

Andrzej Duk OFM

<https://orcid.org/0000-0002-0061-2299>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Daniela Dennetta naturalistyczno-ideologiczne spojrzenie na religię – kilka uwag związanych z metodologią i znaczeniem pojęć

Ze względu na sposób prowadzenia dyskursu, który proponuje Daniel Dennett, nie jest rzeczą prostą pisać w ogóle o jego filozofii, w tym również o kwestiach dotyczących religii. Należy przyznać, że ten amerykański filozof i kognitywista oraz zwolennik naturalistycznie pojmowanej ewolucji jest wielkim przeciwnikiem religii w ogóle. Co więcej, jest głęboko przekonany, że dzięki swym wywodom raz na zawsze rozprawił się z problemem występowania religii, czyli wyjaśnił jej naturę i pochodzenie, wskazując mocny grunt pod tezę, że jest ona jedynie złudzeniem towarzyszącym naturalnemu procesowi rozwoju świata, na dodatek zanikającym, do którego nie będzie w przyszłości żadnego powrotu. Po głębszej analizie myśl Dennetta jawi się jako redukcjonistyczna, czyli zamknięta na dotychczasowe dokonania intelektualne i argumenty płynące z szeroko pojmowanej historii filozofii. Trudno zatem oczekiwać, by podobnie jak inny znany swego czasu piewca ateizmu Antony Flew¹, zmienił diametralnie swoje poglądy w tej materii, choć przynajmniej teoretycznie nie powinno się odrzucać takiej możliwości. Prześledźmy zatem pokrótce Denneta rozumienie takich pojęć, jak: „religia” czy „Bóg”, a przede wszystkim styl uprawianej przez niego filozofii, z której będą wypływać jego „religijne” dywagacje. Myślę, że już po krótkim zarysie wskazanych problemów jasne będzie, że amerykański

¹ A. Flew, *Bóg istnieje. Dlaczego najsłynniejszy ateista zmienił swój światopogląd*, przeł. R. Pucek, Warszawa 2010.

filozof nie dokonał żadnego epokowego odkrycia w swojej filozofii, co niestety zbyt pochopnie ogłosił, oraz wcale nie wykazał ponad wszelką wątpliwość, że religia pojmowana „tradycyjnie”² jest zjawiskiem jedynie naturalnym, wpływającym z braku dostatecznej świadomości.

Horyzont myślenia o religii: metodologia, świadomość i ewolucja

Zapewne trudno nie zgodzić się z tezą, że coraz większą rolę w *kulturze uniwersyteckiej* zaczynają odgrywać postacie uprawiające naukę w sposób popularny. Nie oznacza to jednak, że wszystkie ich teksty lub głoszone tezy są trywialne lub nic nie wnoszą do dyskursu ściśle naukowego. O Dennecie można powiedzieć, że jest jednym z nich. Jak trafie zauważa Łukasz Kurek, „Dennett pisze zabawnie i porywająco, co w jego środowisku traktowane jest jako grzech śmiertelny”³. Jednak pomimo tego, że dokonuje specyficznych działań oraz interpretacji, które do tej pory uważane były za błędy w metodzie naukowego postępowania, jest autorem nie tylko bardzo dobrze znanym i szeroko cytowanym, lecz także cenionym za takie odkrywcze prowadzenie wywodów. Padają nawet stwierdzenia płynące głównie ze strony ludzi nauki związanych z uniwersytetami amerykańskimi, że „jest naszym najlepszym współczesnym filozofem” oraz że to „drugi Bertrand Russell”⁴. Nie brak oczywiście głosów przeciwnych, wskazujących choćby na „prowokacyjne i kontrowersyjne” redukcje, których dokonuje w swoich pracach⁵. I choć zarówno negatywne, jak i pozytywne wypowiedzi na temat działalności naukowej Dennetta pojawiły się już dosyć dawno, można powiedzieć, że jest on wciąż postrzegany w podobny sposób⁶.

Daniel Dennett proponuje styl, w którym konkretne zagadnienia nie są ukazywane za pośrednictwem ścisłych pojęć i definicji, lecz przy wykorzystaniu

² Pojęcia, takie jak „filozofia tradycyjna” czy „myślenie klasyczne” należy pojmować w sensie właściwym dla nurtu arystotelesowsko-tomistycznego i platońsko-augustyńskiego.

³ Ł. Kurek, *Daniel Dennett. Jak pogodzić naukowy i potoczny obraz świata*, https://nauka.uj.edu.pl/aktualnosci/-/journal_content/56_INSTANCE_Sz8leLojYQen/74541952/137930326 (20.03.2022).

⁴ *Trzecia kultura*, red. J. Brockman, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 1996, s. 259.

⁵ K. Sterelny, *An Introduction*, w: K. Sterelny, *The Representational Theory of Mind*, Oxford 1990, s. 14. Zob. także: B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności w teorii świadomości Daniela Dennetta*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (1997) nr 21, s. 81.

⁶ Zob. np. A. Nowak, *Przeciwko „filozofii” pogardy i nienawiści*, <https://wpolityce.pl/spoleczenstwo/363571-przeciwko-filozofii-pogardy-i-nienawisci> (22.10.2017).

metafor, luźnych wyobrażeń, skojarzeń i opowiadań. Dzięki temu treści mogą być zrozumiałe (takie przynajmniej jest założenie) dla każdego, a nie tylko tego, kto posiada gruntowne wykształcenie w określonej dziedzinie. Zwolennicy Dennetta często „traktują go jak nieomylnego guru”⁷. Dla jego przeciwników taki „popularny” (nieakademicki) styl filozofowania stanowi problem, bowiem trudno podjąć jego krytykę w sposób naukowy. Łatwo też zauważyć, że przyjęty przez Dennetta sposób uprawiania filozofii sprawia, że te same zagadnienia mogą być rozumiane przez słuchaczy w całkiem odmienny sposób. Amerykański filozof często też idzie za daleko w słowach, które odnosi do religii i ludzi wierzących⁸.

