

Marek Pepliński  
Uniwersytet Gdański

## **Balet Dawkinsa w ogrodzie teologii. Uwagi krytyczne w sprawie racjonalności głównych twierdzeń dotyczących wymiaru poznawczego twierdzeń o Bogu, zawartych w książce Richarda Dawkinsa *Bóg urojony*. Cz. II**

Artykuł kontynuuje prezentację rezultatów krytycznych dociekań poświęconych wydobyciu i ocenie epistemologii religii zawartej *eksplicite* i *implicitie* w książce Richarda Dawkinsa *Bóg urojony*.<sup>1</sup> Posługując się wyrażeniem „Dawkinsa epistemologia religii”, co jest nieco na wyrost, odnoszę się do zbioru jego twierdzeń, ocen i rozumowań dotyczących wymiaru teoretycznego religii, zwłaszcza zaś dotyczących składających się na nią wypowiedzi, w których występują terminy odnoszące się do Boga. W części I artykułu zidentyfikowałem trzy główne twierdzenia tego typu: (1) twierdzenie, że ateizm należy się szacunek; (2) twierdzenie, że teizm nie posiada uzasadnienia dowodowego (argumentatywnego); (3) twierdzenie, że nauki szczegółowe pozwalają rozstrzygnąć problem istnienia Boga na korzyść ateizmu, co ma dokonać się poprzez odrzucenie T – hipotezy Boga. To ostatnie stanowisko zostało przeze mnie nazwane ateizmem naukowym – AN. Jego uzasadnieniem ma być ocena epistemologiczno-metodologiczna teizmu, zinterpretowanego przez Dawkinsa jako T, hipoteza teistyczna. Ocena ta polega na skonstatowaniu, że hipoteza T jest nieuprawomocniona. Dlaczego Dawkins tak sądzi? Ponieważ, jak twierdzi, hipoteza Boga nie sprawdza się jako hipoteza wyjaśniająca fakt powstania życia i fakt bioróżnorodności. Owa niemoc wspomnianej hipotezy polega, w ujęciu Dawkinsa, na jej słabości eksplanacyjnej oraz na tym, że generuje ona większy problem, niż ten, który usiłuje rozwiązać. Bóg bowiem, którego istnienie hipoteza ta postuluje, jest w świetle nauk szczegółowych nieprawdopodobny. Te dwie sprawy są przez autora *Boga urojonego* łączone. Jego zdaniem ich konsekwencją jest, iż powinniśmy przyjąć, że Bóg najprawdopodobniej nie

---

<sup>1</sup> M. Pepliński, *Balet Dawkinsa w ogrodzie Teologii. Uwagi krytyczne w sprawie racjonalności głównych twierdzeń dotyczących wymiaru poznawczego twierdzeń o Bogu, zawartych w książce Richarda Dawkinsa „Bóg urojony” Część I*, „Filo-Sofija”, 18 (2012/3), s. 293-322.

istnieje. Z kolei tego konsekwencją jest, że osoby wierzące, które rozumieją argumentację Dawkinsa, powinny przestać być wyznawcami swoich religii.<sup>2</sup>

Pierwsza część artykułu poświęcona była zbadaniu sensu wypowiedzi (1) dotyczącej ateizmu oraz ustaleniu, co faktycznie jest przedmiotem ataku Dawkinsa. Jeżeli chodzi o tę ostatnią kwestię, to ustaliłem, że mimo braku jednoznacznego określenia tej sprawy w *Bogu urojonym*, gdzie Dawkins wydaje się atakować niemal wszystko, co można nazwać „Bogiem” lub o czym można orzec, że należy do klasy bogów i że w związku z tym mimo, że możliwa jest wieloraka interpretacja „obiekta” ataku Dawkinsa, to faktycznym celem jego uderzenia staje się wiara w tzw. Boga etycznego monoteizmu. Chodzi zatem o wiarę w Boga chrześcijan, muzułmanów i Żydów, zinterpretowaną jako hipoteza wyjaśniająca pewne aspekty świata, a to ze względu na obecność w tych religiach doktryny kreacji rzeczywistości pozaboskiej. Element ten może być rozmaicie pojmowany, jak pokazuje to historia teologii i filozoficznych interpretacji koncepcji kreacji. Przez Dawkinsa zostaje on interpretacyjnie zawężony do hipotezy Boga rozumianej przez pryzmat teologii naturalnej neopaleyowskiej hipotezy projektu, przez co autor *Boga urojonego* odnosi się zarówno do wczesnych wersji protestanckiego kreacjonizmu, obecnych w amerykańskiej debacie publicznej, jak i do ostatnich koncepcji tzw. Intelligent Design, bronionych przez niektórych naukowców i filozofów. Ci ostatni wyraźnie dystansują się od naukowego kreacjonizmu, zarówno w aspekcie poglądów naukowych, filozoficznych oraz metod argumentacji. Nie przeszkadza to Dawkinsowi łączyć ich jako obiektu krytyki.<sup>3</sup> Natomiast wypowiedź (1) o poczuciu dumy ateisty została przeze mnie, w trakcie rozumowania wykluczającego inne możliwości, zinterpretowana jako wypowiedź epistemologiczna, że ateizm jest osiągnięciem poznawczym, jako spójna i adekwatna interpretacja świata. Dawkins, aby obronić twierdzenie, że ateizm należy się szacunek, musi wykazać, że teizm jest, w przeciwieństwie do ateizmu, nieprawdopodobny, biorąc pod uwagę pewne ważne aspekty świata, tak, jak się one nam przedstawiają w świetle nauk szczegółowych, zwłaszcza biologii. Czy Dawkins wykazał, że ma to miejsce, jest przedmiotem dociekań części III artykułu. Natomiast niniejszy tekst, część II, ma za zadanie ustalić sens stanowiska, które zajmuje Richard Dawkins, że wiara w Boga, pojęta jako twierdzenie o istnieniu Boga, hipoteza Boga, jest twierdzeniem naukowym, a zagadnienie czy Bóg istnieje jest naukowym zagadnieniem. Przyjęcie tego twierdzenia jest istotnym krokiem w argumentacyjnym projekcie całej książki. Stanowisko to, niejasne i kontrowersyjne, związane jest ze stanowiskiem Dawkinsa dotyczącym poprawnego, w ocenie biologa, stosunku do agnostycyzmu i ateizmu. Również tej części argumentacji Dawkinsa i powiązanemu z nią odrzuceniu Stephena J. Goulda

<sup>2</sup> R. Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. P.J. Szwejcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007, s. 17.

<sup>3</sup> Zob. Michael J. Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, Free Press, New York 1996; *idem*, *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism*, Free Press, New York 2007. Dawkins krytykuje poglądy biochemika Behe z pierwszej książki.

propozycji unormowania relacji nauk szczegółowych i religii (teologii) – NOMA, będzie poświęcona ta część artykułu.

Jako pierwszy zostanie poruszony problem wiary religijnej i sugerowanej przez Dawkinsa możliwości jej naukowego przeformułowania (reinterpretacji). W tym kontekście poruszę problem wartości rezultatów ewentualnej oceny tak zinterpretowanej wiary w Boga dla zagadnienia normatywnego sposobu jej traktowania i jej racjonalności. Następnie zaprezentowane zostanie stanowisko Dawkinsa w kwestii przyporządkowania prawdopodobieństwa sądom o istnieniu/nieistnieniu Boga i zasadności zajęcia stanowiska agnostycznego lub ateistycznego. Natomiast zagadnienie dlaczego Dawkins twierdzi, że w świetle wiedzy dostępnej naukowcom teizm jest nieuprawomocnioną hipotezą i związanego z tym jego twierdzenia, że Bóg prawie na pewno nie istnieje oraz ocena argumentacji za twierdzeniem, że ateizm jest osiągnięciem poznawczym, zostaną podjęte w części III artykułu.

### **Dawkinsa argumentacja, że wiara w Boga jest hipotezą naukową podlegającą (możliwemu) odrzuceniu w świetle nauk szczegółowych**

Czy wiara religijna lub wiara w Boga jest hipotezą naukową i powinna być oceniana tak, jak oceniane są inne hipotezy naukowe? Odpowiedź Dawkinsa jest pozytywna, choć nie wyjaśnia on bezpośrednio, za pomocą jakiegoś wywodu czy choćby kilkudzaniowego określenia, co ma na myśli, twierdząc, że teizm jest hipotezą naukową.<sup>4</sup> Jak zatem należy rozumieć powyższe pytanie, na które Dawkins daje pozytywną odpowiedź? Należy zauważyć, iż autor *Samolubnego genu* nie dostrzegł, że owo zagadnienie rozpada się na wiele problemów cząstkowych. W związku z tym pierwszym zadaniem powinno być wyraźne sprecyzowanie, co ma się na myśli, mówiąc o wierze religijnej (*religious belief*) lub wierze w Boga, z położeniem akcentu na słowo wiara.<sup>5</sup> Drugim problemem cząstkowym jest wspomniane już i w zasadzie nieporuszone krytycznie przez Dawkinsa zagadnienie, czy tak pojęta wiara jest, czy też nie jest, hipotezą naukową. Nie znajdujemy także ani w rozdziałach 2 i 4, ani w innych jasnego określenia, co ma na myśli, używając terminu „hipoteza naukowa”. Sądzę, że kluczem do poprawnej, zgodnej z intencjami Dawkinsa, interpretacji tej kwestii jest jego odrzucenie postawy agnostycyzmu GAP – Generalnego [Stałego] Agno-

<sup>4</sup> R. Dawkins, *op. cit.*, s. 89-114.

