycznym, a następnie analizujemy w taki sposób, by uzyskać możliwie pełną odpowiedź na nasze pytanie. Analizie poddane zostały teoretyczne możliwości kształtowania relacji religii i państwa, a także konsekwencje, jakie wypływają z poszczególnych form kształtowania tych relacji. Sądzymy, że o ile rozumieć ateizm jako niewiarę w Boga/bogów, a sekularyzm jako nieużywanie teologicznych uzasadnień w decyzjach politycznych, o tyle nie trzeba być ateistą, by być sekularystą, z drugiej zaś strony warto być sekularystą będąc człowiekiem religijnym, bo to sekularyzm jako zasada polityczna gwarantuje prawo do wyznawania i praktykowania religii.

Abstract

This article provides an analysis of the relationship between atheism and secularism. An attempt is made to answer the question whether an individual has to be an atheist to be a secularist. The concepts of atheism and secularism are presented in their historical context, and are then analysed in order to provide an answer to our question. We analyse the theoretical possibilities of relationships between religion and the state, and the consequences of the particular forms of these relationships. We argue that, insofar as atheism is perceived as a lack of belief in God/gods, and secularism as the absence of theological justifications in political decisions, one does not have to be an atheist to be a secularist. On the other hand, it is worthwhile being a secularist if one is a believer, since it is secularism, as a political principle, that guarantees the right to confess and to practice a religion.

Sekularyzm jest współcześnie domyślną zasadą polityczną obowiązującą w większości państw demokratycznych. Zasady rozdziału państwa od kościoła (kościółów) w zasadzie się nie kwestionuje, a konsekwencją jej przyjęcia w większości systemów prawnych państw demokratycznych jest stopniowy zanik wpływów politycznych instytucji religijnych, a także narastanie procesów sekularyzacyjnych w samych społeczeństwach¹. Sekularyzacja społeczna z kolei przekłada się na zauważalny spadek aktywności religijnej obywateli. Aczkolwiek globalnie liczba ludzi wierzących rośnie, odsetek ateistów i osób bezwyznaniowych (tzw. „nones”) rośnie wraz z nią². Niniejszy artykuł ma stanowić próbę obrony sekularyzmu jako zasady organizacji politycznej, która jest korzystna zarówno dla niewierzących, jak i dla wierzących, a zarazem ma być głosem nawołującym do szerszego koncyliacyjnego podejścia w dyskusjach tak politycznych, jak i religijnych. Współautorami tego tekstu są katolik i ateista. Przedstawiamy argumenty na rzecz sekularyzmu, ponieważ uważamy, że – nie tylko w kontekście religijnym – organizacja polityczna ma, o ile to możliwe, łączyć, a nie dzielić. W poszczególnych częściach niniejszego tekstu najpierw zdefiniujemy sekularyzm i różne jego odmiany, później przyjrzymy się znaczeniom i historycznym losom ateizmu, omówimy trudności związane z tymi oboma pojęciami, by na koniec odpowiedzieć na pytanie o relację łączącą ateizm i sekularyzm.

Sekularyzm

Termin sekularyzm ukuł dopiero w połowie XIX wieku George Jacob Holyoake, brytyjski socjalista i spółdzielca, ostatnia osoba skazana w Anglii za bluźnierstwo podczas publicznego wystąpienia. Samo zjawisko sekularyzmu jako zasady i praktyki politycznej jest jednak starsze. Jego najdoskonalsza i najlepiej znana eksplikacja poprzedza wystąpienie Holyoake’a o kilkadziesiąt lat. W 1801 Towarzystwo Baptystyczne z Danbury napisało do Thomasa Jeffersona, ówczesnego prezydenta

¹ Ten drugi aspekt dobrze ilustruje przykład Wielkiej Brytanii i Norwegii, które *de iure* nie są państwami świeckimi (monarcha brytyjski jest zarazem zwierzchnikiem Kościoła Anglii), ale w obu procesy sekularyzacji społecznej są na tyle silne, że państwa te wprowadziły możliwość zawierania związków małżeńskich przez osoby tej samej płci.

² Relewantne statystyki znaleźć można w: (Keysar, Navarro-Rivera 2013; Zuckerman 2007). Relatywnie aktualne dane dotyczące religijności Polaków znaleźć można w badaniu CBOS z 2015 roku (*Kanon wiary Polaków*, URL=http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_029_15.PDF [dostęp z dnia 8.08.2018]).

USA, list wyrażający zaniepokojenie o losy mniejszości religijnych w nowym porządku ustrojowym zainaugurowanym przez wejście w życie konstytucji Stanów Zjednoczonych. Jefferson odpowiedział słynnymi słowami mówiącymi o „murze oddzielającym kościół od państwa” („a wall of separation between Church and State”)³. Jeffersonowskie rozumienie sekularyzmu ma oczywiście źródło w filozofii Oświecenia, zwłaszcza w idei (ograniczonej) tolerancji religijnej promowanej przez Johna Locke’a w jego *Liście o tolerancji* (1689)⁴, ale jej rzeczywistą inspiracją jest historia powstania Ameryki jako kolonii dla religijnych uchodźców, tyranizowanych w Europie (zwłaszcza w Anglii) przez kościoły głównego nurtu. Sojusz państwa i ołtarza, jak uczyła europejska historia, groził erupcją przemocy religijnej, której zapobiec miała sekularystyczna zasada rozdzielenia państwa i kościoła/kościół.

Najogólniej rzecz ujmując, funkcjonują trzy rozumienia sekularyzmu (i sekularyzacji jako towarzyszącego mu/poprzedzającego go procesu): ekonomiczne, polityczne, społeczne.

Ekonomiczny (resp. prawny [zob. Habermas 2003: 103]) wymiar sekularyzmu ma znaczenie głównie historyczne i dotyczy przejmowania majątków kościelnych przez państwo (ostatnia tego typu sekularyzacja miała miejsce po II wojnie światowej, a dokładniej pod koniec lat 40. XX wieku, kiedy władze PRL przejęły dużą część majątku kościelnego). Był to proces o tyle istotny, o ile w Polsce w relacjach państwo–Kościół katolicki po dziś dzień mierzymy się z różnymi konsekwencjami tamtej sekularyzacji.

Społeczny poziom sekularyzmu jest zjawiskiem niezwykle istotnym z punktu widzenia socjologii i filozofii religii (zob. np. Berger 1979, Taylor 2007, Maclure, Taylor 2011). Zdefiniować go można jako proces (i stan) zeświecczenia społeczeństw, głównie zachodnich, polegający na braku odniesień religijnych i teologicznych w życiu i praktykach społecznych, a także brak wpływu przekonań religijnych na zmiany społeczne (obyczajowe, kulturowe, ideologiczne). Obejmuje on takie kwestie, jak na przykład udział uzasadnień religijnych w zmianach percepcji istotnych zagadnień etycznych. Osobnym pytaniem, na które nie jesteśmy tu w stanie odpowiedzieć, jest to, czy sekularyzacja społeczna jest następ-

³ *Jefferson's Letter to the Danbury Baptists*, Jan. 1. 1802, URL=<https://www.loc.gov/loc/lcib/9806/danpre.html> [accessed 8.08.2018].

