

## H a s ł a z f i l o z o f i i r e l i g i i

F i l o – S o f i j a  
Nr 1 (3), 2003, s. 249-261  
ISSN 1642-3267

EPISTEMOLOGIA ZREFORMOWANA (ang. *Reformed Epistemology*), stanowisko teoriopoznawcze dotyczące wartości epistemicznych cechujących poznanie religijne, zwłaszcza przekonania religijne, opozycyjne względem racjonalizmu kładącego akcent na uzasadnianie prawd religijnych jako na konieczny warunek racjonalności przekonań religijnych oraz samego wierzącego. Jakkolwiek we wczesnym okresie zwolennicy tego poglądu filozoficznego kierowali swą krytykę przeciwko poglądom teorii poznania religijnego pochodzącej, ich zdaniem, od św. Tomasza z Akwinu, nazwa tego nurtu nie ma sugerować, iż katolicka teologia czy epistemologii religii wymaga reformy. Nawiązuje ona natomiast, z jednej strony, do wyznania większości głównych jej obrońców, z drugiej, wskazuje na inspiracje poglądami Jana Kalwina i myślicieli kalwińskich. Do głównych twórców zreformowanej epistemologii należą William P. Alston, Alvin Plantinga i Nicolas Wolterstorff. Stanowisko to przybrało po raz pierwszy wyraźną postać w The Calvin Center for Christian Scholarship, w Calvin College, gdzie w roku akademickim 1979/80 prowadzono seminarium poświęcone stanowisku kalwińskiemu odnośnie relacji wiary i rozumu. W pracach tego seminarium uczestniczyli także George Mavrodes, Hendrik Hart oraz historyk George Marsden, fizyk Robert Manweiler i biblista David Holwerda. Rezultaty prowadzonych dociekań zostały zawarte w „manifestie”, tomie pism pod tytułem *Faith and Rationality. Reason and Belief in God* (1983). Pozycje filozoficzne tych myślicieli są także analizowane i rozwijane, niekiedy oryginalnie, przez Deweya J. Hoitengę, Michaela Suddutha, Kelly’ego Jamesa Clarka, Mikaela Steinmarka czy Marka S. McLeoda, autorów mających jednak mniejsze oddziaływanie na kształt tego kierunku w epistemologii religii. Na jego cechy charakterystyczne największy wpływ mają, prócz koncepcji czerpanych z teologii kalwińskiej, także poglądy filozoficzne zaczerpnięte od Thomasa Reida, a z filozofów współczesnych poglądy późnego Ludwika Wittgensteina oraz wczesne poglądy Johna Hicka. Duże znaczenie dla ukształtowania się epistemologii zreformowanej miał rozwój epistemologii, jaki zaszedł w filozofii analitycznej w ostatnich czterdziestu latach XX w., zwłaszcza w dziedzinie badań nad pojęciem uzasadnienia i wiedzy.

Wspólne wszystkim autorom należącym do tego nurtu jest odrzucenie koncepcji racjonalności, wywodzonej przez nich od Johna Locke’a, wedle której koniecznym warunkiem racjonalności pewnego przekonania religijnego jest posiadanie dla niego odpowiedniego uzasadnienia, polegającego na ugruntowaniu tego przekonania w wiedzy przyrodzonej, co sprowadzało się do możliwości przedstawienia argumentu filozoficznego dla twierdzenia będącego przedmiotem przekonania.

Dokonujące się w ten sposób podporządkowanie poznania religijnego (wiary i jej intelektualizacji w postaci teologii) poznaniu rozumowemu (specyficznemu pojętej filozofii) było interpretowane bądź jako wymaganie dostarczenia uzasadnienia rozumowego dla każdego przedmiotowego twierdzenia religijnego w rodzaju 'Jezus Chrystus jest Zbawicielem wszystkich ludzi', bądź jako wymaganie dostarczenia rzetelnego argumentu dla twierdzenia metapredmiotowego w rodzaju «Twierdzenie 'Jezus Chrystus jest Zbawicielem wszystkich ludzi' zostało objawione przez Boga»». We wczesnym okresie rozwoju epistemologii zreformowanej racjonalistyczne wymaganie dowodu lub argumentu dla wszystkich przekonań religijnych było interpretowane jako mające swoją genezę również w teologii naturalnej św. Tomasza z Akwinu (A. Plantinga, N. Wolterstorff) oraz, w przypisywanej Kartezjuszowi, deontologicznej teorii uzasadnienia, co, jak domniemuje A. Plantinga, ma źródło w jego woluntarystycznej koncepcji sądu oraz zaproponowanych zasadach kierowania umysłem. W późniejszym okresie, pod wpływem krytyki historycznej, Plantinga i Wolterstorff wycofali się z wiązania współczesnej racjonalistycznej epistemologii religii z poglądami św. Tomasza i Kartezjusza, sugerując iż jej korzenie leżą w epistemologii Oświecenia, zwłaszcza zaś J. Locka i I. Kanta. Oprócz części negatywnej, polegającej na odrzuceniu oświeceniowego podporządkowania poznania religijnego poznaniu filozoficznemu łączy wymienionych autorów pogląd, iż pewne twierdzenie religijne może być racjonalnie zaakceptowane także wówczas, gdy, przy spełnieniu pewnych warunków, jest ono uznane jako bazowe (A. Plantinga) czy należy do rodzaju przekonań niezapośredniczonych (N. Wolterstorff), to znaczy jest przyjęte bez ufundowania go w innych poprawnie zaakceptowanych twierdzeniach. Innymi słowy, przy akceptowaniu wymogów racjonalności występuje się tu przeciwko wymaganiu, aby przekonania religijne były racjonalnie ugruntowane, jeżeli mają być uznane za racjonalne. W szczególności argumentuje się przeciwko traktowaniu przekonań religijnych jako hipotez, których akceptacja jest racjonalna, o ile na korzyść danej hipotezy przemawia bilans argumentów za i przeciw. Racjonalność poznania religijnego nie powinna być wzorowana na racjonalności naukowej, lecz przypomina przekonania zdrowego rozsądku, jak przekonania postrzeżeniowe dotyczące przedmiotów fizycznych i ich własności, przypomnienia czy przekonania dotyczące stanów psychicznych innych osób. Różnice między stanowiskami przejawiają się w nieco innym definiowaniu natury racjonalności, określaniu koniecznych jej warunków (zwłaszcza roli uzasadnienia), w zakresie poznania religijnego, które poddane jest ocenie epistemologicznej oraz w typie argumentacji użytej do uzasadnienia swojego stanowiska.

William P. Alston, który należąc do kościoła episkopalnego, nie jest zainteresowany nazwą, pod jaką jego stanowisko jest omawiane w dyskusjach epistemologicznych. Przedstawił ważny, złożony argument za twierdzeniem, że niektóre przekonania religijne, które dotyczą Boga ujętego w aspekcie Jego czynienia czegoś, względem postrzegającej Go osoby, np. przekazywania mu wiadomości, przebaczenia, podtrzymywania go w bycie lub też przysługiwania Bogu pewnych własności takich jak dobroć, miłość, współczucie czy moc, mogą być racjonalnie zaakceptowane w sytuacji, gdy zostały wytworzone w ramach tzw. chrześcijańskiej praktyki mistycznej czyli społecznie ustalonego i sprawdzonego sposobu tworzenia

przekonań o pewnej dziedzinie przedmiotowej, w tym wypadku o Bogu, Jego własnościach i relacji do ludzi. Alston twierdzi, że racjonalnie jest zaangażować się w pewną praktykę tworzenia przekonań, gdy jest to społecznie ustalona praktyka, której nie udowodniono nierzetelności, czyli prowadzenia częściej do przekonań fałszywych niż prawdziwych, ani w inny sposób nie zdyskwalifikowano jej racjonalnej akceptacji. Przykładami takich praktyk mogą być: percepcja zmysłowa, dedukcja, ale też percepcja mistyczna, w tym percepcja chrześcijańska, gdzie mamy do czynienia z postrzeganiem Boga, które aczkolwiek nie jest określone jakościowo i materialnie, tak jak poznanie zmysłowe, to jest jednak do niego podobne pod tym względem, iż w obydwu przypadkach do jego racjonalności nie jest wymagane, aby postrzegający potrafił przedstawić konkluzywny argument za rzetelnością danej praktyki tworzenia przekonań. Nie ma również przekonujących argumentów za nierzetelnością chrześcijańskiej praktyki mistycznej, które nie popępiałyby błędnego koła w uzasadnianiu lub nie stosowałyby podwójnego standardu, odmiennego dla przekonań świeckich (mniej wymagającego) i religijnych. Stanowisko takie rodzi problem w przypadku wielości społecznie ustalonych praktyk mistycznych i wydaje się prowadzić, wbrew intencjom Alstona, do bliskiego stanowisku Johna Hicka twierdzenia, iż wszystkie tradycje religijne, opierające swoje twierdzenia na własnych praktykach tworzenia przekonań, są równie racjonalne. Aby uniknąć zarzutu relatywizmu lub wiązania go z teologią religii Hicka agnostycyzmu, Alston broni stanowiska obiektywnej rzetelności chrześcijańskiej praktyki mistycznej, doświadczania tego samego Boga przez osoby należące do różnych tradycji religijnych, zaś istniejące różnice tłumaczy przyczynami leżącymi poza doświadczeniem, np. uwarunkowaniami kulturowymi.

Podobny do Alstona pogląd, iż pewne przekonanie może być akceptowane racjonalnie jako bazowe, bez opierania go na innych twierdzeniach, pod warunkiem, iż nie istnieją argumenty przeciwko twierdzeniu będącemu przedmiotem akceptacji, podziela N. Wolterstorff. W przypadku obydwu autorów mamy do czynienia z operowaniem pojęciem racjonalności *prima facie*, to znaczy pojęciem takiego statusu epistemicznego przygodnej racjonalności przekonania, jakim cieszy się ono, o ile nie wystąpią okoliczności, które go tego statusu pozbawią. Do okoliczności takich należy np. poprawny argument za fałszywością danego przekonania lub argument podważający rzetelność praktyki doksyastycznej (tworzenia przekonań) danego rodzaju. Przekonanie *p* jest epistemicznie usprawiedliwione („niewinne”), a akceptująca je osoba racjonalna (*prima facie*), gdy nie posiada ona lub nie powinna posiadać odpowiednich racji, aby nie akceptować *p* i nie jest racjonalnie zobowiązana do przekonania, że dysponuje takimi racjami, albo posiada ona odpowiednie racje, aby przestać akceptować *p*, lecz nie uświadamia sobie tego i ta niewiedza jest racjonalnie usprawiedliwiona. Zastosowanie tej koncepcji racjonalności do przekonań religijnych rozwija M. Steinmark.

Najważniejszym twórcą zreformowanej epistemologii jest Alvin Plantinga, który broni filozoficznie racjonalności przekonań chrześcijańskich, wypracowując specyficzną postać tego stanowiska teorii poznania religijnego. Pierwotnie koncentruje się on na racjonalności przekonania, że istnieje Bóg, pojęty tak jak ma to miejsce w tradycyjnym chrześcijaństwie, judaizmie i islamie, w ostatnim okresie

swojej filozofii rozszerzając przedmiot analizy z teizmu na wiarę chrześcijańską. Plantinga broni tezy, iż przekonania chrześcijańskie mogą być racjonalnie i poprawnie, z epistemicznego punktu widzenia, akceptowane jako bazowe. Od 1974 r. występuje przeciwko ewidencjalizmowi, czyli traktowaniu przekonania, że Bóg istnieje, jako hipotezy, która jest oceniana w kategoriach świadectw za i przeciw niemu. Ewidencjalizm, jako postać racjonalistycznej epistemologii religii, ma swoją genezę logiczną w przyjmowanej przez jego zwolenników teorii uzasadnienia zwanej klasycznym fundacjonalizmem. Wedle tej teorii tylko niektóre sądy mogą być poprawnie akceptowane bez argumentu, mianowicie te, które są pewne, czyli oczywiste w sobie, oczywiste zmysłowo oraz niekorygowalne twierdzenia dotyczące zawartości przeżyć psychicznych danego ja. Słuszność pewnej akceptacji, jej racjonalność jest tłumaczona następująco. Wedle ewidencjalizmu istnieją obowiązki określające jak regulować swoje przekonania. Należy do nich norma ustalająca, iż nie powinno się akceptować sądów, które nie są pewne, inaczej, jak na podstawie innych poprawnie zaakceptowanych. Klasyczny fundamentalizm epistemologiczny, który zawierając tę normę jest podstawą ewidencjalizmu, jest poglądem błędnym. Błąd leży w uznaniu, iż istnieje obowiązek nieakceptowania w sposób bazowy żadnych innych sądów, jak tylko sądów pewnych. Faktycznie, twierdzi Plantinga, nie ma takiego obowiązku; nie ma, przykładowo, nic niewłaściwego epistemicznie w akceptowaniu przypomnień, nawet gdy nie ma dobrych, niecyrkularnych argumentów za twierdzeniami o przeszłości. Podobnie nie ma dobrych argumentów za istnieniem przedmiotów materialnych, które wychodziłyby od przesłanek będących przekonaniem bazowym w rodzaju tych dopuszczanych przez klasyczny fundamentalizm epistemologiczny.

Plantinga, poza wypracowaniem argumentacji dla twierdzenia, iż nie istnieje norma zakazująca akceptować twierdzenia religijne w sposób bazowy, a co za tym idzie, nie obowiązuje ona wierzącego, broni też tego stanowiska w ostatnich pracach filozoficznych w inny sposób. Twierdzi, mianowicie, iż w przypadku wierzącego nie ma niczego niewłaściwego w akceptowaniu przekonania, że Bóg istnieje jako bazowego po pierwsze, dlatego, że może nie być w jego mocy nie wierzyć w ten sposób. Etyka przekonań, do której ma należeć rzekomy zakaz, wymaga, aby dana osoba miała kontrolę wolitywną nad przekonaniem. Bez dobrowoli nie ma bowiem odpowiedzialności. Tymczasem przekonania nie pozostają pod naszą bezpośrednią kontrolą wolitywną. Wierzący zatem może być w błędzie, może nawet być irracjonalny, lecz jego rzekoma irracjonalność nie może polegać na złamaniu jakiegoś zakazu epistemicznego. Po wtóre, twierdzi Plantinga, jeżeli po ostrożnej i wystarczającej refleksji, rozważeniu wszystkich argumentów za i przeciw, nadal wydaje się wierzącemu oczywiste, że Bóg istnieje, np. biorąc pod uwagę rodzaj życia duchowego, jakie posiada ('Dziś rano podczas Mszy Św. czułem, że Chrystus jest obecny w Najświętszym Sakramencie'), to jest oczywiste, iż akceptacja przekonania, że Bóg istnieje, nie jest to wbrew obowiązkowi epistemicznemu i nie wiadomo, jak ewidencjalista może w ogóle myśleć inaczej. Plantinga nawiązuje tu do deontologicznej teorii usprawiedliwienia i racjonalności, zgodnie z którą czynniki usprawiedliwiające nasze stany poznawcze same należą

do dostępnych nam wewnętrznie stanów poznawczych, niezależnie od tego, czy w rzeczywistości transcendentnej względem świadomości coś im odpowiada.

Epistemologia zreformowana polegała pierwotnie na sprzeciwie wobec ewidencjalizmu, posługując się tą samą koncepcją usprawiedliwienia (uzasadnienia) epistemicznego i racjonalności, jaką posługiwali się racjonałiści. Aktualnie zainteresowania Plantingi kierują się ku innym wartościom poznawczym, z których najważniejsze to racjonalność wewnętrzna oraz gwarancja; pierwsza związana jest z rodzajem odpowiedzi doksastycznej (przekonaniowej) jaką dajemy względem dostępnych nam świadectw i danych, tak w postaci przekonań, które znamy, jak i doświadczenia, którym dysponujemy. Pewna osoba jest racjonalna wewnętrznie, kiedy jej odpowiedź na to, co się jej wydaje, w postaci formułowanych przez nią przekonań, jest wystarczająco właściwa, gdzie bycie w porządku nie polega na wypełnieniu obowiązków epistemicznych (lub braku ich złamania), lecz jest bliższe byciu poznawczo zdrowym, na niecierpieniu na żadne dysfunkcjonowanie pod względem poznawczym. Zgodnie z tym, jeżeli pewna osoba dysponuje doświadczeniem religijnym, związanym z jej życiem wewnętrznym, i nie ma mocnego argumentu podważającego jej przekonanie, że jest taka osoba jak Bóg, to nie ma niczego patologicznego w formułowaniu tego sądu. Może być coś patologicznego w samym doświadczeniu, jakim dysponuje ta osoba, ale nie w przekonaniach, jakie formułuje, na podstawie tego doświadczenia. Dlatego ostatecznie, twierdzi Plantinga, najważniejszą wartością epistemiczną, o którą chodzi w epistemologii zreformowanej, jest posiadanie przez przekonania religijne gwarancji. Jest to taka własność poznania, która, gdy dane przekonanie jest prawdziwe, powoduje, iż ma ono charakter wiedzy. Ma to miejsce wówczas, gdy przekonanie zostało wytworzone przez władze poznawcze, których działania są skutecznie (z dużym, obiektywnym prawdopodobieństwem) skierowane ku wytwarzaniu przekonań prawdziwych; gdy funkcjonują one prawidłowo w takim środowisku, do jakiego rodzaju zostały zaprojektowane przez Boga i/lub ewolucję. Z. Freud i K. Marks twierdzą, że przekonania chrześcijańskie nie posiadają gwarancji, gdyż albo nie są wytworem władz skierowanych ku prawdzie, lecz np. wytworem myślenia życzeniowego lub mechanizmów ułatwiających przetrwanie w nieprzyjemnej rzeczywistości albo też są wytwarzane przez władze poznawcze, które nie funkcjonują prawidłowo, zaburzone przez działanie niewłaściwej struktury społecznej związanej z nierównością ekonomiczną i podziałem klasowym. Plantinga twierdzi, iż takie poglądy Marksa i Freuda zakładają z góry, że przekonania chrześcijańskie są fałszywe. Albowiem jeżeli przekonania chrześcijańskie są prawdziwe, to najprawdopodobniej spełniają warunki gwarancji, jeżeli są fałszywe, to najprawdopodobniej nie spełniają. Zwolennik epistemologii zreformowanej nie twierdzi, iż przekonania te mają gwarancje, bo nie jest oczywiste, że Bóg istnieje. Twierdzi natomiast, że mają gwarancje, jeżeli są prawdziwe, zatem kwestia, czy przekonania religijne mają gwarancje zależy od tego, która metafizyka jest prawdziwa, w tym wypadku, czy prawdziwa jest metafizyka chrześcijańska. Plantinga uważa, iż w ten sposób ostatecznie obalił oświeceniowy zarzut, iż niezależnie od prawdziwości przekonań chrześcijańskich ich akceptacja bez dowodu jest irracjonalna. Nie jest ona irracjonalna wewnętrznie, a czy jest racjonalna zewnętrznie (czy zostały wytworzone

przez właściwie funkcjonujące, odpowiednie władze poznawcze w odpowiednim środowisku) i czy posiada gwarancję, zależy od tego, czy są one prawdziwe czy fałszywe. Jednocześnie utrzymuje, iż nie istnieją żadne zarzuty, które by skutecznie podważały przekonania chrześcijańskie, w rodzaju zarzutu ze zła przeciwko istnieniu Boga. Dlatego wiara chrześcijańska nie jest narażona na zarzut, iż, gdy jest akceptowana bez argumentów, to jest irracjonalna.