<sup>5</sup> R. Dawkins, *The God delusion*, Bantam Press, Boston and New York 2006, s. 2. Niekiedy, ze względu na specyfikę angielskich wyrażeń lub ze względu na błędy tłumacza polskiego tekstu, odwołuję się do anglojęzycznego oryginału. Analizę poglądów na temat wiary religijnej z innych tekstów Dawkinsa zawiera fragment rozdziału III książki Alistera McGratha, *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia*, przekład J. Gilwicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 85-91.

stycyzmu ze względów Pryncypialnych.<sup>6</sup> Wreszcie, nawet gdyby odpowiedź na zagadnienie, czy wiara w Boga jest hipotezą naukową była negatywna, w tym sensie, że ani wyznawcy danej religii, ani jej interpretatorzy nie posługują się wypowiedziami czy sądami wiary obiektywnej w funkcji hipotez naukowych, ani też, że takie jej traktowanie jest zgodne z regułami logiki danej religii, to Dawkins mógłby nadal domagać się prawa do (po)traktowania T jak hipotezy naukowej. Jednak wówczas nie mógłby bronić stanowiska, że takie traktowanie T, czy też faktycznie zamierzonego obiektu jego krytyki – wiary monoteizmu etycznego, jest normatywnie jedynym dopuszczalnym (metodologicznie, epistemologicznie, logicznie) i jedynym poprawnym, i że wiara w Boga winna spełniać kryteria określonej naukowości. A jeżeli ich nie spełni, to diagnoza tego stanu powinna się skończyć porzuceniem wiary.

Czy w książce Dawkinsa znajdziemy argumentację, że wiara jest hipotezą naukową albo też, że dopuszczalne z jakiegoś (jakiego?) punktu widzenia jest takie jej potraktowanie, w określonym (jakim?) celu. Znowu należy podkreślić, że odpowiedź na te pytania wymaga ich poprawnego, sensownego skonstruowania (zrozumienia). O co zatem pytamy, formułując pytanie czy wiara religijna jest hipotezą naukową? Poza różnymi możliwymi do pomyślenia ekstrawaganckimi koncepcjami, które pominę, może to oznaczać sytuację, w której wyznawcy pewnej religii rzeczywiście traktują wiarę w Boga właśnie jako hipotezę naukową, posługują się nią tak, jakby miała ona pełnić funkcje, które pełni hipoteza naukowa. Mogłoby to mieć miejsce w przynajmniej trzech różnych kontekstach. Możliwe są tu bowiem różne sytuacje: od takiej, w której p o w o ł a n i d o t e g o, strzegący ortodoksji w danej religii, n a u c z a j ą, że wiara w Boga, jako hipoteza naukowa, tak właśnie powinna być traktowana; ale też sytuacja, kiedy ta część nauczania danej religii, która dotyczy właśnie wiary, nic o tym nie wspomina, niczego nie determinuje, aż po trzecią sytuację, gdzie owo nauczanie wprost wyklucza traktowanie wiary w ten sposób i takie traktowanie byłoby jakąś aberracją, z punktu widzenia tej religii. Trzeba zatem po pierwsze zapytać o faktyczne normatywne stanowisko danej religii w kwestii funkcji, jaką pełni, może czy powinna pełnić wiara obiektywna tej religii. Zatem częścią pracy, jaką należy wykonać, jest dokonanie nienormatywnego opisu normatywnych aspektów czy funkcji wiary, w tym wiary obiektywnej, w świetle nauczania własnego danej religii. Dalej, należy także pamiętać, że mówiąc o wierze, można mieć na myśli wiarę jako postawę, akt oraz rezultaty tej postawy, do których należy, m.in. wiara obiektywna, jako to, (w) co się wierzy, a co daje się wyrazić językowo, za pomocą zbioru zdań.<sup>7</sup> Pozostaje jeszcze faktyczna praktyka wyznawców danej

<sup>6</sup> W oryginale PAP – Permanent Agnosticism in Principle (R. Dawkins, *The God delusion*, s. 47).

<sup>7</sup> Złożoność fenomenu wiary religijnej omawia Karol Tarnowski w książce *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Znak, Kraków 2005. Aspekt semiotyczny i metodologiczny wiary religijnej, w tym jej relacji do poznania pozareligijnego omawia nadal aktualna praca Bocheńskiego: J.M. Bocheński, O.P., *The Logic of Religion*, New York University Press, New York 1965. Pierwsze wydanie w języku polskim: *Logika religii*, przeł. S. Magala, IW Pax, Warszawa 1990. Praca zawarta jest też w: J.M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór*

religii, zgodna lub niezgodna z nauczaniem danej religii. To jest kolejna strona medalu, lecz bynajmniej nie druga. Okazuje się bowiem, że ten medal ma więcej niż dwie strony, a sprawa jest bardziej skomplikowana niż można by sobie tego życzyć. O którą praktykę religijną pytamy i o których wierzących pytamy? W którym okresie historycznym danej religii A albo w którym okresie życia wyznawców religii A dajmy na to z grupy B? Te sprawy będą się różnicować ze względu na okoliczności czasu, miejsca i osoby (funkcji), tak jak zazwyczaj ma to miejsce w ludzkiej kulturze. Czy wszyscy wierzący w ten sam sposób „traktują” wiarę obiektywną (jej zawartość) jako (nie)będącą hipotezą naukową? Czy tylko niektórzy i niekiedy? Czy sposób rozumienia wiary obiektywnej zależy od kontekstu i związanej z nim funkcji wiary? Czy dotyczy to wiary obiektywnej w jej pełnym zakresie, czy też jedynie pewnych jej elementów? A może takie traktowanie spotykane jest wyłącznie w stosunku do filozoficznych presupozycji czy założeń wiary obiektywnej? Przykładowo, może niekiedy (i w pewnym kontekście) ta sama grupa wyznawców traktuje wiarę w Boga Stwórcę (tj. twierdzenie, że Bóg jest Stworzycielem świata) jako hipotezę naukową, ale w innym kontekście, w tym samym czasie już nie? I wreszcie, jakie to wszystko ma znaczenie dla naszego pytania czy rację ma Dawkins, że wiara jest (traktowana jakby była) hipotezą naukową? W jaki sposób różne odpowiedzi na wspomniane pytania dostarczały podparcia dla stanowiska Dawkinsa, a które z nich mogłyby je podważać? Jak widać, powstaje tu wiele zagadnień. Niestety, nawet niektóre/nieliczne z nich nie są wprost poruszane przez Dawkinsa.

Nie jest też jasne, że gdyby udało się nam poznać odpowiedzi na te pytania, to byłibyśmy już blisko rozwiązania problemów, które powstają w związku ze stanowiskiem Dawkinsa, że wiara jest hipotezą naukową czy też, że jako taka powinna być interpretowana i pod tym względem – sprawdzana. Cóż bowiem oznacza wyrażenie „wiera w Boga”? Wydawać by się mogło, że sprawa jest rozstrzygnięta, w kontekście niniejszej dyskusji przez określenie T, IT1 i IT2.<sup>8</sup> Tak jednak prosto sprawy się nie mają, ponieważ Dawkins faktycznym obiektem krytyki czyni nie wyłącznie/tylko abstrakcyjnie pojęty teizm T, lecz także wiarę obiektywną monoteistów, która w pierwszej części książki jest przez niego rekonstruowana jako T. Jak zatem powinniśmy pojąć relacje pomiędzy propozycjonalną wiarą obiektywną monoteistów a wiarą w Boga oraz tą ostatnią a T? Czyżby Dawkinsowi wydawało się, że te sprawy są identyczne? Albo że różnice, które zachodzą między nimi są nieistotne i można je pomijać? Nie twierdzę tego. Przeciwnie, wydaje się, że Dawkins nie zdaje sobie sprawy z pojawiających się tutaj pytań czy problemów. Gdyby jednak Dawkins zmierzał ku takiemu utożsamieniu, a racją za takim wrażeniem może być ogólna wymowa książki, to popełniłby poważny błąd

*pism*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 325-468. Omawiając problemy związane z wiarą religijną, posługuję się zazwyczaj terminologią Bocheńskiego, niekiedy ją modyfikując.

<sup>8</sup> Pepliński, *ibidem*, s. 314.

niezrozumienia tego, co można nazwać logiką religii.<sup>9</sup> Bowiem wiara religijna monoteizmu etycznego nie może zostać sprowadzona logicznie do wiary w Boga Stwórcę, pojętej jako przyjęcie pewnego twierdzenia (żywienie odpowiedniego przekonania) o istnieniu pewnego Bytu, który jest Stwórcą. Poza różnicami formalnymi i treściowymi pomiędzy wiarą w Boga a twierdzeniem, że istnieje Bóg lub twierdzeniem, że istnieje Bóg Stwórca, a np. Credo chrześcijańskim, które jest jakąś miarą dla wiary chrześcijańskiej, istnieją różnice pragmatyczne dotyczące poszczególnych funkcji różnych przekonań o Bogu, tak w religii, jak i w innych praktykach, pozareligijnych (tj. – niekonstytuujących sobą jako takimi religii). Do jednej z takich pozareligijnych praktyk należy poszukiwanie światopoglądowego poprawnego zrozumienia świata, dokonywane przez niektórych wyznawców. Wierni danej religii mogą być zaangażowani w taką praktykę, w różnym stopniu, w zależności od mocy tego zaangażowania oraz ich zdolności intelektualnych, wykształcenia, czasu *etc.* Czyniąc to, mogą (można dodać – powinni, o ile warto dążyć do najlepszego i najpełniejszego obrazu świata, jaki w danym momencie jest dostępny) brać pod uwagę współczesną naukę i jej rezultaty. Czy przykładowy wierzący o imieniu Piotr, który interpretuje świat materialny, w tym ożywiony, jako stworzony przez Boga, starając się – w świetle treści swojej wiary obiektywnej, zawierającej wraz z szeregiem innych twierdzeń, twierdzenie o akcie stwórczym Boga – zrozumieć dostępny mu intelektualnie i zmysłowo świat, traktuje wiarę religijną jako hipotezę naukową?