Ponadto dennettowski styl prowadzenia dyskursu łączy ze sobą różne style filozoficznego myślenia, wplatając w nie metodologie zaczerpnięte z nauk ścisłych. Jak twierdzą niektórzy, Dennett, zajmując się świadomością, w swoich poszukiwaniach naukowych ulega aktualnej modzie panującej na amerykańskich uniwersytetach: jej wyraziciele – na nowo zachłyśnięci fenomenologią Husserla⁹ – próbują opisać struktury naszej umysłowości, wykorzystując zdobycze innych nauk. Dennett czyni to jednak w specyficzny sposób, a mianowicie poprzez poszukiwanie rozwiązań dla „nauk kognitywnych” w schematach zawartych w „sztucznych inteligencjach”¹⁰. W takim posunięciu widać pomieszanie, a niekiedy zupełne odwrócenie znaczenia klasycznych relacji podmiot-twórca – przedmiot-wytwór, które w myśli amerykańskiego humanisty nie są od siebie ani różne, ani odpowiednio oddzielone. I choć nauki kognitywne są nową dziedziną wiedzy i wciąż poszukują dla siebie właściwej metodologii, trudno nie zauważyć pułapek w ich podejściu. To, że np. pewne

⁷ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 81.

⁸ Zob. np. D. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. i wstępem opatrzyła B. Stanosz, Warszawa 2017 (autor porównuje tu religię do pasożyta w mózgu); D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, przeł. M. Furman, Ł. Kwiatek, Kraków 2014 (tu zaś porównuje Boga do Supermena).

⁹ Dennett w sposób specyficzny rozumie termin „fenomenologia”. Odróżnia on klasyczne husserlowskie pojęcie „fenomenologia” od terminu określonego przez niego neologizmem „heterofenomenologia”, o którym twierdzi, że jego rozumienie było już wcześniej znane, a jego twórcą był m.in. Kant. Dennettowi chodzi tu o świadome doświadczenia („fenomy”), takie jak myśli, wrażenia bólowe czy zapachowe, które zarówno w filozofii, jak i w psychologii często określano jako przeżycia fenomenologiczne. Tak rozumiana (hetero)fenomenologia ma zajmować się wyjaśnianiem różnych doświadczeń świadomie przeżywanych. Zob. D. Dennett, *Świadomość*, przeł. E. Stokłosa, red. naukowa i posłowie M. Miłkowski, rysunki P. Weiner, Kraków 2018, s. 33–34, 51–55.

¹⁰ Ch. Delacampagne, *Histoire de la philosophie au XXe siècle*, Paris 1995, s. 171; B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 82.

schematy informatyczne można zauważyć także w działaniach umysłu wcale nie oznacza, że będą one występować powszechnie albo że odpowiedzą zadowalająco na wszelkie lub przynajmniej większość pytań dotyczących naszej egzystencji, lub że klarownie i ostatecznie wykażą, że – w odniesieniu do religii – jest ona niepotrzebnym (może potrzebnym?), a nawet chorym (a może uzdrawiającym?) zjawiskiem naszej świadomości i życia społecznego.

Specyfikę myśli Dennetta można prześledzić oczywiście we wszystkich jego pracach, a szczególnie tych poświęconych zagadnieniom intencjonalności i świadomości. Chodzi o prace: *Content and Consciousness* (doktorat), cykl artykułów pod wspólnym tytułem *Brainstorms*, jak również *The intentional stance* oraz *Consciousness Explained*¹¹. Swoistym dopełnieniem tych analiz jest publikacja *Darwin's dangerous idea*¹², choć napisana jest ona w nieco innym klimacie i – jak pisze Bogusław Wójcik – „Intencjonalność i świadomość są w niej ukazane jako komplementarne konstrukty procesu ewolucji, rozumianej jednak w sposób odbiegający od tradycyjnego ujęcia Darwina”¹³.

Patrząc na powyższe stwierdzenie, można wysnuć wniosek, że specyficznie rozumiana teoria ewolucji wpływa na ostateczną wizję świadomości, którą próbuje ukazać, a której braku sam zauważa. Niestety jego teoria świadomości zawiera w sobie pewne nieścisłości, a nawet błędy. Zarzuca się jej, że pod względem formalnym nie spełnia takich kryteriów, jak: eksplanatywność, predykatywność i prostota teorii¹⁴. Należy do nich dodać także niezrealizowany, choć wielokrotnie ogłaszany przez Dennetta tzw. paradygmat przełomu, który bardzo często pojawiał się również w historii filozofii jako *ogłaszany na wyrost*¹⁵.

Mówiąc o „paradygmacie przełomu”, mamy na myśli pojawiające się nowe rozwiązania dotyczące jakiegoś zagadnienia, na podstawie których konkretny autor twierdzi, że dokonał ważnego i nieznanego do tej pory odkrycia. W opinii Dennetta, pragnącego pokonać wreszcie kartezjański dualizm: ciało – duch (substancji myślącej i rozciągłej), tym przełomem było stwierdzenie możliwości identyfikacji zdarzeń fizycznych i umysłowych, dzięki odwołaniu się do ich wspólnych funkcji lub przyczyn (tzw. funkcjonalizm). Podstawę dla tej teorii,

¹¹ D. Dennett, *Content and Consciousness*, London–New York 1999; D. Dennett, *Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology*, Cambridge–London 1988; D. Dennett, *The intentional stance*, Cambridge–London 1989; D. Dennett, *Consciousness Explained*, New York 1991 (przekład polski: *Świadomość*, Kraków 2018).

¹² D. Dennett, *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life*, New York 1995.

¹³ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 80.

¹⁴ J. Życiński, *Język i metoda*, Kraków 1983.

¹⁵ J. Życiński, *Język i metoda*, s. 82.

jak i rozwoju funkcjonalizmu można znaleźć w analogiach informatycznych. Niestety amerykański filozof nie jest ani pierwszym¹⁶, który ogłosił rozwiązanie problemu owego dualizmu, ani tym, który rzeczywiście sobie z nim poradził¹⁷. Pytaniem zasadniczym jest nie to, czy analizy Dennetta są przełomowe, jak twierdzi on sam, ale czy w ogóle wnoszą coś nowego do nauki¹⁸.

