


Paul C. Vitz



PORZUCENI  
PRZEZ  
OJCA

Psychologia ateizmu

PORZUCENI  
PRZEZ  
OJCA





Warszawa 2023

# PORZUCENI PRZEZ OJCA

Psychologia ateizmu

PAUL C. VITZ  
Przekład: Łukasz Duda



Książkę tę dedykuję moim dzieciom:  
Rebecce, Jessice, Danielowi, Peterowi,  
Michaelowi i Annie, a także moim wnukom.

Tytuł oryginału – *Faith of the Fatherless: The Psychology of Atheism*

Copyright © 2013 by Ignatius Press, San Francisco

Copyright © for this edition by Fundacja Prodoteo, Warszawa 2023

Redakcja merytoryczna – dr hab. Tomasz Sieczkowski

Redaktor prowadzący – Jacek Fronczak

Redakcja językowa – Joanna Morawska

Korekta – Barbara Manińska

Projekt okładki i stron tytułowych – Monika Makowska

Projekt graficzny książki – Stanisław Tuchotka • Panbook.pl

Skład – Honorata Kozon

Wydanie 1

ISBN 978-83-67634-01-4

Fundacja Prodoteo

ul. Rudzka 9 lok. 54

01-689 Warszawa

prodoteo.pl

ebook dostępny na: [contragentiles.pl/ksiegarnia](https://contragentiles.pl/ksiegarnia)

# SPIS TREŚCI

Przedmowa // 11

Podziękowania // 15

Część 1

Ateiści, teiści oraz ich ojcowie // 19

1. Intensywny ateizm // 21

Projekcyjna teoria wiary w Boga // 23

Nieuznawana Freudowska teoria niewiary: ateizm związany z kompleksem Edypa // 27

Nowa teoria ateizmu: hipoteza ułomnego ojca // 32

Rozszerzenie teorii: hipoteza niepewności przywiązania // 33

Przywiązanie i religijność // 35

Przywiązanie i niewiara // 39

2. Dowód: ateiści i ich ojcowie // 43

Nieżyjący ojcowie // 45

Friedrich Nietzsche (1844–1900) // 45

David Hume (1711–1776) // 50

Bertrand Russell (1872–1970) // 50

Jean-Paul Sartre (1905–1980) // 53

Albert Camus (1913–1960) // 55

Arthur Schopenhauer (1788–1860). Samobójstwo ojca // 56



<u>Ojcowie przemocowi i słabi // 57</u>
<u>Thomas Hobbes (1588–1679) // 57</u>
<u>Jean Meslier (1664–1729) // 59</u>
<u>Voltaire (1694–1778) // 61</u>
<u>Jean d’Alembert (1717–1783) // 62</u>
<u>Baron d’Holbach (1723–1789) // 64</u>
<u>Ludwig Feuerbach (1804–1872) // 65</u>
<u>Samuel Butler (1835–1902) // 66</u>
<u>Sigmund Freud (1856–1939) // 68</u>
<u>Herbert George Wells (1866–1946) // 69</u>
<u>Pomniejsi ateści // 72</u>
<u>John Toland (1670–1722) // 72</u>
<u>Robert Taylor (1784–1844) // 73</u>
<u>Richard Carlile (1790–1843) // 74</u>
<u>Współcześni ateści // 75</u>
<u>Albert Ellis (1913–2007) // 75</u>
<u>Madalyn Murray O’Hair (1919–1995) // 76</u>
<u>Nowi ateści // 77</u>
<u>Richard Dawkins (1941) // 78</u>
<u>Daniel Dennett (1942) // 79</u>
<u>Christopher Hitchens (1949–2011) // 80</u>
<u>3. Dowód: Teiści i ich ojcowie // 85</u>
<u>Teistyczna „grupa kontrolna” // 85</u>
<u>Blaise Pascal (1623–1662) // 85</u>
<u>George Berkeley (1685–1753) // 86</u>
<u>Joseph Butler (1692–1752) // 88</u>
<u>Thomas Reid (1710–1796) // 89</u>
<u>Edmund Burke (1729–1797) // 90</u>
<u>Moses Mendelssohn (1729–1786) // 92</u>
<u>William Wilberforce (1759–1833) // 94</u>
<u>François René de Chateaubriand (1768–1848) // 95</u>
<u>Friedrich Schleiermacher (1768–1834) // 96</u>