⁴ Pamiętać wszakże należy, że Locke’owska zasada tolerancji była ograniczona i nie obejmowała katolików (z powodu lojalności wobec Rzymu) i ateistów. W tym drugim przypadku dawało o sobie znać dość powszechne w nowożytności przekonanie, że bez transcendentnej gwarancji moralność, a wraz z nią społeczna współegzystencja, nie są możliwe. Zob. (Locke 1963).

stwem sekularyzacji politycznej, czy też sekularyzacja polityczna jest jedynie emanacją trwającego procesu sekularyzacji społecznej.

Nasz tekst dotyczy wszakże relacji ateizmu i **sekularyzmu politycznego**, czyli, mówiąc najkrócej, zasady rozdziału kościoła/kościół od państwa. Zrekonstruujemy go za Charlesem Taylorem.

Punktem wyjścia jest zasada liberalizmu (czy też demokracji liberalnej) uznająca wielość światopoglądów jako stan naturalny dla pluralistycznych warunków politycznych demokracji liberalnej: „Istnieje szeroki konsensus co do tego, że ‘sekularyzm’ jest zasadniczą składową każdej demokracji liberalnej składającej się z obywateli, którzy wyznają wielość koncepcji świata i dobra, niezależnie od tego, czy koncepcje te są religijne, duchowe czy świeckie” (Maclure, Taylor 2011: 2).

W konsekwencji sekularyzm, jako zasada polityczna, przyjmuje dość trywialną postać i „[o]piera się na dwóch głównych zasadach, mianowicie równości, szacunku i wolności sumienia, oraz na dwóch sposobach działania, które czynią realizację tych zasad możliwą, to znaczy na rozdziale kościoła i państwa oraz neutralności państwa wobec religii” (Ibidem: 20)⁵. Jeden z radykalnych ateistycznych współczesnych sekularystów definiuje ideał sekularny w sposób podobny do Taylora, zwracając wszakże uwagę na podrzędność instytucji państwa obywatelskiego (w tym instytucji religijnych) względem państwa jako jednostki ustrojowej:

Standardowe stanowisko sekularystyczne jest następujące: religie i postawy religijne (niezależnie od tego, jak bardzo ktoś się z nimi nie zgadza i uważa, że są błędne, wsteczne, opresyjne, a czasami otwarcie niebezpieczne) mają prawo istnieć i być wyrażane w przestrzeni publicznej, ale nie powinny mieć większych praw niż jakikolwiek inny głos w tej przestrzeni. Oznacza to, że organizacje religijne powinny zrzec się, czym są, mianowicie organizacjami społeczeństwa obywatelskiego zrzeszającymi grupy interesu, istniejącymi po to, aby przedstawiać swój punkt widzenia i usiłować przekonać innych, by go zaakceptowali. Partie polityczne, związki zawodowe i inne organizacje pozarządowe robią to samo i ciała religijne są dokładnie tym samym, co te organizacje. Powinny zatem cierpliwie zająć swoje miejsce w szeregu i podobnie jak pozostałe organizacje polegać na rzeczywistym wsparciu, które mogą uzyskać od jednostek i ich darowizn (Grayling 2013: 103)⁶.

⁵ Sama Jocelyn Maclure definiuje sekularyzm jako „pojęcie *polityczne*, które dotyczy relacji między władzą państwową a przekonaniem, praktykami i instytucjami religijnymi” i również sytuuje go w obrębie liberalnego systemu politycznego. Zob. (Maclure 2017: 21–22).

⁶ Oczywiście postulat „cierpliwego zajęcia miejsca w szeregu” jest formułowany z pozycji społecznej pragmatyki i w tym kontekście się broni, broni się również z pozycji ateistycznej czy agnostycznej. Natomiast dla osoby głęboko religijnej zawsze jej religijna perspektywa będzie nadrzędną, a ów postulat – o ile osoba ta nie będzie miała skłonności fundamentalistycznych – będzie miał charakter jedynie porządkowy, zapewniający sprawne funkcjonowanie instytucji społecznych i gwarantujący tej osobie wolność wyznania.

Jednocześnie takiemu usytuowaniu instytucjonalnemu powinna towarzyszyć negatywnie rozumiana wolność jednostek, czyli „wolność od agitacji religijnej lub opartych na przymusie żądań przynależności do jakiejś religii, napastowania i karania za brak takiej przynależności i – co bardzo ważne – wolność od wymogu życia w zgodzie z doktrynami lub wymogami religii, do której jednostka nie należy” (Ibidem: 20).

Reasumując, sekularyzm jest zasadą organizacji politycznej oddzielającą sferę tego, co polityczne, od sfery tego, co religijne i obejmującą zasadę wolności religijnej (wolności sumienia) i nieodłączną od niej zasadę wolności od religii, czyli, inaczej mówiąc, pozytywną i negatywną wolność religijną. Trzeba zauważyć, że sekularyzm nie musi być zasadą polityczną, której występowanie ogranicza się do demokracji liberalnych (czego przykładem może być sekularyzm turecki po przyjęciu konstytucji w 1928 roku), ale przyjmujemy w tym tekście, że jego naturalnym środowiskiem jest właśnie demokracja liberalna, której pluralistyczna dynamika i wewnętrzne mechanizmy kontroli są w stanie zapobiec degeneracji sekularyzmu albo w agresywny, sankcjonowany przez państwo ateizm, albo w rozmaite formy mniej lub bardziej zakamuflowanej teokracji (ten drugi proces jest bardzo prawdopodobny w wypadku mutacji demokracji liberalnej w demokrację suwerenną, co obserwujemy w ostatnich latach w Polsce).

Współczesny świat, a mówiąc bardziej precyzyjnie świat współczesnych zachodnich demokracji, to świat w coraz większej mierze wielokulturowy, mieszczący w ramach demokratycznej organizacji politycznej często diametralnie odmienne grupy etniczne, sposoby życia, koncepcje dobra i afiliacje religijne. Niezależnie od kolonialnej przeszłości dużej części państw Zachodu, jest to sytuacja relatywnie nowa i wymagająca od filozofii nowego aparatu pojęciowego, który uchwyciłby specyfikę nowoczesnych warunków religijności i ich relacji do sfery politycznej i publicznej. Stąd od czasu słynnego wystąpienia Habermasa z 2001 roku mówi się raczej o *postsekularyzmie*. Habermas, który zaniedbał kwestię religii w swojej przełomowej książce *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962), zajął się rozważaniem kwestii religijnych w latach 70. i 80. XX wieku (zob. Habermas 2002), a wydarzenia z 11 września 2001 skłoniły go do nowej i pogłębionej refleksji nad miejscem tego, co religijne w ramach demokratycznych wspólnot politycznych. Postsekularyzm oznacza, zdaniem Habermasa, zespół nowych warunków religijności, w których „wspólnoty religijne wciąż trwają w kontekście ciągłej sekularyzacji” (Habermas 2003: 104). Osoba religijna (czy, jak pisze Habermas, „świadomość religijna”) musi zaakceptować podstawowe reguły rządzące publiczną i polityczną rze-

czywistością zachodnich demokracji. Są to, po pierwsze, domyślna w demokracji wielość światopoglądów, po drugie, uznanie epistemicznego autorytetu nauki, i po trzecie, uznanie przesłanki, że ustroj państwa oparty jest na świeckiej, a nie religijnej moralności. W przeciwnym wypadku monoteizmy mogą mieć dla zachodnich społeczeństw politycznych charakter destrukcyjny (zob. Ibidem: 104–105).