Przede wszystkim nie sposób zgodzić się z tym, że Dennett, dokonując analiz świadomości, proponuje zupełnie nowe, nieznane do tej pory rozwiązania. Choć jego badania są ciekawe i prowadzone w oparciu o sprawdzone schematy, trzeba je uznać jedynie za modyfikacje istniejących już teorii, które niewiele wnoszą do rozwoju nauki. Twierdzi on, na przykład, że nie istnieje świadomość rozumiana tradycyjnie, czyli jako substancja umysłowa, określone centrum, bądź też punkt widzenia zdarzeń mózgowych czy też miejsce spostrzeżeń jakości wewnętrznych, prywatnych i niemożliwych do jednoznacznego zdefiniowania. Istnieje w zamian coś innego, co określić można nazwą *Model Licznych Szkiców* (Multiple Drafts Model = MDM), czyli – bardzo ogólnie mówiąc – luźne, nieschematycznie i w różny (przypadkowy) sposób powiązane ze sobą informacje, a co sprowadzić można ostatecznie do rozumienia świadomości jako pewnego rodzaju naturalnej ciągłości psychologicznej, wolnej od jakiegokolwiek, także wolitywnego centrum, w tym również od subiektywnej oceny czasu¹⁹. Niestety trudno utrzymać spójność tak rozumianej świadomości bez odniesienia do subiektywnego charakteru świadomości (niemożliwe byłoby choćby postawienie jakiegokolwiek sensownej tezy czy oceny faktów) i qualiów²⁰, które Dennett próbuje wyrzucić ze swojego naukowego projektu²¹. Taki rodzaj, nazwijmy ją, „świadomości behawioralnej”²², w którym człowiek postrzegany

¹⁶ Podobnie o swoich odkryciach mówił np. G. Ryle, *The concept of mind*, with introduction by D. Dennett, Chicago 2002. Stwierdzenia przełomu pojawiały się choćby w teoriach: identyczności umysłu i mózgu, epifenomenalizmu czy emergentyzmu. Zob. T. Horgan, *Kim on the Mind-Body Problem*, „The British Journal for the Philosophy of Science” 4 (1996), s. 583n.

¹⁷ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 83–84.

¹⁸ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 87.

¹⁹ P. Engel, *Introduction a la philosophie de l'esprit*, Paris 1994, s. 202–203.

²⁰ Mówiąc „qualia” (z łac. *qualia*, *quale*), mamy na myśli „jakości zjawiskowe”, takie jak: wygląd, smak, zapach czy dźwięk, które dotyczą oczywistości tych wrażeń narzucającej się naszej świadomości. Por. D. Dennett, *Świadomość*, s. 269–297.

²¹ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 84–85.

²² Także psychologia behawioralna próbowała nadać sobie status prawdziwej nauki poprzez wyeliminowanie z centrum swoich zainteresowań świadomości pojmowanej w sposób tradycyjny. Zob. np. B. D. Mackenzie, *Behaviourism and the limits of scientific method*, London 1977.

jest właściwie nie jako podmiot swoich aktów, ale jako „system, który przejawia intencjonalność”, był już wielokrotnie przedstawiany i podważany przez różnych uczonych²³.

Także głębsza refleksja Dennetta nad wspomnianymi wcześniej qualiami świadczy o istnieniu indywidualnego centrum świadomości. Spójrzmy na istnienie barwy pojmowanej oczywiście jako „idea takiego, czy innego koloru”. Filozof twierdzi, że dotychczasowe przekonanie, że występują one „na zewnątrz” świadomości, a także są własnością jakiejś rzeczy, jest poglądem fałszywym, wyrażanym również poprzez tradycyjne (kulturowe) i niedoskonałe ze swej istoty formy językowe, które bezwiednie i bezrefleksyjnie powielamy²⁴. Barwy można przedstawić nie jako „ogólną ideę poszczególnej barwy”, ale jako np. odpowiednią wiązkę światła, którą na dodatek da się modyfikować tak, by dała zamierzony efekt. Dodatkowo nasza świadomość jest w stanie zarejestrować tylko konkretną wiązkę fal, co potwierdzają badania nad aparatem poznawczym prowadzone także u innych niż człowiek gatunków. Filozof dochodzi zatem do konkluzji, że istnieją jedynie właściwości pewnej barwy i detektor, który je rozpoznaje w naszej świadomości, oraz że są one niejako „stworzone” dla siebie i „nie byłoby racji istnienia żadnego z nich [...], w razie nieobecności drugiego”²⁵. Wydaje się to dość zaskakującym stwierdzeniem zwłaszcza dla kogoś, kto szuka w budowie i działaniu komputerów odpowiedzi na „działanie” świadomości. Wspomniana wiązka, czyli na przykład informatyczny program, może przecież istnieć nawet wtedy, gdy nie będą spełnione w danej chwili lub na danym komputerze wymogi sprzętowe zdolne do jego odczytania, nie mówiąc już o tym, że jest on najczęściej tworzony najpierw przez specjalistę *na papierze*, jako *teoretyczny zapis*, co do którego przewiduje on, że *będzie działał*. Poza tym zdolność do modyfikacji wiązki światła ze względu na określony cel, jak również możliwość *kształcenia się* – o czym mógłby zapewne zaświadczyć każdy z nas – w odróżnianiu i tworzeniu nowych odcieni poszczególnych barw zakłada działanie świadomego i wolnego podmiotu, który dokonuje takich

²³ Np. N. Humphrey, F. Varela, w: *Trzecia kultura*, s. 262, 265; B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 86–87.

²⁴ B. Wójcik, *Świadomość ponowoczesna i jej krytyka. Funkcjonalizm homunkularny w interpretacji świadomości Daniela C. Dennetta*, Kraków 1997, s. 204–206.

²⁵ D. Dennett, *Świadomość*, s. 269–274.

działań w przekonaniu, że jest to możliwe, czyli mając pewną *własną*, ale także *ogólną*, ze względu na społeczny horyzont, ideę w świadomości²⁶.

Swoistą *ucieczkę* od indywidualnego centrum świadomości widać także w Dennetta próbie wprowadzenia nowej metody badawczej tejże świadomości, dzięki której moglibyśmy uzyskać poznanie wolne od błędów. Filozof dostrzega trudności, jakie niesie ze sobą jej badanie, ze względu na brak obiektywnych kryteriów, które moglibyśmy zastosować, dlatego proponuje „wykorzystanie trzecioosobowego punktu widzenia, na którym opiera się cała nauka”²⁷. Próbuje w ten sposób odejść od „suchej filozofii pojęciowej”, czyli konkretnych terminów, które nosimy w swoim intelekcie, wprowadzając specjalne „dźwignie myślenia” (jakby warunki, narzędzia uzyskiwania rozumienia). Ich zadaniem nie jest dawanie klarownych odpowiedzi, ale spełnienie roli jakby stymulatorów poprawnego myślenia prowokujących intuicyjne zrozumienie²⁸. Niestety trudno jest stwierdzić jednoznacznie, czy w systemie proponowanym przez Dennetta trzecioosobowa perspektywa poznawcza nie jest przypadkiem jedynie językowym zabiegiem, pod którym kryje się założone przez konkretną świadomość własne rozumienie pojawiających się metod, wyobrażeń (idei?) i konkretnych problemów²⁹. Gdyby rzeczywiście było tak, jak sądził filozof, oznaczałoby to sytuację, w której epistemologia determinuje ontologię, a nasze poznanie rzeczywistości dokonuje się jednak w granicach wyznaczonych przez pewne „aprioryczne kanony racjonalności” (nowe kategorie myślenia?), których Dennett próbował przecież uniknąć³⁰.