[John Henry Newman \(1801–1890\) // 97](#)  
[Alexis de Tocqueville \(1805–1859\) // 98](#)  
[Samuel Wilberforce \(1805–1873\) // 100](#)  
[Sören Kierkegaard \(1813–1855\) // 101](#)  
[Baron Friedrich von Hügel \(1852–1925\) // 103](#)  
[Gilbert Keith Chesterton \(1874–1936\) // 104](#)  
[Albert Schweitzer \(1875–1965\) // 106](#)  
[Martin Buber \(1878–1965\) // 107](#)  
[Karl Barth \(1886–1968\) // 108](#)  
[Dietrich Bonhoeffer \(1906–1945\) // 109](#)  
[Abraham Heschel \(1907–1972\) // 110](#)

[Podsumowanie // 112](#)

#### [4. Dalsze dowody i zastrzeżenia // 113](#)

[Ojcowie zastępczy // 113](#)

[Ksiądz Bosco \(1815–1888\) // 114](#)

[Hilaire Belloc \(1870–1953\) // 116](#)

[Walker Percy \(1916–1990\) // 118](#)

[Polityczni ateści // 120](#)

[Józef Stalin \(1879–1953\) // 121](#)

[Adolf Hitler \(1889–1945\) // 122](#)

[Mao Zedong \(1893–1976\) // 123](#)

[Ojciec ateista jako osoba wywierająca pozytywny wpływ:](#)

[James Mill i John Stuart Mill // 123](#)

[Mężczyźni i kobiety – pewne różnice // 125](#)

[Ayn Rand \(1905–1982\) // 127](#)

[Simone de Beauvoir \(1908–1986\) // 129](#)

[Kate Millett \(1934–2017\) // 132](#)

[Wyjątki? // 135](#)

[Denis Diderot \(1713–1784\) // 135](#)

[Karol Marks \(1818–1883\) – częściowy wyjątek // 136](#)

[Sam Harris \(1967\) – prawdopodobny wyjątek // 137](#)

[Inne psychologie niewiary // 138](#)

## Część 2

Inne pokrewne psychologie niewiary // 143

### 5. Powierzchnowy ateizm – relacja osobista // 145

Socjalizacja ogólna // 148

Socjalizacja szczegółowa // 149

Wolność osobista // 149

Osobista wygoda // 150

Kolejny modelowy przypadek: Mortimer Adler (1902–2001) // 150

### 6. Ateizm i autyzm – dalsze rozszerzenie teorii // 153

Spektrum zaburzeń autystycznych // 153

Autyzm a religia // 155

Pozytywne znaczenie ateizmu dla wierzących // 160

### 7. Końcowe uzupełnienia // 163

Rozważania historyczne // 163

Inteligencja i ambicja // 164

Uraza i wola // 165

### 8. Całościowy model // 169

Epilog // 171

Bibliografia // 173

Indeks osobowy // 185

Indeks rzeczowy // 189

# PRZEDMOWA

Współczesny świat zadziwia. Jest pełen skrajności, a życie publiczne charakteryzuje się domniemaniem ateizmu. Bóg został wyrugowany tak gruntownie z dyskursu publicznego, że obecnie w szkołach średnich w USA naucza się o prezerwatywach i masturbacji, podczas gdy prawnie zabrania się nawiązywania do kwestii Boga.

Odrzucenie Boga w amerykańskich szkołach to tylko jeden z przykładów na triumf ateizmu. Jednak niezwykle, a nawet dziwne wydaje się, że odrzucenie Boga zwyciężyło. Przecież Stany Zjednoczone od dawna były znane jako kraj głęboko religijny. W latach czterdziestych XIX wieku Alexis de Tocqueville pisał:

Ameryka mimo wszystko jest jeszcze tym miejscem na ziemi, gdzie religia chrześcijańska zachowała najwięcej rzeczywistego rządu dusz [...]. Ogromna surowość obyczajów, jaką widzimy w Stanach Zjednoczonych, ma główne źródło w wierze [...] religię, która u Amerykanów nigdy się bezpośrednio nie wtrąca do rządzenia społeczeństwem, należy uważać za pierwszą z ich instytucji politycznych<sup>1</sup>.

Historyk James Turner, który badał początki ateizmu w społeczeństwie zachodnim, a w szczególności w Ameryce, zauważył, że „przed rewolucją francuską znanych niewierzących w Europie i Ameryce [1789] było mniej niż kilkunastu. Niewiara w Boga była bowiem niewiele bardziej uzasadniona niż niewiara w grawitację”<sup>2</sup>. Przez wiele dziesięcioleci XIX wieku Ameryka

---

<sup>1</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, tłum. B. Janicka, M. Król, Aletheia, Warszawa 2019, s. 298–300.

<sup>2</sup> J. Turner, *Without God, without Creed: The Origins of Unbelief in America*, Johns Hopkins University Press Baltimore 1985, s. 44.

pozostawała w mniejszym lub większym stopniu narodem wolnym od ateizmu. Nawet w kręgach intelektualnych i akademickich ateizm nie stał się poważanym stanowiskiem aż do około 1870 roku i wciąż ograniczał się do niewielkiej liczby intelektualistów w XX wieku<sup>3</sup>. Dopiero w ostatnim półwieczu stał się dominującym stanowiskiem w sprawach dotyczących życia publicznego.