### Literatura

Alston W.P., *Perceiving God*, Ithaca 1991; *Divine Nature and Human Language*, Ithaca 1989; *The Distinctiveness of the Epistemology of Religious Belief*, w: *The Rationality of Theism*, ed. Godehard Brüntrup & Ronald K. Tacelli, Dordrecht 1999, ss. 237-254; *Knowledge of God*, w: *Faith, Reason, and Skepticism*, ed. M. Hester, Philadelphia 1992, ss. 6-49. Plantinga A., *Reason and Belief in God*, w: A. Plantinga, N. Wolterstroff (ed.), *Faith and Rationality*, Notre Dame 1983, ss. 16-93; *Advice to Christian Philosophers*, "Faith And Philosophy" 1(1984), 3, ss. 253-271; *The Twin Pillars of Christian Scholarship*, Calvin College 1990; *Warrant: The Current Debate*, New York 1993; *Warrant and Proper Function*, New York 1993; *The Analytic Theist: A Collection of Alvin Plantinga's Works in Philosophy of Religion*, James F. Sennet, (ed.), Grand Rapids 1997; *Warranted Christian Belief*, New York – Oxford 2000; Wolterstorff N., "Reformed Epistemology", w: *Philosophy of Religion in the 21st Century*, D.Z. Phillips, Timothy Tessin (ed.), Basingstoke-New York 2002, 39-63; *Reason Within the Bounds of Religion*. Grand Rapids 1976; *Faith and Rationality*. (ed.) wraz z A. Plantinga, Notre Dame 1983; *Rationality in the Calvinian Tradition*, (ed.) z H. Hart & J. Van der Hoeven, Boston 1983; *John Locke and Ethics of Belief*, Cambridge 1996; *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge 2001. Mark S. McLeod, *Rationality and Theistic Belief. An Essay on Reformed Epistemology*, Ithaca 1993. Kelly James Clark, *Return to Reason. A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, Grand Rapids 1990. Dewey J., Houtenga, *Faith and Reason from Plato to Plantinga*, Albany 1991. Mikael Steinmark, *Rationality in Science, Religion and Everyday Life*, Notre Dame 1995. J. Tomberlin, P. Van Inwagen, (ed.), *Alvin Plantinga*, Dordrecht, 1985. J. F. Sennett, *Modality, Probability and Rationality: A Critical Examination of Alvin Plantinga's Philosophy*, New York, 1992. Linda Zagzebski, (ed.) *Rational Faith: Catholic responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame 1992.

WAINWRIGHT William Judson, ur. 14. 02. 1935 r., Kokomo, Indiana, USA, amerykański analityczny filozof religii. Otrzymał edukację w Kenyon College, Gambier, Ohio i University of Michigan, Ann Arbor, Michigan (USA), wykładowca filozofii w Dartmouth College, Hanover, New Hampshire, l. 1960–62, w l. 1962–68 wykładowca i profesor University of Illinois, Chicago, od 1968 r. Distinguished Professor University of Wisconsin-Milwaukee, Milwaukee, Wisconsin. Główne dziedziny jego zainteresowań z filozofii religii to teoria poznania religijnego, zwłaszcza problematyka wartości epistemicznej poznania mistycznego,

racjonalność i strona emocjonalno-wolitywna poznania religijnego, teologia naturalna, filozoficzna oraz teodycea. W swoich pracach z epistemologii religii nawiązuje głównie do J. Edwardsa, a także J.H. Newmana i W. Jamesa.

Epistemologię religii Wainwrighta od początku jej uprawiania charakteryzuje kognitywizm. W latach sześćdziesiątych przejawia się to w podjętej przez niego obronie sensowności poznawczej zdań teistycznych, czyli takich, których terminy odnoszą się do Boga. Wyrażane przez te zdania twierdzenia religijne posiadają charakter umiarkowanie empiryczny, ponieważ prowadzą one osoby akceptujące je do pewnych oczekiwań dotyczących treści przyszłego doświadczenia, co umożliwia, wbrew temu, co twierdzą weryfikacjoniści, zarazem ich potwierdzenie, jak i falsyfikację. Z drugiej strony, istotne znaczenie w ich uzasadnieniu ma autorytet religijny. Dużą rolę w falsyfikowaniu twierdzeń o Bogu może odgrywać odwołanie się do faktu zła, co, z jednej strony, świadczy o sensowności poznawczej teizmu, z drugiej może prowadzić do uznania jego fałszywości. Dlatego Wainwright rozwija własną wersję teodycei odwołującej się do wartości wolnej woli. Z kolei w kontekście teologii religii i dialogu między różnymi grupami wyznaniowymi występuje on przeciwko radykalnemu oddzielaniu wiary religijnej od obiektywnej zawartości poznawczej danej religii. Pozostające w domniemanym konflikcie twierdzenia doktrynalne chrześcijan, muzułmanów i wyznawców judaizmu mają duże znaczenie dla ewentualnej prawdziwości ich wiary, dlatego ocena tej ostatniej wymaga uwzględnienia prawdziwości pierwszych. Wainwright dystansuje się od stanowiska „epistemologii zreformowanej” A. Plantingi i N. Wolterstorffa, głoszącego istnienie racjonalnych podstawowych (nie pochodzących od rozumowania) sądów religijnych. Utrzymuje, że przekonania religijne, tak jak naukowe, mogą być racjonalnie utrzymywane tylko wówczas, gdy są dobrze argumentowane lub gdy ma się podstawy, by przypuszczać, że takie argumenty są znane pewnym osobom należącym do wspólnoty wierzących i które potrafią właściwie uzasadnić określone przekonania. Motywem skłaniającym do przyznawania rozumowaniom istotnego znaczenia w poznaniu religijnym jest kontrowersyjność przekonań religijnych, które mogą być poddawane w wątpliwość przez osoby odpowiedzialnie poszukujące prawdy, a niektóre z wątpliwości, jakie można przeciwko nim podnieść, nie są nieracjonalne. Gdyby wszystkie argumenty, jakie chrześcijanie mogliby przedstawić dla poparcia prawdziwości swojej religii, okazały się bezwartościowe, to większość dojrzałych epistemicznie wierzących uznałaby, iż nie może dalej utrzymywać swojej wiary. W książce *Reason and the Heart. The Prolegomenon to a Critique of Passional Reason* (1995) Wainwright twierdzi, że dojrzała wiara religijna powinna być oparta na rozumowaniu i racjach, lecz mogą one być odpowiednio ocenione tylko przez osoby posiadające właściwe cechy moralne i duchowe. Stanowisko jego znajduje się w opozycji do poglądu, iż poznania Boga powinien dokonywać rozum obiektywny, rozumienie systematycznie wykluczające uczucia i pragnienia z procesu poznania oraz poglądu wiążącego to poznanie wyłącznie z subiektywnością i sercem. Błędem tych stanowisk jest założenie, iż rozum polega jedynie na rozumowaniu oraz, że to ostatnie jest obiektywne tylko, gdy nie podlega wpływom woli, pragnieniom i dążeniom.

Wainwright, nawiązując do argumentów Edwardsa, Newmana i Jamesa, broni twierdzeń, iż istnieją dobre argumenty dla prawd religijnych; właściwie funkcjonowanie podmiotu poznającego wymaga posiadania odpowiedniego charakteru moralnego i duchowości, koniecznych dla właściwej oceny racji przemawiających za twierdzeniami religijnymi; nasza właściwie ułożona uczuciowość prowadzi do prawdy, a rozum uczuciowy jest rzetelną władzą poznawczą. Stanowisko to nie prowadzi, zdaniem Wainwrighta, do błędów subiektywizmu, relatywizmu czy błędnego koła. Dostarcza natomiast wyjaśnienia dlaczego niewierzący nie uznaje mocy uzasadniającej, jaka dysponuje wierzący dla potwierdzenia swego stanowiska, mimo, iż nie brak mu inteligencji, jest zaznajomiony z argumentami, nie jest w sposób jawny uprzedzony i chce brać pod uwagę stanowiska przeciwne do jego poglądu na świat.

W filozofii mistyki, przedstawionej w *Mysticism: A study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implication* (1981), broni tezy, iż jest możliwe, dzięki ostrożnemu i wrażliwemu podejściu fenomenologicznemu, przekroczenie mocno utoetycznionych interpretacji, jakich dostarczają opisy doświadczeń mistycznych, i poznanie podstawowych rysów charakterystycznych owych przeżyć wziętych samych w sobie. Umożliwia to wypracowanie krytycznej typologii doświadczeń mistycznych. Stanowisko Wainwrighta odnośnie różnorodności mistyki należy do umiarkowanych, sytuując się pomiędzy koncepcją uznającą jednorodność natury wszystkich doświadczeń mistycznych oraz teoriami przyjmującymi zachodzenie między nimi jedynie podobieństwa rodzinnego, bez wspólnego zbioru cech charakterystycznych. Krytycznie odnosząc się do pierwszego poglądu, zgadza się na występowanie we wszystkich doświadczeniach mistycznych momentu zjednoczenia, wymiaru poznawczego i braku specyficznej treści empirycznej. Rozwija własną typologię doświadczeń mistycznych, dzieląc je na mistykę introwertyczną i ekstrawertyczną. Do odmiany ekstrawertycznej zalicza doświadczenie ścisłego związku lub identityczności pomiędzy ego i światem materialnym, doświadczenie świata jako żywej obecności, doświadczenie istnienia w beczasowym wiecznym teraz oraz buddyjskie doświadczenie pustki. Przeciwstawia tej odmianie dwa typy mistyki introwertycznej, mistyczne doświadczenie teistyczne oraz doświadczenie czystej, pustej świadomości. Starając się uzasadnić istnienie silnej analogii między doświadczeniem mistycznym i doświadczeniem zmysłowym, w aspekcie ich obalności i testowalności, broni twierdzenia, iż analogia taka świadczy korzystnie o posiadaniu przez doświadczenie mistyczne wartości poznawczej. Jeżeli nie istnieją mocne argumenty dla odrzucenia takiej analogii, to doświadczenie mistyczne może być uznane za rzetelny sposób uzyskiwania poznania. Zwraca uwagę, iż przy ocenie wartości poznawczej tego typu doświadczenia należy brać pod uwagę fakt, że wspólnoty religijne mogą używać rozmaitych jego sprawdzianów, jak np. ortodoksyjność twierdzeń z niego wypływających czy jego konsekwencji dla mistyka i innych osób.

Zdaniem Wainwrighta, przy uprawianiu teologii filozoficznej należy pamiętać, iż nie można jej ograniczyć do zagadnień dotyczących istnienia Boga oraz spójności przekonań teistycznych, dotyczących, poza istnieniem, natury Boga.



Zagadnienia te, jakkolwiek nadal należą do istotnej części dociekań filozoficznych teologów, czego przykładem ma być, wedle Wainwrighta, problematyka związana z ewidencjalistycznymi argumentami ze zła na nieistnienie Boga, są i powinny być uzupełniane problematyką dotyczącą takich doktryn religijnych jak Święta Trójca, Wcielenie czy Odkupienie. Istotną rolę w pracy filozofa dociekającego natury Boga powinna odgrywać znajomość myśli wielkich, scholastycznych, lecz niewyłącznie, poprzedników filozofów analitycznych. Pozwala to unikać rzekomego odkrywania znanych już rozwiązań, jak miało to miejsce ze słynnym modalnym argumentem ontologicznym w XX wieku. Należy także pamiętać, iż argumenty teologii filozoficznej nie powinny być stosowane głównie w celach apologetycznych, gdyż w zasadzie nie mają one takiej mocy, aby mogły doprowadzić do wiary religijnej. Mogą one najwyżej przyczynić się do wytworzenia u adresata argumentu przekonania. Wiara religijna jednak nie jest tym samym, co przekonanie religijne i próby zrównania tych rzeczywistości pomijają ważną, wspomnianą już rolę uczuć i woli. Wiąże się to z pomijaniem przez niektórych współczesnych analitycznych teologów filozoficznego znaczenia, jakie dla teologii filozoficznej niesie rozwój epistemologii religii. Argumenty teologii filozoficznej mogą także być podstawą usunięcia wątpliwości wobec przekonań religijnych, jednakże ich ważniejszą funkcją jest rozstrzygnięcie problemów filozoficzno-teologicznych wewnątrz danej tradycji religijnej. Przykładem tego może być, zdaniem Wainwrighta, filozoficzna polemika, jaką Al-Ghazali skierował wobec stanowisk Awicenny i Awerroesa. Podstawową jednak rolą teologii filozoficznej jest funkcja kontemplatywno-religijna, polegająca na prowadzeniu do lepszego rozumienia tego, w co się już wierzy.

Zasadniczą koncepcją, wokół której Wainwright rozwija teodyceę, jest pojęcie obrony uwzględniającej wartość wolnej woli. Początkowo broni on ujęcia zaproponowanego przez Plantingę, nawiązującego do twierdzenia, że wszechmocny Bóg nie może sprawiać wolnych aktów innych podmiotów działania. Rozwija w związku z tym koncepcję wszechmocy Boga, która jest ograniczona przez przygodne fakty, które nie zostały przez Boga bezpośrednio stworzone. W późniejszym okresie, aby rozwiązać trudność, wynikającą z faktu, iż Bóg jest niezdolny do grzechu, a jednak wolny w moralnie znaczącym sensie, uznaje konieczność zmodyfikowania obrony z wolnej woli. Boskie przyzwolenie na zło moralne jest konieczne, jeżeli mają istnieć podmioty działań moralnych, które nie są dobre z istoty, a świat zawierający istnienie takich podmiotów jest lepszy od pozbawionego go. Istnienie Boga nie jest sprzeczne z żadnym faktem, w który uwikłane jest zło, ani z ilością, ani z rodzajem zła, jakie występuje w naszym świecie.

## Literatura

*Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*, Madison 1981; *Philosophy of Religion*, Belmont 1988; *Reason and the Heart. The Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, Ithaca and London 1995.

WOLTERSTORFF Nicolas, ur. 21. 01. 1932 r., Bigelow, Minnesota, USA, amerykański filozof religii, ontolog, estetyk, etyk i filozof polityki, wyznania kalwińskiego. Wykształcenie otrzymał w Calvin College, Grand Rapids, Michigan oraz Harvard University, Cambridge, Massachusetts. W latach 1957–59 pracował jako wykładowca filozofii na Yale University, w latach 1959–89 jako profesor filozofii, Calvin College; 1986–90 w Free University of Amsterdam, a od 1989 r. jako Noah Porter Professor of Philosophical Theology, Yale University Divinity School. Jako profesor wizytujący uczył ponadto w Princeton University, University of Michigan, University of Texas i Notre Dame University. Jeden z głównych twórców tzw. „epistemologii zreformowanej”, teorii poznania religijnego nawiązującej do poglądów epistemologicznych J. Kalwina, myślicieli teologicznych mieszczących się w tradycji kościołów reformowanych, zwłaszcza neokalwinizmu końca XIX w. oraz T. Reida. Jego filozofia religii poświęcona jest zasadniczo teologii filozoficznej, teorii objawienia i mowy Boga, epistemologii religii oraz refleksji nad problematyką zła w świecie i sposobami przeżycia doświadczenia zła w świetle wiary chrześcijańskiej. Ważną rolę w jego myśli odgrywa filozofia polityki uprawiana z perspektywy chrześcijańskiej.

Wersja zreformowanej epistemologii religii wypracowana przez Wolterstorff znajduje swój pierwotny wyraz w książce *Reason Within the Bounds of Religion* (1976), w której zajmuje się kwestią relacji wiary do rozumu, pojmowaną jako problematyka etyki przekonań, dyscypliny mającej określić reguły, jakimi winien rządzić się podmiot poznający w nabywaniu, utrzymywaniu i porzucaniu swoich sądów. W dziele tym przeprowadza krytykę teorii epistemologicznej definiującej racjonalność przez uzasadnienie pojęte w duchu fundamentalizmu epistemologicznego, poglądu, że wszystkie sądy dzielą się na bazowe – takie, które mogą być akceptowane bez dowodu i niebazowe – takie, które powinny mieć swój fundament w innych, ostatecznie w bazowych. Teorie takiego rodzaju dokonywały wspomnianego podziału w sposób wykluczający racjonalną akceptację teizmu jako twierdzenia bazowego czy, nazywając to inaczej, niezapośredniczonego. Dociekania Wolterstorffa mają, jego zdaniem, zastosowanie do szeroko pojętego myślenia teoretycznego, zarówno naukowego, jak i pozanaukowego, gdyż te dwie sfery cechują się istotną jednością. Akceptując zasadniczą terminologię etyki przekonań, zwłaszcza pojęcie racjonalnego przekonania, jako przekonania dozwolonego, uzasadnienia jako usprawiedliwienia, i odpowiednio sądu nieracjonalnego jako zakazanego, występuje przeciwko koncepcji racjonalności, której aplikacja do poznania religijnego skutkowałą uznaniem przekonań religijnych za racjonalne tylko wówczas, gdyby istniały dla nich odpowiednie dowody lub argumenty. W wydaniu z 1984 r. poszerza swoje dociekania dotyczące szeroko

pojętego wymiary etycznego poznania o kwestie wartości poznania teoretycznego i praktycznego z perspektywy chrześcijańskiej. Broni twierdzenia, iż ludzkie spełnienie mieści w sobie dociekania czysto teoretyczne i dlatego jedynym uzasadnieniem tego typu poznania nie są owoce, jakie może ono przynieść, do których należy bycie użytecznym do celu, jakim jest pokój człowieka, pojętego w sensie biblijnego *shalom*.