Amerykański kognitywista wykorzystuje również w badaniu świadomości charakterystyczne dla współczesnej analizy umysłu podejście pojęciowo-logiczne, choć i w tym przypadku widać pewną kontrowersję. Jak trafnie zauważył Aaron Sloman³¹, w takim podejściu można zauważyć trzy charakte-

²⁶ Dla wielu powyższe dywagacje Dennetta mogą się przedstawiać jedynie jako działanie pozorne i redukcjonistyczne, które przekonuje swoją logiką nielicznych i niezających głębi poszczególnych zagadnień i problemów. Chyba że filozofa i jego zwolenników naprawdę nie interesuje zupełnie nic (a nawet jest w stanie nazwać to „pasożytem w mózgu”), co jest poza *światłem* ich świadomości! W tym przypadku jednak także widać „specyficzne, indywidualne i wolne centrum ich świadomości”.

²⁷ B. Wójcik, *Świadomość ponowoczesna i jej krytyka*, s. 226.

²⁸ D. Dennett, *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Ł. Kurek, Kraków 2020.

²⁹ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 87.

³⁰ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 89. Zob. także: L. R. Baker, *Saving Belief. A Critique of Physicalism*, Princeton 1987, s. 159.

³¹ A. Sloman, *The Mind as a Control System*, w: *Philosophy and Cognitive Science*, eds. Ch. Hookway, D. Peterson, Cambridge 1993, s. 73.

rystyczne kierunki działania: „(1) analizę zdroworozsądkowych pojęć, takich jak: «umysł», «świadomość», «ból» itp.; (2) wskazanie argumentów wykazujących absolutną konieczność pewnych rzeczy dla pewnych aspektów umysłu; (3) dostarczenie teorii metafizycznych, ukazujących warunki konieczne dla zaistnienia umysłu”³², których brakuje w teorii Dennetta. Amerykański kognitywista tylko powołuje się na tę teorię, stosując w praktyce jej własną interpretację. Dlatego jego twierdzenie, że dzięki swoim pojęciowo-logicznym analizom umysłu pokonał wreszcie kartezjańską dychotomię nie jest prawdziwe. W każdej z podanych możliwości, i klasycznej, i dennettowskiej, widać jakiś rodzaj subiektywnego pośrednika (przedrozumienia) pomiędzy świadomością a sposobem jej poznania. Nic zatem dziwnego, że pojawiają się stwierdzenia o aksjomatycznych tezach, które leżą u podstaw tak przedstawionej przez Dennetta koncepcji świadomości, znanych już wcześniej np. z ontologii materialistyczno-behawioralnej³³.

W przedstawionej przez Dennetta teorii nie sposób także dostrzec prostoty³⁴. Pozostawiając na boku dokładniejsze analizy jej poszczególnych elementów, wypada zauważyć, że przedstawiane przez filozofa rozliczne schematy przestrzenne³⁵ są jasne do odczytania, co niestety, jest również uwarunkowane licznymi założeniami, na dodatek często modyfikowanymi *ad hoc*. Coś podobnego można zauważyć także w jego opowiadaniach. Takie stwierdzenia, jak: „dowcipnisie w mózgu”³⁶, „religia jako pasożyt w mózgu” itp. nie są ani właściwie dookreślone, ani nie wyjaśniają przynajmniej w miarę precyzyjnie rodzących się w szerszym horyzoncie problemów. Z drugiej strony filozof zbyt prosto, jeśli nie wręcz trywialnie, przedstawia zastane teorie, które próbuje podważyć lub na nowo wyjaśnić³⁷. I jest to chyba nie tylko problem specyfiki jego języka, lecz także ogólnie redukcjonistycznego nastawienia do badań naukowych.

Zapewne dostrzegając braki w swojej teorii świadomości, Dennett kieruje się ku ewolucjonizmowi, którym pragnie do końca wyjaśnić pojawiające się niejasności. Rozumie go jednak w inny sposób niż jego twórca. O ile dla Karola Darwina ewolucja była w pierwszej kolejności teorią dotyczącą powstawania gatunków na drodze doboru naturalnego, o tyle dla Dennetta staje

³² B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 88.

³³ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 89.

³⁴ B. Wójcik, *Metodologiczne niespójności*, s. 90–101.

³⁵ Np. D. Dennett, *Świadomość*, s. 25–29, 61–63.

³⁶ D. Dennett, *Świadomość*, s. 7.

³⁷ D. Dennett, *Świadomość*, rozdział 5.

się ona czymś na wzór „Absolutu”, i to pojmowanego na wzór monistyczny i materialistyczny, który przenika wszystko, jest we wszystkim, i który posiada w sobie samą właściwość nieustannej samokreacji³⁸. Nic zatem dziwnego, że na drodze dociekań opartych na tak rozumianej ewolucji nie można dostrzec świadomości jako takiej³⁹, gdyż jest ona bezwiednie poddana prawom odwiecznej natury, która w sobie ma rację istnienia i działania, a także rację istnienia podmiotu zdolnego do interpersonalnych i intencjonalnych działań.

Bóg i religia – niezrozumienie pojęć czy próba ucieczki od tradycyjnie pojmowanej religii?

Skoro nie ma już kartezjańskiego dualizmu, można stwierdzić, że ewolucjonizm dotyczy u Dennetta nie tylko biologii, lecz także sfery kultury i związanej z nią nierozzerwalnie religii. O ile w biologii mówi się o genie jako przekazywanej jednostce informacji, o tyle w kulturze taką rolę pełni „mem”⁴⁰ – jednostka informacji kulturowej, podległa takim samym zasadom jak gen. Przy czym, jak możemy się domyślać, gen jest przedmiotem realnym, zaś „mem” często mało wartościową, bo nienaturalną, czyli właściwie nieistniejącą ideą⁴¹. Ponieważ w genetyce dokonuje się zarówno przemiana, jak i zanikanie oraz powstawanie gatunków, to samo dotyczy sfery kultury i religii, co mogliśmy zaobserwować na przestrzeni wieków⁴². Ta ostatnia także jest pewnym „memem”, i to raczej „memem” pustym lub nawet szkodliwym, o którym wierzący twierdzą, że jest dany z zewnątrz, to jest od Boga, a który w rzeczywistości nie istnieje. Jest jedynie wytworem naszego chorego umysłu, owocem nieuświadomionych

³⁸ Istotą takiej ewolucji byłoby jej istnienie (Byt Idealny?).