Jednak nawet w ciągu ostatnich 50 lat – czyli tak długo, jak długo w Instytucie Gallupa<sup>4</sup> zadaje się pytanie: „Czy wierzysz w Boga?” – ponad 90 procent Amerykanów regularnie odpowiadało: „Tak”. Mimo to odniesienia do Boga w dyskursie publicznym należą do rzadkości; staliśmy się narodem publicznie i praktycznie ateistycznym. Ten stan społeczny został dobrze opisany przez Richarda Johna Neuhausa jako „naga sfera publiczna”.

Poważne odnoszenie się do Boga w pismach naukowych – nie mówiąc już o używaniu takich pojęć jak Opatrzność – jest tabu. Abstrakcyjne świeckie koncepcje – na przykład: postęp, walka klas, społeczeństwo patriarchalne, samorealizacja – wraz z innymi, często równie niejasnymi odniesieniami do mechanizmów biologicznych, przetrwania najsilniejszych i ewolucji są jednak wszechobecne i akceptowane. Jakikolwiek poważne odwołanie się do Boga zakwestionowałoby naukową rzetelność badacza.

Ogólnie rzecz biorąc, historycy zgodnie uważają, że wyraźny, systematyczny i publiczny ateizm jest zjawiskiem niedawnym oraz charakterystycznym dla Zachodu i że prawdopodobnie żadna inna kultura nie przejawiała tak powszechnego, publicznego odrzucenia boskości<sup>5</sup>. Biorąc pod uwagę nagłość publicznego przejścia od powszechnie przyjmowanej wiary do niewiary oraz zważywszy na rzadkość tego zjawiska w historii innych kultur oraz trwałej dominacji prywatnej wiary w Boga, ateizm musi zostać zbadany i znacznie pełniej wyjaśniony oraz zrozumiany.

Uważam, że znaczenie ateizmu jest oczywiste, ponieważ stanowi on główny wyznacznik światopoglądu człowieka<sup>6</sup>. Na przykład jeśli ktoś wie-

<sup>3</sup> Tamże, rozdziały 5 i 6.

<sup>4</sup> Zob. *Religion in America; 50 Years: 1935–1985, Gallup Report no. 236*, The Gallup Organization, Princeton, N.J. May 1985 oraz nowsze wyniki badań.

<sup>5</sup> Istnieją podobieństwa między współczesnym ateizmem a pewnymi starożytnymi greckimi stanowiskami filozoficznymi, które odrzucały bogów lub przynajmniej zakładały ich nieistotność, na przykład stoicyzm, aspekty epikureizmu itp.

<sup>6</sup> Zob. W. Kilpatrick, *Christianity, Islam and Atheism: The Struggle for the Soul of the West*, Ignatius Press, San Francisco 2012.

rzy w Boga osobowego, jego życie ma oczywisty sens, na ogół taki człowiek poważnie traktuje kwestie odpowiedzialności moralnej i społecznej. Wyrażają to przypisywane Voltaire'owi słowa: „Nie mówcie sługom, że nie ma Boga, bo zaczną kraść srebro”. Pogląd ten podzielał później Sigmund Freud, który uważał, że religia jest konieczna, by powstrzymać masy przed poddaniem się impulsom seksualnym i impulsom agresji<sup>7</sup>.

Z kolei światopogląd tych, którzy odrzucają Boga, stwarza takie problemy, jak bezsensowność życia i alienacja, o których wiele się dzisiaj mówi. Ateizm jest centralnym założeniem wielu współczesnych ideologii i ruchów intelektualnych – komunizmu, socjalizmu, znacznej części nowoczesnej filozofii, większości współczesnej psychologii i materialistycznej nauki. Dlatego też wydaje mi się, że ateizm stał się jedną z charakterystycznych cech tego, co się rozumie pod pojęciem nowoczesności.

Niektórzy mogą powiedzieć, że ateizm dominuje, ponieważ jest prawdziwy, a Bóg nie istnieje. Podejmę niektóre aspekty tej kwestii, ale głównie z perspektywy psychologicznej. Na razie pozwolę sobie tylko zauważyć, że chociaż można udowodnić istnienie Boga, to oczywiście nie można udowodnić Jego nieistnienia – ponieważ udowodnienie nieistnienia czegokolwiek jest z natury rzeczy niemożliwe. Innymi słowy ateizm jest założeniem przyjmowanym przez pewnych ludzi na temat natury świata, a ludzie ci w minionym stuleciu odnieśli niezwykle sukces w kontrolowaniu dopuszczalnego poglądu na tę sprawę. Ponadto wydaje się, że w dużej części naszej wspólnoty intelektualnej istnieje powszechne założenie, że wiara w Boga opiera się na wszelkiego rodzaju irracjonalnych, niedojrzałych potrzebach i pragnieniach, podczas gdy ateizm lub sceptycyzm wynikają z racjonalnego, dojrzałego, zdroworozsądkowego spojrzenia na świat.