Wątpię. Nie uprawia on bowiem żadnej nauki. A jeżeli będzie postępował nieco inaczej – zinterpretuje on fragmenty swojej wiary obiektywnej filozoficznie i utworzy przez to pewnego typu, tak a tak treściowo określone, teologiczne wyjaśnienie pewnych aspektów świata, które to wyjaśnienie będzie chciał następnie sprawdzać w świetle zinterpretowanego filozoficznie doświadczenia świata – czy wówczas będzie to traktowanie wiary jako hipotezy naukowej? Znowu sprawa wydaje się co najmniej wątpliwa. Nawet gdybyśmy jednak potraktowali ten ostatni przypadek użycia treści wiary obiektywnej jako hipotezy naukowej, w bardzo szerokim rozumieniu nauki – czy będzie to pojmowanie jej w takim samym sensie, który interesuje Dawkinsa? Czy może takim sensem jest potraktowanie T jako hipotezy konkurencyjnej dla darwinowskiej teorii ewolucji jak czynią to tzw. kreacjoniści naukowcy (pomińmy pytanie czy tym, co faktycznie ich interesuje jest Dawkinsowskie T) albo, jak przynajmniej częściowo niesłusznie twierdzi Dawkins, zwolennicy ID? Dalej – jakie konsekwencje dla wiary religijnej ma ewentualne powodzenie czy niepowodzenie T jako hipotezy naukowej? Czy np. gdyby się okazało, że T jest słabą eksplanacyjnie hipotezą naukową, źle tłumaczącą fakty i/lub znajdującą się w nieinteresującej relacji do dostępnych nam świadectw naukowych, to wierzący powinien porzucić swoją wiarę religijną albo uznać ją za

<sup>9</sup> Albo przez analogię do Pelcowskiej semiotyki<sub>w</sub> jako własności semiotycznych owego czegoś o czym ową semiotykę orzekamy, logiki<sub>w</sub> danej religii.



nieracjonalną? Czy też może powinien po prostu osłabić swoją wiarę, przekonanie, pewność, skoro nauka jej nie potwierdza? A może powinien przejść na pozycje antyrealistyczne? Może powinien sformułować program badawczy pozwalający mieć nadzieję na z czasem odmienną odpowiedź? I dlaczego takie, a nie inne rady, o innej treści, sformułowaliśmy, odpowiadając na ostatnie pytania? Zagadnienia te należą do dociekań filozoficznych zajmujących się opisowo i normatywnie relacjami między poszczególnymi naukami a poszczególnymi religiami i są raczej przedmiotem dociekań filozofii nauki i filozofii religii niż obiektem ustalonego konsensusu. Znajdujemy tam jednak różne stanowiska, w tym przyjazne współpracy nauk oraz danej religii w postaci postaw i przekonań religijnych oraz twierdzeń teologicznych.

Co poza tym znaczy ten tajemniczy wyraz „traktuje”? Jaka relacja pragmatyczna do danego twierdzenia czy to wchodzącego w skład wiary obiektywnej albo nawet do owego T jest tu brana pod uwagę? I czego ów wierzący, rzekomo traktujący ową wiarę jako hipotezę naukową, spodziewa się? Co chce osiągnąć? Wyjaśnić świat? Zrobić (teo)biologię? Rozwinąć naukę? Utworzyć rozumienie teologiczne świata? Utworzyć rozumienie teologiczne świata syntetyzujące wiarę i naukę? Obronić wiarę przed wyparciem jej poprzez nauki? Wzmocnić wiarę? Obronić jej racjonalność, zasadność, dopuszczalność, naukowość, nowoczesność, neurojeniowość, wiarygodność? Pytań, jakie tu się pojawiają, jest bardzo wiele, a możliwych odpowiedzi na nie jeszcze więcej, ich rozmaite kombinacje pozwoliłyby wypełnić grubą książkę. W kontekście rozmaitych możliwych projektów powiązania pewnych przekonań religijnych z wiedzą naukową i filozoficzną, dokonywanego w imię rozmaitych możliwych, czasem będących ze sobą w konflikcie, celów, zauważmy, że Dawkins wydaje się uznawać przynajmniej tyle, że określenie wiary w Boga, ujętej jako hipotezy T, mianem naukowej znaczy tyle, że dociekania naukowców mogą pozwolić ustalić odpowiedź na pytanie czy Bóg istnieje czy też nie, co prawda nie z pewnością, lecz z określonym prawdopodobieństwem.<sup>10</sup>

Wydaje się też sądzić, że jeżeli rozstrzygnięcie będzie negatywne, to będzie to wystarczający powód, aby wiary religijnej się pozbyć. Rozumem, który ma regulować przekonania ludzkie, jest „rozum naukowy”. Dlatego też jego książka ma pokazać agnostykom i jeszcze-wierzącym-ale-prawie-że-ateistom, że należy i można przyjąć, że Bóg nie istnieje, na podstawie rezultatów dociekań biologii, fizyki i statystyki(!). Stoi to w jakimś napięciu z pojawiającymi się od czasu do czasu, nieśmiało, w tekście Dawkinsa sugestiami, że rozstrzygnięcie kwestii istnienia Boga jest niezwykle trudno. Chyba że przez takie rozstrzygnięcie rozumiałby on, podobnie jak krytykowany przezeń Huxley, osiągnięcie pewności. To jednak z kolei stoi w sprzeczności ze zgodą Dawkinsa na ocenę Huxleya, że pewności w tych sprawach mieć nie możemy, przynajmniej w tej chwili. W każdym razie Dawkins wydaje się sądzić, że obroni domniemany

<sup>10</sup> R. Dawkins, *Bóg urojony*, s. 78-88.

naukowy charakter hipotezy Boga poprzez uzasadnienie twierdzenia, że można traktować T jako hipotezę rozstrzygalną w świetle tego, co dostarczają nam dociekania naukowe. Dlatego też ważna jest jego argumentacja przeciwko agnostycyzmowi, pojętemu jako stanowisko, że w kwestii istnienia Boga powinniśmy zająć postawę GAP (PAP).

Podsumowując dotychczasowe uwagi, należy zatem zauważyć, że wyraźnie umyka mu zawilość problemu, w tym związana z przynajmniej trzema (pomijając wielość wspomnianą wcześniej) możliwymi złożonymi sytuacjami, których częścią byłoby, w jakiejś mierze, potraktowanie wiary w Boga jako hipotezy naukowej. Są to sytuacje następujące:

- (a) wiara obiektywna w Boga lub T jako jej abstrakcyjna interpretacja, jest traktowana jako hipoteza przez wyznawców pewnej religii – faktycznie tak jest przez nich pojmowana, bez względu na to, czy wiara w Boga nadaje się do tego, aby takie funkcje pełnić oraz niezależnie od tego, czy nauczanie danej religii na to *eksplícite* lub *implicite* zezwala bądź tego zakazuje;
- (b) wiara obiektywna w Boga lub T jako jej abstrakcyjna interpretacja powinny być, przez wszystkich, z dowolnego punktu widzenia patrząc, w sytuacji dowolnej praktyki, której taka wiara byłaby częścią, traktowane jako hipotezy naukowe;
- (c) wiara w Boga lub T jako jej abstrakcyjna interpretacja mogą być potraktowane jako hipoteza naukowa.

Sytuacja (a) ma miejsce, gdy przynajmniej niektórzy wyznawcy religii A uważają, że wiara w Boga jest hipotezą wyjaśniającą w sposób naukowy pewne fenomeny (świadczenia) naukowe (dane naukowe). Fakt ten nie ma znaczenia normatywnego dla zasadnej odpowiedzi, czy tak powinna ona (czy też nie) być tak traktowana, nawet gdy nauczanie danej religii rozstrzyga to w jakiś sposób. Sytuacja (b) ma miejsce, gdy rozważywszy wszystko inne, okazało się, że niedozwolone jest uznawanie twierdzenia, że Bóg jest Stwórcą świata, w tym istot żywych, inaczej niż tylko jako pewnego typu hipotezy naukowej. Sytuacja (b) ma wyraźny wymiar normatywny. Trudno jednak pojąć, ze względu na jej modalny i wykluczający charakter, dlaczego mielibyśmy uznać nie tylko, że ma ona miejsce, ale że nawet, że może zachodzić. Zachodzenie takiej sytuacji jest wysoce nieprawdopodobne ze względu na to, co wiemy o funkcjach i naturze poszczególnych religii oraz nauk. Uzasadnieniem takiego stanu rzeczy nie byłoby po prostu dowiedzione stwierdzenie, że nie zachodzi możliwość kulturowa, aby *de facto* T było inaczej traktowane, aby funkcjonowało odmiennie w dyskursie totalnym wyznawcy. To bowiem za mało, aby takie zdanie uzasadnić. Tymczasem oczywiste jest, że taka możliwość zachodzi. Przywołajmy w tym kontekście „standardową” klasyfikację stanowisk dotyczących możliwych relacji między rezultatami badań naukowych a twierdzeniami, nazwijmy je dla potrzeb argumentacji, o proveniencji religijnej (twierdzeniami wiary obiektywnej, ich presupozycjami, konkluzjami



teologicznymi *etc.*). Możliwe są tu stanowiska wykluczania się i konfliktu, niezależności, komplementarności pojętej jako współpraca i inne. Czym innym jest brak akceptacji pewnych stanowisk, a czym innym jest uzasadnienie tezy o ich niemożliwości i możliwości tylko jednego, przez nas preferowanego stanowiska. Sprawa komplikuje się i uzyskuje dodatkowy aspekt, gdy w sprawie potraktowania wiary obiektywnej pewnej religii jako krypto- czy jawnie naukowej, uwzględnia się relacje nie tylko pomiędzy twierdzeniami, ale również między postawami, metodami i „programami” rządzącymi praktykami poszczególnych nauk i poszczególnych religii. Tym bardziej trudna jest obrona stanowiska, że sytuacja (b) ma *de facto* miejsce.

O ile sytuacja (b) jest wątpliwa, z racji jej normatywności i modalnego charakteru, w świetle tego, co wiemy, to sytuacja (c) jest najmniej teoretycznie uwikłana i najłatwiejsza do obrony. Nie ma ona jednak interesującego charakteru normatywnego. Zachodzi ona wówczas, gdy niezależnie od tego, czy i co twierdzi na ten temat nauczanie danej religii, albo jakie są poglądy różnych grup wyznawców danej religii, natura wiary obiektywnej w Boga pozwala na potraktowanie jej jako określonej hipotezy o charakterze naukowym, w tym sensie, że nic z natury owej wiary ani nic z punktu widzenia metody naukowej, temu się nie sprzeciwia. Zachodzenie takiej sytuacji byłoby czysto przygodnym faktem, będącym częścią sieci relacji, które zachodziłyby między wiarą obiektywną a resztą rzeczywistości.