³⁹ Zob. np. D. Dennett, *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów*, przeł. K. Bielecka, M. Miłkowski, Kraków 2017.

⁴⁰ Zob. np. Ch. Dawson, *Religia i kultura*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa 1959.

⁴¹ Widać tu daleko idące podobieństwo do relacji bazy i nadbudowy ideologicznej w filozofii marksistowskiej.

⁴² Zob. np. Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011. Mówiąc dokładniej o czymś *nowoczesnym, nowym, aktualnym czy nieustannie się zmieniającym* w kulturze, należy mieć na myśli tak u Baumana, jak i u wielu innych humanistów postracjonalnych, oraz w jakimś sensie u naturalisty Dennetta, pewien *porządek posttradycyjny*, czyli ten, który aktualnie zmienia (czas: teraźniejszy ciągły) dotychczasowe formy zachowań jednostek i relacji społecznych. Zob. np. *Encyklopedia socjologii*, t. 2, red. nauk. H. Domański, kom. red. Z. Bokszański, Warszawa 1999, s. 350–355.

uwarunkowań poznawczych, jak ogólnie głoszą tak zwane kognitywne koncepcje religii⁴³.

Choć nie jest łatwo podać definicję religii, z którą przynajmniej zdecydowana liczba zainteresowanych badaczy mogłaby się zgodzić, co dostrzega także Dennett, ostatecznie, po pewnych poszukiwaniach i założeniach, definiuje ją jako: „systemy społeczne, których uczestnicy deklarują wiarę w nadprzyrodzony czynnik sprawczy, o którego aprobatę należy się starać”⁴⁴. Jak można zauważyć, zdaniem Dennetta, nie ma sensu mówić o religii, jeśli nie pojawi się pewna wspólnota myśli i – a może przede wszystkim – przedmiot jej intencjonalnego odniesienia. Ponieważ nadprzyrodzony czynnik sprawczy (Absolut) nie jest do niczego potrzebny naturalnie rozwijającej się przyrodzie, intencjonalność świadomości jest raczej przejawem przyrody niż faktem obiektywnym, a wolne centrum świadomości właściwie nie istnieje, sama religia traci swoją intencjonalność, a przez to także swój sens. Nic zatem dziwnego, że pojawiają się porównania jej do pewnego problemu indywidualnego i społecznego w dobrze funkcjonującym i – z natury – rozwijającym się mechanizmie ewolucji, który należy odrzucić, a nawet zwalczać. To w gruncie rzeczy robak, który najpierw komplikuje życie jednostek i wspólnot, a potem je niszczy, gdy nie jest w odpowiednim czasie zauważony i usunięty.

Warto w tym miejscu pochylić się głębiej nad cytowaną już książką *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*⁴⁵, która niezwykle szeroko i dogłębnie oraz, mówiąc językiem Dennetta, naukowo próbuje opisać zagadnienie religii. Można powiedzieć, że w pewnym sensie – abstrahując oczywiście od stylu i kontrowersyjnych porównań – na początku autor w miarę delikatnie zabiera się za rozprawę z religią. Widząc zapewne szacunek dla religii, który jest jeszcze dosyć mocno zakorzeniony w mentalności amerykańskiej, próbuje najpierw przekonać czytelnika, że jako naukowiec może on⁴⁶ badać religię nawet wtedy, gdy to badanie będzie prowadzić do nadszarpnięcia jej dotychczasowego statusu (część 1). Następnie próbuje ukazać naturalne źródła i potrzeby człowieka, z których rodzi się religia (część 2), by ostatecznie przejść do wykazania jej

⁴³ D. Dennett, *Odczarowanie*, s. 25–29.

⁴⁴ D. Dennett, *Odczarowanie*, s. 31. Dennett nie zauważa zupełnie faktu relacyjności religii, który dla wielu jej różnych wyznawców stoi u podstaw rozumienia religii.

⁴⁵ Tytuł oryginału: *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* – dokładniej zwraca uwagę na ułudę religii.

⁴⁶ Już w tym miejscu widać, że odmawia on teologom miana naukowców, a religii specyficznej i niezależnej od innych dziedzin życia autonomii. Nie będąc teologiem, wykorzystuje także w sposób nieuprawniony narzędzia charakterystyczne dla innych dziedzin nauki w badaniach teologicznych.

nielogiczności, dając nawet zwolennikom swojego myślenia polityczne i edukacyjne narzędzia do jej usunięcia (część 3). O ile owe edukacyjne narzędzia należy uznać za zwyczajne i akceptowalne w ramach różnych typów myślenia, o tyle naciski polityczne, a zwłaszcza związane z nimi akty prawne, trzeba uznać za działania przekraczające granice cywilizowanego współżycia międzyludzkiego. Oczywiście takie działania powinny być według Dennetta podejmowane w trosce o właściwe, czyli dojrzałe postawy moralne. Przypisuje on bowiem religii jedynie działania uznawane powszechnie za naganne. Twierdzi także, że nie jakakolwiek religia, lecz powszechnie akceptowane etyczne działanie człowieka powinno być podstawą wzajemnego współlistnienia. Dziwne jest jednak to, że amerykański filozof, będący zarazem zwolennikiem myślenia fenomenologicznego, nie zauważa, podobnie jak choćby inna ateistka, przedstawicielka nurtu postmodernistycznego Julia Kristeva⁴⁷, całego fenomenu religii i, co za tym idzie, szerokiego wachlarza pozytywnych wartości, jakie ze sobą niesie. Chyba że jest to rzeczywiście jedynie jego dosyć ograniczona i specyficzna, jak było to wskazywane, wersja fenomenologii.

Stosunek Dennetta do religii, ewolucji czy zdroworoządkowej logiki można również pokrótce prześledzić w jego polemice z Alvinem Plantingą przedstawionej na kartach niewielkiej i nieco rozczarowującej, choćby ze względu na brak nowych i satysfakcjonujących konkluzji, książki: *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?* Autorzy bowiem, przedstawiając swoje naukowe poglądy, nieco barykadują się w swoich intelektualnych wizjach, nie dając jednocześnie zbyt mocnych i klarownych odpowiedzi na pojawiające się pytania. A dotyczy to szczególnie Dennetta⁴⁸. Amerykański kognitywista, zwolennik naturalistycznej wersji ewolucjonizmu i zagorzały ateista zaskakuje początkowo swoich zwolenników twierdzeniem, że teoria ewolucji właściwie nie wyklucza teizmu jako takiego, co jest jedynym wspólnym stanowiskiem z wierzącym Plantingą. Wypada dodać, że Plantinga przyjmuje jako oczywistość tę wersję ewolucjonizmu, która otwarta jest na ingerencję *czynnika zewnętrznego*. Jednak ich

⁴⁷ Np. J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2010. Filozofka twierdzi np., że było błędem filozofii po oświeceniu i rewolucji francuskiej skupienie się jedynie na poszukiwaniu tzw. naukowej prawdy, a zaniedbanie wszelkich związków z dyskursem teologicznym i religijnym, które stanowią oddzielną i autonomiczną (!) dziedzinę wiedzy. Zdaniem tej francuskiej psychoanalityczki nie tylko można, ale powinno się inkorporować, i to – oczywiście – ze znakomitym skutkiem, święte nauki płynące z wiary chrześcijańskiej do zbawiennej dla człowieka psychoanalizy. Zob. także M. Loba, *Wierzyć według Edyty Stein*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2014 nr 11, s. 129.