Podważenie **psychologii** tego punktu widzenia jest głównym celem tej książki<sup>8</sup>. Przedstawiając dowody z życia ateistów, będę szukał prawidłowości, wzorców, które odróżniają ich życie i psychologię od życia i psychologii porównywalnej grupy teistów lub – w przypadku autyzmu – od ludzi w ogóle.

<sup>7</sup> Zob. S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Aletheia, Warszawa 2013.

<sup>8</sup> Pierwsze (krótkie) opublikowane wersje niniejszej tezy znalazły się w: P.C. Vitz, *The Psychology of Atheism*, „Truth” 1985, No. 1, s. 29–36; tenże, *The Psychology of Atheism: The Theory of the Defective Father*, „Fidelity” 1986, Vol. 5, No. 4, s. 29–36; tenże, *The Psychology of Atheism and Christian Spirituality*, „Anthropotes” 1990, Vol. 6, No. 1, s. 89–106.

Istnieją trzy nowe tematy, które są dość istotne dla psychologii ateizmu, a pojawiły się już po zebraniu materiałów i przygotowaniu pierwszego wydania tej książki w 1999 roku. Stanowią one główne przyczyny opublikowania tego nowego wydania.

Po pierwsze, stosunkowo nowym tematem są badania psychologiczne nad przywiązaniem dziecka do jego rodziców. To podejście, oparte na **teorii przywiązania**, znacznie zwiększyło naszą świadomość i wiedzę o tym, jak ważne są te wczesne więzi. Co ważniejsze dla naszego tematu, poczucie bezpieczeństwa i niepewności zostały w ostatnim czasie wykorzystane do zrozumienia wiary i niewiary religijnej.

Po drugie, w ciągu ostatnich kilkunastu lat temat ateizmu stał się bardzo popularny w dużej części kultury angloamerykańskiej, o czym świadczą ostatnie bestsellery książkowe. Autorzy tych książek stali się bardzo znani i powszechnie nazywa się ich nowymi ateistami. Ich biografie są oczywiście istotne dla interpretacji psychologicznej.

Jednak popularność tego rodzaju publikacji pokazuje również, że ateizm w końcu wyszedł we współczesnym społeczeństwie ze stosunkowo wąskiego i profesjonalnego kręgu intelektualistów i wkroczył do skromniejszego, ale znaczącego kręgu masowego rynku.

Po trzecie, całkiem niedawno życie psychiczne osoby autystycznej zostało skonceptualizowane w sposób zaskakująco przydatny dla problemu interpretacji psychologii ateizmu.

W niniejszym wydaniu poruszyłem każdy z tych trzech nowych tematów. Teorię przywiązania omówiłem przede wszystkim na końcu rozdziału 1. O nowych ateistach napisałem głównie na końcu rozdziału 2, a temat autyzmu i ateizmu przedstawiłem w rozdziale 6.

## PODZIĘKOWANIA

Do przygotowania zarówno pierwszego, jak i drugiego wydania tej książki przyczyniło się wiele osób i organizacji, które w ciągu minionych lat pomogły pogłębić moją wiedzę na ten temat. Składam serdeczne podziękowania Enrico Cantore SJ, Edwardowi Oakesowi SJ, Jamesowi Hitchcockowi i Josephowi Koterskiemu SJ za ich trafne komentarze do wczesnych wersji. W szczególności chciałbym podziękować Iainowi T. Bensonowi za jego cenny wkład w przygotowanie fragmentów poświęconych Samuelowi Butlerowi, H.G. Wellsowi i Walkerowi Percy'emu. Dziękuję również Markowi Brumleyowi za przybliżenie mi życia religijnego Mortimera Adlera, Siobhan Nash-Marshall za cytaty, a Michaelowi Cromartie'emu za mądre spostrzeżenia na temat jego przyjaciela Christophera Hitchensa. Jestem również wdzięczny mojemu przyjacielowi i współpracownikowi Keithowi Houde'owi za trafne i aktualne uwagi, które poprawiły ujęcie kilku ważnych kwestii. Podziękowania kieruję również do moich kolegów i współpracowników z Institute for the Psychological Sciences w Arlington w stanie Wirginia. Należą do nich również Peter Martin, któremu dziękuję za bardzo pomocny wkład w materiał dotyczący teorii przywiązania oraz przekonań i niewiary religijnej, a także Margaret Laracy, której jestem wdzięczny za jej stymulujące, trafne sugestie i wskazanie mi na związek uważności z autyzmem.