Dojrzałą wersję teoria poznania religijnego otrzymuje w artykule „Can Belief in God be Rational if It has No Foundations?” (1983), zawartym w programowej książce epistemologii zreformowanej *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*. Rozwija tam argumentację przeciwko uznaniu zasady proporcjonalności stopnia uznania danego twierdzenia do posiadanego dlań uzasadnienia za jedyne kryterium racjonalności akceptacji danego twierdzenia. Zdaniem Wolterstorffa racjonalizm wywodzący się od J. Locka i I. Kanta, uznający, że wierzący utrzymuje racjonalnie swoje przekonania religijne tylko wówczas, gdy są one przez niego świadomie i odpowiednio ufundowane w poznaniu przyrodzonym, jest nie do utrzymania. Proponuje własne kryterium racjonalności podmiotu akceptacji, odwołujące się do epistemicznej własności analogicznej z etycznym domniemaniem niewinności. Zgodnie z nim pewna osoba racjonalnie jest przekonana, że *p*, jeżeli zachodzi jedna z dwu wykluczających się sytuacji. Po pierwsze, nie posiada ona lub nie powinna posiadać, odpowiednich racji, aby nie akceptować *p* i nie jest racjonalnie zobowiązana do przekonania, że dysponuje takimi racjami. Po drugie, posiada ona odpowiednie racje, aby przestać akceptować *p*, lecz nie uświadamia sobie tego i ta niewiedza jest racjonalnie usprawiedliwiona. Z powodu tego kryterium Wolterstorff bywa zaliczany do antyfundamentalistów w epistemologii religii, ponieważ nie zakłada ono rozróżnienia na przekonania uzyskane lub utrzymywane bezpośrednio oraz pośrednio, które to rozróżnienie jest konieczne dla fundamentalizmu epistemologicznego. Nadal definiuje racjonalność w kategoriach obowiązków epistemicznych, jednakże definicja przyznaje większą rolę racjom lub argumentom. Kolejnym powodem określania Wolterstorffa jako antyfundamentalisty jest fakt, iż należy on do najbardziej niechętnych teologii naturalnej twórców epistemologii zreformowanej. Podkreśla, że lepiej jest, jeżeli twierdzenia religijne nie są utrzymywane na podstawie racji rozumowych, a także wskazuje na możliwość konfliktu nauki i wiary oraz konieczność kierowania się chrześcijańskiego uczonego tą ostatnią w poznaniu naukowym, również jako kryterium tego, co powinno być uznane za prawdę.

Kalwiński charakter jego epistemologii religii przejawia się również w teorii objawienia i hermeneutyce boskiej mowy. Główną kwestią poruszaną w *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God Speak* (1995) jest pytanie, w jaki sposób Bóg może przemawiać do ludzi poprzez ludzką mowę i pisma, w szczególności przez Biblię, przy rozumieniu wyrażenia „boska mowa” dosłownie. Wedle Wolterstorffa nie wszelka mowa Boga jest objawianiem, może On obiecywać i rozkazywać bez objawiania czegokolwiek. Błędna jest zatem rozpowszechniona koncepcja interpretująca rozmowę Boga z człowiekiem jako rodzaj boskiego objawiania czegoś. Akcentuje, iż Bóg w większej części dokonuje

objawienia poprzez komunikowanie pewnych twierdzeń, uwzględnia także objawienie dokonywane przez Boga w wydarzeniach historycznych manifestujących boży charakter. Do wyjaśnienia, w jaki sposób może mieć miejsce komunikacja pierwszego rodzaju, używa zmodyfikowanej przez siebie teorii aktów mowy. Rozróżnia pomiędzy aktem lokucji, w sensie użycia pewnych słów oraz aktem illokucji w postaci powiadamiania, rozkazywania, ostrzegania czy czegokolwiek, czego można dokonać za pomocą aktu lokucji. Posługując się tymi rozróżnieniami, Wolterstorff wyjaśnia sposób, w jaki pewna osoba może dokonać aktu illokucji przy pomocy aktu lokucyjnego innej osoby. Przykładem tego może być autoryzacja wypowiedzi ambasadora przez władze jego kraju, gdy ogłaszają one swoje stanowisko przy pomocy wypowiedzi osoby będącej ambasadorem. Bóg może mówić poprzez użycie wypowiedzi innych osób, gdy w analogiczny sposób je autoryzuje. Nie oznacza to, że Bóg mówi dosłownie to, co powiedział ludzki mówca czy autor tekstu. Bóg może autoryzować pewien element dyskursu religijnego, ważność jego przedmiotu, a nie punkt widzenia ludzkiego autora lub używać słów przenośnie, gdy człowiek używa ich dosłownie. Dyskurs jest działalnością normatywną etycznie, co stwarza problem dla stanowiska Wolterstorffa, gdyż ten pojmuje normatywność w kategoriach norm i obowiązków. Powstaje problem czy Bóg może mówić, skoro wymaga to, aby znajdował się w roli mówcy, a to z kolei, aby nabył lub posiadał prawa i obowiązki mówcy. Przypisywanie Bogu obowiązków napotyka bowiem na trudności powstające przy przyjęciu metaetyki boskich nakazów definiującej dobro moralne przez normy moralne pochodne od Boga. W. broni twierdzenia, że nawet przy przyjęciu metaetyki boskich nakazów rozumianej w duchu R. Adamsa, da się, wbrew W. Alstonowi, przypisać Bogu obowiązki i prawa mówcy. Stara się też uzasadnić tezę, że inteligentna, wykształcona, dojrzała osoba należąca do kręgu cywilizacji zachodniej XX w. ma prawo być przekonana, że Bóg mówi do ludzi w ogólności czy konkretnie do niej. Wprowadza w tym celu koncepcję posiadania prawa do przekonania paralelną do koncepcji racjonalnego przekonania: osoba *S* ma prawo być przekonana, że *p*, jeżeli nie istnieje taka praktyka wytwarzania przekonań, która dotyczy przekonań w rodzaju *p* i nie została przez *S* zastosowana lub powinna być zastosowana lepiej. Twierdzi, iż aktualna sytuacja epistemiczna człowieka Zachodu nie stanowi przeszkody dla jego prawa do posiadania przekonania, że Biblia jest mową Boga.

Teologia filozoficzna Wolterstorffa dotyczy głównie natury Boga. Broni on twierdzenia, iż Bóg posiada naturę czasową, jest wiecznie trwającym, nie zaś wiecznym bytem poza czasem. Istnieje w każdej chwili i w Jego życiu dokonuje się następstwo zdarzeń. Wymóg uznania Boga za byt czasowy wypływa z chrześcijańskiej nauki o odkupieniu. Gdyby Bóg był bytem pozaczasowym, to nie byłoby dla Niego możliwe reagowanie na zło, jakie pojawiło się w świecie, mającym wymiar czasowy. W teodycei występuje przeciwko stoickiemu pogładowi, iż życie pozbawione cierpienia i podobnych mu przeżyć jest lepsze od takiego, które je zawiera oraz augustyńskiemu przekonaniu, że życie Boga jako najdoskonalsza postać życia, jest ich pozbawione. Wolterstorff jest autorem osobistej refleksji teologicznej, zawartej w książce *Lament of the Son* (1987), zawierającej refleksje nad sensem życia i śmierci, wiary, cierpienia i miłości, napisanej z perspektywy

chrześcijanina przeżywającego głęboko żałobę i osamotnienie po śmierci ukochanej osoby. Myśl teologiczna wykorzystywana jest przez Wolterstorffa także w filozofii sztuki, gdzie podkreśla on religijny wymiar sztuki i jej znaczenie w szeroko pojętym wzroście duchowym chrześcijanina.

Od lat siedemdziesiątych Wolterstorff rozwija filozofię polityki dotyczącą, m.in. miejsca religii w sferze społecznej współczesnego państwa liberalnego, w której odwołuje się tak do argumentów czerpanych ze współczesnej filozofii politycznej, jak i argumentów teologicznych. Zdecydowanie broni prawa do używania tych ostatnich w debatach politycznych. Twierdzi, iż przeciwne stanowisko liberalne, zakazujące używania racji religijnych w sprawach publicznych, pozostaje w sprzeczności z ideałem państwa liberalnego. To bowiem opiera się na założeniu, że wszyscy obywatele mają równe prawa przeżywać swoje życie tak jak uważają za słuszne. Tymczasem używanie przekonań religijnych w debatach politycznych jest częścią tego, jak osoby religijne przeżywają swoje życie w sposób uznany przez siebie za słuszny. Występuje przeciwko niektórym twierdzeniom teologii wyzwolenia, broniąc poglądu, iż ich słuszne postulaty wyzwolenia i sprawiedliwości społecznej muszą być powiązane z ideałem pokoju z Bogiem, drugim człowiekiem, sobą samym i całym stworzeniem. O ile chrześcijańska nauka teologiczna o rozwoju i dobrobycie człowieka nie może stanowić podstawy do obrony państwa liberalnego, z jego pluralizmem opinii, także teologicznych, to myśl chrześcijańska poświęcona wartości osoby ludzkiej dostarcza odpowiednich argumentów. Częścią tego nauczania jest uznanie pogwałcenia godności osobowej człowieka za wielkie zło. Może się ono dokonać poprzez dowolnego rodzaju świadomy atak lub nieświadome ograniczenie wolności osoby. Takim atakiem jest ograniczenie czyjeś wolności do praktykowania własnej religii, dokonywania osobistych wyborów, wolności mowy czy przez pogwałcenie czyjejś prywatności. Państwo liberalne powinno powstrzymywać takie zło i samemu go unikać. Dlatego, o ile chrześcijanie będą brali pod uwagę jedynie naturę ludzkiego dobrobytu i warunki jej realizacji, liberalizm uzyska w najlepszym razie uzasadnienie pragmatyczne. Jeżeli jednak, bez pomijania wagi dobrobytu, uwzględni się wartość osoby i wielkie zło pogwałcenia tej wartości, wówczas państwo liberalne, realizujące ideały liberalizmu, staje się wartością samą w sobie.

## Literatura

*Reason Within the Bounds of Religion*, Grand Rapids 1976; *Art in Action*, Grand Rapids 1980; *Works and Worlds of Art*, Oxford 1980; *Educating for Responsible Action*, Grand Rapids 1980; *Until Justice and Peace Embrace*, Grand Rapids 1983; *Faith and Rationality* (red. wraz z A. Plantingą), Notre Dame 1983; *Rationality in the Calvinian Tradition* (red. z H. Hart & J. Van der Hoeven), Boston 1983; *Lament for a Son*, Grand Rapids 1987; *Divine Discourse*, Cambridge 1995; *John Locke and Ethics of Belief*, Cambridge 1996; *Religion in the Public Square* (red. wraz z R. Audi), Lanham 1997; *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge 2001.

Marek Pepliński



## R e c e n z j e . O m ó w i e n i a

Dariusz Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, ss. 315.

Podstawowym epistemologicznym problemem filozofii religii jest niewątpliwie stopień wiarygodności tzw. wiedzy naturalnej (niezależnej od wszelkiego Objawienia nadprzyrodzonego) na temat istnienia i natury Boga. W dziejach filozofii z jednej strony znaleźć można wprost niezliczoną ilość prób wykazania prawdziwości teizmu (od apriorycznych dowodów ontologicznych po empiryczne argumenty mające charakter probabilistyczny); z drugiej – równie liczne próby wykazania fałszywości, a nawet nonsensowności wszelkich przekonań religijnych. Nie ulega jednak wątpliwości, iż argumenty te, jakkolwiek subtelne i wzorcowe pod względem logicznym, nie odzwierciedlają najbardziej fundamentalnego wymiaru ludzkiego pytania o Boga, czyli wymiaru Jego aksjologicznej, opatrnościowej obecności w naszym życiu. Z tego powodu w dziejach filozofii można też zaobserwować inny, mniej racjonalistyczny sposób myślenia o Bogu, oparty na jakiejś formie doświadczenia Jego transcendencji i świętości. Ten drugi nurt jest w dzisiejszej filozofii religii – przynajmniej w szeroko pojętej hermeneutyce – nurtem dominującym. Jest też niewątpliwie nurtem poznawczo owocnym, wskazuje bowiem na te wymiary rzeczywistości, które skrajny racjonalizm programowo pomija. Jednym z takich wymiarów jest coraz częściej eksplorowany przez filozofów religii fenomen świadectwa.

Pojęcie świadectwa religijnego definiowane jest zwykle na dwa sposoby. Z jednej strony określa się je jako zbiór empirycznie dostępnych danych, potwierdzających prawdziwość (lub przynajmniej wysoki stopień prawdopodobieństwa) hipotezy teistycznej (tak uprawia filozofię religii większość myślicieli anglosaskich); z drugiej strony świadectwo religijne bywa określane bardziej osobowo jako „świadectwo wiary”, a więc jako osobista poręka prawdziwości tego, czego dana osoba była świadkiem (tak starają się uprawiać filozofię religii filozofowie dialogu, fenomenologowie czy hermeneuci). To drugie rozumienie świadectwa jest niewątpliwie źródłowo bliższe myśleniu religijnemu aniżeli pierwsze, jest też szczególnie wyraźnie obecne w Kościele katolickim w czasach pontyfikatu Jana Pawła II. Święty czy błogosławiony wszak to przede wszystkim właśnie „świadek wiary”, który całym swoim życiem ukazuje rzeczywistość Boga, stając się widzialnym znakiem Jego obecności i działania w świecie. Z tej perspektywy patrząc, autentyczny i niezachwiany (nawet w obliczu najcięższych prób) świadek wiary całym swoim postępowaniem poświadcza rzeczywistość Tego, Któremu wierzy. Z tego powodu fenomen świadectwa wiary można do pewnego przynajmniej stopnia inkorporować do schematu właściwego myśleniu racjonalistycznemu, traktując je jako swoisty i racjonalnie uzasadniony argument teistyczny. Jeśli taką wykładnię świadectwa wiary uznalibyśmy za zasadną (a przynajmniej za dopuszczalną), to mielibyśmy prawo przypuścić, iż filozofia religii jest w stanie spełnić (przynajmniej do pewnego stopnia) zarówno wymogi modelu hermeneutycznego (doświadczenie obecności Boga jako osoby), jak i racjonalistycznego (formułowanie racjonalnie akceptowalnych argumentów na rzecz praw-

dziwości wyznawanej religii). Idea tak uprawianej filozofii religii (przynajmniej w odniesieniu do religii chrześcijańskiej) jest obecna i wielorako eksplorowana na kartach recenzowanej książki Dariusza Karłowicza *Arcyparadoks śmierci*.

Książka ta, jak wyraźnie wskazuje jej podtytuł, stawia pytanie o dowodową wartość męczeństwa pierwszych chrześcijan w sporze o prawdziwość chrześcijańskiego Objawienia. Karłowicz ukazuje zarysowany problem przede wszystkim w płaszczyźnie historyczno-filozoficznej, usiłując dociec, czy sami chrześcijanie (przynajmniej w ocalałych do dziś pismach apologetycznych) interpretowali własne męczeństwo jako epistemologicznie zasadny i przekonujący dla innych dowód prawdziwości wyznawanej przez siebie religii. Mimo wspomnianego kontekstu historycznego rozważania Karłowicza mają jednak również istotne znaczenie dla filozofii religii, nasuwają bowiem pytanie, czy świadectwo wiary (w swej najbardziej skrajnej postaci, jaką jest męczeńska śmierć za prawdę) może zostać uznane za epistemologicznie wiarygodną i prawomocną rację na rzecz prawdziwości jakiejś formy teizmu (lub nawet konkretnej doktryny religijnej).

Zdaniem Karłowicza już św. Paweł Apostoł interpretował filozofię przedchrześcijańską jako poszukiwanie Boga, której ostatecznym spełnieniem stało się Objawienie w Chrystusie. Jeżeli bowiem potraktujemy filozofię jako poszukiwanie Prawdy, która gwarantuje człowiekowi realizację wszystkich potencjalności jego natury, to niewątpliwie za szczyt filozofii winniśmy uznać Objawioną Mądrość Bożą, dostarczającą człowiekowi najskuteczniejszych narzędzi osiągnięcia doskonałości. Zdaniem św. Pawła odkrycie ostatecznej zasady rzeczywistości musi być zarazem aktem oddania jej czci i uznaniem jej za przewodnika na drodze do urzeczywistnienia doskonałości. Tym samym też religia chrześcijańska, przynajmniej według jej pierwszych wyznawców, „wie to, czego filozofia nie wiedziała, wiedzieć nie mogła i w pewnym sensie wiedzieć nie chciała, oraz potrafi to, czego filozofia nie potrafiła. Tylko Chrystus pozwala człowiekowi zrealizować właściwe mu *telos*, i tylko chrześcijanin może być we właściwym tego słowa znaczeniu *teleios*, a więc doskonały” (s. 31). Pomiędzy prawdą a doskonałością zachodzi jednak również zależność odwrotna – nie tylko prawda jest warunkiem doskonałości, lecz również osiągnięcie przez kogoś doskonałości dowodzi, iż osiągnął on prawdę. Tym samym doskonałość przejawiana w życiu i postępowaniu stanowi najdonioślejszy argument na rzecz prawdziwości wiary, którą uczyniło się fundamentem życia. Inaczej mówiąc, nasze życie jest najlepszym świadectwem prawdziwości naszej wiary.