Otóż tym, co w rzeczywistości stara się uzasadnić wywód Dawkinsa, do czego (ewentualnie skuteczne) zmierza jego rozumowanie, jest sytuacja (c). Uzasadnienie zachodzenia (c) nie dostarczy jednak uzasadnienia tezie, że zachodzi (b). Zachodzenie (c) jest spójne z negacją (a) i dlatego (c) nie może być traktowane samo w sobie, jako wystarczające do wykluczenia zasadnego sprzeciwu wobec *w y m a g a n i a* od wiary, aby spełniała kryteria naukowości. To ostatnie mogłoby opierać się na prawdziwości (b). Nie wynika jednak z prawdziwości (a). Zachodzenie (c) jest spójne z fałszywością (b) i fałszywścią (a). Innymi słowy, Dawkins, wybierając taką metodę postępowania podcina sobie możliwość argumentacji przeciwko negacji (a), co wymagałoby jako warunku koniecznego uzasadnienia (b), jak i konsekwencją jest, że uzasadnienie oceniania T wyłącznie przez pryzmat nauki jest niewystarczające. Sytuacja przeciwna wymagałaby prawdziwości (zachodzenia) (b) i nie tylko tego. Wydaje się, że Dawkins sądzi, że stanowisko (b) jest słuszne, że właśnie sytuacja (b) zachodzi. Tym jednak co stara się uzasadnić, twierdząc, że wiara w Boga jest hipotezą naukową, jest stanowisko (c). Tymczasem negacja (b) jest spójna z zachodzeniem (c) i o ile z (b) wynika logicznie (c), to już nie odwrotnie.

Mówiąc inaczej, gdyby Dawkins uzasadnił stanowisko (b), to mógłby na tej podstawie stawiać zarzuty tym wierzącym, dla których twierdzenie o istnieniu Boga Stwórcy stanowi założenie ich wiary religijnej, a którzy nie utrzymują teizmu jako hipotezy, że powinni tak czynić oraz, co następuje, w świetle nauki

sprawdzać, czy hipoteza ta jest potwierdzona czy też dyskonfirmowana. Ponieważ jednak Dawkins osiąga, w najlepszym wypadku, słabsze stanowisko (c), to pozbawia się szans na użycie takiego rozumowania, które byłoby korzystne dla jego projektu zaatakowania religii i wiary religijnej. Niestety, nawet dla obrony owego słabszego stanowiska jedynym, czego Dawkins dostarcza czytelnikowi, jest krytyka osób, które negują zachodzenie (c), głównie S.J. Goulda i pozostałych naukowców, którzy nie przyjmują jego poglądu, że kwestia teizmu/ateizmu jest rozstrzygalna naukowo, polegająca na twierdzeniach, że są nieszczerzy i kłamliwi, ich zachowania są niezrozumiałe oraz nie mają racji.<sup>11</sup> Elementem pozytywnym argumentacji Dawkinsa jest deklaracja, że nie widać powodów, aby istnienie Boga nie było rozstrzygalne naukowo. Da się bowiem znaleźć, twierdzi Dawkins różnice pomiędzy naszym rzeczywistym wszechświatem  $\alpha$  a wszechświatem  $\beta$ , w którym istniałby Bóg pojęty jako „byt kierujący” (“an original guiding agent”). To jest bowiem główne założenie Dawkinsa, w świetle którego prowadzi on swoje rozważania. Niestety, nie wyszczególnia on tych różnic wprost i wyraźnie.

Ja jednak twierdzę, że nawet taki nieinterweniujący Bóg-NOMA, jakkolwiek mniej brutalny i toporny niż Bóg Abrahama, również pozostaje, gdy go tak poskrobać metodologicznie, hipotezą naukową. Powtórzę w tym miejscu moje główne założenie — Wszechświat, w którym znajdujemy się sami (nielicząc potencjalnych innych, wolno ewoluujących inteligentnych istot) znacząco różni się od wszechświata, w którym istnieje jakiś byt wiodący, którego inteligentny projekt odpowiada za całe stworzenie. Zgadzam się, że w praktyce te dwa wszechświaty są może trudne do odróżnienia. Niemniej jest coś absolutnie wyjątkowego w hipotezie ostatecznego projektu, podobnie jak pewne wyraźne właściwości wyróżniające ma jedyna znana nam dziś alternatywna możliwość: stopniowa ewolucja (w najszerszym znaczeniu tego terminu). Praktycznie rzecz biorąc, te dwie koncepcje są nie do pogodzenia.<sup>12</sup>

Jednak taka „strategia uzasadniania”, polegająca na pozamerytorycznej krytyce inaczej myślących oraz na deklaracji, że nie mają racji, to zbyt mało, aby uzasadnić zachodzenie sytuacji (c).

W ten sposób dotarliśmy do agnostycyzmu omawianego i krytykowanego przez Dawkinsa, a także zalecanego przez niego pojmowania tego terminu oraz funkcji tej części argumentacji dla zrozumienia głównego stanowiska autora *Boga urojonego*. Zauważmy wpierw, że w podrozdziale rozdziału drugiego, zatytułowanym „Nędza agnostycyzmu”<sup>13</sup>, Dawkins nie odrzuca agnostycyzmu jako takiego. Jest on jego zdaniem postawą racjonalną:

<sup>11</sup> R. Dawkins, *Bóg urojony*, s. 89-94.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 97-98.

<sup>13</sup> Zdaniem J. Angelo Corletta, przy wzięciu pod uwagę faktycznej mocy ewidencjalnej wywodów Dawkinsa, tytuł powinien brzmieć „Prawdopodobieństwo agnostycyzmu”: „One might concur with Dawkins that the former position is more acceptable than the latter, as the latter leaves no room for the future discovery of the fact of the matter about God’s existence one way or the other. But why Dawkins’ reasoning does not lead him to adopt the former view instead of the one he does adopt is mysterious in light of the evidence and his own arguments. One wonders, then, whether the title of that section of his book (“The Poverty of Agnosticism”)

Nie ma nic złego w byciu agnastykiem w sytuacji, gdy brak dowodów (*evidences*) świadczących za jednym bądź drugim stanowiskiem. To wręcz racjonalne zachowanie.<sup>14</sup>

Agnostycyzm nie jest identyczny z postawą naukową, lecz stanowi jej element:

Agnostycyzm tego typu jest właściwą postawą w przypadku wielu naukowych pytań, jak choćby, co spowodowało wielkie wymieranie pod koniec permu, największe z wymierań znanych nam z zapisu kopalnego. [...] W przypadku obydwu tych wielkich wymierań swoisty agnostycyzm co do ich rzeczywistych przyczyn jest więc racjonalny. Ale czy również w kwestii istnienia Boga? Z odpowiedzią twierdzącą na to pytanie spotkać się można bardzo często, a ci którzy jej udzielają, czynią to z najgłębszym przekonaniem i sprzeciwianie się im miewa nieprzyjemne konsekwencje. Czy jednak jest to odpowiedź poprawna?<sup>15</sup>

Nie jest jasne, co Dawkins tu twierdzi (co zakłada w tym pytaniu). Czy twierdzi, że:

(d) „nie jest racjonalne wstrzymywanie sądu w przypadku istnienia Boga, gdy brak odpowiednich dowodów?”.

To dopuszczaloby zarówno sąd, że Bóg istnieje, jak i jego negację. Czy też uważa, że:

(e)  $\sim$ (d) brak nam aktualnie dowodów wystarczających do uzyskania pewności, jednak potrafimy przeprowadzić rozumowanie, którego konkluzją jest, że najprawdopodobniej Bóg nie istnieje i powinniśmy nie być zwolennikami GAP w tej sprawie, albo, że

(f)  $\sim$ (d) mamy dowód lub dowody, że Bóg nie istnieje, mamy pewność, że Bóg nie istnieje i tym samym nie powinniśmy być zwolennikami GAP w tej sprawie.

Wydaje się, że stanowisko Dawkinsa, w świetle dotychczasowych ustaleń, da się interpretować zasadnie jako stanowisko (e) albo (f), a jego wypowiedzi pozwalają odrzucić przypisywanie mu stanowiska (d). Natomiast pewne dalsze wypowiedzi pozwalają nam na rozstrzygnięcie na rzecz interpretacji (e).

W związku z tym należy zwrócić uwagę na jego rozróżnienie między agnostycyzmem CHAP i GAP. CHAP, akronim pochodzący od „Chwilowy Agnostycyzm ze względów Praktycznych”, oznacza stanowisko dopuszczalne w nauce w sytuacji, gdy jakaś odpowiedź na dane pytanie może być sformułowana, lecz nauka nie dysponuje w danym momencie wystarczającym materiałem dowodowym, by ją ocenić (bądź nie rozumiemy dowodów, albo też nie mieliśmy jeszcze czasu, by się z nimi zapoznać). Mówiąc w tym kontekście o dowodach Dawkins, ma na myśli oczywiście świadectwa naukowe (*evidences*) czyli mające charakter znaków oraz pełniące funkcje uzasadniające i sprawdzające dla hipotez

ought rather to read: ‘The Plausibility of Agnosticism’” (*Idem, Dawkins' godless delusion*, „International Journal for the Philosophy of Religion”, 65 [2009], s. 126.)

<sup>14</sup> R. Dawkins, *Bóg urojony*, s. 79.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

naukowych materialne elementy świata, jak np. zawartość pewnego związku chemicznego w określonej warstwie geologicznej. Innym rodzajem agnostycyzmu jest agnostycyzm GAP.