Jestem ponadto wdzięczny Veritas Forum i Intervarsity Christian Fellowship, które sponsorowały moje pierwsze wykłady na temat psychologii ateizmu na wielu uniwersytetach, między innymi na Uniwersytecie Florydy, Uniwersytecie Georgii, Uniwersytecie Stanowym Ohio, Uniwersytecie Texas A&M i Uniwersytecie Wirginii. Skorzystałem z wielu pożytecznych uwag studentów, którzy słyszeli moje wystąpienia na tych kampusach, a także



członków organizacji studenckich na Uniwersytecie Princeton, Uniwersytecie Columbia i Uniwersytecie Nowojorskim.

Mam dług wdzięczności wobec moich dzieci za ich cierpliwość i wsparcie, a w szczególności dziękuję mojej córce Rebecce Vitz Cherico za jej szczególne spostrzeżenia. Wreszcie, bardzo wiele zawdzięczam mojej żonie, profesor Evelyn (Timmie) Birge Vitz, której zachęty, krytyka i redakcja były tak istotne w obu edycjach tego projektu.





CZĘŚĆ 1  
ATEIŚCI, TEIŚCI  
ORAZ ICH OJCOWIE



## Rozdział 1

# INTENSYWNY ATEIZM

Zacznę od omówienia głębokiej i osobistej psychiki wielkich – a przynajmniej wpływowych i zapalczywych – ateistów. Z całą pewnością ateizm nie był jedynie wyrazem indywidualnej psychiki znanych ateistów. Otrzymał on wiele wsparcia ze strony sił społecznych, ekonomicznych i kulturowych. Niemniej ateizm miał swój początek w życiu osobistym konkretnych ludzi, z których wielu było czołowymi intelektualistami epoki nowożytnej; należeli do nich między innymi Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Bertrand Russell, Jean-Paul Sartre. Stawiam tezę, że mocny czy intensywny typ ateizmu w znacznym stopniu wynika ze szczególnych potrzeb psychologicznych jego zwolenników.

Dlaczego w ogóle należy badać psychikę ateistów? Czy jest jakiś powód, by sądzić, że w ich życiu występują spójne wzorce psychologiczne? W rzeczy samej istnieje spójne psychologiczne pochodzenie intensywnego ateizmu. Na początek należy zauważyć, że intensywnych, samozwańczych ateistów można znaleźć w stosunkowo wąskiej grupie warstw społecznych i ekonomicznych: na uniwersytetach, w świecie intelektualnym i w niektórych zawodach. Dziś z reguły stanowią oni znaczną część klasy rządzącej. (Dla porównania, wierzących można znaleźć w całym spektrum społecznym). Biorąc pod uwagę znacznie mniejszą liczbę zaangażowanych niewierzących i bardziej ograniczoną liczbę środowisk społecznych, w których się znajdują, z pewnością istnieje przyczyna *a priori*, by oczekiwać prawidłowości w ich psychice.

Niemniej czytelnik może zapytać, czy to jest w porządku – czy to jest w ogóle uzasadnione. Po co poddawać ateizm analizie psychologicznej? Czy ma to znaczenie dla kwestii niewiary? W tym miejscu musimy pamiętać, że **to sami ateści zapoczątkowali psychologiczne podejście do kwestii wiary**. Wielu ateistów jest znanych z tego, że twierdzą, iż wierzący cierpią z powodu

złudzeń, nieświadomych i infantylnych potrzeb oraz innych psychologicznych deficytów. Istotną częścią stanowiska ateistów była agresywna interpretacja przekonań religijnych jako wynikających z czynników psychologicznych, a nie z natury rzeczywistości. Co więcej, interpretacja ta zyskała dużą popularność. Krótko mówiąc, teoria, że Bóg jest projekcją naszych potrzeb, szeroko i szybko się rozpowszechniła, także podczas niezliczonych zajęć akademickich. Jednak koncepcje psychologiczne tak skutecznie wykorzystywane do interpretowania religii przez ateistów są mieczem obosiecznym, który, jak zobaczymy, może zostać użyty również do wyjaśnienia ich niewiary.