Kiedy więc dalej będziemy rozważać nasze tytułowe pytanie, będziemy mieć na myśli nie sekularyzm jako klasyczny projekt ładu politycznego, ale właśnie postsekularyzm jako zasadniczo ten sam projekt, tyle że wrażliwy na obecne zmiany społeczne i demograficzne⁷.

Ateizm

Współcześnie samo pojęcie ateizmu jest ściśle związane z pojęciem religii i teizmu – również stąd wynikają jego nieścisłości i problemy definicyjne, bo sama religia i teizm są trudno definiowalne. Niegdyś deizm, jako twierdzenie o nieingerowaniu Boga/bogów w bieg rzeczy, nazywany był ateizmem. Najogólniej rzecz ujmując, moglibyśmy powiedzieć, że ateizm to po prostu niewiara w jakiegokolwiek Boga czy bóstwo, zaprzeczenie nadprzyrodzoności i istnienia rzeczywistości duchowej (zob. Baggini 2003). O ile jednak taka definicja daje ogólne wyobrażenie, czym jest ateizm, czego dotyczy i co twierdzi, o tyle jest mało precyzyjna, zupełnie niewrażliwa na zróżnicowanie postaw nazywanych ateistycznymi, na pluralizm ateistycznego świata. Mankamenty te dają o sobie tym bardziej znać, gdy weźmie się pod uwagę nie tylko aktualną panoramę światopoglądową, lecz także historię pojęć, historię pojęcia ateizmu, historię religii i jej krytyki. Takie rozumienie ateizmu jest więc wyłącznie punktem zaczepienia, gdy mowa o współczesności.

Etymologicznie rzecz ujmując, słowo ateizm wywodzi się od greckiego *atheos*. *Theos* znaczy Bóg, *a-* jest natomiast przedrostkiem przeczącym. Słowo *atheos* znaczy więc etymologicznie tyle co bezbożny i w takim znaczeniu było pierwotnie używane (zob. Szocik 2014). Friedrich Solmsen (Solmsen 1942) wskazuje, że Diagoras z Melos był pierwszym ateistą, który ostro krytykował religię i mistycyzm (zob. Solmsen 1942). Niemniej już w VI w. p.n.e. krytykował religię Ksenofanes, demaskował

⁷ Charles Taylor używa terminu sekularyzm/epoka sekularna właśnie na opisanie tego, co Habermas nazwał postsekularyzmem: społeczeństwo sekularne to takie społeczeństwo, „w którym wiara, nawet dla najbardziej zagorzałego wyznawcy, jest jedną z wielu dostępnych dla ludzi możliwości”. Zob. (Taylor 2007: 3).

antropomorfizm i krytykował politeizm, choć nie przeczył istnieniu bóstwa jako takiego (zob. Tatarkiewicz 2005). Innym starożytnym ateistą był, jak twierdzi w *Wykładach o krytyce religii* Andrzej Rusław Nowicki, żyjący podobnie jak Diagoras w V w. p.n.e., arystokrata ateński Krytiasz. Ujmował on zjawisko religii w kategoriach społecznych, wskazując na społeczne funkcje i genezę religii. Jako polityk postulował i praktykował instrumentalne wykorzystanie religii do utrzymania władzy (zob. Nowicki 1986). Później również Euhemer (Ibidem: 192–195), IV–III w. p.n.e., wskazywał na kulturową genezę pojęcia bogów twierdząc, że w istocie bogowie to żyjący w odległej przeszłości ludzie, którzy wsławiли się bohaterskimi czynami, w konsekwencji czego społeczności przypisały im boskie atrybuty i jako bogów zachowały w pamięci (jest to mechanizm pod pewnymi względami analogiczny do tego, który stoi za powstawaniem kultów Cargo [por. Dawkins 2007]).

Ważne światło na sprawę starożytnego ateizmu rzuca proces Sokratesa (Nowicki 1986). Jak powszechnie wiadomo, filozof ten został oskarżony o bezbożność i poniósł śmierć, mimo że nie zaprzeczył istnieniu bóstw, a jedynie podał w wątpliwość istnienie bogów państwowych. Pokazuje to sposób, w jaki używano wówczas pojęcia ateizmu. Ateizm oznaczał nie tyle zaprzeczenie istnienia bóstw, ile po prostu zaprzeczenie istnienia bóstw wyznawanych w danej społeczności. Z tego powodu w chrześcijańskiej starożytności chrześcijanie i poganie wzajemnie zarzucali sobie ateizm, bowiem – choć nie negowali istnienia Boga czy bóstw – to wzajemnie przeczyli swoim wyobrażeniom na temat tego, jak Bóg czy bóstwa wyglądają. W starożytności zatem ateizm to po prostu bezbożność rozumiana jako uchylanie się od religijnych praktyk czy podważanie zasadności jakiejś konkretnej religii, a nie religii w ogóle. To oczywiście nie jest znaczenie przeciwne znaczeniu współczesnemu, jest ono po prostu szersze, a wraz z biegiem czasu ulegało doprecyzowaniu aż do stanu obecnego.

W średniowieczu o ateizmie można byłoby mówić chyba tylko w kategoriach relatywnych, jako o nieuznawaniu jedynie słusznej podówczas religii, jaką było chrześcijaństwo reprezentowane przez Kościół Katolicki (Szocik 2014). Na to jednak teologia ukuła sobie już nowe pojęcia: pogaństwa – w przypadku innowierców, i herezji – gdy ktoś okazał się chrześcijaninem wyrodnym, zniekształcającym zdrową naukę.