CHAP to właściwa postawa w odniesieniu do pytania o przyczynę wielkiego wymierania pod koniec permu. Na pewno istnieje jakieś wyjaśnienie i mamy nadzieję, że pewnego dnia je poznamy, na razie jednak po prostu nie wiemy, co 251 milionów lat temu zmiotło z powierzchni Ziemi 90% organizmów morskich i ponad 70% lądowych. [...] Można też jednak zawiesić sąd z zupełnie innych przyczyn, którą to postawę określać będę dalej akronimem GAP (od Generalny Agnostycyzm ze względów Pryncypialnych [...]). Agnostycyzm GAP jest absolutnie właściwy, gdy mamy do czynienia z pytaniami, na które po prostu nie ma odpowiedzi, niezależnie od tego, jak wiele dowodów zgromadzimy, jako że sama idea dowodliwości jest w tym przypadku nieadekwatna. Samo pytanie istnieje na innej płaszczyźnie, w innym wymiarze, poza sferą, w której można poszukiwać dowodów.<sup>16</sup>

Tym, czemu sprzeciwia się Dawkins, jest jego zdaniem zbyt pochopnie zajmowane stanowisko części naukowców i intelektualistów, uznających, iż pytanie o istnienie Boga należy właśnie do tej kategorii na zawsze niedostępnych dla nauki kwestii – takich, wobec których GAP jest właściwą postawą. Zauważmy, że Dawkins nie formułuje tego sądu jako poglądu, że istnienie Boga jest rozstrzygalne za pomocą dowodów filozoficznych. Te, jak to określa, niczego nie dowodzą.<sup>17</sup> Biologowie chodzi o to, że problem istnienia Boga może być rozwiązany przez nauki szczegółowe. Szczególnie zaś denerwujący jest dla niego wyciągany przez niektórych naukowców wniosek.

Na tej podstawie, o czym wkrótce się przekonamy, zwolennicy tego poglądu formułują opinię, iż hipoteza o istnieniu Boga jest równie prawdopodobna, jak pogląd przeciwny, czyli hipoteza o jego nieistnieniu. Ja z tym twierdzeniem kategorycznie się nie zgadzam — według mnie agnostycyzm w odniesieniu do Hipotezy Boga jest bezdyskusyjnie chwilowym agnostycyzmem, agnostycyzmem kategorii CHAP. Czy Bóg istnieje, czy nie istnieje – to pytanie czysto naukowe; być może kiedyś poznamy na nie ostateczną odpowiedź, natomiast na razie możemy z czystym sumieniem posługiwać się kategorią prawdopodobieństwa.<sup>18</sup>

Czy w kolejnych akapitach znajduje się uzasadnienie stanowiska Dawkinsa dla tezy „Czy Bóg istnieje, czy nie istnieje – to pytanie czysto naukowe”? Nie, uzasadnienia takiego brak. Zamiast tego mamy do czynienia z faktyczną praktyką takiego potraktowania hipotezy T przez Dawkinsa i próbą jej odrzucenia jako bezwartościowej naukowo i nieprawdopodobnej. Możemy jednak przypuszczać, że uzasadnienie takie polegałoby na wykazaniu, że jak twierdzi następnie Dawkins, sąd w tej sprawie jest stopniowalny. Skoro zaś stan nauki daje, jego zdaniem, prawie pewność, że Bóg nie istnieje, to GAP jest błędną postawą. Tym jednak,

<sup>16</sup> R. Dawkins, *Bóg urojony*, s. 79-80.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 117-160.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 80-81.

co faktycznie, moim zdaniem, irytuje Dawkinsa, jest wyciągane przez niektórych naukowców, na podstawie GAP, jak sądzi Dawkins, zalecenie, że naukowiec nie może czy nie powinien wypowiadać się na temat istnienia Boga. W podrozdziałach „NOMA” oraz „Szkoła ewolucjonistów Neville’a Chamberlaina” wyraźnie daje wyraz niechęci, mówiąc delikatnie, wobec S.J. Goulda (i innych) oraz jego propozycji NOMA:

Sztukę przypochlebiania się (bliską już pełzaniu) Gould zaprezentował też w jednej ze swoich gorzej ocenianych książek: *Skalę wieków*. Ukuł tam akronim NOMA, utworzony od słów „Nie Obejmujące się Magisteria”.

„Podsumowując – i trochę się powtarzając – magisterium nauki zajmuje się rzeczywistością empiryczną: z czego wszechświat jest stworzony (fakty) oraz dlaczego działa tak, a nie inaczej (teorie). Magisterium religii dotyczy kwestii ostatecznego sensu, znaczenia oraz wartości moralnych. Owe dwa magisteria ani się nie pokrywają, ani nie wyczerpują wszystkich dziedzin (wystarczy wspomnieć magisterium sztuki oraz sens piękna). By zacytować stare powiedzenie, nauka zajmuje się wiekiem skał, religia – skałą wieków; nauka studiuje, w jaki sposób niebo chodź, religia – jak dojść do nieba.”

Brzmi dostojnie, nieprawdaż? Ale tylko dopóki nie zastanowimy się przez chwilę, co właśnie przeczytaliśmy. Jakież bowiem miałyby być te pytania, przy których to religia staje się gościem honorowym, nauka zaś może tylko siedzieć cicho?<sup>19</sup>

We fragmencie tym przejawia się scjentystyczny optymizm Dawkinsa – przekonanie i oparte na nim zalecenie praktyczne, że nie ma problemów (interesujących problemów, realnych problemów), na które nauka nie byłaby w stanie, prędzej czy później, dostarczyć właściwej odpowiedzi. Znajdujemy tu też nieco mniej interesujący wyraz niechęci wobec ewolucjonisty Goulda, o odmiennych od Dawkinsa poglądach naukowych i filozoficznych. W innym miejscu Dawkins zarzuca Gouldowi kłamstwo i obłudę:

Wracając zaś do Goulda – otóż ja po prostu nie wierzę, że on naprawdę myśli to, co napisał w *Skalach wieków*. Jak już mówiłem, każdy z nas ma na sumieniu ten grzeszek, jakim jest schlebienie niegodnemu, ale potężnemu wrogowi, i coś takiego właśnie uczynił Gould.<sup>20</sup>

W pozostałych częściach wspomnianych podrozdziałów Dawkins czasem dorzecznie, a czasem nie, polemizuje z tym stanowiskiem oraz z osobami, które uważa za jego zwolenników. Pominę tu kwestię scjentyzmu Dawkinsa oraz jego naukowego optymizmu. Stawiając sprawę krótko, w zasadzie w wypadku większej części twierdzeń metodologicznych Dawkinsa z tego podrozdziału zgadzam się z nim, pomijając oczywiście jego insynuacje i uważam, że stanowisko Goulda, jeżeli pojąć je jako zakazujące pryncypialnie dociekań naukowych nad niektórymi problemami należącymi tradycyjnie do nauk teologicznych (lub filozoficznych, ale

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 90.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 93.

to inna kwestia) jest nieinteresującym i nie do utrzymania. Jestem zwolennikiem współpracy nauk i teologii, tam, gdzie to możliwe, wraz z całym bagażem zysków i godząc się na kłopoty, które taka postawa niesie. Jednym z nich jest możliwość konfliktu między pewną nauką A (a dokładniej jej fragmentem) i pewnym fragmentem teologii B jako przedsięwzięciem lub rezultatami tegoż. Nie jestem jednak szczególnym optymistą, co do niezwykle obiecujących możliwości takiego „unaukowienia” teologii przez nauki szczegółowe, zwłaszcza w kwestii potwierdzania bądź dyskonfirmacji istnienia Boga, a to z racji Jego transcendencji ontycznej wobec świata i działania w świecie poprzez przyczyny drugie. Inna rzecz, że nie należy z góry wykluczać możliwości takiej współpracy, pozytywnej zarówno dla nauk szczegółowych, jak i dla teologii objawionej czy teologii filozoficznej, a to z kolei, ze względu na doktrynę immanencji Boga w stworzonym przezeń świecie (przyrody).<sup>21</sup>

Inną sprawą jednak jest uznanie, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby fizyk albo biolog próbował dać odpowiedź na pytanie, czy dysponujemy czy też nie dysponujemy świadectwami za albo przeciwko pewnym twierdzeniom teologicznym, niekoniecznie tymi dotyczącymi Boga. Inną kwestią jest znaczenie określonych uzyskanych rezultatów takich dociekań, zarówno dla oceny epistemologicznej danego twierdzenia teologicznego, jak i dla zaleceń metodologicznych formułowanych w stosunku do wiary religijnej, która jest przecież fundamentem owego dociekania teologicznego, nie zaś odwrotnie. Poruszanie tych złożonych i wieloaspektowych spraw nie może jednak znaleźć miejsca w artykule dotyczącym stanowiska w epistemologii religii Dawkinsa zawartego w książce *Bóg urojony*.

Wróćmy do rozumowania Dawkinsa. Zagadnienie „Czy Bóg istnieje czy nie?” jest, jego zdaniem, pytaniem naukowym i aczkolwiek dzisiaj nie możemy dzięki naukom uzyskać rozstrzygnięcia dowodowego, w sensie Huxleyowskim, to możemy zagadnienie to rozstrzygać, posługując się kategorią prawdopodobieństwa. Dlatego Dawkins odrzuca agnostycyzm Huxleya i zamiast tego proponuje rozstrzygnięcie jedynie prawdopodobne. Błąd Huxleya w tym właśnie leży, że zignorował badanie prawdopodobieństwa naszych przeświadczeń. Z tego, że nie potrafimy dowieść hipotez E lub  $\sim E$  nie wynika równoważność tych hipotez. W związku z tym Dawkins proponuje koncepcję schematu reprezentującego kontinuum przekonania w danym sporze. Interesujące, że określa je głównie w kategoriach osobowych,

<sup>21</sup> Do najbardziej kompetentnych, wedle mojej wiedzy, opracowań tego zagadnienia w języku polskim należy interesujące studium ks. Jerzego Bresia pt. *Naturalizm metodologiczny a koncepcja immanencji Boga w przyrodzie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007. Na olbrzymie dzieło podejmujące problematykę współpracy nauk przyrodniczych, zwłaszcza fizyki i teologii, składają się liczne prace ks. Michała Hellera, w tym *Wszechświat i Słowo*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1981; *Usprawiedliwienie Wszechświata*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1984; *Nowa fizyka i nowa teologia*, Biblos, Tarnów 1992; *Sens życia i sens Wszechświata – Studia z teologii współczesnej*, Biblos, Tarnów 2002; zwłaszcza zaś *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*, Universitas, Kraków 2008, s. 149 i nn. Z ostatnich prac autorów anglojęzycznych rezultaty wypracowane przez G. Dawesa, w jego książce *Theism and Explanation*, Routledge, New York 2009 powinny być wzięte pod uwagę przez każdego badacza broniącego akceptowalności czy racjonalności teizmu jako teistycznego wyjaśnienia świata, choć *de facto* nie wszystkie jego ustalenia powinny być z równą powagą potraktowane.



a nie stanowisk. Ma to, jak uważam, duże znaczenie dla zinterpretowania Dawkinsa – debata, w której uczestniczy, to debata światopoglądowa, a nie naukowa.<sup>22</sup>

Wspomniany schemat kontinuum pewności/niepewności przekonań o istnieniu/ nieistnieniu Boga przedstawia się następująco.