Kolejnym ważnym powodem do badania psychologii ateizmu jest chęć zrozumienia, dlaczego pewne nurty w historii (powszechne w okresie nowożytnym), z takim powodzeniem promowały postawę ateistyczną. Poznawszy czynniki psychologiczne w życiu wybitnych ateistów, będziemy obserwować, jak warunki społeczne i ekonomiczne, które sprzyjały takiemu uformowaniu ich psychiki, sprzyjały również rozprzestrzenianiu się ateizmu. Zaczynając od kwestii psychologicznych, będziemy mogli zobaczyć, jak to, co osobiste, stało się polityczne. Krótko mówiąc, psychologia i socjologia ateizmu były zsynchronizowane.

Zanim zacznę, chciałbym poczynić dwie uwagi dotyczące założeń leżących u podstaw niniejszej analizy. Po pierwsze, zakładam, że główne przeszkody w wierze w Boga nie są racjonalne, lecz, ogólnie rzecz biorąc, psychologiczne. Jestem przekonany, że na każdą osobę, którą silnie przekonują racjonalne argumenty, przypada niezliczona rzesza innych, na które większy wpływ mają nieracjonalne czynniki psychologiczne, takie jak te, które zostaną tutaj omówione. Jeden z najwcześniejszych teoretyków nieświadomości, św. Paweł, napisał: „Łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. [...] W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu” (Rz 7,18.23)<sup>1</sup>. Dlatego wydaje mi się, że zdrowa psychologia (a także zdrowa teologia) powinna zakładać, że czynniki psychologiczne mogą być przeszkodą w wierze i że często są one nieświadome. Serce ludzkie – choć nikt nie jest w stanie do końca go zgłębić ani poznać wszystkich jego sztuczek – powinno być obiektem zainteresowania psychologa. Uważam zatem, że irracjonalne, często neurotyczne, psychologiczne przeszkody w wierze w Boga mają ogromne znaczenie.

---

<sup>1</sup> Wszystkie cytaty biblijne w książce według: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. piąte na nowo opracowane i poprawione, Pallottinum.

Po drugie, pomimo różnych trudności każdy z nas ma wolny wybór, aby przyjąć lub odrzucić Boga. To zastrzeżenie nie stoi w sprzeczności z pierwszym. Rozwinięcie go sprawi, że będzie to jaśniejsze. Ze względu na szczególne okoliczności z przeszłości i terażniejszości niektórym może być znacznie trudniej wierzyć w Boga. Przypuszczalnie jednak nadal mogą oni wybrać drogę ku Bogu, oddalić się od Niego, a nawet zwrócić się przeciwko Niemu. Podobnie osoby, które urodziły się bez psychologicznych barier dla wiary, mogą wybrać swoją drogę. Chociaż kwestia woli jest wielkim zagadnieniem w psychologii, to jednak można zbadać czynniki psychologiczne, które predysponują do niewiary, sprawiają, że droga ku Bogu staje się szczególnie trudna<sup>2</sup>.

## PROJEKCYJNA TEORIA WIARY W BOGA

Jak powszechnie wiadomo, Freud krytykuje wiarę w Boga, twierdząc, że jej psychologiczne pochodzenie czyni ją niewiarygodną. Oznacza to, że Bóg jest projekcją naszych intensywnych, nieświadomych pragnień<sup>3</sup>. Jest On spełnieniem życzeń wynikających z dziecięcych potrzeb ochrony i bezpieczeństwa. A skoro pragnienia te są w dużej mierze nieświadome, nie należy dawać

---

<sup>2</sup> Ci, którzy odrzucają wolną wolę (na przykład materialści oraz niektórzy radykalni kalwińscy) mogą odczytać tę książkę jako rozprawę na temat psychologicznego uwarunkowania ateizmu.

<sup>3</sup> Poza teorią projekcji istnieje jeszcze inna, pokrewna interpretacja wiary w Boga, również rozwinięta przez Freuda, choć mająca mniej psychoanalityczny charakter, która jest tak naprawdę adaptacją stanowiska Feuerbacha. Interpretacja ta jest zaniedbanym przez Freuda wykorzystaniem ego idealnego. Superego, wraz z ego idealnym, jest „spadkobiercą kompleksu Edypa”, reprezentującym projekcję wyidealizowanego ojca – i przypuszczalnie Boga Ojca. Zob. S. Freud, *Ego i id*, w: *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, red. E. Nowakowska, D. Rawska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 59–98.