Zagęszczenie wystąpień reformatorskich i heretyckich wzrasta wraz ze zbliżaniem się renesansu, co w efekcie prowadzi do ukształtowania się w renesansie atmosfery bardziej życzliwej wolnomyślicielstwu. Wolnomyślicielstwo to, choć przejawiało się w buncie wobec Kościoła, prowadziło jednak raczej do powstawania nowych wyznań (kalwinizm, lutera-

nizm) niż do ateizmu jako takiego. Można przypuszczać, że swoistą iskrą zapalną mógł być jeszcze w średniowieczu nominalizm Ockhama, który spowodował rozwój myśli antymetafizycznej i materialistycznej. Faktem jest, że w XVII i XVIII w. wzbiera na sile krytyka Kościoła i chrześcijaństwa w ogóle, a materialistyczna i sceptyczna myśl Hobbesa z dystansem odnosząca się do spraw nadnaturalnych nie sprzyja umocnieniu metafizyki. Spinoza w swoich pismach istnieniu Boga nie przeczy, ale wprowadza specyficzny monizm, w którym utożsamia Boga z przyrodą, co choćby zdaniem Nowickiego (1986) jest już w istocie formą ateizmu jedynie dla bezpieczeństwa autora posługującą się pojęciem Boga tam, gdzie chodzi wyłącznie o przyrodę. Kartezjusz, choć w swoich pismach dowodzi przeciw istnieniu Boga i trudno przypuszczać, żeby ateizacja narodów była jego intencją (zob. Szocik 2014), spotyka się z krytyką i potępieniem władz kościelnych za zbyt duże zaufanie potędze rozumu, jego pisma trafiają na indeks. Niedługo później Jan Meslier, ksiądz katolicki (sic!), przeczy istnieniu Boga (zob. Meslier 1955).

Nie bez przyczyny, gdy mowa o ateizmie, pojawia się temat oświeceniowej Francji. Motywem przewodnim oświecenia francuskiego był inspirowany kartezjańskim racjonalizmem kult rozumu. W tym okresie myśli francuskiej szczególnie zaznacza się nurt encyklopedystyczny reprezentowany przez Diderota i naturalistyczny, którego przedstawicielem był le Mettrie. W okresie tym popularyzowano wiedzę naukową na coraz większą skalę (zob. np. Ruse 2016), a większość intelektualistów tamtego czasu przynajmniej krytykowała religię. Encyklopedysta d'Holbach stwierdza, że wszyscy rodzą się ateistami, a wiara jest wpajana dopiero w toku wychowania. David Hume zaś podważa prawomocność teologii naturalnej (zob. Hume 1962, Sieczkowski 2008, Berman 2013). Ponieważ Boga powszechnie postrzegano jako gwaranta porządku moralnego, ateista markiz de Sade, jako uzasadnienie dla swobody obyczajów wskazuje puste niebo, a inni niewierzący wystrzegają się nazywania siebie ateistami w obawie, że zostaną posądzeni o sianie społecznego zamętu i podważanie porządku moralnego. W czasach rewolucji francuskiej ateizm zyskuje coraz większy rozgłos już nie tylko w kręgach intelektualistów. W następstwie tych zjawisk w epoce Napoleona nastąpiła instytucjonalizacja sekularyzmu. W tym sensie Francję można uznać za ojczyznę sekularyzmu.

Wraz z industrializacją i wywołanymi przez nią zmianami demograficznymi ateizm staje się w XIX wieku dostępną opcją światopoglądową i zyskuje zwolenników na całym świecie. Ludwig Feuerbach stwierdza, że to nie człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, ale Bóg jest wymyślony przez ludzi na ludzkie podobieństwo

(Feuerbach 1981). Nietzsche twierdzi, że Bóg umarł, a wraz z nim porządek moralny stracił ostateczną podstawę. Marks mówi o religii, że to opium dla mas, które ma zneutralizować ból trudnych warunków egzystencji. Myśl Marksa prowadzi do konkluzji, wedle której religijność jest symptomem złych warunków egzystencjalnych i niesprawiedliwości społecznej, przeto poprawa warunków ekonomicznych powinna doprowadzić do rozpowszechnienia ateizmu. Potocznie kojarzony z ateizmem Bertrand Russell (podobnie jak G. E. Moore) jako jedyne sensowne stanowisko wskazuje agnostycyzm (zob. Berman 2013, Heller, Życiński 2015). Również niektórzy egzystencjaliści (jak Sartre) przyjęli ateizm. Powstał nurt świeckiego humanizmu. Filozofie feministyczne zazwyczaj postulują ateizm. Według Levi-Straussa i psychoanalityków język religii ma swoje korzenie w podświadomości i nie ma odzwierciedlenia w rzeczywistości.

Język za punkt wyjścia obierają sobie również pozytywiści logiczni. Analizują jednak problem w całkowicie odmienny sposób. Są oni – mówiąc w przybliżeniu – spadkobiercami intelektualnej tradycji zapoczątkowanej w średniowiecznej filozofii angielskiej przez Wilhelma Ockhama i nominalistów. Filozofowie pozytywistyczni nie twierdzą, że Bóg nie istnieje, twierdzą natomiast, że pojęcie Boga nie ma sensu. Zatem zarówno zdanie „Bóg istnieje”, jak i zdanie „Bóg nie istnieje” nie mają sensu. W ten sposób stawiają się poza nawiasem klasycznie rozumianego ateizmu, ten bowiem przeczy istnieniu Boga, a nie sensowności pojęcia Boga, jednak w potocznym mniemaniu są za ateistów uznawani.

Podsumowując, chcąc wyliczyć wszelkie możliwości, jeśli spojrzymy na pojęcie ateizmu z perspektywy jego historii i z życzliwością względem potocznych praktyk językowych, musimy stwierdzić, że ateizm może oznaczać: (1) bezbożność, zaniechanie praktyki religijnej, (2) niewiarę w Boga/bogów konkretnej religii, (3) niewiarę w Boga/bogów w ogóle, (4) twierdzenie o niemożliwości poznania istnienia Boga/bogów, (5) twierdzenie o nieistnieniu Boga lub bogów, (6) twierdzenie o bezsensowności pojęcia Boga/bogów, transcendencji czy nadprzyrodzoności.

Współcześnie, by być wiernym naszym językowym intuicjom, raczej nie będziemy ateizmem nazywać bezbożności i zaniechania praktyki religijnej (1) – kogoś prezentującego taką postawę nazywamy niepraktykującym. Ani też nie będziemy mówić, że ateizmem jest przeczenie jakiejś konkretnej religii (2) – w tym sensie ateistą jest każdy. Wprowadzono wiele terminów porządkujących postawy z omawianego spektrum szeroko rozumianego religijnego sceptycyzmu. W odróżnieniu od ateizmu mówi się zatem o agnostycyzmie, czyli poglądzie, zgodnie z którym nie da się poznać, czy Bóg istnieje, czy nie (4). Ignostycyzm, czyli

nonkognitywizm, to z kolei wspomniany pozytywistyczny pogląd, wedle którego pojęcie Boga czy bóstwa albo nadprzyrodzoności jest bezsensowne, więc bezsensowny jest nie tylko teizm, ale i ateizm, a także agnostycyzm, bo wszystkie te stanowiska operują pojęciem Boga/bogów (6). Stanowisko to (6) jest jednak kłopotliwe. W kontekście *stricte* filozoficznym jest bowiem stanowiskiem różnym od ateizmu i słusznie traktowanym osobno. Jednak w kontekście potocznym stanowisko takie będzie kojarzone z ateizmem. Zatem po wykluczeniu tych zjawisk, które ze względu na to, że albo nie przystają do obecnych intuicji językowych, albo też zostały wyróżnione w osobnym pojęciu, pozostają zjawiska (3), (5) i warunkowo – o ile chcemy uchwycić potoczny sens pojęcia ateizmu – zjawisko (6). Stanowiska (3) i (5) różnią się wyłącznie niuansem – stanowisko (5) jest mocniejsze. Sporadycznie też zdarza się, że osoba niepraktykująca religii jest nazywana ateistą (1). Wobec tego możemy w przybliżeniu powiedzieć, że pojęcie ateizmu ściśle obejmuje stanowiska (3) i (5), a także w pewnym luźniejszym sensie stanowisko (1) i (6). Na tej podstawie możemy – zataczając koło – powiedzieć, jak na początku: ateizm to niewiara w Boga/bogów, twierdzenie o nieistnieniu Boga/bogów, a także, w potocznym sensie, zaniechanie praktyki religijnej lub odcięcie się całkowite od sporu o (nie)istnienie Boga/bogów.