1. Mocny teista. Stuprocentowa pewność istnienia Boga. Odwołując się do słów Carla Gustawa Junga: „Ja nie wierzę. Ja wiem”.
2. Bardzo wysokie prawdopodobieństwo, ale nie absolutna pewność. *De facto* teista. „Nie jestem bezgranicznie przekonany, ale głęboko wierzę w Boga, a moje życie opiera się na przekonaniu, że On tu jest”.
3. Nieco powyżej pięćdziesięciu procent. Technicznie agnostyk, acz skłaniający się ku teizmowi. „Cechuje mnie nadal niepewność, ale skłaniam się ku wierze”.
4. Dokładnie 50%. W pełni indyferentny agnostyk. „Istnienie i nieistnienie Boga są dokładnie jednakowo prawdopodobne”.
5. Nieco poniżej pięćdziesięciu procent. Technicznie agnostyk, ale skłaniający się ku ateizmowi. „Nie mam pewności, ale raczej jestem sceptyczny”.
6. Bardzo niskie prawdopodobieństwo [istnienia Boga] (ale jednak nie pewność). *De facto* ateista. „Nie mam pewności, ale istnienie Boga uważam za mało prawdopodobne i na tym założeniu opiera się moje życie”.
7. Mocny ateista. „Wiem, że nie ma Boga, z taką samą pewnością, z jaką Jung »wie«, że on jest”.<sup>23</sup>

Punkt, który podnosi Dawkins, jest następujący – nie należy pomylić stanowiska czwartego z agnostycyzmem GAP. Agnostycyzm GAP twierdzi, że na pytanie o istnienie Boga nie możemy odpowiedzieć ani tak, ani nie. Po prostu odpowiedź nie istnieje (nie jest możliwa). Agnostyk GAP odmawia też analizy tego zagadnienia w kategoriach prawdopodobieństwa. Dawkins ma oczywiście rację, że z faktu braku możliwości rozstrzygnięcia między dwiema konkurencyjnymi hipotezami nie wynika, że obie są prawdopodobne w 50%. Inna jednak sprawa, czy w takiej sytuacji nie należy jednak uznać ich równości epistemicznej, jeżeli bowiem nie dysponujemy żadnymi racjami czy rozumowaniem, które pozwalałyby nam odróżnić ich status epistemiczny, to czyż nie są one dla nas równie (nie)atrakcyjne, z epistemicznego punktu widzenia? Dawkins wydaje się nie dostrzegać tej możliwości, niekorzystnej dla jego rozumowania, w każdym razie jej nie porusza. Zamiast tego podsumowuje dotychczasowe dociekania i przedstawia nowe twierdzenie, które, o ile nie jest tak, że powinno być pojęte

<sup>22</sup> Jednak tłumacz niekiedy przekłada elementy zaproponowanego continuum w kategoriach stanowisk. Nie narusza to istotnie ostatniej uwagi. Co ciekawe, podobnie interpretuje to w cytowanym artykule Corlett.

<sup>23</sup> R. Dawkins, *Bóg urojony*, s. 83-84. Tekst przekładu jest poprawiony przeze mnie, tak aby wiernie odpowiadał myśli Dawkinsa. Ponadto definiowanie mocnego teizmu czy ateizmu w kategoriach subiektywnego prawdopodobieństwa sądu jest pozbawione sensu. Zob. R. Dawkins, *The God delusion*, s. 50-51.

jako *de facto* przesądzające odpowiedź na moje poprzednie pytanie, to da się je zinterpretować jako zmierzające ku temu:

Niemniej to błąd dość powszechny – i jeszcze nie raz się z nim zetkniemy – gdy ktoś, uznawszy, że na pytanie o istnienie Boga nie da się odpowiedzieć, wyciąga z tego wniosek, iż jego istnienie lub nie, to ewentualności równie prawdopodobne. Błąd ów można też rozpatrywać w kategoriach tego, na kim spoczywa ciężar dowodu.<sup>24</sup>

Jak zatem Dawkins scharakteryzuje swoje stanowisko w sprawie ciężaru dowodu? Niestety znów nie znajdziemy w *Bogu urojonym* wyraźnego i uzasadnionego sformułowania tego ważnego elementu argumentacji Dawkinsa. Zamiast tego Dawkins obdarza nas opowieścią o argumentacji Russella, z jego „słynnym” czajniczkiem, i kwituje tę część wywodów, iż jego rozumowanie idzie w podobnym kierunku, co w żaden sposób nie pozwala uzyskać wiedzy o tym, co tak naprawdę w tej kwestii sądzi Dawkins i jak brzmi twierdzenie, które w przypadku wątpliwości należałoby krytycznie zbadać oraz ewentualnie zaakceptować lub odrzucić.

Moje rozumowanie idzie w podobną stronę [wyróżnienie – M.P.] i stwierdzić muszę, że argumenty za istnieniem niebiańskiego czajniczka (makaronowego potwora, Esmeraldy i Keitha, jednoroźca) nie są równie mocne, jak te, które przemawiają przeciw. Żaden rozsądny człowiek nie uważa jednak, by ontologiczny status Wróżki Zębuszki lub orbitującego czajniczka mógł stać się przedmiotem poważnej dyskusji. Nikt z nas nie czuje się zobligowany, by negocjować istnienie któregośkolwiek z milionów z wymyślonych bytów zaludniających jakże płodną (lub nierozsądną) ludzką wyobraźnię. Odkryłem, że całkiem dobrą strategią, gdy ktoś pyta mnie, czy jestem ateistą, jest uświadomić mu, że on również jest ateistą, wszak nie wierzy w Zeusa, Apollona, Amona Ra, Mitrę, Baalę, Thora, Wotana, Złotego Cielca ani w Latającego Potwora Spaghetti. Ja po prostu poszedłem o jednego boga dalej.<sup>25</sup>

Zaiste Dawkins nie ułatwia czytelnikom jego tekstu krytycznej lektury. Nie wiadomo, czy ten brak określoności tekstu Dawkinsa jest zamierzony, czy też autor po prostu nie potrafi wyrażać się jasno. W mojej opinii mamy do czynienia z pierwszą sytuacją, Dawkins woli ukrywać swoje poglądy za niejasnymi argumentacjami odwołującymi się do cudzych poglądów, a przedstawianymi barwnie i w taki sposób, że przekonają nieco mniej wyrobionego logicznie czytelnika. Powyższy fragment przesądza z góry, że istnienie Boga teizmu (opowieść o Nim) jest równie nieprawdopodobne dla współczesnego człowieka jak istnienie Zębowej Wróżki czy Zeusa. Gdyby jednak tak było, to powinniśmy spodziewać się, że podobnie często będziemy spotykać wyznawcę Jahwe co wyznawcę Thora, czemu nasze doświadczenie przeczy. Ten niezwykle prosty argument podważający jego chwyt retoryczny nie jest jednak nawet wspomniany, może faktycznie autor nie

<sup>24</sup> R. Dawkins, *Bóg urojony*, s. 85.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 87.

potrafi przedstawić sobie kontrargumentu dla formułowanych tez, może jednak jest to właśnie kolejny przypadek działania celowego, zwłaszcza, że Dawkins wie o wspomnianej dysproporcji.<sup>26</sup> Podobnie zdaje sobie zapewne sprawę z tego, że realność pewnego przekonania można mierzyć zaangażowaniem życiowym rzekomego wyznawcy, jego skłonnością do zaryzykowania rozmaitych dóbr poprzez życie zgodne z danym przekonaniem. To z kolei pozwala, niezależnie od innych czynników, wykluczyć realność wiary w Latającego Potwora Spaghetti.<sup>27</sup>

Moja krytyka tej części rozważań Dawkinsa nie opiera się jednak na prawdziwości własnych supozycji, że celowo manipuluje on swoim tekstem, lecz na wskazaniu bezpośrednio i bez trudności stwierdzalnych, istotnych jego braków, które występują w prawie wszystkich częściach książki, Dawkins sypie złotymi myślami, jedną po drugiej, nie zadając sobie trudu jasnego i uzasadnionego ich przedstawienia, traktując je tak, jakby były oczywiste oraz niekontrowersyjne. Znaczna część twierdzeń z tej części rozważań Dawkinsa, to twierdzenia z obszaru filozofii, dziedziny, której nie jest profesjonalnym znawcą. Wydaje się to nie budzić w nim niepokoju. Przyjrzyjmy się zatem fragmentowi kończącemu krytykę agnostycyzmu GAP i argumentującemu na rzecz traktowania istnienia Boga w kategoriach agnostycyzmu CHAP, jeżeli chodzi o rostrzygnięcie dające pewność, natomiast zalecającemu w związku z tym zbadanie istnienia Boga w kategoriach prawdopodobieństwa.