Trudność polega na tym, że w pismach Freuda ego idealnemu nie poświęcono wiele uwagi ani go nie rozwinięto. Co więcej, ego idealne można łatwo zinterpretować jako ekspresję teorii projekcji Feuerbacha. Można zatem stwierdzić, że psychoanaliza nie dostarcza w rzeczywistości istotnej koncepcji teoretycznej dla scharakteryzowania wiary w Boga jako neurotycznej. Freud albo wykorzystał znacznie starszą teorię projekcji lub złudzenia albo włączył poglądy Feuerbacha do swojego pojęcia ego idealnego. Przypuszczalnie jest to powód, dla którego Freud przyznał Pfisterowi, że jego *Przyszłość pewnego złudzenia* uzasadniająca projekcję nie należała w rzeczywistości do psychoanalizy.



wiary wszelkim twierdzeniom tej teorii. Należy zauważyć, że rozwijając tego rodzaju krytykę, Freud używa argumentu *ad hominem* w nowym, ważnym sensie. Właśnie w *Przyszłości pewnego złudzenia* Freud najjaśniej przedstawia swoje stanowisko: „wyobrażenia religijne zrodziły się z tej samej potrzeby, co wszelkie inne zdobycze kultury z konieczności obrony przed przygniatającą przewagą natury”<sup>4</sup>. Dlatego też przekonania religijne to

złudzenia spełnienia najstarszych, najsilniejszych, najbardziej natarczywych życzeń ludzkości [...]. Wiemy już, że odczuwana pełna przerażenia dziecięca bezradność obudziła potrzebę ochrony przez miłość, którą zaspokajał ojciec [...]. Wiara w dobroczynne rządy Opatrzności boskiej koi lęk przed niebezpieczeństwami życia<sup>5</sup>.

Przyglądając się uważnie temu wyjaśnieniu, widzimy, że chociaż wielu myślicieli entuzjastycznie je zaakceptowało, to jednak nie brzmi ono przekonująco. Odnosnie do pierwszego fragmentu, Freud nie zauważa, że jego argumenty przeciwko wierze religijnej dotyczą również wielu osiągnięć cywilizacji, w tym samej psychoanalizy.

W drugim fragmencie Freud wysuwa kolejne dziwne twierdzenie, a mianowicie, że najstarsze i najpilniejsze pragnienia ludzkości dotyczą podyktowanej miłością ochrony i przewodnictwa potężnego ojca. Gdyby jednak pragnienia te były tak silne, jak twierdzi Freud, można by się spodziewać, że religie bezpośrednio poprzedzające chrześcijaństwo będą silnie podkreślały rolę Boga jako dobrotliwego ojca. Ogólnie rzecz biorąc, nie było tak w przypadku pogańskich religii świata śródziemnomorskiego i nadal tak nie jest w przypadku takich wielkich religii, jak buddyzm i hinduizm. Chrześcijan i starożytnych Hebrajczyków pod wieloma względami wyróżnia nacisk na Boga jako kochającego Ojca. (Ten nacisk na postać ojca jest również charakterystyczny dla wielu najbardziej pierwotnych religii).

Odlóżmy na bok omówione słabości Freudowskiej teorii projekcji i zajmijmy się innym jej aspektem. Można wykazać, że jego teoria nie jest w rzeczywistości częścią psychoanalizy, a zatem trudno domagać się wsparcia ze strony teorii psychoanalitycznej. Mówiąc inaczej, argumentacja Freuda jest zasadniczo **autonomiczna**. Krytyczny stosunek do religii i jej odrzucenie

<sup>4</sup> S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Aletheia, Warszawa 2013, s. 154.

<sup>5</sup> Tamże, s. 167–168.

są zakorzenione w osobistych upodobaniach austriackiego psychiatry, a jego interpretacja religii stanowi rodzaj metapsychoanalizy, czyli struktury, która nie ma oparcia w specyficznie klinicznych koncepcjach. Brak teoretycznego związku teorii projekcji z psychoanalizą prawdopodobnie przyczynia się do jej szerokiego wpływu na zagadnienia niezwiązane z psychoanalizą. Istnieją dwa mocne dowody potwierdzające taką interpretację teorii projekcji.

Po pierwsze, teoria Freuda została jasno wyartykułowana wiele lat wcześniej przez Ludwiga Feuerbacha w jego książce *O istocie chrześcijaństwa*<sup>6</sup>. Interpretacja Feuerbacha była dobrze znana w europejskich kręgach intelektualnych, a Freud w młodości chętnie czytał publikacje niemieckiego filozofa<sup>7</sup>. Następujące cytaty z dzieła Feuerbacha wyraźnie ukazują jego wpływ na Freuda: „Miłość człowieka do Boga jest [...] miłością człowieka do samego siebie”; „Wszystko, co żyje, znajduje ukojenie w swym własnym żywiole”; „Religia bierze więc pozór słowa ludzkiego za jego istotę i dlatego nieuchronnie jego prawdziwą istotę uważa za **istotę odrębną** – różną od ludzkiego słowa”<sup>8</sup>. W całym dziele Feuerbach opisuje religię za pomocą „freudowskich” terminów, takich jak „spełnianie życzeń” i tym podobnych. Freud po latach ożywił stanowisko Feuerbacha, wyartykułował je bardziej elokwentnie i opublikował w czasie, gdy publiczność dla takiej teorii była znacznie liczniejsza. (Między 1841 a 1927 rokiem postawy ateistyczne znacznie się rozwinęły w społeczeństwie zachodnim). A ponieważ Freud jest autorem psychoanalizy, przyjmuje się, że wyniki psychoanalizy w jakiś sposób potwierdzają jego teorię. Feuerbachowski charakter stanowiska Freuda w *Przyszłości pewnego złudzenia* ujawnia się także w użyciu przez niego takich kluczowych sformułowań, jak „miażdżąca, wyższa siła natury” czy „przerazające poczucie bezradności w dzieciństwie”, które nie są psychoanalityczne ani w terminologii, ani w znaczeniu.