Pojęcie ateizmu jest jednak niewątpliwie nieostre, pierwotnie określało bezbożność, potem niewiarę w chrześcijańskiego Boga, a jeszcze później niewiarę w ogóle. Siłą rzeczy wszelkie definicje będą dość arbitralne. Lepiej więc może, miast silić się na sformułowanie ścisłej definicji, mówić o spektrum przekonań ateistycznych, które obejmowałyby rozmaite formy krytyki religii i teizmu. Ostatecznie trudno bowiem jakkolwiek definicję uznać za wiążącą i lepiej posługiwać się raczej kilkoma pojęciami niż koniecznie jednym „ateizmem”: warto zatem obok ateizmu mówić o agnostycyzmie, ignostycyzmie, niepraktykowaniu, czyli różnych formach utrzymywania dystansu do treści i praktyk religijnych.

Problemy z sekularyzmem

Sekularyzm opiera się na mocnym filozoficznym założeniu, że rozum publiczny powinien być zasadniczo rozumem świeckim. Sekularyzm ma zatem korzenie oświeceniowe i jest wyrazem pewnej lokalnej (choć niewątpliwie silnej i mającej zasięg globalny) kultury. Nie jest więc stanem permanentnym (by tak rzec, metafizycznie osadzonym i uzasadnianym), ale historycznie i społecznie przygodnym konstruk-

tem. Jest też stosunkowo kruchy, bowiem społeczności, w których nie istnieje rozróżnienie na to, co polityczne i to, co religijne, są w historii na porządku dziennym, natomiast społeczności świeckie, na co zwraca uwagę Mark Lilla (2007), są rzadkością.

Jeśli więc nie ulegniemy pokusie absolutyzowania wartości oświeceniowych, to zdamy sobie sprawę, że wartości rozumu (racjonalności), wolności i równości (także religijnych) są naszymi etnocentrycznymi projektami ideologicznymi. Nawet jeśli są nam z oczywistych powodów bliskie, to są zarazem otwarte na negocjacje, dla których probierzem i granicą powinien jednak być zestaw nienegocjowalnych wartości etycznych (nawet jeśli tylko regulatywnych): nienaruszalności cieleśnej, szacunku dla osoby, unikania zadawania bólu itp. Ta świadomość może utrudniać negocjacje podstawowych reguł społecznych i politycznych z grupami religijnie fundamentalistycznymi, ale nie musi, o ile precyzyjnie wyłoży się *racje*, dla których porządek sekularny gwarantuje obywatelom najszerszy zestaw wolności.

Kolejne zastrzeżenie wiąże się z tym, że jako zasada polityczna sekularyzm oznacza, być może, zawsze to samo, ale kontekst pragmatyczny dyskusji o sekularyzmie zmienia się przede wszystkim w zależności od tego, czy mówimy o społeczeństwie monoreligijnym i jednolitym etnicznie/kulturowo, czy też o społeczeństwie pluralistycznym, wielokulturowym. W pierwszym wypadku sekularyzm oznacza określenie brzegowych warunków interakcji między państwem a dominującą religią, dbających także o mniejszości religijne, jeśli takowe istnieją; w drugim, nadrzędnym celem staje się równowaga religijna (taki był właśnie pierwotny cel sekularyzmu amerykańskiego). Rozróżnienie to wiąże się z trudnością jeszcze bardziej podstawową i trudniejszą do teoretycznej eksplikacji i politycznej pragmatyzacji. Trudność ta wynika z zasadniczej odrębności historycznych doświadczeń i religijnych uwarunkowań różnych państwowych jednostek politycznych. W związku z tym sekularyzm w katolickiej Polsce oznacza coś innego niż w muzułmańskiej Turcji. Inna jest sytuacja, gdy kompromis co do udziału religii w sferze publicznej zawierany będzie z progresywnymi, liberalnymi grupami religijnymi, a inna jest wtedy, gdy rozwiązania narzucane będą regresywnym konserwatystom religijnym. Jak pokazują spory dotyczące udziału religii w sferze publicznej w Polsce, w zasadzie osobnej analizy wymaga nie tylko sytuacja każdego konkretnego państwa, lecz także każda konkretna próba ustalenia rozwiązań prawnych dotyczących magisterium, którego władztwo przynajmniej częściowo przypisują sobie organizacje religijne (edukacja, zachowania seksualne, prawa prokreacyjne) wymaga przyjęcia odrębnej perspektywy i osobnego potraktowania.

Mimo tych wszystkich trudności, separacja rozumu religijnego (czymkolwiek miałyby być) od rozumu świeckiego w sferze publicznej jest stanem pożądanym (zob. Sieczkowski 2014). Paradoksalnie, wcale nie z troski o niewierzących członków społeczności, ale z troski o wiernych różnych wyznań – jak bowiem przypomniał ostatnio Peter Sloterdijk (2013), historia przemocy ideologicznej to najczęściej historia konfliktów między organizacjami i grupami religijnymi, a nie między świeckim państwem i zorganizowaną religią. Jakkolwiek zasada sekularyzmu nie wydawałaby się trudna do zaakceptowania z wnętrza danego światopoglądu religijnego (jak na przykład coraz częściej wydaje się z wnętrza polskiego światopoglądu katolickiego), zabezpiecza ona interesy i prawa każdego z takich światopoglądów z osobna, jest zatem zasadą meta-swiatopoglądową gwarantującą pluralizm światopoglądów religijnych, kulturowych czy filozoficznych. To dlatego Taylor, z którym co do zasady się zgadzamy, zauważył, że naturalnym środowiskiem sekularyzmu jest demokracja liberalna.