⁴⁸ Por. D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia Czy można je pogodzić?*, Kraków 2014.

drogi się rozchodzą w ocenach dotyczących takich naukowych kwestii, jak: brak spójności wiary z nauką⁴⁹, fakt (bez)sensowności i (bez)celowość doboru naturalnego⁵⁰, czy – jak twierdzi zwolennik teistycznego ewolucjonizmu – niedostrzeganie lub pomijanie przez ateistów metafizycznego twierdzenia, że była ona procesem zaplanowanym i kierowanym przez Absolut⁵¹ (s. 40).

Zostawiając na boku dokładniejsze analizy problemów, które występują w dialogu pomiędzy naukowcami we wskazywanym tekście, należy zauważyć, że Dennettowi niezwykle zależy na tym, aby jego dywagacje nie były oparte na przeświadczeniach, intelektualnych odczuciach czy jakichkolwiek niejasnych przedzałożeniach, lecz na klarownych intelektualnych przesłankach. Niestety, nie jest w stanie uciec od pewnego rodzaju wiary, założeń czy zaufania własnym przekonaniom w tych fragmentach, w których mówi o „potędze” nauki, która w przyszłości wyjaśni niewiadome i rodzące się dziś problemy⁵², lub gdy – po raz kolejny użyję tego stwierdzenia – swoiście absolutyzuje ewolucję, twierdząc, że sama z siebie wyposażyła nas w zdolności poznawcze, co oznacza, że w niej samej znaleźć można wszystkie odpowiedzi dotyczące zarówno samego procesu poznawczego, rozwoju świata, jak i świadomości. Jego głębokie ideologiczne przekonania dotyczą nawet znanego argumentu Plantinga – EAAN (*evolutionary argument against naturalism*)⁵³, do którego autor *Świadomości* w po prostu się nie ustosunkowuje⁵⁴, gdyż nie jest w stanie, zapewne, dać właściwej dla swojego środowiska odpowiedzi. Można zatem stwierdzić, że mamy u niego do czynienia ze swoiście pojmowaną *wiarą* rozumianą jako rodzaj ideologicznego przedzałożenia, od którego publicznej akceptacji nieustannie ucieka, a która jest jedną z podstaw całej jego filozofii Boga i religii.

Gdyby styl filozofowania Dennetta nie był tak bardzo redukcjonistyczny, filozof zauważyłby zapewne, że krytykowanie, a nawet wyśmiewanie takich pojęć, jak „religia” czy „Bóg” nie dotyczy wcale istoty tego, co one wyrażają oraz że – z klasycznego punktu widzenia – on sam jest w dużej mierze „człowiekiem wiary” i „Absolutu”, choć oczywiście nie jest to ta sama wiara i ten

⁴⁹ D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia*, s. 31.

⁵⁰ D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia*, s. 122, 133–135.

⁵¹ D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia*, s. 40.

⁵² D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia*, s. 83.

⁵³ Zob. np. A. Plantinga, M. Tooley, *Knowledge of God*, Malden 2008; A. Plantinga, *Where the conflict really lies: science, religion, and naturalism*, Oxford 2011.

⁵⁴ Zob. D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia*, s. 88.

sam Absolut, który jest przedmiotem wiary teistów. W myśli amerykańskiego krytyka religii nie ma odróżnienia podmiotu i przedmiotu świadomości, o czym była już mowa. Wskazuje na to również sama „filozofia języka i pojęć”, którą reprezentuje. Choć sam określa siebie mianem „umiarkowanego realisty”⁵⁵ dostrzegającego zewnętrzny świat, w jego filozofii pojawia się mocne twierdzenie, że to ta właśnie realność kształtuje bezwiednie naszą świadomość. Naszym zadaniem jest zaś jedynie skupiać się na tym, co ona nam podaje i co jest dla niej klarowne, odrzucając wszelkie niejasności i puste wyobrażenia. I tylko to jest naprawdę ważne.

Warto w tym miejscu przytoczyć także klasyczne definicje zarówno pojęcia „Bóg”, jak i „religia”, aby odnieść je do myśli Dennetta. Otóż: „BÓG to [wyróżnienie – A. D.] – Byt Najdoskonalszy, niezależny od świata i człowieka, konieczny (nieuwarunkowany), przyczyna całej rzeczywistości (stwórca świata), osobowy Absolut, z którym człowiek może wejść w świadome relacje (religia). Uznawany za Najwyższą Rzeczywistość przez trzy wielkie religie świata: chrześcijaństwo, judaizm i islam. W filozofii określany jako Najwyższe Dobro, Myśl myśląca siebie, Prajednia, Byt Niezmienny, Byt Nieskończony, Pełnia Istnienia, Czysty Akt, Dobro, Prawda, Piękno, Absolut Osobowy”⁵⁶. Natomiast religię można opisać przy pomocy następującej definicji: „RELIGIA (łac. *religio*; od: *religere* – być bogobojnym; lub od: *religare* – związać, przywiązać; lub od: *relegere* – ponownie przebyć, odczytać, zastanawiać się; gr. ευσέβεια [*eusébeia*], θεοσεβεία [*theosébeia*] – bogobojność, pobożność; θρησκεία [*threskéia*] – kult, obrzęd) – odniesienie osoby ludzkiej do Transcendensu (bóstwa, Boga) i zdolność nawiązania z nim kontaktu; zjawisko społeczno-kulturowe realizujące relację zachodzącą między człowiekiem i Transcendensem (doktryna, motywowana religijnie moralność i obrzędowość, kult, instytucje-społeczności)”⁵⁷. Oczywiście powyższe definicje nie wyczerpują całkowicie treści, które kryją się pod wspomnianymi terminami, niemniej niezwykle ważne jest zauważenie w jej rozumieniu odniesienia do Transcendensu, czyli Czegoś innego jakościowo niż wszelkie *formy materii*, a który to Transcendens zobowiązuje jednostki i społeczeństwa do konkretnych zachowań⁵⁸.