Po drugie, Freud sam przyznaje, że jego teoria projekcji nie wynika z dowodów psychoanalitycznych. W liście z 1927 roku do przyjaciela, Oskara Pfistera (psychoanalityk i wierzącego pastora protestanckiego), Freud napisał: „Powiedzmy sobie jasno, że poglądy wyrażone w mojej książce [*Przyszłość*

<sup>6</sup> L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.

<sup>7</sup> H. Trosman, *Freud's Cultural Background*, w: *Freud: The Fusion of Science and Humanism*, eds. J. Gedo, G. Pollock, International Universities Press, New York 1976, s. 47.

<sup>8</sup> L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 104, 123, 155.

pewnego złudzenia] nie stanowią części teorii analitycznej. Są to moje osobiste poglądy”<sup>9</sup>.

Niemniej Freud sugeruje w *Przyszłości pewnego złudzenia*, że jest bardzo dobrze zaznajomiony z psychologią wiary w Boga. Nie jest to jednak prawdą. W rzeczywistości Freud miał bardzo niewielkie doświadczenie psychoanalityczne z pacjentami, którzy wierzyli w Boga lub byli autentycznie religijni<sup>10</sup>. Żaden z opublikowanych przez niego przypadków nie dotyczy pacjenta, który wierzył w Boga w momencie przeprowadzania psychoanalizy. **Freud nigdzie nie opublikował psychoanalizy wiary w Boga opartej na dowodach klinicznych dostarczonych przez wierzącego pacjenta.** Nigdy też nie przedstawił publicznie żadnych poważnych dowodów psychologicznych na poparcie swojej teorii projekcji ani innych swoich poglądów na temat religii. Osobliwa i osobista obsesja Freuda na punkcie religii koncentruje się przede wszystkim na tekstach i zagadnieniach zaczerpniętych z antropologii, historii i literatury, a nie z jakiegokolwiek cytowanego doświadczenia psychoanalitycznego. Krótko mówiąc, ogólna teoria projekcji Freuda jest samodzielną interpretacją religii, nieopartą teorią psychoanalityczną ani dowodami klinicznymi.

Należy dodać, że zgodnie z dostępną mi wiedzą nie ma systematycznych dowodów empirycznych na poparcie tezy, że u podstaw wiary w Boga leży dziecięca projekcja. W rzeczywistości założenie, że wiara religijna jest neurotyczna i psychologicznie szkodliwa, zostało w znacznym stopniu odrzucone. Obecnie wyniki wielu badań pokazują, że poważne życie religijne wiąże się z lepszym zdrowiem fizycznym i z dobrostanem psychicznym<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> S. Freud, O. Pfister, *Psychoanalysis and Faith. The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*, trans. E. Mosbacher, eds. H. Meng, E. French, Basic Books, New York 1962.

<sup>10</sup> P. Swales podaje, że jeden z pacjentów Freuda, niejaki „Pan E”, był wierzącym katolikiem. Jeśli tak, to jest to jedyny znany przykład takiego pacjenta. Według Swalesa „Pan E” był ważny dla rozwoju koncepcji kompleksu Edypa u Freuda. Oczywiście jeden pacjent nie czyni z Freuda eksperta w dziedzinie religii – historia tego pacjenta nigdy nie została opublikowana. Swales omówił „Pana E” w niepublikowanym wykładzie *Freud, His UrPatient, and Their Descent into PreHistory: The Role of 'Herr E' in the Conception of Psychoanalysis*, National Psychological Association for Psychoanalysis, New York 1997, May 16.

<sup>11</sup> Odnośne badania zob. A.E. Bergin, *Religiosity and Mental Health: A Critical Re-evaluation and Metaanalysis*, „Professional Psychology; Research and Practice” 1983, Vol. 14, No. 2, s. 170–184; D.B. Larson, S.S. Larson, *Religious Commitment and Health: Valuing the Relationship*, „Second Opinion: Health, Faith & Ethics” 1991, Vol. 7, No. 1, s. 26–40.