Zdaniem Karłowicza argument na rzecz prawdziwości doktryny, oparty na świadectwie życia jej wyznawców, jest argumentem *stricte* filozoficznym, najpełniej przed chrześcijaństwem wyrażonym w platońskim *Fedonie*. W dialogu tym mamy bowiem do czynienia nie z teoretycznym, lecz z wybitnie praktycystycznym (egzystencjalnym) pojmowaniem filozofii. Zdaniem Platona (a także większości pozostałych myślicieli greckich) filozofia nie ma być przede wszystkim zbiorem teoretycznych sądów na temat świata, lecz radykalną przemianą życia, drogą do osiągnięcia dostępnej człowiekowi doskonałości. Tym samym w filozofii najistotniejsze znaczenie ma to, czy osoba, która uzurpuje sobie prawo do miana filozofa, żyje w zgodzie z głoszoną przez siebie doktryną, czy nie. Inaczej mówiąc, życie i postępowanie filozofa jest świadectwem jego nauki – albo ją potwierdza, albo falsyfikuje.

Ten egzystencjalny wymiar filozoficznej myśli greckiej jako osobowej przemiany powodował, jak argumentuje Karłowicz, iż filozofia była dla chrześcijaństwa nie tyle nawet konkurencyjnym opisem świata (czyli prawdą w sensie teoretycznym), ile przede wszystkim alternatywnym stylem życia, konkurencyjną drogą do doskonałości. Sokrates przecież, główny bohater *Fedona*, właśnie w filozofii jako nauce umie-



rania (wyzwalania się z krępujących nas i uniemożliwiających nam poznanie prawdy więzów cielesnych) upatruje najskuteczniejszej drogi do przywrócenia nam utraconej boskości. Filozof to człowiek, który odkrył swoją prawdziwą boską naturę i stara się żyć według jej zasad. Z tej racji właśnie sposób życia staje się ostatecznym (by nie powiedzieć – jedynym) sprawdzianem autentyczności filozofii.

Pojęcie filozofii jako drogi do ubóstwienia poprzez śmierć stało się, zdaniem Karłowicza, podstawowym schematem pojęciowym, za pomocą którego apologetyci chrześcijańscy interpretowali własną religię oraz męczeńską śmierć. Wybór Chrystusa w czasach prześladowań był wyborem śmierci, pokorne jej przyjęcie zaś stawało się kryterium prawdziwej wiary. Pójść za Chrystusem to dla pierwszych chrześcijan nie tylko żyć tak, jak On, lecz przede wszystkim umrzeć tak, jak On. „Męka i śmierć Chrystusa sprawia, że więź między prawdą, cierpieniem i śmiercią jest fundamentalnym aspektem chrześcijańskiej nauki i życia” (s. 151). Śmierć zresztą, jako konieczność porzucenia obecnej, niedoskonałej formy istnienia, jest również warunkiem epistemologicznym poznania Boga i pełnego z Nim zjednoczenia, na ziemi bowiem nikt nigdy Boga oglądać nie może.

Co więcej, śmierć męczeńska, w myśl schematu pojęciowego filozofii greckiej, winna być uznana nie tylko za dowód autentyczności ludzkiej wiary, lecz także za argument na rzecz prawdziwości nauki Chrystusa. Jeżeli bowiem o prawdziwości doktryny decyduje przede wszystkim jej egzystencjalna efektywność, to w przypadku chrześcijaństwa jest ona zdecydowanie większa aniżeli w przypadku filozofii; w religii chrześcijańskiej mamy przecież do czynienia nie tylko z doskonałością samego Chrystusa, lecz także z gotowością poniesienia męczeńskiej śmierci za Chrystusa przez niezliczone rzesze Jego wyznawców. Męczennik (*martys*) staje się naocznym świadkiem prawdy, według której żyje i którą przekazuje innym. Godnie i z pokorą przyjmując prześladowanie, cierpienie oraz śmierć, męczennik w sposób bezpośredni daje świadectwo autentyczności swojej niezachwianej wiary w Chrystusa, pośrednio zaś świadczy również o rzeczywistości Tego, dla którego umiera i do Którego poprzez śmierć – zdąża. W pokornym przyjęciu śmierci ujawnia się bowiem intymna więź między człowiekiem a Bogiem, który nie tylko wspiera swoich wyznawców w chwili próby, lecz do pewnego stopnia wręcz bierze na siebie ich ból. „Boska pomoc podnosi niedoskonałą naturę na poziom niedostępnej dla niej duchowej doskonałości. I ta właśnie doskonałość zostaje w męczenniku ukazana” (s. 204). Można tym samym powiedzieć, że męczennik jest nie tylko świadkiem, który o Bogu mówi, lecz jest świadkiem, w którym Bóg się w możliwie najdoskonalszy sposób uobecnia. „W empirycznym świecie obecność świadka staje się rzeczywistą obecnością Boga” (s. 271). Poprzez najwyższy stopień doskonałości możliwy do osiągnięcia w życiu ziemskim męczennik staje się niemal przeźroczystym obrazem Chrystusa. „Dla starożytnych chrześcijan – pisze Karłowicz – męczeństwo i doskonałość to jedno. Jako całkowita przemiana wiernego naśladowcy Chrystusa męczeństwo jest bowiem aktem najwyższej miłości i najpełniejszą odpowiedzią, jakiej człowiek może udzielić kochającemu Bogu” (s. 240). Więcej, męczennik jest również świadkiem (czy wręcz dowodem przez ukazanie) urzeczywistnionej nadziei eschatologicznej, a mianowicie życia wiecznego w Bogu. „Akt męczeństwa stanowi [...] przemianę, która wydaje się całkowita, trwała i ostateczna. Nie ma już mowy o sądzie i oczekiwaniu. Gdy inni po śmierci czekają dnia sądu, męczennicy udają się wprost przed tron Pana” (s. 241). Konkludując, w myśl chrześcijańskiej apologetyki, męczeńska śmierć stanowi jednocześnie najdoskonalsze z możliwych w obecnym świecie ukazanie Bożej obecności, jak i czekającego nas w przyszłości zmartwychwstania w Chrystusie. Jej masowość natomiast, jej owocowanie coraz to liczniejszymi zastępami kolejnych męczenników, ma do-

wodzić, iż doskonałość człowieka – na gruncie filozofii greckiej – zarezerwowana dla nielicznych wybrańców mądrości, dzięki Chrystusowi stała się ideałem osiągalnym dla każdego.

Nie ulega wątpliwości, iż świadectwo męczeńskiej śmierci nie może zostać uznane za dowód w sensie ścisłym, nie zniewala ono przecież swoją niepodważalną oczywistością. Przeciwnie, świadectwo męczeńskiej śmierci można co najwyżej uznać za „dowód przez ukazanie”, przy czym dostrzeżenie tego, na co ów dowód wskazuje, nie będzie dostępne wszystkim. Mimo jednak, iż dowód ten jest słaby z punktu widzenia logiki, jest najprawdopodobniej jedyną dostępną nam drogą doświadczenia Bożej obecności w życiu doczesnym. Jak trafnie argumentuje Karłowicz, prawdę o Bogu, której nie można wyrazić słowami ani objąć rozumem – można zobaczyć w męczenniku i jego śmierci. „Męczennicy stanowią doskonałych świadków prawdy, ponieważ widzą prawdę. Tę prawdę wyznają przed światem słowem i czynem” (s. 255).

\* \* \*

Wszechstronne (i bogato udokumentowane źródłowo) analizy przeprowadzone przez Karłowicza w recenzowanej książce nie pozostawiają wątpliwości, iż apologetycy chrześcijańscy (św. Justyn Męczennik, św. Cyprian, Tertulian, Klemens Aleksandryjski czy Orygenes) skłonni byli traktować śmierć męczeńską chrześcijan jako istotny argument na rzecz prawdziwości chrześcijańskiego Objawienia. Pytanie jednak, które skłonny byłby postawić filozof religii współcześnie, jest nieco inne; nie tyle dotyczy ono konkretnego kontekstu historycznego, w którym argumentacja została sformułowana, ile raczej tego, czy jest ona epistemologicznie zasadna, ściślej – czy odwołanie się do świadectwa (a więc do „dowodu przez ukazanie”) może być poznawczo owocnym sposobem uprawiania teologii naturalnej.

Nie ulega wątpliwości, że skrajnie racjonalistyczne modele filozofii, dla których wzorem myślenia (także myślenia o Bogu) jest kartezjańska pewność, będą odnosić się do pojęcia świadectwa (jako „dowodu przez ukazanie”) nieufnie i z dystansem. Zarazem jednak nie można nie zauważyć, iż Bóg ściśle i precyzyjnie zdefiniowany, wtłoczony w ostre i jednoznaczne pojęcia rozumu, zbyt mało przypomina Boga uobecnianego w doświadczeniach religijnych, by miał być dla kogokolwiek Bogiem prawdziwie żywym, bliskim i angażującym. Z tego więc punktu widzenia patrząc, należałoby podkreślić, iż płaszczyzna świadectwa (zwłaszcza świadectwa jako męczeńskiej śmierci za wiarę) otwiera przed filozofią religii bardzo atrakcyjne perspektywy poznawcze (nawet wtedy, gdy nie jest w stanie sprostać wymogowi absolutnej jasności czy pewności).

Przede wszystkim odsłania źródłowo religijny sens problemu Boga, ukazując Go jako istotę aksjologicznie nieoobojętną dla człowieka. Co więcej, świadectwo może mieć o wiele większą moc perswazyjną aniżeli jakikolwiek ścisły dowód logiczny; autentyczne świadectwo wszak z jednej strony budzi sumienie (porusza do głębi każdego, kto spotyka się z nim bezpośrednio), z drugiej – nie daje się podważyć żadnymi argumentami czy wyjaśnieniami alternatywnymi. Można wprawdzie twierdzić, że świadek ulega złudzeniu, że jest ofiarą własnej choroby intelektualnej, że ma skłonność do tragicznej pozy (jak postrzegali chrześcijan Marek Aureliusz), mimo to jednak mamy świadomość, iż żadna z tych hipotez nie jest adekwatna wobec autentycznego i niekłamane świadectwa. Świadectwo nas angażuje, wręcz zmusza do zajęcia stanowiska, do przemiany naszego życia; więcej, autentyczne świadectwo do pewnego stopnia *d o m a g a s i ę n a ś l a d o w a n i a*, wiernego pójścia za świadkiem. Tym samym też świadek nie staje się zwykłym nauczycielem, który przekazuje bardziej lub mniej udowodnione tezy; świadek staje się *m i s t r z e m*,

wzorcem osobowym, który prowadzi do odkrycia tego, czego sam doświadczył. Znaczy to, iż ktoś, kto podąża drogą świadka (mistrza), prędzej czy później sam dotrze do celu, którego wcześniej nie pojmował a być może nawet – nie był w stanie go sobie uświadomić.

Widzimy już, że jeśli w taki sposób pojąć relację filozofa do ucznia (jako relację świadka prawdy czy mistrza do ucznia), to istnieje możliwość wpisania w ten schemat chrześcijaństwa jako „filozofii Chrystusa”; dla chrześcijan przecież to właśnie Chrystus jest prawdziwym i jedynym Mistrzem, który niezawodnie prowadzi do celu. Z tego powodu sugerowany niekiedy konflikt pomiędzy filozofią a religią był dla apologetów do pewnego przynajmniej stopnia pozorny. Filozofia była poszukiwaniem niedoskonałym, skazana na ograniczone siły człowieka; Objawienie przyniosło zaś odpowiedź ostateczną i niezawodną.

Nie ulega wątpliwości, iż książka Karłowicza stanowi istotny przyczynek zarówno dla poznania dziejów myśli chrześcijańskiej (i jej związków z filozofią grecką), jak też dla uprawiania filozofii religii jako namysłu nad źródłowymi doświadczeniami, w których człowiek uprzytamnia sobie obecność (a być może także często i nieobecność) Boga. Mimo iż ostateczna odpowiedź religijna ma zawsze charakter bardziej lub mniej osobisty, zależny od losu, jaki staje się udziałem konkretnej osoby, to jednak filozoficzny namysł nad decyzjami religijnymi musi brać pod uwagę to, czy są one rzeczywiście oparte na świadectwie autentycznym, czy przeciwnie, mają za podstawę świadectwo pozorne (wręcz – antyświadectwo). W zdecydowanej większości wypadków świadectwo śmierci męczeńskiej pierwszych chrześcijan było jak najbardziej autentyczne i wiarygodne. Nie ulega też chyba wątpliwości, że równie autentycznym świadectwem było w wieku XX męczeństwo ludzi poddanych masowym prześladowaniom przez systemy totalitarne. Ta tak niedawna gehenna narodów świata sprawia, iż kategoria męczeństwa nie tylko nie należy do przeszłości, lecz – wbrew wszelkim modnym relatywizmom współczesnej doby – stanowi autentyczne wyzwanie dla myślenia. Trudno wyobrazić sobie filozofię religii (zwłaszcza wtedy, gdy w jej centrum staje problem zła i Bożej Opatrzności), która pominęłaby te doświadczenia milczeniem. Niewykluczone, iż schematu pojęciowego dla ich zrozumienia i opisu winniśmy szukać właśnie w czasach, o których traktuje książka Dariusza Karłowicza.

*Ireneusz Ziemiński*

*Filozofia na Uniwersytecie Stefana Batorego*, red. J. Pawlak, Toruń 2002, ss. 286.

W 1919 r. na mocy dekretu Naczelnego Wodza Józefa Piłsudskiego wznowił swą działalność Uniwersytet Wileński, zamknięty w 1832 r. w ramach represji popowstaniowych. Przez następnych 20 lat będzie nosił on imię swego fundatora – Stefana Batorego. Uniwersytet Wileński w dziejach polskiej filozofii odegrał dużą rolę, szczególnie wówczas, gdy ujawniła ona ambicje przekroczenia granic zaścianka intelektualnego Europy. Wystarczy przypomnieć tu rektora Jana Śniadeckiego, Anioła Dowgirda czy wreszcie uczelni tej efemeryczną, niestety, gwiazdę Józefa Gołuchowskiego. Także w dwudziestoleciu międzywojennym uniwersytet w Wilnie stał się ważnym centrum polskiej myśli filozoficznej. Wykładał tu m.in. Władysław Tatarkiewicz, którego nawet filozoficznym

laikom nie trzeba przedstawiać. Działał tam również Henryk Elzenberg, którego współczesne pokolenie (nie tylko filozofów) zna przede wszystkim za sprawą jego swoistego, intymnego dziennika filozoficznego *Kłopoty z istnieniem*. W ostatnim roku działalności Uniwersytetu wykładał tam ks. Michał Klepacz, znawca Cieszkowskiego, późniejszy (w latach 1953–1956) Przewodniczący Episkopatu Polski. Także w 1938 r. na katedrę pedagogiki powołany został Ludwik Chmaj, wielki znawca socynianizmu i filozofii francuskiej XVII w. Natomiast tylko w pierwszym roku akademickim wykładał m.in. przedwcześnie zmarły, w 1920 r., historyk filozofii Władysław Horodyski, którego monografia o Bronisławie Trentowskim jest aktualna. Do swej emerytury (1932 r.) wykładał w Wilnie bardzo popularny wśród słuchaczy kontynuator pozytywizmu Marian Massonius. Od 1923 r. katedrą opuszczoną przez Władysława Tatariewiczza (przeniósł się do Poznania) kierował Tadeusz Czeżowski. To w Wilnie wreszcie nauczali trzej przedstawiciele odnowionej neoromantycznej filozofii dziejów: Marian Zdziechowski, Feliks Koneczny i Wincenty Lutosławski (przy czym pierwszy był literaturoznawcą, drugi historykiem, a tylko trzeci kierował katedrą filozofii).

Przewinęły się zatem w okresie międzywojennym (choć niekoniecznie równocześnie) przez Uniwersytet Stefana Batorego osoby dla polskiego życia filozoficznego bardzo istotne, jeśli nie wybitne. W tej sytuacji może dziwić niezadowolenie Lutosławskiego, który narzekał, że nie otrzymał katedry na żadnym „dawniejszym” uniwersytecie polskim i musiał się ostatecznie zadowolić „najmniej odpowiednim uniwersytem kresowym” (s. 28). Należy jednakże pamiętać, że Lutosławski miał nader wysokie poczucie własnej wartości. Za sprawą swych wczesnych badań nad chronologią dialogów Platona uzyskał międzynarodową sławę i uchodził wręcz za najbardziej znanego poza granicami filozofa polskiego, w Wilnie zaś nie dostrzegał większego zainteresowania wśród studentów dla swych wykładów.

Recenzowana praca zawiera referaty przygotowane na konferencję, którą w roku 2000 zorganizował Instytut Filozofii UMK i jest w pewnym sensie kontynuacją wydanej w Toruniu w 1997 r. zbiorowej pracy (pod red. R. Jadczyka i J. Pawłaka) zatytułowanej *Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim*. To, że obie te książki ujrzały światło dzienne za sprawą badaczy toruńskich jest jakby rzeczą naturalną. Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu był w roku 1945 organizowany w dużej mierze siłami profesorów przybyłych z Wilna czy też wcześniej z tamtejszym uniwersytem związanych (jak pierwszy rektor, znany historyk Ludwik Kolankowski) To Tadeusz Czeżowski i Henryk Elzenberg byli pierwszymi profesorami filozofii tego uniwersytetu.

Omawiany tom składa się jakby (jakby, gdyż nie są one formalnie wyróżnione) z dwu nierównych objętościowo części. To, co wyróżniłbym więc jako część pierwszą tworzą dwie najobszerniejsze prace – jedna autorstwa Józefa Pawłaka (*Środowisko filozoficzne Wilna (1919–1945)*), druga Włodzimierza Tyburskiego (*Myśl etyczna na Uniwersytecie Wileńskim*). Sądzę, że już te dwie prace wystarczyłyby do uznania lektury tej książki za pożyteczną.