⁵⁵ D. Dennett, *Real Patterns*, „The Journal of Philosophy” 88 (Jan., 1991) No. 1, s. 27–51.

⁵⁶ Z. Zdybicka, *Bóg*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/b/bog.pdf>, s. 1.

⁵⁷ Z. Zdybicka, *Religia*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/r/religia.pdf>, s. 1.

⁵⁸ Wypada dodać, że w każdej filozofii czy światopoglądzie, gdzie zakłada się istnienie tylko jednej rzeczywistości (monizm materialistyczny lub duchowy), niemożliwe jest istnienie klasycznie pojmowanej religii. Człowiek nie jest w stanie nawiązać relacji z Absolutem, czyli Bogiem

Czego właściwie dokonał Dennett?

Pojawia się zatem pytanie: czy w myśli Dennetta można dostrzec realne „rozprawienie się z religią” lub rodzące się nowe rozumienie religii i pojęcia „Bóg”, czy może jest zupełnie inaczej – sam popada w swoistą religijność bądź quasi-religijność, nie głosząc w zasadzie niczego zasadniczo nowego? Czy nie jest również tak, że niektóre podstawowe dla niego terminy, jak „świadomość” czy „ewolucja”, zaczynają w bardzo ograniczony sposób oznaczać te treści, którymi pierwotnie wyrażało się rzeczywistości ukryte pod pojęciami „Bóg” lub „religia”? Z perspektywy amerykańskiego kognitywisty treść tradycyjnego pojęcia „Bóg”, a także rzeczywistość wyrażona klasycznym terminem „religia” traci zupełnie swój sens ze względu na brak realnego intencjonalnego odniesienia. Nic dziwnego zatem, że pojawiają się u niego absurdalne i niedorzeczne określenia dotyczące religii i Absolutu, które wielu wierzących nie tylko wprawiają w zdumienie, ale rodzą uzasadnione pejoratywne odczucia, a nawet reakcje.

Z perspektywy tradycyjnej zaś wysiłki intelektualne Dennetta to jedynie dosyć prosty – a nawet banalny – zabieg *sofistyczny*, w którym dokonuje się zbyt daleko idących redukcji, w celu nie tyle prowadzenia solidnego i otwartego na argumenty dyskursu, ile raczej udowodnienia z góry założonej tezy. To świadczyłoby jednak o ideologicznych, a nie racjonalnych podstawach jego dociekań. Inteligentny i otwarty na refleksję czytelnik łatwo mógłby dostrzec, że z jakichś indywidualnych i nieznanых obiektywnie przyczyn amerykański filozof przyjął mocne założenie, że żadnego Boga nie ma, a religia jest jedynie wymysłem chorej świadomości, i w tym przekonaniu chce się utwierdzać. Całe późniejsze rozumowanie jest tylko próbą udowodnienia tych tez. Wielu humanistów wychowanych w klimacie klasycznym zauważa jednak, że jego pojęcia „ewolucji” czy „świadomości” wykazują zabarwienie religijne (może lepiej: quasi-religijne) jeśli chodzi o ich formę. Ewolucjonizm pojmowany po Dennetowsku staje się czymś na wzór Absolutu (pojmowanego w tym wypadku jako „pełnia istnienia” oraz zagadnienie wyjaśniające wszelkie nieścisłości i niejasności, które da się pokonać), a wiara w naukę czy określony rozwój świadomości – pewną formą religijnej wiary, wyrażanej również poprzez publiczny kult, szczególnie tam, gdzie pojawiają się konkretne działania

(Transcendensem), a zatem także kimś innym niż on sam, gdyż ów Absolut, czyli Bóg (Transcendens) jest zawsze jakąś częścią, przejawem lub myślą samego człowieka. Por. np. M. Rusecki, *Pojęcie religii*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 15.

edukacyjne i prawne, mające na celu propagowanie ateizmu⁵⁹. Ten sposób filozofowania zdaje się potwierdzać tezę, że każdy człowiek ze swej natury jest jednak *homo religiosus*⁶⁰.

Myśl Dennetta naznaczona jest również piętnem bezwzględnej przekonania o słuszności własnych tez, nawet w sytuacji, gdy pojawiają się trudne pytania i nierozwiązane problemy. Autor nie tylko ignoruje je i zbywa, lecz także obraża odważających się myśleć inaczej⁶¹, co – niestety – niezbyt dobrze świadczy o jego naukowej wrażliwości i poszukiwaniach.

Oprócz powyższych wniosków rodzi się także problem, o którym piszą bodajże wszyscy autorzy odrzucający „objawiającego się Boga Transcendencji”. To problem – o ile jest to w ogóle możliwe – stworzenia „nowej etyki”, niezależnej od trwałych ontologicznych podstaw. Jak ma wyglądać w przypadku Dennetta „moralność przyszłości”, inna od tej, która jest wynikiem chorej religijnej świadomości, jeśli świadomość i jej „działanie” bezwiednie mają podlegać prawom specyficznie rozumianej ewolucji? Czy ma to być jakaś forma bezwolnego naturalizmu lub kultu sił przyrody? O ile np. u autorów postmodernistycznych, takich jak: Zygmunt Bauman⁶² czy Julia Kristeva pojawiają się próby dostrzeżenia w rodzącym się „nowym świecie” pewnych ogólnych podstaw lub choćby przestrzeni dla nowej etyki, o tyle w myśli amerykańskiego kognitywisty ten problem wydaje się, delikatnie mówiąc, niedopracowany. Działanie świadomości jest u niego dużo bardziej defensywne, oczyszczające się, czyli burzące zastany „porządek rozumu”, a także bezwolne wobec „wszechmocnych sił ewolucji” (przyrody), niż budujące konkretne i pozytywne rozwiązania, nawet jeśli pójdziemy w stronę tzw. „dźwigni świadomości”. Można zasugerować tezę, że w wielu środowiskach filozofów reprezentujących inne, niż amerykański kognitywista, style myślenia, słuszne byłoby nazwać go „zbyt daleko idącym redukcjonistą”.

⁵⁹ Daniel Dennett oraz Richard Dawkins, Sam Harris i Christopher Hitchens określani są w mianem „Czterech Jeźdźców Ateizmu” (aluzja do Czterech Jeźdźców Apokalipsy). Są oni zdania, że dzisiejsza nauka powinna być dużo mniej pobłażliwa wobec religii i jej zawsze fanatycznych zachowań. Zob. np. V. J. Stenger, *The new atheism. Taking a stand for science and reason*, New York 2009.