Jednakże w przypadku Boga Abrahama trzeba się przejmować, bowiem znaczna część ludzi zaludniających naszą planetę podziela głęboką wiarę w jego istnienie. „Czajniczek Russella” to przykład na to, iż teza o wszechobecności Boga, podobnie jak wiara w niebiańskie czajniczki, w kategoriach logicznych wymaga ścisłego dowodu, nie wymaga go natomiast w kategoriach praktycznych zachowań społecznych.<sup>28</sup>

Co dokładnie, zdaniem Dawkinsa, wykazuje nam opowiadanie Russella z przykładem przekonania o istnieniu/nieistnieniu orbitującego czajniczka? I dla-

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 88.

<sup>27</sup> Porównaj krytyczną ocenę „metody” Dawkinsa zawartą w książce *Bóg urojony*, którą formuluje w cytowanym już artykule J. Angelo Corlett: „What is not delusional is to embrace some version of agnosticism, which is a view quite unlike Dawkins’ tirade against traditional Christian theism which shows no significant appreciation for the several rather respectable attempts to deal with various problems of God’s existence. ... What is not delusional is to take the question of God’s existence sufficiently seriously that one does not simultaneously commit straw person, bifurcation, and hasty conclusion fallacies in investigating philosophically these matters of ultimate concern. If it is true that in order to refute a view one needs to properly understand it, and if it is also the case that in order to properly understand a position one must have an appreciation and grasp of at least some of the depths of the most plausible and charitable version of the view, then Dawkins fails in his assessment of theism. It is, moreover, as a result of this failure that Dawkins’ brand of atheism is problematic. ... Moreover, he deliberately, or perhaps out of ignorance of alternative theisms developed by certain philosophers and theologians in recent decades, focuses his attention on one of the weakest or most easily refutable of Christian theisms. While this tactic sells books among those unaware of the fallacies underlying such rhetorical shenanigans, it does nothing to advance serious discussion of the important issues at hand.” (*Idem, op.cit.*, s. 126.)

<sup>28</sup> R. Dawkins, *Bóg urojony*, s. 88.

czego? Jeżeli chodzi o pierwsze pytanie, to w przypadku tego fragmentu tekstu, jak to się nieraz zdarza, tłumacz błędnie przekłada myśl Dawkinsa, prawdopodobnie z powodu pośpiechu, myląc wszechobecność wiary z wszechobecnością Boga.

Russell's teapot demonstrates that the ubiquity of belief in God, as compared with belief in celestial teapots, does not shift the burden of proof in logic, although it may seem to shift it as a matter of practical politics.<sup>29</sup>

Wydaje się, że Dawkins zauważa, że różnica między powszechnością (w oryginalnie angielskim – wszechobecnością) wiary w Boga (zauważmy, że mówi on w tym miejscu o codziennym przekonaniu religijnym czy wierze zwykłych ludzi, nie zaś o hipotezie T, funkcjonującej jako wyjaśnienie świata) a brakiem takiej powszechności, w przypadku przekonania o orbitującym wokół Słońca czajniczku nie może być podstawą uznania, że w stosunku do twierdzenia o istnieniu Boga i odpowiednio, twierdzenia o Jego nieistnieniu powinniśmy stosować inne wymogi logiczne, niż do twierdzeń o istnieniu lub nieistnieniu orbitującego czajniczka. Z tak sformułowanym twierdzeniem trudno się nie zgodzić. Z pewnością wskazana różnica sama w sobie jest wystarczającą racją uzasadniającą stosowanie odmiennych wymogów. Oczywiście, dla uczciwości i pełnego przedstawienia tego aspektu sprawy – z prawdziwości twierdzenia Dawkinsa o niewystarczającej mocy uzasadniającej fakt różnicy w powszechności przywołanych przekonań, dla prawdziwości zdania o dopuszczalności czy wymogu stosowania w stosunku do nich odmiennych reguł, nie wynika logicznie fałszywość tego ostatniego zdania. Być może wolno lub należy stosować odmiennie wymogi logiczne przy krytycznym badaniu prawdziwości/fałszywości twierdzeń o (nie)istnieniu Boga i czajniczka, a być może nie. Tym bardziej, że zdanie o istnieniu czajniczka dotyczy stanu rzeczy w zasadzie empirycznego, gdy tymczasem zdanie o istnieniu Boga dotyczy stanu rzeczy, o ile to jest w ogóle stan rzeczy, nieempirycznego. Przynajmniej jeżeli chodzi o ostatnie twierdzenie, istnieje wielu filozofów i teologów, w tym filozofów ateistów, którzy by się z tym twierdzeniem zgodzili. Skoro tak, to być może istotna, z punktu widzenia metodologii i logiki, nie jest kwestia powszechności pewnego przekonania, a kwestia sposobów w jakie jest lub może być (bądź nie jest, być nie może) dostępna dziedzina rzeczywistości, której dotyczy jego treść propozycjonalna? Co na to Dawkins? Nie porusza tego zagadnienia. Z twierdzeń Dawkinsa w tej sprawie, jak to często ma miejsce w tej książce, nic interesującego nie wynika i niech zagadką pozostanie, czy on tylko tak (sobie i nam, jego czytelnikom) opowiada różne rzeczy, czy też miał to być załączek argumentu, który gdyby został rozwinięty, to *de facto* nie mógłby i tak pełnić funkcji uzasadniającej, z powodu popełnianego błędu braku wynikania.

Tym, co ciekawsze, jest pytanie nie o to, czy powszechność przekonania o istnieniu Boga zmienia coś w wymogach odnośnie do ciężaru dowodu, lecz jakie są to, zdaniem Dawkinsa, wymogi? Badanie sensu niejasnego wyrażenia

<sup>29</sup> R. Dawkins, *The God delusion*, s. 54.

o „sprawach praktycznej polityki” pozwolę sobie pominąć. Co o tych wymogach zatem twierdzi Dawkins? Znowu brak jasnych, wyraźnych deklaracji.

Russell's point is that the burden of proof rests with the believers, not the non-believers. Mine is the related point that the odds in favour of the teapot (spaghetti monster / Esmerelda and Keith / unicorn *etc.*) are not equal to the odds against.<sup>30</sup>

Czy mamy to ostatnie zdanie rozumieć jako dystansujące się od stanowiska Russella, że ciężar dowodu spoczywa na stwierdzającym pozytywny stan rzeczy, a nie na zaprzeczającym mu? Być może, taka interpretacja wydaje się zgodna z resztą tekstu. Byłby to sensowny ruch ze strony Dawkinsa, bowiem kwestia zbioru reguł, które winny rządzić relacjami między asercją a rozumowaniami uzasadniającymi, nie jest oczywista i można się w tych sprawach zasadnie spierać.<sup>31</sup>

Fakt, że nie sposób dowieść nieistnienia Boga, jest trywialny; nie można ze stuprocentową pewnością udowodnić nieistnienia czegokolwiek. Ważne jest zupełnie inne pytanie — Hipotezy Boga nie sposób obalić (to prawda), ale czy istnienie Boga jest prawdopodobne?! To już problem zupełnie inny. Pewne byty, których status ontologiczny nie jest oczywisty, można uznać za bardziej prawdopodobne niż inne (o podobnym statusie). I nie ma żadnych powodów, by uznać, że Bóg jest z jakichś powodów wyłączony spod takiego rozumowania. Nie ma też żadnych powodów, by twierdzić, że skoro nie sposób udowodnić ani istnienia Boga, ani jego nieistnienia, to obie te hipotezy można uznać za w równym stopniu wiarygodne. Przeciwnie – o czym za chwilę będzie mowa.

Zostawmy zatem zagadnienie ciężaru dowodu, przynajmniej w tym miejscu<sup>32</sup>, tym bardziej że powyższy cytat pozwala ustalić dwa elementy stanowiska Dawkinsa. Po pierwsze, wydaje się on uznawać koniunkcję  $g \wedge h$  zdań:

(g) Nie można udowodnić że Bóg nie istnieje

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>31</sup> Odnośnie do etyki przekonań Dawkinsa i konkluzji książki odmiennie nieco niż Dawkins wypowiada się Brian Zamulinski, w artykule *Christianity and the Ethics of Belief*, „Religious Studies”, 44, (2008), 3, s. 333-346. Zamulinski rozróżnia etykę przekonań i 'etykę' przekonań w rodzaju dociekań Jonathana Adlera, broni cliffordiańskiego racjonalizmu, a jednak dochodzi do odmiennych konkluzji niż Dawkins. Zob. B. Zamulinski, *A Re-Evaluation of Clifford and His Critics*, „Southern Journal of Philosophy”, 40 (2002), 3, s. 437-457. Odnośnie do problematyki ciężaru dowodu zob.: U. Hahn & M. Oaksford, *The Burden of Proof and Its Role in Argumentation*, „Argumentation”, 21 (2007), 1, s. 39-61 oraz liczne publikacje Douglasa Waltona poświęcone zagadnieniu ciężaru dowodu w argumentacji. Zobacz: *idem*, *Metadialogues for Resolving Burden of Proof Disputes*, „Argumentation”, 21 (2007), 3, s. 291-316.

<sup>32</sup> Na kim i wobec kogo spoczywa ciężar dowodu zależy częściowo od modelu dyskusji (sporu). Gdyby jednak pominąć wszelkie subtelnosci, to można oczekiwać, że dowolna ze stron dyskusji, która coś twierdzi i wykorzystuje swoje twierdzenia dla zmiany stanowiska lub mocy przekonania drugiej strony, powinna dostarczyć pozytywnego uzasadnienia dla swojego twierdzenia lub oceny w sytuacji, gdy druga strona ich nie podziela. W tym miejscu moje stanowisko zgadza się z kierunkiem, w którym idzie argumentacja Pawła Błocha w jego książce *Urojony Bóg Richarda Dawkinsa*, Warszawa 2011, s. 19-23. Książka Błocha, napisana w stylu popularnonaukowym, zawiera liczne bardzo proste pomyłki konceptualne, co wydaje się świadczyć za tym, że autor nie zajmuje się zawodowo nauką czy filozofią. Jednak jeżeli chodzi o słabe momenty argumentacji Dawkinsa, to publikacja ta nieraz precyzyjnie je odnajduje, a czasem i diagnozuje. W sprawie jednak ciężaru dowodu Bloch wydaje się sądzić, że Dawkins przyjmuje twierdzenie Russella, dla czego nie znalazłem w tekście Boga urojonego potwierdzenia.

i

(h) Nie można udowodnić, że Bóg istnieje.

oraz

(i) Ocena, że zdania (g) i (h) są równie prawdopodobne nie wynika logicznie z prawdziwości zdań (g) i (h).