Problemy z ateizmem

Z twierdzeniem o nieistnieniu Boga wiąże się pewien problem metodologiczny. Otóż dowodzenie, że coś nie istnieje, jest trudniejsze od dowodzenia, że coś istnieje. Żeby dowieść, że x istnieje, wystarczy wskazać jeden egzemplarz x -a, zatem przy odrobinie szczęścia już na początku poszukiwań możemy znaleźć to, co nas interesuje, a tym samym dowieść istnienia x -a. Żeby natomiast dowieść, że coś nie istnieje, trzeba sprawdzić wszelkie możliwości, wszystkie „miejsca”, w których to coś mogłoby się znajdować. Zakładając, że pojęcie Boga jest sensowne, trudno jest dowieść nieistnienia Boga, a tymczasem mocny ateizm głosi tezę o nieistnieniu Boga.

Ateiści mówią za d'Holbachem, że ateizm jest stanem pierwotnym, a religijność jest nabyta; katolicy teologowie mówią coś przeciwnego. W każdym razie słuszna jest uwaga ateistów, że raczej ten, kto postuluje istnienie, winien go dowieść, a nie ten, kto postuluje nieistnienie. Jednak problematyka teologiczna jest specyficzna – to nie jest dyskusja o (nie) istnieniu jednorozca, gdzie przynajmniej teoretycznie można by przeszucać każdy metr kwadratowy globu. Gdyby tak było, sprawa dawno znalazłaby rozstrzygnięcie. Twierdzenie teistów o istnieniu Boga nie wynika z jakichkolwiek twardych dowodów – jedynie z poszlak. Dlatego też mówi się raczej o wierze, a nie o wiedzy czy o przekonaniu w sensie epistemicznym. W tym sensie teista może odeprzeć roszczenia ateisty mówiąc, że

wierzy w Boga, a nie wie o jego istnieniu. Teista może się powołać na prywatne doświadczenie, ale to jest nierozstrzygające, bo jest z definicji nieintersubiektywne. Osłabiając swoje stanowisko, czyli przechodząc z pozycji wiedzy na pozycję wiary – a w rzeczywistości eksplikując po prostu, czym jest teizm – teista wywiązuje się w pewnym sensie ze spoczywającego na nim *onus probandi* przyznając, że on niczego nie będzie w stanie dowieść, on tylko wierzy. I w tym kontekście ateista może domagać się od teisty podania racji, dla których ten decyduje się wierzyć, a teista może podać zakład Pascala albo wspomniane już prywatne doświadczenie. Ateista może znów odrzucić prywatne doświadczenie, ale w ten sposób ostatecznie nie uzasadni, że wiara jest nieracjonalna, a jedynie, że on nie ma doświadczenia, które pozwalałoby mu racjonalnie wierzyć. To nie jest dowód, że Boga nie ma, a tylko dowód, że nie ma podstaw, by w niego wierzyć, co w zasadzie dowodzi tylko, iż niektórzy są pozbawieni doświadczenia pozwalającego uwierzyć, więc nie ma też obiektywnych podstaw ugruntowujących religię.

Dokonując pewnego skrótu można zatem powiedzieć, że w kontekście katolickim debata teizm vs. (mocny) ateizm nie jest debatą epistemologiczną, debatą między jakimś twierdzeniem i jego negacją, ale raczej między *wiarą* w to twierdzenie a *negacją* tego twierdzenia. Negacja jest mocniejsza i to ona w pierwszej kolejności domaga się dowodu. Z tej perspektywy – pamiętajmy wszakże, że odbywa się to kosztem rezygnacji z epistemologicznej kwalifikacji przekonań religijnych, z czego, naszym zdaniem, powinno wynikać ważne w kontekście tematu tego artykułu osłabienie mocy politycznej religii – można zatem odwrócić pierwotny zarzut ateisty i przedstawić następującą argumentację: na pytanie, ‘czy Bóg istnieje?’, teista odpowiada, że nie wie, a jedynie wierzy, natomiast ateista twierdzi, że wie i jest pewien. Osoba, która zgłasza mocniejsze roszczenie epistemiczne, powinna podać racje dla swojej pewności. Mocny ateizm zdaje się z tej perspektywy stanowiskiem mocniejszym niż teizm, a więc to ateizm domaga się dowodu, natomiast teizm powinien – abstrahujemy tu od tego, jak rzeczywiście zachowują się orędownicy teizmu – z prób dowodzenia istnienia Boga zrezygnować. To oczywiście tylko jedna z konsekwencji takiego podejścia dla teizmu. Skoro opiera się on wyłącznie na wierze, to jego wyznawcy nie powinni w imię swojej decyzji o tym, żeby wierzyć (wiara to w myśl KKK „akt woli” [KKK 2010: 154, 166]) narzucać owej wiary ani systemów wartości z niej wynikających ogółowi społeczeństwa. Nie powinni tego robić, ponieważ nie dysponują intersubiektywnymi podstawami uzasadnienia swojego roszczenia. W ten sposób argument przeciw ateizmowi staje się argumentem na rzecz sekularyzmu.

Ateizm i sekularyzm

W kontekście tytułowej relacji ateizmu i sekularyzmu należy zadać dwa pytania. Po pierwsze, czy ateista musi być sekularystą, i po drugie, czy sekularysta musi być ateistą. Inaczej mówiąc, czy będąc ateistą, trzeba być zarazem sekularystą oraz czy trzeba być ateistą, żeby być sekularystą.

Na pierwszy rzut oka odpowiedź na pierwsze pytanie wydaje się stosunkowo prosta. Jak widzieliśmy wcześniej, ateści od wieków pozostawali w najlepszym wypadku na marginesie kultury i dopiero związane z nowoczesnością polityczne i ekonomiczne procesy sekularyzacyjne dały im prawo głosu w sferze publicznej. Mimo to są grupą, która po dziś dzień w wielu krajach (nawet *de iure* świeckich) pozbawiona jest własnej politycznej reprezentacji, na podstawie czego da się wysnuć wniosek, iż powinno im zależeć na świeckiej sferze politycznej.

Między pojęciami ateizmu i sekularyzmu nie ma jednak prostego logicznego wynikania, a rozmaite preferencje przekonaniowe i polityczne mogą zaciemnić pozornie przejrzystą relację między (wyznawanym) ateizmem a (pożądaną) świeckością sfery politycznej i publicznej. Znamy przypadki, gdy ludzie wyznający światopogląd ateistyczny głosili zarazem konieczność utrzymywania religii jako narzędzia kontroli społecznej (emblematycznym przykładem jest tutaj Lord Bolingbroke). W polskiej przestrzeni publicznej przykładami podobnego myślenia mogą być Janusz Korwin-Mikke i Bogusław Wolniewicz. Ten ostatni wielokrotnie deklarował ateizm, co nie przeszkadzało mu w sporach politycznych opowiadać się po stronie obyczajowo konserwatywnych katolików. Dla nieprzychylnie nastawionego obserwatora podobne postawy mogą być formą hipokryzji, choć bardziej życzliwa interpretacja mówiłaby raczej o hierarchizowaniu dyskursów pod względem ważności: instrumentalne traktowanie religii służyć ma obronie i propagowaniu wartości wyższego rzędu.