⁶⁰ S. Sztajer, *Idea „homo religiosus” a współczesne przemiany religijności*, „Przegląd Religioznawczy” 2010 nr 2 (236), s. 17–26.

⁶¹ Np. zwolenników nieakceptowanego przez siebie „kreacjonizmu” Dennett nazywa wprost „nieukami”. Zob. np. D. Dennett, *Darwin’s dangerous idea*, s. 46.

⁶² Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2012.

ABSTRAKT

Daniela Dennetta naturalistyczno-ideologiczne spojrzenie na religię – kilka uwag związanych z metodologią i znaczeniem pojęć

Czasy współczesne obfitują w różne teorie dotyczące religii. Dotyczy to także myśli amerykańskiego filozofa i kognitywisty Daniela Dennetta. Bazując na własnej wersji ewolucjonizmu, próbuje on przedstawić czytelnikowi teorię mówiącą, że religia jest zjawiskiem naturalnym i zanikającym. Niestety podstawy jego teorii nie są wolne od poważnych błędów. Nie rozumie on ponadto treści kryjących się pod klasycznymi terminami „Bóg” i „religia”, co sprawia, że w jego filozofii pojawia się silna tendencja do „ubóstwiania” i „absolutyzowania” tego, co określa mianem ewolucji czy natury. Można zatem uznać, że mimo iż odrzuca on tradycyjne rozumienie religii, to tendencje religijne są obecne w jego dywagacjach, a on sam jest jak najbardziej człowiekiem „pewnej wiary i zaufania”.

SŁOWA KLUCZOWE

Dennett, naturalizm, ewolucja, Absolut, religia

ABSTRACT

Daniel Dennett's naturalistic-ideological vision of religion – a few comments related to methodology and the meaning of concepts

Modern times abound with various theories about religion. This trend can also be found in the thoughts of the American philosopher and cognitive scientist Daniel Dennett. Based on his own version of evolutionism, he tries to introduce the reader to the theory that religion is a natural and vanishing phenomenon. Unfortunately, the foundations of his theory are not free from serious flaws. Moreover, he does not understand the content behind the classic terms like “God” and “religion”, which means that in his philosophy there is a strong tendency to “deify” and “absolutize” concepts such as “evolution” and “nature”. It can therefore be concluded that although he rejects the traditional understanding of religion, religious tendencies are still present in his divagations, and he is, above all, a man of a certain “faith and trust”.

KEYWORDS

Dennett, naturalism, evolution, Absolute, religion

BIBLIOGRAFIA

- Baker L. R., *Saving Belief. A Critique of Physicalism*, Princeton 1987.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2012.
- Bauman Z., *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011.
- Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992.
- Dawson Ch., *Religia i kultura*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa 1959.
- Delacampagne Ch., *Histoire de la philosophie au XXe siècle*, Paris 1995.
- Dennett D., *Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology*, Cambridge–London 1988.
- Dennett D., *Content and Consciousness*, London–New York 1999.
- Dennett D., *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life*, New York 1995.
- Dennett D., *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Ł. Kurek, Kraków 2020.
- Dennett D., *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów*, przeł. K. Bielecka, M. Miłkowski, Kraków 2017.
- Dennett D., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przełożyła i wstępem opatrzyła B. Stanosz, Warszawa 2017.
- Dennett D., Plantinga A., *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, przeł. M. Furman, Ł. Kwiatek, Kraków 2014.
- Dennett D., *Real Patterns*, „The Journal of Philosophy” 88 (Jan., 1991) no. 1, p. 27–51.
- Dennett D., *Świadomość*, przeł. E. Stokłosa, red. naukowa i posłowie M. Miłkowski, rysunki P. Weiner, Kraków 2018.
- Dennett D., *The intentional stance*, Cambridge–London 1989.
- Encyklopedia socjologii*, red. nauk. H. Domański, kom. red. Z. Bokszański, t. 2, Warszawa 1999.
- Engel P., *Introduction a la philosophie de l'esprit*, Paris 1994.
- Flew A., *Bóg istnieje. Dlaczego najślynniejszy ateista zmienił swój światopogląd*, przeł. R. Pucek, Warszawa 2010.
- Horgan T., *Kim on the Mind–Body Problem*, „The British Journal for the Philosophy of Science” 4 (1996), s. 578–608.
- Kristeva J., *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2010.
- Kurek Ł., *Daniel Dennett. Jak pogodzić naukowy i potoczny obraz świata*, https://nauka.uj.edu.pl/aktualnosci/-/journal_content/56_INSTANCE_Sz8leL-ojYQen/74541952/137930326
- Loba M., *Wierzyć według Edyty Stein*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2014 nr 11, s. 123–131.

- Mackenzie B. D., *Behaviourism and the limits of scientific method*, London 1977.
- McLean G. F., *Myth and Philosophy*, Washington 1971.
- Nowak A., *Przeciwko „filozofii” pogardy i nienawiści*, <https://wpolityce.pl/spoleczenstwo/363571-przeciwko-filozofii-pogardy-i-nienawisci> (22.10.2017).
- Pacewicz A., *Cynizm epoki hellenistycznej – Teles*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 11 [46] (2013), s. 23–29.
- Philosophy and Cognitive Science*, eds. Ch. Hookway, D. Peterson, Cambridge 1993.
- Plantinga A., Tooley M., *Knowledge of God*, Malden 2008.
- Plantinga A., *Where the conflict really lies: science, religion, and naturalism*, Oxford 2011.
- Ryle G., *The concept of mind*, introduction by D. Dennett, Chicago 2002.
- Stenger V. J., *The new atheism: taking a stand for science and reason*, New York 2009.
- Sterelny K., *The Representational Theory of Mind*, Oxford 1990.
- Sztajer S., *Idea „homo religiosus” a współczesne przemiany religijności*, „Przegląd Religioznawczy” 2010 nr 2 (236), s. 17–26.
- Trzecia kultura*, red. J. Brockman, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 1996.
- Wójcik B., *Metodologiczne niespójności w teorii świadomości Daniela Dennetta*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (1997) nr 21, s. 79–106.
- Wójcik B., *Świadomość ponowoczesna i jej krytyka. Funkcjonalizm homunkularny w interpretacji świadomości Daniela C. Dennetta*, Kraków 1997.
- Zdybicka Z., *Bóg*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/bog.pdf> (23.02.2024).
- Zdybicka Z., *Religia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/r/religia.pdf> (23.02.2024).
- Życiński J., *Język i metoda*, Kraków 1983.