Tak więc J. Pawlak przedstawia filozoficzne środowisko wileńskie jako nader polimorficzne, nie zdominowane przez żadną z ówczesnych szkół filozoficznych czy też żaden z nurtów myślowych (jak środowiska warszawskie i lwowskie, a zapewne w dużej części krakowskie). Można by chyba pokusić się o tezę, że była to przypadłość środowiska nowego (także poznańskiego, swoją drogą oboższego niżli wileńskie), a więc takiego, które powstawało poprzez „import” profesorów, a nie poprzez budowanie własnej kadry wokół funkcjonujących i „zasiedziały” autorytetów. Ten polimorfizm był spotęgowany tym, że (co nie jest czymś niezwykłym) „polem filozofii” zajmowali się również przed-

stawiciele innych dyscyplin humanistycznych ze Zdziechowskim i Konecznym na czele (J. Pawlak słusznie przypomina tu też historyka literatury Manfreda Kriedla i paru innych myślicieli, jak prawnik Bronisław Wróblewski czy historyk medycyny Stanisław Trzebiński). Wprawdzie autor i redaktor omawianej książki w *Słowie wstępnym* pisze, że „mimo tak różnorodnych zainteresowań i preferencji badawczych, na Uniwersytecie Wileńskim dominowała zasada współpracy między uczonymi oraz tolerancji dla różnych orientacji światopoglądowych” (s. 8), to przecież w świetle tego, co pisze dalej, uwaga ta ma raczej kurtuazyjny charakter. Nie układała się bowiem najlepiej współpraca między Czeżowskim a Lutosławskim (który zresztą wiele czasu spędzał za granicą), nie układała się tak dalece, że ten pierwszy uczynił wiele, by pozbyć się starszego kolegi, kiedy ten osiągnął wiek emerytalny. Można by zwrócić także uwagę na to, że właściwie brak jakichkolwiek śladów współpracy między trzema uczonymi, których skądinąd wiele powinno łączyć. Byli mianowicie niemal rówieśnikami (roczniki 1861, 1862, 1863), fascynowali się romantyzmem i mniej lub bardziej koncentrowali swą teoretyczną aktywność na filozofii dziejów. Chodzi oczywiście o Zdziechowskiego, Konecznego i Lutosławskiego. Wydaje się, że Zdziechowski jednakże – podobnie jak wielu mu współczesnych – doceniając klasę Lutosławskiego jako znawcy Platona, nie doceniał zupełnie jego własnych filozoficznych dociekań, a jego metafizyczny optymizm był mu zupełnie obcy.

Studium Włodzimierza Tyburskiego (po krótkim zarysie historii myśli etycznej uprawianej na Uniwersytecie od jego powstania) przedstawia koncepcje etyczne pięciu myślicieli: Henryka Elzenberga, Feliksa Konecznego, Mariana Zdziechowskiego, Tadeusza Czeżowskiego i Bronisława Wróblewskiego. Przy tym autor, zgodnie z tytułem rozprawy, w przypadku Elzenberga i Czeżowskiego ogranicza się tylko do ich etycznych rozważań wyrażonych w wypowiedziach z okresu wileńskiego. Warto tu w szczególności zwrócić uwagę na Wróblewskiego, jako że w przeciwieństwie do pozostałej czwórki jest to postać filozofom (choć nie teoretykom prawa) mało znana. Tymczasem ten wybitny prawnik (karnista) i socjolog prawa jest również autorem nader interesującej refleksji etycznej.

Wasilewskiemu zresztą odrębne studium zamieszczone w recenzowanej książce poświęca Jerzy Kolarzowski (*Bronisława Wróblewskiego filozoficzne założenia procesu tworzenia prawa*). Przedstawia on go jako wybitnego filozofa prawa, który – będąc kontynuatorem psychologizmu prawniczego Leona Petrażyckiego – w późnym okresie swej twórczości ów psychologizm próbował przezwyciężyć na gruncie fenomenologii.

Pozostałe prace, które pomieszczone są w książce zredagowanej i wydanej przez J. Pawlaka, dotyczą także (z jednym wyjątkiem) mniej lub bardziej centralnych aspektów myśli filozoficznej poszczególnych wileńskich profesorów. Tak więc znajdujemy tu studia następujące: Barbary Szotek *Marian Massonius jako rzecznik naukowości filozofii w Wilnie*; Wiesława Mincera „*Uniwersytet*” *Tadeusza Czeżowskiego*; Dariusza Barbarzyńskiego *W obliczu końca – filozoficzne refleksje Mariana Zdziechowskiego*; Zbigniewa Opackiego *Między filozofią historii a polityką. Niemcy w myśli Mariana Zdziechowskiego*; Romana Bäckera *Marian Zdziechowski wobec bolszewickiej Rosji. Pomiędzy widmem zagłady a anty-katastrofizmem*; Leszka Gawora *Nauka o wielości cywilizacji Feliksa Konecznego jako historiozofia*; Eugeniusza Wasilewskiego *O istocie i sposobach funkcjonowania dobra według Feliksa Konecznego i Mariana Zdziechowskiego*; wreszcie Józefa Pawlaka *Bogumił Jasinowski – badacz cywilizacji wschodniochrześcijańskiej*.

Wspomnianym wyjątkiem jest praca Romanasa Plečkaitisa *Litewskie badania nad filozofią uprawianą na Uniwersytecie Stefana Batorego*. To nader interesujące studium ma niestety nieco mylący tytuł. Po pierwsze bowiem nie chodzi tu bynajmniej o współ-

czesne badania (chyba, że będziemy tytuł ten interpretowali tak, iż chodzi tu o badania samego Plečkaitisa, no i wspomnianego na końcu rozprawy jego ucznia Alvidasa Jakubaitisa), lecz o zjawisko recepcji myśli wileńskich profesorów na Litwie w okresie międzywojennym. Po wtóre zaś, autor pisze dość obszernie o badaniach Władysława Tatarkiewicza nad rękopisami filozoficznymi służącymi celom dydaktycznym w rozmaitych szkołach dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Daje się zauważyć, że „bohaterem” tej zbiorowej pracy jest Marian Zdziechowski, któremu poświęcono w niej zdecydowanie najwięcej uwagi. Trudno to uznać za dzieło przypadku, lecz raczej za objaw dającego się obserwować od ponad lat dwudziestu potęgowania się zainteresowania myślą filozoficzną tego nader ciekawego myśliciela, którego dorobek jest przywracany polskiej kulturze po okresie zapomnienia.<sup>1</sup>

Ta opatrzona 11 interesującymi fotografiami i starannie wydana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika książka przyczyni się zapewne do przywracania polskiej kulturze filozoficznej jej zapomnianego (za sprawą polityki) dziedzictwa.

*Marek N. Jakubowski*

Marylin McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1999, ss. 220.

Marylin Adams, która należy do najbardziej znanych współczesnych amerykańskich analitycznych filozofów religii, rozważa w swojej książce skrajny przypadek zła, które nazywa złem strasznym (*horrendous Evil*). Zło straszne definiuje zaś jako takie zło, w którym uczestnictwo (wyrządzenie go lub cierpienie z jego powodu jako ofiara) stanowi *prima facie* powód, by poddać w wątpliwość, czy życie tego, kto dotknięty jest takim złem jako czyniący lub doznający je, mogłoby dla niego być – w ujęciu całościowym – wielkim dobrem. Inaczej można też wyrazić, czym zło straszne jest, mówiąc tak jak Adams, że jest to zło tego rodzaju, że byłoby *prima facie* lepiej dla tego, kto go czyni lub doświadcza, żeby w ogóle nie istniał i tym samym go nie czynił lub nie doświadczał.

Jako paradygmatyczne przykłady rodzajów zła strasznego podaje Adams zło obozów koncentracyjnych, dziecięcą pornografię, powolną śmierć z głodu, gwałty na dzieciach i kobietach popełniane ze szczególnym okrucieństwem. Zło straszne to takie zło, które nie tylko polega na cierpieniu fizycznym i psychicznym prowadzącym do śmierci ciała, lecz zarazem takie, które dehumanizuje zarówno ofiarę, jak i sprawcę, powodując rozbitcie ich osobowości. Zasadnicze pytanie, na jakie autorka poszukuje odpowiedzi,

<sup>1</sup> Podobnie też nieobecna w pierwszych trzech dziesiątkach lat PRL-u stała się „niewygodna” politycznie myśl Lutosławskiego i Konecznego. K. Kurowska, publikując w 1978 r. artykuł *Feliksa Konecznego nauka o wielości cywilizacji* („Przegląd Humanistyczny”, 1978 nr 7/8) pisała o „niemal doskonałym braku literatury przedmiotu”. Sytuacja (szczególnie w przypadku Konecznego) uległa na szczęście zmianie.

nie dotyczy tego, jakie racje może mieć Bóg zezwalając, by istniało zło straszne, lecz w jaki sposób zło straszne może być, jak mówi, „pokonane” (*defeat*). Samo pojęcie „pokonania” Adams zaczerpnęła od R. Chisholma który wprowadza rozróżnienie między zrównoważeniem (*balancing off*) a pokonaniem. Zrównoważenie ma miejsce wtedy, gdy przeciwstawne wartości wykluczających się wzajemnie części pewnej całości częściowo lub całkowicie wzajemnie się niwelują. „Pokonanie” natomiast zachodzi wtedy, gdy ma miejsce nie tylko proste dodanie do całości nowej części o przeciwnej wartości, niż wartości już istniejących części, lecz gdy wprowadza się pewną organiczną jedność obejmującą wartości części danej całości. Jako przykład podaje Adams obraz, którego pozytywna wartość estetyczna jako całości pokonuje brzydotę małej plamy barwnej.

Jej sposób ujęcia zagadnienia zła różni się od tego, z jakim mamy do czynienia w teodycei Plantingi i Swinburne’a. Wymienieni filozofowie prezentują teodycęj dobra globalnego, według której zło, jakie występuje w świecie, zostaje przewyżczone przez większe dobro, któremu jakoś służy (jest warunkiem jego zaistnienia). Tym dobrem jest, jak się najczęściej sądzi, wolność człowieka, która obejmuje również zdolność do samozniszczenia oraz wyrządzenia zła straszego.

Zasadniczy zarzut, jaki Adams formułuje przeciwko teodyceom globalnym, polega na tym, że nie są one w sposób zadawalający pokazać, jak można przewyżczyć zło straszne. Zdaniem Adamsa zło straszne tylko wtedy jest pokonane, gdy ta osoba, która go doświadczyła (a nie tylko Bóg), uzna, że warto było przeżyć swoje życie pomimo doznanego w nim zła.

W teodyceach globalnych z reguły chodzi o to, żeby bilans aksjologiczny świata jako całości był dodatni, nie zaś by zadowolenie znalazła konkretna osoba, która zła doświadczyła. Adams jest, zdaje się, zarazem przekonana, że przewyżczenie zła straszego jest możliwe tylko przy założeniu życia wiecznego; jej zdaniem, żadne dobro doczesne nie równoważy zła straszego. Nie czyni tego ani wolność wyboru, ani sprawiedliwe kary dla złoczyńców. Zdaniem Adams zresztą zło straszne, to jest takie zło, którego w wolny sposób nie można popełnić, ponieważ jego sprawca, nie pojmuje jego wielkości (nie wie, co czyni). I dlatego także retribucyjna teoria kary nie jest w stanie sprostać wymogom sprawiedliwości, gdy chodzi o zbilansowanie zła straszego; skoro zbrodniarz nie pojmował zła, które wyrządził, to nie jest za nie w pełni odpowiedzialny, przeto i wymierzanie mu za to kary nie ma sensu. Również i piekło – w przekonaniu Adams – nie przyczyniłoby się do naprawienia etycznej równowagi, lecz oznaczałoby dalszy triumf zła.

Jedynie Bóg w rzeczywistości eschatycznej może pokonać zło i sprawić, że życie każdego uczestnika zła straszego stanie się jako całość, w ocenie tego uczestnika, wartościowe.

Adams rozważa różne możliwe sposoby za pomocą których, Bóg może pokonać zło horrendalne. Szczególnie doniosłe, jej zdaniem, są Wcielenie i Odkupienie. Dobrowolne i wielkie cierpienie Chrystusa jest przede wszystkim aktem solidarności Boga z cierpiącymi ludźmi a zarazem znakiem nadziei na to, że zło, nawet wielkie, może być pokonane. Człowiek, który doświadczył zła straszego, może jakoś identyfikować się z cierpieniem Chrystusa i już to pozwala mu inaczej ocenić własną tragedię.

Charakterystyczne dla sposobu, w jaki Adams pojmuje Odkupienie, jest zerwanie z tradycją, w której Odkupienie stoi w relacji do grzechu pierwotnego Adama i Ewy. W ujęciu tradycyjnym grzech Adama jest złem, które pociągnęło za sobą wielkie i niezwykle bolesne dla całego gatunku ludzkiego konsekwencje. Wedle Adams natomiast grzech pierwotny, jak wszelki grzech, nie ma charakteru moralnego, lecz jest jedynie

konsekwencją ontologicznej niedoskonałości rasy ludzkiej. Każdy z nas, twierdzi autorka książki, jest bytem dualistycznym złożonym z dwóch nie dających się, zasadniczo, pogodzić ze sobą składników: zwierzęcego i duchowego. Przy czym to, co zwierzęce (ciało) jest niezwykle silne, i często panuje nad tym co duchowe. Jesteśmy niedoskonali, nie z winy Adama, lecz po prostu tacy mieliśmy być od początku – sugeruje Adams. Nasza niedoskonałość obejmuje brak kompetencji moralnych, które potrafiłyby nas uchronić przed popełnianiem zła ( w tym i zła horrendalnego), jest ono przeto naturalną ceną za to, że istniejemy i że jesteśmy tacy, jacy jesteśmy.

Wobec takiego stanowiska nasuwa się tu rzecz jasna szereg pytań i wątpliwości. Dlaczego, np. jest tak, że Bóg powołał do istnienia gatunek istot niedoskonałych (nieczystych); ani bowiem czysto zwierzęcych, ani czysto duchowych (jak anioły), niekompetentnych moralnie i intelektualnie, popełniających niekiedy zło straszne? Czyniąc tak, sugeruje Adams, Bóg mógł kierować się względami natury estetycznej. Chodziło o to, żeby całość tego, co istnieje, odznaczała się maksymalną różnorodnością i jednością zarazem. Dlatego właśnie dobrze, że istnieje również byt duchowo-cielesny o takim stopniu niedoskonałości, jak człowiek. Nie jest wykluczone, że możliwe są inne istoty duchowo-cielesne, które albo chcą zawsze dobra, albo nie mogą chcieć nigdy zła. Być może nawet, że i takie istoty istnieją gdzieś w naszym wszechświecie lub istnieć będą, a my jedynie nic o tym, jak dotąd, nie wiemy. I one miałyby swoje miejsce w continuum stworzenia.

I choć naszym ostatecznym przeznaczeniem jest wieczna jedność z Bogiem, który, być może, objawi nam wszystkie swoje racje, jakie miał dopuszczając, by stało się to czy tamto zło straszne, to nasza doczesna egzystencja – twierdzi autorka książki – z wszystkimi jej udrękami, nie jest karą za upadek Adama, ani próbą charakteru, jak chce Ireneusz i jego następcy, ani też czasem dojrzewania do ostatecznych wolnych decyzji (takie decyzje nas przerastają), czy być z Bogiem, czy bez Niego, lecz fragmentem układanki, której jedynie Bóg może nadać, i, jak sądzi Marylin Adams, nada ostatecznie harmonię i piękno. Ze względu na obecność w tej mozaice wielu drastycznych szczegółów dzieło to przypomina bardziej, sądzi Adams, *Guernicę* Picassa, niż np. *Szkolę Ateńską* Rafaela.

W swoich rozważaniach Adams odchodzi, jak widzieliśmy, od niektórych zasadniczych przeświadczeń zawartych w koncepcjach nie tylko współczesnych teodycealistów, lecz także filozofów minionego czasu, Augustyna, Tomasza czy Leibniza. Mówi ona bowiem, że żadna wartość moralna czy estetyczna, jaka dałaby się urzeczywistnić w życiu doczesnym nie może pokonać zła horrendalnego. Jej stanowisko zbliża się tu do poglądów Fiodora Dostojewskiego wyrażonych przez Iwana Karamazowa. Zdaniem Adams jedynie sam Bóg, który jest nieskończonym dobrem i pięknem może to uczynić, a ponieważ, jak wierzą chrześcijanie, jest miłością, zechce to uczynić. Osobowa relacja z Bogiem, pozwoli każdemu, kto doznał zła (w tym i zła horrendalnego) uznać własne życie za wartościowe i sensowne, mimo doznanego zła. Inaczej mówiąc, zdaniem Adams, zło horrendalne jakie zdarza się w t y m ś w i e c i e, nie może zostać pokonane przez żadne dobra t e g o ś w i a t a, a jedynie Dobro i Piękno wieczne i pozaświatowe może nadać sens i wartość ludzkiemu życiu. Z tego względu wolno uznać teodyceę Adama za teodyceę religijną w podstawowym sensie: dopiero i tylko wartości religijne (Bóg) mogą przewyciężyć zło horrendalne. Stanowisko takie może być bliskie każdemu, kogo rażą buchalteryjne wyliczenia w stylu: zająście złego stanu rzeczy *Z* jest warunkiem koniecznym zajścia dobrego stanu rzeczy *D* i *D* jest większe od *Z* – dobro *D* przewyższa zło *Z*.

Adams nieraz w swoich tekstach zarzucała Swinburne'owi, Plantindze i Craig'owi, że prowadząc swoje wyliczenia i myślowe eksperymenty, zatarcili oni wrażliwość na ludzkie cierpienie. Jej zdaniem żadne dobra, na które wspomniani autorzy wskazują jako na przewyższające cierpienia stworzeń, nie przewyższają ich, ponieważ cierpienia te są



zbyt wielkie a przytaczane dobra zbyt małe, by można było uznać, że nastąpiło zwycięstwo dobra nad złem. To jednak, co mogłoby stanowić o pewnej atrakcyjności propozycji Adams, stanowić może również o jej pewnej słabości.