Podobna dwuznaczność pojawia się, kiedy rozpatrujemy drugie pytanie: czy trzeba być ateistą, aby być sekularystą. Relacja ta jest nieco bardziej skomplikowana choćby z tego powodu, że religijnym można być na wiele sposobów i w ramach wielu instytucji religijnych lub poza nimi, niemniej jednak zasadnicza odpowiedź jest dość prosta: sekularysta *nie musi* być ateistą. Co więcej, wydaje nam się, że da się z tego wyciągnąć także inny, mocniejszy wniosek: osoba religijna *powinna* być sekularystą. Jak widzieliśmy, pojęcie sekularyzmu odnosi się do dziedziny polityki, natomiast wiara religijna stanowi tylko jeden z poziomów światopoglądu jednostki. Jeśli na całość przekonań jednostki

spojrzemy jako na światopogląd złożony z wielu, często ze sobą spójnych, ale często niezgodnych poziomów czy segmentów (zob. Sieczkowski 2018), to łatwo zauważymy, że, mówiąc w pewnym przybliżeniu, możliwe są dwa ogólne scenariusze:

a) Możemy najpierw wyobrazić sobie Kowalską, dla której orientacja religijna stanowi tylko jeden ze sposobów życia. Kowalska posiada w życiu wiele orientacji praktycznych: jest melomanką, uprawia sport, interesuje się nauką i wchodzi w relacje romantyczne z innymi osobami, które wyznają podobne do niej lub różne koncepcje dobra. Kowalska może też być matką, żoną, może kochać przyrodę albo nowoczesne technologie. Jej życie stanowi skomplikowaną mozaikę przekonań, zainteresowań i orientacji praktycznych, a sama Kowalska często nie myśli nawet o relacjach łączących poszczególne aspekty jej świadomego życia. Dla Kowalskiej zasada sekularna jest najlepszym możliwym rozwiązaniem politycznym regulującym relację między tym, co polityczne a tym, co religijne, ponieważ zawiera możliwość podporządkowania różnych wartości życiowych (a jak widzieliśmy, Kowalska ma ich wiele) wartościom religijnym, ale do niej nie przymusza ani Kowalskiej, ani szerszego społeczeństwa. Jeśli Kowalska jest w stanie (a zakładamy, że jest, skoro jest osobą świadomą i wrażliwą) ekstrapolować swoje wielopoziomowe rozumienie i współtworzenie rzeczywistości na innych członków społeczności, to *powinna* ona uznać zasadę sekularyzmu jako najszerszą zasadę umożliwiającą realizację wolności jednostki w życiu publicznym, ponieważ sekularyzm pozwala każdej Kowalskiej na samodzielny wybór stylu życia i koncepcji dobra, czy raczej – jak dzieje się coraz częściej w demokracji liberalnej, która jest naturalnym środowiskiem sekularyzmu – na tworzenie własnego amalgamatu złożonego z różnych prefabrykowanych opcji światopoglądowych, stylów życia, koncepcji dobra i własnych preferencji.

b) Wyobraźmy sobie teraz Nowaka. W przeciwieństwie do Kowalskiej, nie negocjuje on wartości i przekonań religijnych z codziennymi wymogami świata i następującymi zmianami społecznymi. Nie oddziela on magisterium religijnego od innych obszarów, w których autorytet epistemiczny leży gdzie indziej niż w dogmatach pielęgnowanych przez instytucje religijne. W jego światopoglądzie przekonania religijne i wartości religijne, na których są one zbudowane, zajmują centralne miejsce (w klasycznym fundacjonistycznym rozumieniu, czyli w takim, że wszelkie inne przekonania ostatecznie się z nich wywodzą i znajdują w nich uzasadnienie). Wydaje się, że na poziomie czysto epistemicznej analizy światopoglądu Nowak nie powinien być sekularystą. Ale opis epistemiczny i opis pragmatyczny to dwie różne sprawy: nietrud-

no wyobrazić sobie sytuację, w której Nowak jest reprezentantem mniejszości religijnej, a teokratyczny system polityczny stanowi dla niego zagrożenie większe niż ideologicznie obcy, ale gwarantujący mu wolność praktykowania swojej religii sekularyzm. W takiej sytuacji logiczna spójność poglądów może ustąpić pragmatycznej kalkulacji: sekularyzm oznacza równouprawnienie wszystkich religii, jest więc nam na rękę bardziej niż system, który promuje i wspiera najsilniejszą instytucję religijną. Taka właśnie intencja przyświecała wspomnianym baptystom z Danbury, którzy zwrócili się do prezydenta Thomasa Jeffersona zaniepokojeni tym, czy nowy reżim ustrojowy zapewni bezpieczeństwo ich religijnej społeczności. Pojawia się tu wszakże wątpliwość, czy wyrażaliby podobne zaniepokojenie, gdyby stanowili na początku XIX wieku absolutną większość w swoim stanie (Connecticut) bądź w całych Stanach Zjednoczonych.

Jednakże, niezależnie od tego, czy przyjmujemy opcję a) czy b), pozostaje jeszcze koronny argument, który sformułować można, w przeciwieństwie do dwóch pozostałych, z wnętrza światopoglądu religijnego, a nie z meta-filozoficznej perspektywy rekonstruującej warunki możliwości tego, co polityczne i tego, co religijne. Dotyczy on i Kowalskiej, i Nowaka. Otóż – przynajmniej zakładając perspektywę chrześcijańską – etyka religijna jest etyką w dużej mierze supererogacyjną, a sama przynależność religijna jest aktem woli. Taka optyka ukazuje religijność jako postawę, którą jednostka realizować może w pełni jedynie o tyle, o ile jest wolna i świadoma swoich wyborów. Politycznie narzucona moralność religijna – choćby nawet uzasadniana była racjami pozareligijnymi – spowoduje, że realizacja tej moralności stanie się obowiązkiem wypełnianym z konformizmu bądź z obawy przed karą, a nie z powodu wewnętrznej potrzeby, podczas gdy właśnie owa wewnętrzna potrzeba jest istotą świadomej religijności (KKK 2010: 160). Wierzenia religijne w większości przypadków dziedziczymy po rodzicach, wychowawcach, środowisku, w którym wyrosliśmy – najczęściej zatem to warunkowanie społeczne jest głównym powodem, dla którego ktoś praktykuje daną religię / posiada określone przekonania religijne. Jednak w warunkach religijnej wolności możliwy jest wzrost religijnej świadomości, który doprowadzi do tego, że pierwotnie nabyta religijność stanie się z czasem świadomie podtrzymaną postawą ze względu na korzyści, jakie niesie dla jednostki, ze względu na piękno religijnych idei czy wartości, które tę jednostkę pociąga, czy ze względu na emocjonalną więź z transcendencją. Wydaje się, że wprowadzanie religijnych standardów do polityki osłabia możliwość tego sposobu realizacji religijności, a taka właśnie postawa wobec religii zdaje się