Twierdzenie (i), które Dawkins wydaje się przyjmować, jest prawdziwe. Dawkins nie uzasadnia go co prawda, jednak wskazuje słusznie na taką możliwość. Proponowane przez niego sprawdzenie wartości wiary w Boga, zinterpretowanej jako T poprzez sprawdzenie jej prawdopodobieństwa w świetle wiedzy biologicznej (jak się okaże – niewyłącznie) opiera się na zgodnym z „i” twierdzeniu Dawkinsa, że prawdopodobieństwo teizmu i ateizmu mogą nie być równe. Prawdopodobieństwo, o którym mówi, jest wyraźnie przez niego rozumiane jako, prawdopodobieństwo subiektywne sądu, tak jak wyspecyfikował je w punkcie 4 schematu spektrum pewności/niepewności przeświadczenia o istnieniu/nieistnieniu Boga.<sup>33</sup> W związku z tym w następnym kroku Dawkins, po podrozdziale, w którym atakuje zwolenników metodologii rozdzielenia dociekań nauk szczegółowych oraz teologii czy religii (stanowisko NOMA od „non-overlapping magisterial” oraz po rozdziale 3, w którym omawia pobieżnie i niekrytycznie argumenty wysuwane dla wykazania prawdziwości twierdzenia, że Bóg istnieje, w rozdziale 4 zmierza do wykazania, że Bóg prawie na pewno nie istnieje – Jego istnienie jest bowiem nieprawdopodobne, twierdzi Dawkins, o ile potraktuje się wiarę w Boga jako hipotezę T, mającą wyjaśniać fakty biologiczne.

Podsumujmy dotychczasowe ustalenia. Dawkins chce za pomocą argumentacji zawartej w rozdziałach 1-4 swojej książki uzasadnić twierdzenie, że Bóg prawie na pewno nie istnieje, a w związku z tym ateizm jest osiągnięciem poznawczym, z którego ateista może być dumny. Celem uzasadnienia, że Bóg prawie na pewno nie istnieje Dawkins broni stanowiska, że twierdzenie o istnieniu Boga jest twierdzeniem naukowym. Jest tak dlatego, że twierdzenie to, zdaniem Dawkinsa, może być w przyszłości obalone jako fałszywe. Dzisiaj takim rozstrzygnięciem nie dysponujemy, trzeba zgodzić się, że nie dysponujemy dowodem nieistnienia Boga.<sup>34</sup> Nie dysponujemy także dowodem na istnienie Boga. Nieskuteczną i niekrytyczną próbą uzasadnienia tego ostatniego twierdzenia są

<sup>33</sup> Tekst angielski znów jest bardziej precyzyjny niż polskie tłumaczenie, odwołuje się bowiem właśnie do prawdopodobieństwa 50% dla obu stanowisk, natomiast polskie tłumaczenie mówi tylko o równym prawdopodobieństwie, dopuszczając możliwość, że ich suma nie daje 100% (R. Dawkins, *The God delusion*, s. 54; *idem*, *Bóg urojony*, s. 88).

<sup>34</sup> Dawkins wydaje się utrzymywać sprzeczne opinie co do możliwości udowodnienia, że Bóg nie istnieje, jeżeli przez to ostatnie rozumiemy osiągnięcie na drodze rozumowania pewności, co do prawdziwości tego twierdzenia. „Czy Bóg istnieje, czy nie istnieje – to pytanie czysto naukowe; być może kiedyś poznamy na nie ostateczną odpowiedź, natomiast na razie możemy z czystym sumieniem posługiwać się kategorią prawdopodobieństwa” (*ibidem*, s. 81) oraz: „Fakt, że nie sposób dowieść nieistnienia Boga, jest trywialny; nie można ze stuprocentową pewnością udowodnić nieistnienia czegokolwiek. Ważne jest zupełnie inne pytanie - Hipotezy Boga nie sposób obalić (to prawda), ale czy istnienie Boga jest prawdopodobne?!” (*ibidem*, s. 88).



wywody Dawkinsa z rozdziału 3. Jednakże z tego, że brakuje nam dowodu(ów) na istnienie lub nieistnienie Boga nie wynika, że nauka nie ma nic do powiedzenia na temat istnienia Boga, zbadanie hipotezy Boga w świetle nauk szczegółowych pozwala nam na oszacowanie prawdopodobieństwa istnienia Boga i w świetle tego oszacowania okazuje się, że z punktu widzenia nauki istnienie Boga jest nieprawdopodobne. Naukowość hipotezy Boga leży zatem w fakcie, że dociekania naukowe pozwalają nam na ocenę prawdopodobieństwa istnienia Boga. Jest tak dlatego, że fakt braku rozstrzygających dowodów za teizmem i ateizmem nie wyklucza ich różnego prawdopodobieństwa względem tego, co wiemy dzięki nauce oraz dlatego, że nie jest tak jak twierdzą zwolnnicy NOMA, że nauka nie powinna się wypowiadać w kwestiach tradycyjnie przynależących do religii czy teologii (która *de facto* nie jest nauką i nie ma niczego interesującego do powiedzenia, zwłaszcza w obszarze nauk szczegółowych). Tego ostatniego twierdzenia, że NOMA jest niewłaściwym elementem jakiegokolwiek sensownego programu badawczego, Dawkins nie uzasadnił. Zgadzam się jednak, że sama NOMA wydaje się nieuzasadnionym stanowiskiem i trudnym do utrzymania oraz że hipokryzją byłoby powoływanie się na zasady NOMA tylko w sytuacji, gdy nauka nie dostarcza argumentów za prawdziwością pewnej doktryny czy tezy teologicznej, albo gdy wydaje się im przeczyć, natomiast odsuwanie reguł NOMA, gdy rezultaty nauk wydają się tamte potwierdzać.

W jakiej relacji pozostają wobec siebie odrzucenie przez Dawkinsa NOMA (krok 2) oraz jego twierdzenie, że agnostyczne stanowisko 4 ze spektrum pewności przeświadczeń należy rozumieć jako agnostycyzm CHAP a nie GAP (krok 1) oraz ewentualne wykazanie, że istnienie Boga jest z punktu widzenia wiedzy naukowej nieprawdopodobne (krok 3)? Otóż nie jest tak, że krok 3 jest uzasadnialny przez kroki 1 i 2. Nie wydaje się też, aby Dawkins tak sądził. Metodologicznie rzecz biorąc, sprawy mają się odwrotnie. Jeżeli Dawkins potrafi obronić swoje twierdzenie, że z punktu widzenia nauk szczegółowych istnienie Boga jest nieprawdopodobne, to będzie to ruch w kierunku uzasadnienia słabego twierdzenia, że hipoteza Boga może być potraktowana jako hipoteza naukowa, w tym sensie, że jest nauka, która ma coś do powiedzenia na jej temat (w sensie twierdzenia [c], lecz nie [a] ani [b]) To z kolei pozwoli Dawkinsowi na (częściową) obronę interpretacji CHAP stanowiska 4, przeciwko GAP oraz obronę odrzucenia NOMA jako elementu programu badawczego. *De facto* Dawkins zmierza do obrony stanowiska światopoglądowego 6, poprzez wykazanie, opierając się na rezultatach nauk szczegółowych nieprawdopodobieństwa, hipotezy Boga. W obu wspomnianych krokach, związanych z interpretacją 4 i 6 w świetle domniemyanych rozstrzygnięć naukowych dokonuje się przekładu oceny naukowej wartości hipotezy teizmu na subiektywne prawdopodobieństwo istnienia/nieistnienia Boga. Pozostają zatem do rozważenia trzy problemy i argumentacja Dawkinsa za określonym ich rozwiązaniem – podstawowy problem, czy hipoteza teizmu T powinna być odrzucona jako hipoteza naukowa, związane z tym pytanie, czy Bóg prawie na pewno nie

istnieje oraz zagadnienie trzecie, czy rezultaty suponowanej przez Dawkinsa oceny naukowej wartości hipotezy Boga dadzą się w ten sposób przełożyć na sprawy światopoglądowe, że teista powinien porzucić swoją wiarę religijną i zostać dumnym ateistą, dumnym, ponieważ ateizm jest osiągnięciem intelektualnym. Zagadnienia te zostaną podjęte i rozwiązane w części trzeciej artykułu.

*Marek Pepliński*

**Dawkins' Ballet in the Garden of Theology. A Critical Assessment of Richard Dawkins' Epistemological Theses on Theistic Beliefs from the *God Delusion*. Part II**

*Abstract*

My paper presents an analysis and assessment of Richard Dawkins' assumption from his book *The God Delusion* that there are no reason against treating belief in God as a scientific hypothesis, because even if the God existence is not disprovable, we could and maybe should ask if His existence is probable or highly improbable. My first aim is to examine Dawkins' argumentation against if he is aware multiple possible ways interpretation of the claim that religious belief in God, construed as the hypothesis that existence of Creator may be treated as a scientific kind of hypothesis. My second aim is to show a nature of relation between his scientific God-hypothesis and his criticism of Thomas Henry Huxley agnosticism. I maintain that the he can't treat his probabilistic account of theism/atheism controversy as a ground for possible evidence for his controversial claim, that scientific knowledge could solve the problem of God's existence. As the matter of facts, things are just the opposite. I argue for claim that his construal of belief in God in terms of probabilistic scientific hypothesis is normatively weak and he can't use it in argumentation against rationality of belief in God even if he would be successfully show that God-hypothesis is very weak and improbable explanation of origins and complexity of life.

*Keywords:* Agnosticism, Atheism, Belief in God, Religious Belief, God-hypothesis, science and religion, Richard Dawkins, probabilistic account of atheism, probabilistic account of theism.