W teodyceach poszukuje się odpowiedzi na pytanie, jakie racje mógł mieć Bóg pozwalając, aby zaistniało pewne zło. W jej rozważaniach nie ma takiego pytania, i nie ma nie odpowiedzi. Bóg uczynił nas istotami niedojrzałymi intelektualnie i moralnie – możemy czynić i niekiedy czynimy horrendalne zło, nie wiedząc nawet, że takie zło czynimy i jedynie sam Bóg może to wszystko naprawić – oto stanowisko Adams. Ja wyraziłbym tę myśl Adams następująco: Bóg uczynił nas słabymi i takimi, że niekiedy przynajmniej jesteśmy bardzo źli i umieścił w świecie raczej nam obcym i wrogim. W świecie tym nie jesteśmy w stanie stworzyć sobie takich warunków, by móc, zasadniczo, prowadzić życie, o którym wolno zawsze słusznie powiedzieć z perspektywy doczesnej, że było sensowne i wartościowe i zarazem jest tak, że żadne dobra tego świata nie przewyższają zła, jakie nas tu spotyka. Czy Bóg słusznie postąpił (jeżeli tak postąpił), umieszczając nas takich w takim świecie?

Możliwa odpowiedź Adams: z perspektywy życia wiecznego powiemy jednak, że mieliśmy życie doczesne (i mamy) życie (wieczne), które ma sens i wartość, bowiem źródłem tego życia jest sam Bóg. Możliwe, że Bóg miał określone racje, żeby tak uczynić, jak uczynił, nie jest możliwe jednak, żebyśmy je mogli pojąć. Czego nam więcej trzeba?

*Dariusz Łukasiewicz*

*Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. K. Abriszewski, M.N. Jakubowski, A. Szahaj, Toruń 2002, ss. 405.

Zagadnienie wspólnoty pojawiło się we współczesnej filozofii politycznej w wyniku pewnego kryzysu, który wystąpił po wstępnej asymilacji liberalnej teorii sprawiedliwości sformułowanej przez J. Rawlsa. Krytycy tej teorii (M. Sandel, M. Walzer, Ch. Taylor, A. MacIntyre) wskazywali na wartości pozadystrybutywne, potrzebne do funkcjonowania współczesnego państwa. Pod wpływem tej krytyki czołowi teoretycy liberalizmu (późny J. Rawls, G. Dworkin, B. Ackermann, J. Feinberg) usiłują tworzyć taką formę postliberalizmu czy też liberalnego komunitaryzmu, w którym idee autonomii i wolności indywidualnej łączone są z ideałami wspólnoty, cnoty społecznej i aktywnego obywatelstwa.

Omawiana książka, która powstała jako rezultat sympozjum na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, poświęcona jest właśnie tym zagadnieniom (choć może sięgać do paleontologii, antropologii kulturowej i psychologii ewolucyjnej, jak to ma miejsce w niektórych artykułach, wydaje się dzisiaj nie tylko zbędne, ale nawet trochę egzotyczne w dostarczaniu argumentów dla filozofii politycznej).

Tezę neoliberalną rozwija w książce A. Szahaj, przedstawiając rozumienie wspólnotowości, polegające na świadomym i dobrowolnym wyborze przez jednostkę przynależności do wspólnoty oraz na współodpowiedzialnym kształtowaniu jej dalszych celów i zadań. Wspólnota w tym rozumieniu to twór całkowicie otwarty, tolerancyjny i nastawiony na promowanie aktywnego obywatelstwa, opartego na uznaniu równości i autonomii swoich członków. Od państwa wspólnota wymaga zachowania neutralności, bowiem każda ingerencja instytucji państwowych rodzi w pluralistycznych dzisiejszych społeczeństwach jedynie przymus. Toteż państwo musi mieć jasno wytyczoną granicę pozostawiającą dyskusje moralne, religijne i światopoglądowe swobodnej debacie publicznej. Oczywiście A. Szahaj zdaje sobie sprawę z tego, że dzisiejsze państwo liberalne nie może być państwem minimum, ograniczającym swoje funkcje do tworzenia tylko formalnych ram dla działalności obywatelskiej. Przypisuje zatem państwu pewne elementy państwa opiekuńczego, przyznając mu na przykład możliwość ingerowania w kwestiach edukacji, rozwiązywania problemów socjalnych, promowania określonych wzorców dla przedsięwzięć ekonomicznych, a także wzmacniania roli społeczeństwa obywatelskiego. Ostrzega jednak, aby zachować zasadę złotego środka, utrzymującego równowagę pomiędzy interesami indywidualnymi i wspólnotowymi. Jedyne wartości, do których państwo może się odwoływać to uczciwość i odpowiedzialność.

Polemiczną odpowiedź na te tezy przedstawia R.P. Wierchosiński, który odwołuje się do takiego rozumienia wspólnotowości, „przy którym pozytywnie pojmowany wymiar tego, co społeczne, nie eliminuje, ani nie ogranicza płaszczyzny jednostkowej” (s. 82). Tezę swoją rozwija autor opierając się na ontologii i teorii społecznej Ph. Pettita, który odwołuje się do teorii politycznej klasycznego republikanizmu (rozwijanej zwłaszcza przez angielskich teoretyków republikańskich w połowie XVII w.) stanowiącej ciekawą, chociaż trochę zapomnianą alternatywę wobec klasycznego liberalizmu. Zdaniem Pettita, republikańska teoria wolności gwarantuje ochronę przed arbitralną ingerencją władzy państwowej, a jednocześnie łączy się z pojęciem politycznego obywatelstwa. Pozwala zatem na realizację dobra o charakterze wspólnotowym i sprzyja przy tym kształtowaniu się etycznych cnót obywatelskich. Autor konkluduje, że w teorii republikańskiej relacja tego, co prywatne do tego, co publiczne nie jest nigdy antagonistyczna, a zatem możliwa jest wspólnota, która nie zniewala.

Jeszcze dobitniej podstawową wartość wspólnoty dla życia politycznego i obywatelskiego podkreśla A. Grzegorzczak. Jego zdaniem, liberalizm, zastępując ideały prawdy i dobra ideał wolności, zatracił tym samym wizję pełnej osoby ludzkiej, z jej otwartością na innych, z jej duchowymi potrzebami, a zwłaszcza z jej poczuciem sensu życia. Spowodowało to zanik etosu służby na rzecz wspólnoty, a także zanik poczucia współuczestnictwa w działaniu i tworzeniu wartości. Ideał służby i współdziałania zastąpiony został ideał ekonomicznej wymiany, przy czym chęć zysku przestała być uzupełniana jakąkolwiek moralną ideał społeczną. Ponadto liberalizm nawiązał do przedchrześcijańskiej wizji tolerancji opartej na obojętności, co dodatkowo naruszyło bardzo subtelną tkankę życia zbiorowego i w praktyce unieważniło moralną wartość międzyludzkich relacji.

Kolejne artykuły (D. Drałus i A. Gawkowska) przedstawiają zarzuty formułowane wobec liberalizmu przez takich zwolenników teorii komunitariańskiej jak Ch. Taylor i M. Sandel. Postrzegają oni liberalną koncepcję człowieka jako efekt projektu oświeceniowego, który postawił jednostkę ludzką ponad społeczeństwem i narodem, czyniąc zeń subiektywną jaźń, kultuwującą swoją niepowtarzalność i autentyczność. Ten subiektywistyczny zwrot prowadził do atomizacji społeczeństwa i karykaturalnego obrazu ludzkiej

wolności, rozumianego odtąd jako całkowite wyzwolenie się i odcięcie od wszelkich wzorców, ideałów i tradycji społecznych. Tymczasem pełna samorealizacja i właściwa tożsamość jednostkowa z konieczności musi być osadzona w aktywnym życiu wspólnoty, w określonej kulturze, życiu obywatelskim i społecznym. Toteż liberalna koncepcja jednostki ludzkiej, jako czysto teoretyczna i postulatyczna, w sposób zbyt abstrakcyjny umieszcza jednostkę poza jakimkolwiek doświadczeniem życia. W rzeczywistości jednostka nigdy nie jest całkowicie wolnym, autonomicznym i racjonalnym podmiotem działania. Zawsze bowiem definiuje samą siebie w ramach istniejących praktyk społecznych oraz określonych relacji gospodarczych, kulturowych, moralnych i religijnych. Zatem jednostka jest zawsze już jakoś „usytuowana” i już jakoś zależna. Trudno nawet wyobrazić sobie pełną osobę ludzką poza społecznym kontekstem, chociażby dlatego, iż moralny sens każdej osoby jest nadawany jej poprzez dziedzictwo społeczno-kulturowe, które ją w istotny sposób kształtuje i określa. W związku z tym tak ważna jest konieczność ciągłego negocjowania swych obowiązków i lojalności oraz ustawicznego dialogu prowadzonego z tzw. „znaczącymi innymi”, który pozwala na nieustanne dookreślanie osobowej tożsamości w perspektywie wyznaczonej przez wspólnotę.

Należy zatem poddać krytyce politykę liberalnego państwa, które ogranicza się tylko do neutralnych procedur tworzących ramy dla realizacji prywatnych interesów jednostek. Zdaniem komunitarian, polityka państwowa winna aktywnie angażować się w popieranie ideałów wolności pozytywnej, zakładających wspólne dobro oraz cele i wartości podzielane przez większość obywateli. Państwo bowiem ma wobec wspólnot (rodzinnych, lokalnych, narodowych) obowiązki większe, niż wymaga tego sama sprawiedliwość. Dlatego należy włączyć do debat politycznych wspólnotowy dyskurs moralny, pozwalający wspierać publicznie wartości najlepsze dla wspólnoty. Jednak polityka państwowa winna być wyczulona nie tylko na kształtowanie wspólnych celów, ale również na tożsamość grup mniejszościowych, umożliwiającą tzw. fuzję horyzontów, która pozwoli myśleć i działać w perspektywie wielokulturowych wzorców, z otwartością na różnicę i bez arogancji.

Można jednak zapytać, czy zarzuty komunitarian trafiają w realny liberalizm, czy też może dotyczą tylko jakiejś spreparowanej jego formuły. Bowiem, jak pokazuje Ł. Nysler, odwołując się do przykładu J. Deweya, liberalizm już w pierwszej połowie XX w. był negatywnie nastawiony do pewnych przejawów indywidualizmu (zwłaszcza indywidualizmu psychologicznego, ekonomicznego i politycznego), widząc w nich zagubienie jednostki we współczesnym świecie, upadek tradycyjnych wartości i zerwanie więzi ze społeczeństwem. Dlatego też Dewey opowiadał się za indywidualizmem dojrzałym, pojawiającym się w efekcie wysiłku moralnego i praktycznego, który jednak jest głęboko zakorzeniony we wzajemnych relacjach ludzkich. Indywidualizm zatem nie jest dla niego jakąś pierwotną daną, lecz czymś, do czego się dopiero dochodzi i to dzięki mediacji społeczeństwa.

Czyżby zatem było tak, jak twierdzi to A. Buchanan, że liberalizm docenia wartość wspólnoty, lecz czyni to w sposób mniej utopijny niż komunitaryzm. Istniałaby zatem, jak napisał S. Czarniecki, „zgoda co do zasady, niezgoda, co do sposobów jej realizacji” (s. 172). Buchanan podkreśla minimalistyczną koncepcję filozofii politycznej liberalizmu, skoncentrowaną na właściwym funkcjonowaniu państwa, zwłaszcza w jego jurydycznym aspekcie, mającym na celu egzekwowanie podstawowych praw obywatelskich i politycznych. Stąd też liberalizm za podstawową kategorię dyskursu politycznego przyjmuje jednostkę, jej wolność, autonomię i prawa, a pozostaje neutralny wobec całej sfery społecznej, nie angażując się w debaty etyczne, religijne, kulturowe i światopoglądowe.

Wynika to z przekonania, że aktywne zaangażowanie państwa w tych sferach niszczy wolność obywatelską, a w skrajnej postaci niesie zagrożenie totalitarne. Polityczna ochrona praw jednostek stwarza natomiast wszystkie potrzebne warunki do wolnego urzeczywistnienia się wspólnot oraz ich nieskrępowanego rozwoju, nie ingerującego w ich wartości i cele. Toteż liberałowie zgadzają się co do tego, iż wspólnota jest podstawowym ludzkim dobrem, różnią się jednak co do strategii promowania wspólnoty.

Wartości państwa minimalnego oraz autonomii i nienaruszalnych praw jednostki bronią jeszcze bardziej omawiani przez S. Kanczkowską zwolennicy libertarianizmu (F. Hayek, R. Nozick). Wedle nich wolność gospodarcza jest podstawą dla wolności politycznej, a powszechne, ogólne i abstrakcyjne reguły prawa są najlepszym gwarantem tej wolności (rozumianej zresztą czysto negatywnie). Wyrasta to z niechęci do władzy i lęków przed nadmiernymi zakusami państwa oraz z entuzjazmu dla siły wolności indywidualnej i wolnej inicjatywy. Wszystkie zagadnienia religijne, moralne czy kulturowe leżą poza zakresem władzy państwowej i należą do samorządów lokalnych. Komunitaryzm, ich zdaniem, poza ogólnymi apelami o solidarność i dobro wspólne nie zaproponował żadnej etyki wspólnoty. Nie potrafił w związku z tym uniknąć swoistej schizofrenii, łączącej się z problemem jak pogodzić wierność swoim zasadom, etosowi, moralności i kulturze konkretnej wspólnoty etnicznej z wymaganiami uniwersalnej, wielokulturowej, pozbawionej wyraźnej hierarchii wartości i w pełni tolerancyjnej wspólnoty ogólnoludzkiej.

Pewnym rozwiązaniem tych trudności miała być opracowana przez J. Habermasa i „późnego” J. Rawlsa teoria demokracji deliberatywnej (P. Juchacz), oraz teoria demokracji radykalnej E. Laclou i Ch. Mouffe (L. Koczanowicz i L. Rasiński). Zasadzają się one na takim poszerzeniu tradycyjnego modelu demokracji liberalnej, aby umożliwiło to wykorzystanie aktywności publicznej obywateli. Idzie tu zwłaszcza o przewyższenie perspektywy ekonomiczno-proceduralnej poprzez nacisk na kooperację, partycypację i solidarność obywatelską. Polityka pojmowana jest tu nie jako prawno-instrumentalna technika poszukiwania kompromisu pomiędzy prywatnymi interesami, lecz jako racjonalna dyskusja, zmierzająca poprzez publiczną debatę i dialog do uzyskania intersubiektywnej zgody lub wypracowania dobra wspólnego (albo odnoszenia się do wspólnych wartości etycznych bez przyjmowania idei dobra wspólnego). Artykulacja interesów prywatnych musi brać pod uwagę interesy wspólnotowe, które w racjonalny sposób można publicznie akceptować. Sama koncepcja wspólnoty nie daje się już tutaj zredukować do sumy interesów żywionych przez jednostki, lecz zakłada jakąś ideę wspólnego dobra oraz mechanizmy jego praktycznej realizacji.

Nadal brakuje jednak wyraźnej koncepcji etyki wspólnoty oraz katalogu cnót obywatelskich, które teoretycy demokracji deliberatywnej zastępują odwoływaniem się do racjonalności. Zwraca na to uwagę w swoim artykule R. Piekarski, podkreślając zwłaszcza fakt, iż język prawa czy racjonalności, który jest neutralny aksjologicznie, pozostaje niewystarczający do pełnego wyeksponowania sfery publicznej. Istnieje bowiem w dzisiejszym świecie potrzeba gruntownej refleksji nad etycznym wymiarem funkcji państwa, instytucji ponadpaństwowych oraz organów samorządowych w świetle ich odpowiedzialności i służby dobru wspólnemu. Równie ważna jest zatem eksplikacja polityki w terminach cnoty etycznej i obywatelskiej, co w kategoriach wolnego rynku i wspólnych interesów ekonomicznych.

Inną propozycję przedstawiła E. Greber, odwołując się do chrześcijańskiej wizji wspólnoty zawartej w pismach angielskiego pisarza i myśliciela G.K. Chestertona. Nawiązywał on do tzw. gildii, czyli do wspólnot rzemieślniczych, zawodowych i cechowych, które powstawały w średniowieczu. Ich celem było wspieranie osobowego

rozwoju ludzi pracy, gwarancja własności oraz promocja pozycji społecznej i wolności obywatelskiej. Tworzenie się gildii było procesem samoistnym, nie wspomaganym przez żadne instytucje polityczne czy państwowe. Zdaniem Chestertona jest to dobry wzór dla tworzenia stowarzyszeń lokalnych o charakterze wyznaniowym, zawodowym, kulturowym czy etnicznym działających w gminie czy regionie. Skłania to małe społeczności lokalne do inicjatywy i samostanowienia o sobie.

Na pewne znużenie debatą liberalno-komunitariańską oraz na wyczerpywanie się argumentów, którymi wspierały się obie strony, zwraca uwagę B. Skarga. Proponuje ona, aby rozwiązania poszukać w sięgnięciu do samych podstaw sporu i wypracować nowe kategorie i pojęcia, które nawet jeżeli nie nasuną rozwiązania sporu, to przynajmniej pozwolą na ukazanie go w nowej perspektywie. Jednym z takich pojęć, które mogłyby w ciekawy sposób wzbogacić dyskusję, jest pojęcie interesu, rozumianego jako obrót pieniądzem dla wytworzenia zysku. Autorka uważa, że w dobie kształtowania się globalnego rynku ekonomicznego należy przywrócić w filozofii politycznej całą sferę działań ludzkich nastawionych na zysk. Człowiek bowiem jest zarówno *homo politicus*, jak i *homo economicus*. Doskonale pojął to już A. Smith, który sądził, iż ruch pieniądza dzięki wymianie interesów jest wspólnototwórczy i tym samym przyczynia się do tworzenia dobra wspólnego, czyli dobrobytu. Aby zatem pogodzić liberałów z komunitarianami, nie należy, tak jak robią to libertarianie, zredukować sferę polityczną do sfery ekonomicznej lecz, jak uczynił to Smith, wprowadzić do sfery politycznej zagadnienia ze sfery ekonomicznej.