najbardziej szczerą i nastawioną na istotę religii – człowiekiem religijnym *sensu stricto* nie jest bowiem ten, który wierzy, bo musi, ale ten, który wierzy, bo chce, bo rozumie i kocha. W teologii katolickiej przykładem się wielką wagę do tego, by człowiek umiał *stanąć w prawdzie* – by potrafił przyjąć prawdę na własny temat. Państwo religijne temu standardowi się sprzeciwia, bowiem ze swej istoty sprzyja fałszywej religijności przyjmowanej jedynie ze względu na panującą koniunkturę, państwo świeckie natomiast stwarza przestrzeń, w której ten właśnie postulat może być realizowany – w państwie świeckim ateista może być ateistą świadomie, a człowiek religijny – świadomie religijnym. Wiele postulatów moralności religijnej ma, jak powiedzieliśmy, charakter supererogacyjny, czyny chwalebne zaś, z jednej strony, nie mogą być przedmiotem przymusu, z drugiej natomiast, jeśli już wskutek jakiegoś niefortunnego wypadku przymusem się stają, tracą w istocie swój supererogacyjny charakter. W tym sensie włączenie ich do katalogu prawnie sankcjonowanych obowiązków spowoduje absurdalny dysonans między systemem prawnym a etyką religijną, bo z jednej strony teoretycznie zostanie ona wprowadzona w czyn, ale z drugiej okaże się, że zatraciła po drodze swą istotę; narracja polityczna będzie więc mówić o obowiązku tam, gdzie religia będzie mówić o supererogacji. W ten sposób, niezależnie od deklarowanych intencji wiązania porządków politycznego i religijnego, buduje się rozdzźwięk między państwowością a religijnością. Co więcej, okazuje się, że to państwo wymaga od obywateli więcej niż religia od swoich wyznawców, a przecież, jak zakładają ludzie religijni, to religia powinna stanowić ostateczny drogowskaz i najwyższy standard moralny. Czyny supererogacyjne zakładają rezygnację z jakiegoś własnego dobra na rzecz porównywalnego dobra drugiego człowieka. Ich prawne sankcjonowanie spowoduje, że będą one przez społeczeństwo postrzegane jako obowiązek narzucony przez władzę, od którego (przy nadarzającej się możliwości) każdy będzie stronił. Religijność poniesie więc klęskę również w wymiarze pedagogicznym, a skutki upolitycznienia moralności religijnej okażą się przeciwne do tych, jakie zakłada religia. Właściwą bowiem przestrzenią do realizacji wymagającej etyki religijnej jest przestrzeń wolności, a nie przymusu, choćby był to przymus *do* religii.

Zakończenie

Zarówno ateizm, jak i sekularyzm (jako opcje światopoglądowe) mają długą i bogatą historię, ale też uwikłane są w mnogość kontekstów społecznych, politycznych i kulturowych. Jako pojęcia z kolei odzwierciedlają tę mnogość znaczeń, co może utrudniać ich precyzyjne zdefiniowanie. Na potrzeby niniejszego tekstu ateizm zdefiniowaliśmy jednak jako postawę wyrażaną przez niewiarę w istnienie Boga bądź wiedzę o nieistnieniu Boga wraz z brakiem uczestnictwa w rytuałach religijnych, natomiast sekularyzm jako rozdzielność porządków politycznego i religijnego w specyficznym kontekście zglobalizowanej i wielokulturowej współczesności.

W kontekście tytułowego pytania tak rozumiany ateizm i sekularyzm nie zakładają się nawzajem ani nie implikują w żadnym kierunku. Ateizm jest bowiem stanowiskiem ontologicznym i epistemologicznym, podczas gdy sekularyzm jest praktycznym modelem i politycznym postulatem organizacyjnym, który nie pociąga za sobą rozstrzygnięć ontologicznych czy teologicznych, ale stwarza przestrzeń dla swobodnego ich głoszenia, dyskusowania i praktykowania.

Twierdzimy, że przy obecnym stanie wiedzy naukowej i teologicznej oraz na aktualnym poziomie świadomości kulturowej, sekularyzm stanowi nie tylko polityczną gwarancję negatywnej wolności religijnej, na której zależy ateistom i osobom nie posiadającym afiliacji religijnej, lecz także gwarancję praktykowania religii w sposób, który wydaje się najbardziej właściwy. Religia bowiem postuluje moralność w dużej mierze supererogacyjną, która może być właściwie rozumiana i realizowana wyłącznie na drodze wolnego wyboru.

Bibliografia

- Baggini J. (2003), *Atheism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Berger P.L. (1979), *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Anchor Press, Garden City, New York.
- Berman D. (2013), *A History of Atheism in Britain*, Routledge, London and New York.
- Dawkins R. (2007), *Bóg urojony*, przeł. P.J. Szwejcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa.
- Feuerbach L.A. (1981), *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron, T. Witwicki, PWN, Warszawa.
- Grayling A.C. (2013), *The God Argument. The Case against Religion and for Humanism*, Bloomsbury, London.
- Habermas J. (2002), *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*, E. Mendieta (ed.), Polity, Cambridge.

- Habermas J. (2003), *The Future of Human Nature*, Polity, Cambridge.
- Heller M., Życiński J. (2015), *Wszechświat i filozofia*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Hume D. (1962), *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa.
- KKK (2010), *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań.
- Keysar A., Navarro-Rivera J. (2013), *A World of Atheism: Global Demographics*, [in:] S. Bullivant, M. Ruse (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford University Press, Oxford: 553–586.
- Lilla M. (2007), *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, Knopf, New York.
- Locke J. (1963), *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa.
- Maclure J. (2017), *Towards a Political Theory of Secularism*, [in:] A. Tomaszewska, H. Hämläinen (eds.), *The Sources of Secularism*, Palgrave Macmillan, London: 21–34.
- Maclure J., Taylor Ch. (2011), *Secularism and the Freedom of Conscience*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Meslier J. (1995), *Testament*, przeł. Z. Bienkowski, PWN, Warszawa.
- Nowicki A. (1986), *Wykłady o krytyce religii*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Ruse M. (2016), *Ateizm. Co każdy powinien wiedzieć*, przeł. T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Sieczkowski T. (2008), *Qui pro quo „Dialogów”, czyli pytanie o status teologii naturalnej*, „Nowa Krytyka” 20–21: 265–301.
- Sieczkowski T. (2014), *Sekularyzmy. Uwagi o Charlesa Taylora redefinicji sekularyzmu*, [w:] D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała (red.), *Narracje postkryzysowe w humanistyce*, Instytut Filozofii Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn: 105–120.
- Sieczkowski T. (2018), *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Sloterdijk P. (2013), *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa.
- Solmsen F. (1942), *Plato's Theology*, Cornell University Press, Ithaca.
- Szocik K. (2014), *Ateizm filozoficzny. Zarys historii i krytyka neotomistyczna*, Nomos, Kraków.
- Tatarkiewicz W. (2005), *Historia filozofii*, t. I, PWN, Warszawa.
- Taylor Ch. (2007), *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Zuckerman P. (2007), *Atheism – Contemporary Numbers and Patterns*, [in:] M. Martin (ed.), *Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge: 47–65.