Debatę liberalno-komunitariańską przenoszą na bliższy nam grunt polski eseje umieszczone w ostatniej części omawianej książki. I tak M. Kłusak zwraca uwagę na wybór optymalnych strategii transformacji, których muszą poszukiwać społeczeństwa środkowoeuropejskie, aby zbudować nowoczesne i stabilne instytucje państwowe, których podstawą funkcjonowania jest państwo prawa, gospodarka rynkowa i system obywatelski. Wydaje się przy tym, że ani kosztowny model państwa opiekuńczego, ani aplikowanie zachodniego liberalizmu nie rozwiąże problemów, ponieważ należy tu przede wszystkim uwzględnić lokalne warunki kulturowo-społeczne i możliwości ekonomiczne odpowiednie do środków, potrzeb i aspiracji. Ponadto, jak ostrzega autor, należy postępować bardzo ostrożnie, zwłaszcza w administracyjnym budowaniu demokracji, gdyż myśl polityczna w okresie przemian i transformacji ma skłonności do radykalizmu.

P. Skudrzyk natomiast ubolewa nad brakiem poczucia wspólnotowości wśród Polaków, które to poczucie odradza się jedynie w okresach historycznych zagrożeń, lecz zanika w warunkach stabilności politycznej i niepodległości. Uważa zatem, że wspólnotowość w normalnych warunkach to luksus powstający z dążenia do rozkwitu i realizacji wszystkich możliwości ludzkiej egzystencji. Za wzór polskiego doświadczenia wspólnoty uważa doświadczenie *Solidarności* w latach 1980-1989. Namawia więc do stworzenia polskiego modelu konserwatywnego komunitaryzmu (nazywa go konserwatyzmem dynamicznym), który wyrastałby z polskiej tradycji niepodległościowej, umiłowania porządku i szacunku dla historii.

Całkowicie odmienną diagnozę stawia M.N. Jakubowski, który w kończącym książkę eseju pisze o natarczywych przejawach myślenia antyliberalnego we współczesnej Polsce. Wynika to, jego zdaniem, z całkowitej nieobecności myśli liberalnej w XIX-wiecznej Polsce i co za tym idzie z braku ciągłości tradycji i wrażliwości liberalnej dzisiaj. Nie ma na przykład właściwego zrozumienia idei wolności negatywnej, gdyż wolność pojmujemy w nawiązaniu do tradycji i emocjonalnej symboliki romantycznej, ukazującej prymat wartości nad interesem i związany z nim prymat moralności nad polityką. Toteż każde

odwołanie się do indywidualnych swobód, jednostkowej wolności czy autonomii postrzegane jest w Polsce jako ukryty atak na państwo, naród, religię i wartości wspólne.

Jednak problemem najważniejszym, jaki pojawia się po przeczytaniu tej książki jest sposób znalezienia równowagi pomiędzy racjami indywidualnymi i wspólnotowymi. Innymi słowy, w jaki sposób ideę sprawiedliwości dystrybucyjnej uzupełnić ideałem solidarności społecznej, będącej owocem wspólnej tradycji, kultury, historii, religii i etosu. Wśród liberałów istnieje bowiem obawa, że odwołanie się do wspólnoty, narodu i wartości patriotycznych musi skończyć się nietolerancją i nacjonalizmem. Toteż wolą się oni odwoływać do takich wartości, jak sumienność, rzetelna praca, punktualność i uczciwe płacenie podatków, w przekonaniu, że tworzą ona wystarczające zręby życia społecznego i obywatelskiego. Czy nie redukuje to jednak obywateli do roli konsumentów realizujących subiektywne pragnienia i preferujących subiektywne przekonania moralne? Czy w czasach globalizacji brak wyraźnej aksjologii nie zagraża przemianą obywateli w klientów, manipulowanych obietnicami ekonomicznymi? Czy sięganie do wartości spoza sfery prawno-ekonomicznej, takich jak wartości etyczne, religijne, kulturowe, nie spowoduje, że społeczeństwa zjednoczonej Europy i globalizującego się świata nie będą kształtowane wzorcami narzucanymi tylko przez technokratów, ekspertów czy elity finansowe, lecz przez odpowiedzialne elity intelektualne, realizujące etos służby w imię ideałów etycznych oraz poszanowania dziedzictwa kulturowego, moralnego i religijnego swych obywateli? Czy zatem minimalistyczna etyka proponowana przez liberałów nie jest fałszywą alternatywą? Wydaje się bowiem, iż poza cnotami życia codziennego powinny istnieć w społeczeństwie wzorce cnot heroicznych, które domagają się zdolności do poświęcenia i służby na rzecz wspólnoty.

Ze wszystkimi tymi pytaniami spotyka się czytelnik w tej bogatej w idee, wartościowej i bardzo potrzebnej książce. Bez wątpienia służyć ona może również jako przewodnik dla studentów filozofii, socjologii i politologii, poszukujących wprowadzenia w problematykę jednostki wobec społeczeństwa obywatelskiego.

*Ryszard Mordarski*

Roger Trigg, *Rationality and Religion. Does Faith Need Reason?*, Oxford: Basil Blackwell, 1998, ss. VI, 226.

Analityczna epistemologia religii w XX wieku została zdominowana przez trzy główne paradygmatyczne interpretacje religii: scjentystyczno-naturalistyczną, Wittgensteinowską oraz przez stanowisko epistemologii zreformowanej, głoszone przez myślicieli nawiązujących do pewnej postaci teologii kalwińskiej. Stanowisko scjentystyczne domaga się spełnienia przez religię warunków sensowności i racjonalności narzucanych przez metodę naukową, o ile ma ona posiadać prawo do wymagania uznawania prawdziwości twierdzeń wiary. Niektórzy, jak Alfred Ayer, Kai Nielsen czy Michael Martin uznają,

iż związany ze scjentyzmem weryfikacjonizm w sposób adekwatny podważa problematykę prawdziwości twierdzeń religijnych, gdyż odmawia im sensowności. Inni, jak John Mackie, uznają, iż język religijny posiada znaczenie poznawcze, jednakże wypowiedzi wierzących nie są racjonalne, albowiem nie jest spełniony warunek dostatecznego ich uzasadnienia. Jeszcze inni, jak Richard Swinburne, uważają, iż wymogi racjonalności, które charakteryzują naukę mogą być, w zasadzie, spełnione przez przekonania religijne zwykłych wierzących, traktowane jako hipotezy teologiczne. Z kolei tak zwolennicy późnego Wittgensteina jak i epistemologii zreformowanej wydają się być zjednoczeni w sądzie, iż potraktowanie nauki jako wzorca racjonalności jest nieporozumieniem. O ile jednak wedle pierwszych nieuzasadnione jest „mierzenie” rozumem naukowym (a tak czyni ich zdaniem realistyczna metafizyka) odmiennej od nauki gry językowej i formy życia, jaką jest religia, a racjonalność i prawda klasycznie rozumiana nie są kategoriami, która mogłyby zostać poprawnie zaaplikowana w obydwu dziedzinach, to drudzy uznając wagę kategorii prawdy i racjonalności w religii, sądzą, iż nie ma ona wiele wspólnego z racjonalnością nauk czy z dowodami teologii naturalnej. Dominujące stanowiska prowadzą jednak, w opinii wielu, albo do bezpośredniego nonkognitywizmu albo do relatywizmu, który ostatecznie również okazuje się być odrzuceniem poznawczej wartości twierdzeń religijnych. Inną konsekwencją ma być pewna postać racjonalizmu, który nie jest usprawiedliwiony i którego rezultaty są dyskusyjne.

Napisana klarownym językiem książka Rogera Trigga prezentuje stanowisko, które oddając sprawiedliwość przedstawianym i krytykowanym pozycjom filozoficznym stanowi jednocześnie wysoce oryginalny wkład w rozwój brytyjskiej analitycznej filozofii religii. Oryginalność ta polega na wypracowaniu takiej interpretacji religii i jej racjonalności, która nie popada w błędy prezentowanych stanowisk, podważających racjonalność religii, a jednocześnie na wyjaśnieniu, a nie negowaniu rozmaitych aspektów fenomenu religii. Warto tu wspomnieć, iż w latach 1993–1996 Roger Trigg pełnił funkcję Founding President of the British Society for the Philosophy of Religion. Poglądy autora skierowane są przeciwko antyrealistycznym i relatywistycznym interpretacjom religii, czyli takim, które usiłują pozbawić religię wymiaru racjonalnego. Jednocześnie zachowuje on umiarkowanie pozytywne stanowisko wobec nauki, odrzucając koncepcję, iż jest ona wzorcem racjonalności, któremu powinna sprostać religia. Nie przeszkadza to mu jednak w uznaniu nauki za racjonalną dziedzinę poznania, a także w wypunktowywaniu wspólnych zagrożeń, którym może ulec racjonalność nauki i religii, jeżeli interpretacja tych dyscyplin da się uwięzić syreniemu śpiewowi takich nurtów myśli współczesnej jak postmodernizm. Książka oparta została na zmodyfikowanych Stanton Lectures poświęconych filozofii religii, wygłoszonych na Uniwersytecie Cambridge w 1997 r. Do ośmiu oryginalnych wykładów dodane zostały dwa wchodzące w skład jako rozdziały ósmy i dziewiąty.

*Rationality and Religion* nie jest pierwszą książką Trigga, która podejmuje problem racjonalności. Zagadnieniami racjonalności, którą Trigg pojmuje jako związaną z realizmem i opozycyjną w stosunku do relatywizmu, zajmował się w *Understanding Social Science* (1985), *Reality at risk* (1989), *Rationality and Science: can science explain everything?* (1993). Recenzowana książka jest nie tylko kontynuacją zawartych tam rozważań, lecz także rozwinięciem, w postaci poszerzenia, zaktualizowania oraz pogłębienia argumentacji, myśli z pierwszej z książek Trigga z 1973 *Reason and Commitment* (polskie wydanie *Rozum a zaangażowanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1989), gdzie argumentował, iż rozmaite postacie relatywizmu same się obalają, przez co wykazują swoją fałszywość. Po omówieniu zasadniczych twierdzeń poszczególnych rozdziałów i głównych, z poruszanych, problemów, poczynię krótkie uwagi na temat koncepcji racjonalności, jaka zawarta jest w książce Trigga oraz znaczenia teologii naturalnej.

Jakkolwiek problematyka książki zdominowana jest przez zagadnienia epistemologiczne i metafizyczne, nie jest ona jednak do nich ograniczona, co widać już w pierwszym rozdziale, zatytułowanym „Czy religia powinna być uznana publicznie?”. Dotyczy on miejsca religii w życiu społecznym i jej nieprywatnego wymiaru, zagadnień takich jak tolerancja religijna, kwestia czy dzieci w szkole powinny być uczone przekonań, które wyznają ich rodzice, czy światopogląd świecki powinien być uprzywilejowany w życiu publicznym wobec światopoglądów religijnych oraz czy osoby religijne mogą odwoływać się raczej do prawdziwości swoich przekonań niż do samego ich posiadania i związanych z tym praw. Trigg zdaje sobie sprawę z dzisiejszego „uprzywilejowania” religii i kontrowersji, jakie budzą próby przyznawania chrześcijaństwu roli publicznej, zauważa jednak słusznie, iż jest to stosunkowo nowe stanowisko, gdyż zawsze sądzono, iż religia jednoczy społeczeństwo i dlatego oficjalna religia jest społecznie konieczna. Nie da się pominąć tej kwestii przy omawianiu racjonalności religii, ponieważ racjonalność z istoty ma wymiar powszechny, zatem o ile racjonalność cechuje religię, ma to konsekwencje dla posiadania przez nią wymiaru publicznego (niekoniecznie jedynie politycznego) i na odwrót. Zagadnienie publicznego uznania religii jest ściśle związane z problemem jej prawdziwości. Rodzi to pytanie, w jaki sposób w nowoczesnym państwie, którego obywatele mogą różnić się swoimi przekonaniami religijnymi, można rościć sobie prawo do publicznego uznania swojego przekonania o prawdziwości pewnych twierdzeń, bez wywoływania w ten sposób konfliktów społecznych. W związku z tym Trigg krytycznie analizuje doktrynę liberalizmu politycznego Johna Rawlsa, akcentującą pojęcie tego, co „rozsądne” (*reasonable*), w opozycji do prawdy i racjonalności, co pozwala na łatwiejszą akceptację różnorodności. Wątpliwości Trigga wywołuje zwłaszcza przejście, jakie Rawls dokonuje, od faktu niezgody do stwierdzenia braku publicznej podstawy do ustalenia prawdziwości przekonań tej czy innej grupy społecznej. Pojęcie bazy publicznej jest pojęciem socjologicznym, a nie epistemologicznym, a odnosi się, w ujęciu Rawlsa, do publicznie dzielonych źródeł i metod poznania. Należą do nich: zdrowy rozsądek, nauki przyrodnicze i społeczne, w ich „niekontrowersyjnym i solidnie ustalonym wydaniu”. •ródła te odpowiadają przekonaniom „poprawnie uporządkowanego społeczeństwa” czyli takiego w którym „publicznie uznana koncepcja sprawiedliwości stanowi wspólny punkt, względem którego mogą być osadzone roszczenia obywateli wobec społeczeństwa”. Rozsądne jest ściśle powiązane z publicznym i z pluralizmem, który należy do natury społeczeństwa zachodniego. Rozsądnosc wymaga kooperacji społecznej a to wyklucza niechęć do kompromisu i roszczenie do posiadania prawdy przez daną osobę, co charakteryzuje, zdaniem Rawlsa, postawę religijną. Trigg dziwi się jednak, dlaczego ten ostatni uważa różnice zachodzące między członkami społeczeństwa, w sprawach ich przekonań odnośnie tego, co istotne, za nieuniknione i pożądane. To ostatnie tłumaczy liberalizmem Rawlsa, pozostaje jednak problem jak ma to się łączyć z dążeniem do prawdy. Prócz krytycznej analizy sposobów, w jakie Rawls może bronić swoich twierdzeń, Trigg zajmuje się w rozdziale pierwszym także zasadą świeckiego uzasadnienia proponowana przez Roberta Audi, sprowadzającą się do niedopuszczania w życiu publicznym praktyk i praw, których nie da się uzasadnić racjami niereligijnymi. Wątpi czy zasady Rawlsa i Audiego oraz omawianego Thomasa Nagela faktycznie są sprawiedliwe wobec wszystkich obywateli oraz przyczyniają się do rozwiązywania istniejących różnic i napięć, wątpi także w możliwość ich uzasadnienia bez odwołania się ostatecznie do pojęcia prawdy dotyczącej rzeczywistości, której poświęcona jest religia. Wszyscy omawiani myśliciele zakładają, że przekonania religijne nie mogą podlegać racjonalnej dyskusji, co ostatecznie prowadzi do odmówienia wszelkim religiom prawa do uznania ich prawdziwości. W ten sposób ich



stanowiska stoją w sprzeczności z fenomenem religii, które zawierają postawy poznawcze. Dodatkowo taki liberalizm, który sam wymaga tolerancji i neutralności jest całkowicie pozbawiony neutralności, jeżeli idzie o prawdę w wymiarze metafizycznym, uznając ją za niemożliwą. Konsekwencją jest wykluczenie prawdy jako celu poszukiwania rozwiązania sporu między niezgodnymi przekonaniem. Liberalizm, zamiast rozwiązywać problem polityczny na innym poziomie sam staje się, zdaniem Trigga, stroną w grze, w której religia jest zamiatowana poprzez zastąpienie metafizyki polityką.

Kolejne rozdziały książki mogą być potraktowane jako uzasadnienie poglądu przeciwnego takiemu liberalizmowi. Religia, wedle Trigga, istotnie posiada wymiar racjonalny, co stara się wykazać przez odrzucenie rozmaitych ataków, które na ten wymiar są kierowane przez myśl współczesną. Pierwsze zagrożenie płynie ku racjonalności religii od strony metody takiego badania religii w naukach religiologicznych, które istotnie wyklucza możliwość, iż przekonania religijne są utrzymywane dlatego, że są prawdziwe. Dzieje się tak w przypadku różnego rodzaju socjologii religii, które wychodząc z założenia, iż skoro „dowodzono, że większość przekonań religijnych jest błędna”, to religie utrzymywane są z powodów mających niewiele wspólnego z prawdą. Jednak, jak słusznie zauważa Trigg, nie można identyfikować racjonalności z posiadaniem prawdy, która może być przypadkowa, a dane, którymi dysponują racjonalne osoby, mogą być ograniczone. Sam ten fakt, twierdzi, nie pozwala na wykreślenie z zasięgu racjonalności wszystkich przekonań religijnych, tylko dlatego, iż istnieją między nimi różnice. Trigg krytycznie dyskutuje także propozycje redukujące religię do wymiaru społecznego występujące u naturalistów takich jak W. Drees czy postmodernistów, traktujących aspekt poznawczy religii jako społeczną czy ludzką konstrukcję, pojęciową lub innej natury, np. jako środek kontroli społecznej. Zachodzi tu analogia pomiędzy roszczeniem do prawdy przekonań religijnych, a uznaniem za takie rezultatów badań naukowych. Prawdą jest, iż nasze dociekania są uwarunkowane społecznie i historycznie, lecz jako „racjonalni myśliciele możemy zdystansować się od naszego dziedzictwa intelektualnego i poddać je refleksji”. Przykładowo, uznanie Oświecenia z jego ideałami racjonalności za historycznie uwarunkowane nie niszczy ideału racjonalności, lecz samo jej przykładem jej realizacji, wskazując, iż możemy krytykować nawet nasze własne założenia dotyczące sposobu, w jaki poznajemy świat. Przejawem tej racjonalności jest także, wbrew Dreesowi, odrzucenie scjentyzmu przejawiającego się w uznaniu, iż nie istnieją fenomeny, które nie podpadałyby pod nauki przyrodnicze. Brak poszanowania dla różnych porządków odkrywania prawdy w rozmaitych wymiarach rzeczywistości uderza nie tylko w religię, ale także w naukę, która staje się polem walki o dominację jednej dyscypliny nad drugą. Nieusuwalnym rodzajem wyjaśnienia przekonań jest wskazanie na ich genezę przedmiotową, na to, że są utrzymywane, ponieważ są prawdziwe.

Zagadnienie prawdziwości przekonań religijnych musi jednak zostać skonfrontowane z problemem wielości religii. Dlatego w rozdziale trzecim, zatytułowanym „Czy wszystkie religie mogą być prawdziwe?” Trigg kieruje swoją uwagę ku alternatywnemu ujęciu faktu religii, niż te zaprezentowane w drugim. Chodzi tu o pogląd Johna Hicka, zwany przez niego pluralistyczną teologią religii, zgodnie z którym, w uproszczeniu, wszystkie religie zawierają część prawdy, stanowiąc równorzędne drogi prowadzące do Realnego, który to termin preferuje on zamiast terminów „Bóg” czy „Absolut”. Wedle Trigga koncepcja Hicka, jakkolwiek może na pierwszy rzut oka wydawać się atrakcyjna, ponieważ nie porzuca terminu „prawda”, a jednocześnie nie podważa wartości poszczególnych religii, ostatecznie okazuje się dla nich destrukcyjna. Jeżeli bowiem różnice między religiami mają być uznane za nieistotne, gdyż wywodzące się z kulturowego

uwarunkowania doświadczenia Realnego, to podważa to wartość poszczególnych wierzeń, które trudno w takim kontekście utrzymywać. Traktowanie wszystkich religii jako objawienia, przy dostrzeżeniu ich zróżnicowania czyni całą ideę objawienia bezsensowną. O ile z pozycji chrześcijańskich można by bronić częściowego objawienia się Boga w innych religiach, to przyjmując punkt widzenia Hicka, gdzie Realne nie ma ani osobowej, ani nieosobowej natury, trudno uzasadniać potrzebę takiego objawienia. Trudno także bronić tezy, iż religie posiadają ten sam przedmiot i że są względem siebie komplementarne. Ostatecznie z pluralizmu logicznie wypływa ekskluzywizm takiego samego rodzaju, jak ten, który odrzuca Hick (Trigg kontynuuje tu argumentację innego teologa religii, ucznia Hicka, Gavina D'Costy), gdyż są to dwa sprzeczne metafizyczne poglądy dotyczące tego, co istnieje, operujące w tej samej logicznej przestrzeni. Im bardziej realne okazuje się odległe od obiektu czci w poszczególnej religii, tym mniej wydaje się być godne kultu. Raz jeszcze okazuje się, iż odseparowanie przekonania od prawdy, co ma tutaj miejsce z powodu odrzucenia możliwości uzyskania wiedzy o Bogu, prowadzi do osłabienia religii i w ostateczności do uczynienia wiary niemożliwą. Nie jest to zatem, twierdzi, stanowisko przyjazne religiom, ani uwzględniające to, czym religie są. Trigg wydaje się jednak nie zauważać tego, iż nawet w deklaracjach czynionych w swoich pismach, Hick postrzega siebie i teologów religii o podobnych poglądach, jako dążących do zmodyfikowania faktycznie istniejących religii w taki sposób, aby na ich podstawie utworzyć nową religię, zgodną z doktryną pluralistycznej teologii religii. Nie wydaje się, aby były to wypowiedzi czynione nie na serio, ani zatem, iż Hick przejmie się zarzutem, iż jego teoria nie jest całkowicie zgodna z faktyczną postacią np. chrześcijaństwa. Trigg rozważa możliwość, związaną z realistyczną interpretacją religii, czy nie może być tak, że jedna z istniejących religii informuje nas jaka jest faktycznie rzeczywistość. Nie musi to prowadzić do wniosku, że wszystko w innych religiach jest „fałszem”, a w mojej „prawdą”. Dążenie do tolerancji i wzajemnego respektu jest jednak rzeczą wtórną w badaniu o podejściu przedmiotowym, gdzie chodzi o ustalenie prawdy i nie powinno mieć wpływu na to badanie. Ostatecznie, nawet gdy osiągnię się pewien konsensus między wszystkimi religiami, to wciąż będzie wykluczało się ateizm, jako z nimi niezgodny.

Kolejne rozdziały zawierają szczegółową, lecz klarowną dyskusję rozmaitych technicznych zagadnień filozofii religii, mających znaczenie dla kwestii racjonalności religii. Rozdział czwarty pod nieco mylącym tytułem „Czy nauka i religia są równie racjonalne?” omawia zagadnienia relacji wyjaśnienia naukowego i religijnego, oraz kwestię czy możliwy jest konflikt i współpraca między nauką i religią. Argumentując za odpowiedzią pozytywną Trigg demaskuje rozmaite „strategie” argumentacyjne zmierzające do wykluczenia tego konfliktu (i współpracy), które faktycznie są przejawami rozmaitego rodzaju relatywizmu albo racjonalizmu. W rozdziale tym odrzuca on scjentyzm czyniący naukę wzorcem racjonalności (temat ten wróci w rozdziale siódmym) i broni ważnego dla jego filozofii twierdzenia, że nauka nie może wyjaśnić wszystkiego, ponieważ sama potrzebuje racjonalnej podstawy. Jest tak dlatego, że praktyka naukowa sama się nie uzasadnia. W szczególności zależy ona od założeń dotyczących charakteru badacza oraz świata – jego wewnętrznego porządku i regularności; postuluje jednorodność natury. Założenia metafizyczne nauki, zdaniem Trigga, mogą być ugruntowane tylko przez odwołanie się do teizmu, gdzie znajdujemy uzasadnienie poglądu, iż racjonalność odkrywanego przez nauki świata nie jest „małą kroplą w morzu chaosu”, lecz wyrazem racjonalności umysłu Stwórcy. Teizm może także być pomocny w dostarczeniu podstaw twierdzeniu, że nauka jest rzetelną praktyką poznawczą, co nie przeczy temu, iż szereg jej twierdzeń może być błędnych. Trigg nie waha się nawet przed uznaniem możliwości

przekształcenia argumentów wprost, opartych na poznaniu naukowym, a prowadzących do uznania za fałszywe pewnych twierdzeń religijnych, na argumenty nie wprost przeciwko przesłankom naukowym lub filozoficznym opartym na wynikach nauk szczegółowych.

Kolejne trzy rozdziały, a także dziewiąty, poświęcone są różnym zagadnieniom epistemologii religii. Pierwszy z nich, zatytułowany „Czy religia może opierać się na twierdzeniach historycznych?” porusza zagadnienia argumentacji historycznej w ogólności i jej znaczenia dla badań biblijnych w szczególności, zwłaszcza zaś zagadnienie wartości historycznej nowotestamentalnej nauki o Zmartwychwstaniu. Zdaniem Trigga Immanuel Kant, Karol Barth czy Rudolf Bultmann wypowiadając się przeciwko poznawczej wartości „dowodu” historycznego w sprawach religii czynią to nie tyle z powodów samej metodologii historii, co wątpliwych filozoficznych lub teologicznych przedzałożeń dotyczących natury wiedzy lub wiary. Nawet jednak, jeżeli nie istnieje dowód historyczny w mocnym sensie, nie wyklucza to traktowania Nowego Testamentu jako dokumentu historycznego, w takim sam sposób jak czyni się to z dziełami Tacyty. Rozdział szósty, o tytule „Czy możliwa jest epistemologia religii?” poświęcony jest, poza analizą stanowiska Hilarego Putnama, niemal w całości myślicielom należącym do epistemologii zreformowanej. Trigg omawia tu poglądy Nicolasa Wolterstorffa, Williama Alstona i Alvina Plantingi. Niepotrzebnie jednak stara się je sprowadzić do stanowiska Wittgensteina, przed czym autorzy ci spokojnie by się obronili samymi już opublikowanymi tekstami. Trigg zapewne chce w ten sposób zasugerować, iż popadają oni w podobne problemy, które niesie fideizm Wittgensteinowski, jednakże stosunek Alstona i Plantingi do teologii naturalnej i racjonalności jest inny niż sugeruje to Trigg. Trudno też nie dostrzec krytycznego podejścia Wolterstorffa do Wittgensteina i jego następców, zwłaszcza D.Z. Phillipsa. Stanowisko tego ostatniego, wraz z poglądami Wittgensteina, omawiane jest w rozdziale siódmym, pod prowokująco antywittgensteinowskim tytułem „Czy religijne formy życia powinny być uzasadniane?”. Głównym zagadnieniem tej części książki jest spór, jaki toczy się pomiędzy zwolennikami globalnej, uniwersalnej racjonalności (co wiąże się z metafizyczną wizją rzeczywistości), a zwolennikami znaczenia uwikłanego w kontekst lokalnych praktyk i form życia, które są miejscem konstrukcji racjonalności „lokalnej”, która nie aspiruje do bycia kryterium wszelkich form życia czy sposobów poznania świata. Trigg interesująco prowadzi rozumowanie pokazując jak stanowisko Wittgensteina odnośnie niemożliwości języka prywatnego ma swoją analogię w odmowie uznania Boga, przez neowittgensteinistę Phillipsa, za byt realnie istniejący. Trigg uważa, iż obydwaj myśliciele pozostają dziedzicami specyficznie pojętego weryfikacjonizmu, sprowadzając sferę znaczących poznawczo wypowiedzi do tego, co da się zweryfikować w publicznej praktyce kierowania się regułą językową. To z kolei presuponuje, iż jedyny dostęp do rzeczywistości posiadają nauki przyrodnicze i humanistyczne. Okazuje się zatem, iż wbrew powszechnej opinii tzw. fideizm wittgensteinowski nie zrywa ostatecznie z neopozytywistyczną filozofią religii.

Phillips miesza też, zdaniem Trigga, fundacjonalizm i realizm, gdy definiuje fundacjonalizm jako twierdzenie, że posiada się właściwą racjonalną miarę, przez którą wszystkie nasze praktyki muszą być oszacowane. Określenie to, twierdzi Trigg, nie różni między metafizyczną wizją rzeczywistości jako ostateczną miarą (nawet jeżeli nieznaną w pełnym jej wymiarze) i epistemologicznym poszukiwaniem pewnych podstaw wewnątrz tego, co wiemy. To stanowisko Phillipsa ma wpływać z przeświadczenia, iż realizm (fundacjonalizm) nie jest w stanie zdać sprawy z pewności charakteryzującej religię, czyniąc twierdzenia religijne zależnymi od rozumowań filozoficznych. Pogląd

wittgensteinowski jest nie tylko weryfikacjonistyczny i antymetafizyczny, lecz zdaniem Trigga także głęboko antyrealistyczny. Nie tylko czyni wszelką transcendencję religijną immanentną światu, tak iż pojęcia Odkupienia, Zmartwychwstania czy Boga muszą radykalnie zmienić swoje znaczenie, ale niesie także poważne konsekwencje dla ludzkiej racjonalności, które podważają status epistemologiczny nie tylko religii ale i samej nauki. Jest to zgodne z zaprezentowanym już wcześniej przeświadczeniem Trigga, iż nauka jako racjonalna działalność wymaga uznania racjonalności innego rodzaju, gwarantującego jej rzetelność. Mówiąc inaczej, jeżeli racjonalność nauki jest jedyną postacią racjonalności, jaka istnieje, to sama jest bezpodstawa i nieuzasadniona. O ile jednak ktoś nie zakłada, że weryfikacjonistyczna teoria znaczenia jest słuszna, to nie ma powodów, aby przypuszczać, że religia jest radykalnie odmienna od nauki w aspekcie zainteresowania prawdą i w możliwości wystąpienia błędu. Odrzucając możliwość błędu, uważa Trigg, odrzuca się także możliwość posiadania racji, gdyż nie ma niczego, co do czego można być w błędzie lub mieć rację. „Religia jest częścią zastygłego życia, które może być opisane, a nie może być usprawiedliwione”. Trigg konkluduje, że jakkolwiek powiązanie istnienia Boga i ostatecznej możliwości rozumu nie musi być takiego rodzaju, jak twierdzą zwolennicy „boskiego punktu widzenia”; to na to, iż zachodzi wskazuje fakt, iż atak na jakąkolwiek metafizyczną koncepcję Boga wikła się w atak na możliwość wolnych od kontekstu badania i racjonalności.

Pojęcie racjonalności globalnej wymaga, oprócz pojęcia metafizycznej rzeczywistości rządzącej racjonalnością, także koncepcji jaźni, która potrafi na tyle zdystansować się od bezpośredniego otoczenia fizycznego, od uwarunkowań środowiska swego życia, aby być w stanie ocenić, w co można racjonalnie wierzyć. Problem jaźni – ciało nie tylko przypomina problematykę relacji Bóg – świat w aspekcie ich metafizyczności, lecz także pod względem zaprzeczania, przynajmniej od czasów Dawida Huma, iż istnieje coś co jednokrotnie nasze doświadczenia, analogicznego do zaprzeczenia istnieniu Boga. Dodatkowo, należy wziąć tu pod uwagę, iż Bóg sam jest interpretowany jako przykład jaźni i osoby. Zgodnie z tym Trigg w rozdziale ósmym rozważa rozmaite stanowiska przeczące istnieniu substancjalnej jaźni, różnej od ciała fizycznego, natomiast ostatni rozdział, dziesiąty poświęcony jest istnieniu transcendentnego Boga. Zwracając się ku pierwszej grupie zagadnień, omawia on atak na tzw. psychologię ludową płynący ze strony pozytywistycznie nastawionych psychologów i filozofów, zauważając, iż samo uprawianie nauki presuponuje istnienie racjonalnego podmiotu, który zdolny jest przekraczać kontekst partykularnego doświadczenia i wydawać racjonalne sądy o tym, co jest prawdą. Ponieważ racjonalność powiązana jest z ja zdolnym do poznania prawdy Trigg zwraca swoją uwagę ku hermeneutyce podejrzeń, analizując poglądy nie tylko „klasyków” tego nurtu myślowego, lecz także Don Cupitta, co pozwala mu następnie przejść do Richarda Rortego, inspirującego tego ostatniego. Zgodnie z wizją Rortego, odbożenie świata koniecznie prowadzi do porzucenia realistycznej wizji świata i języka jako reprezentującego świat. Trigg znaczną część tego rozdziału poświęca myśli feministycznej, która eksploatuje konsekwencje odrzucenia ja i uznania, iż najważniejsze w nas jest to, co przez klasycznych myślicieli byłoby zapewne uznane za przypadłości: rasa, klasa, płeć czy narodowość. Trigg wskazuje na rozmaite błędy, niekonsekwencje i podwójne standardy myślenia feministycznego, w rodzaju uznania chrześcijaństwa za męską religię, co jest nie do utrzymania z punktu widzenia socjologii; wyprowadzania stąd wniosku, iż jego twierdzenia są nieprawdziwe lub przypisywania prawa do prawdy jedynie kobietom, a bycia przedmiotem hermeneutyki podejrzeń jedynie mężczyznom. Po omówieniu stanowiska Grace Jantzen, iż mistyka, jako źródło specjalnej wiedzy, jest ściśle powiązana z dążeniem do władzy,

Trigg konkluduje, że jakkolwiek dualizm nie implikuje sam z siebie teizmu, zaś uznanie mocy ludzkich władz poznawczych oraz racjonalności człowieka nie wyklucza ateizmu, to jednak teizm pociąga dualizm, i schemat uwzględniający nadprzyrodzone i duchowe, „bez którego staje się nieinteligibilny”. Z kolei powiązanie dualizmu z teizmem może dostarczać zunifikowanego ujęcia kosmosu. Dualizm z pojęciem jaźni i mocnej racjonalności wymaga teizmu, aby dostarczyć podstawy pod widomy podział rzeczywistości. Bez dualizmu teizm musi stać się naturalistyczny, co prędzej czy później prowadzi do jego zniszczenia.

Podjmując w rozdziale dziesiątym kwestię „Czy religia potrzebuje transcendentnego Boga?” Trigg porusza między innymi kwestię, w jaki sposób, przy metafizycznym dualizmie między światem a Bogiem, można uzyskać o Nim wiedzę oraz jakie są granice teorii uznającej Boga za tajemniczego, takiej teologii negatywnej, która nie podważa samej siebie. Trigg potwierdza konieczność połączenia nauki o transcendencji Boga z teorią Jego immanencji, co ma wedle niego taką konsekwencję, iż samo filozoficzne ujęcie Boga musi być nieadekwatne i być uzupełnione przez pewną formę objawienia. To, czego rozum autonomiczny nie jest w stanie pojąć po prostu nie może być przez niego poznane. Krytycznie analizując rozmaite koncepcje relacji między Bogiem i światem Trigg bada takie stanowiska jak panteizm, panenteizm, stanowisko traktujące tę relację jako analogiczną do relacji umysł – ciało. Metoda badania polega na odkrywaniu przedzałożeń i motywów poznawczych stojących za poszczególnymi koncepcjami oraz dociekanie, czy nie dają się one pogodzić z tradycyjnym, dualistycznym obrazem tej relacji. Jednym z głównych motywów, dla których wprowadzony jest panenteizm, jest, zdaniem Trigga, przekonanie, że deizm, z nieobecnym Bogiem, który nie działa w świecie, jest konsekwencją tradycyjnego obrazu omawianej relacji. Trigg podkreśla, iż możliwość Boga do działania w świecie jest powiązana z czynieniem nas zdolnymi do poznania Jego natury, a zatem transcendencja nie musi implikować całkowitej „inności”. Pojawia się tu jednak problem w jaki sposób idea Boga działającego może stać się uzasadnieniem czy gwarancją dla Objawienia. Nie można odwoływać się do Objawienia, aby wykazać, że wiedza o transcendentnym Bogu jest możliwa. W tym miejscu myśl teologiczna może zacząć zbaczać w stronę naturalizmu, który reinterpretuje wszelkie kategorie teologiczne w taki sposób, iż będą one zgodne z scjentyistycznym obrazem świata. Raz jeszcze to niebezpieczeństwo potwierdza, zdaniem Trigga, konieczność dostrzeżenia immanencji Boga w świecie. Może się to jego zdaniem stać przez adekwatne ujęcie sposobu, w jaki istnienie Boga wyjaśnia istnienie świata. Sama jednak wiedza przyrodzona o Bogu jest uboga i konieczne jest tu Objawienie. Ludzka racjonalność jest jednak w tym miejscu kluczowa, ponieważ wszelka wiara wymaga racjonalnej bazy. Nasza zdolność poznania rozumowego stanowi przygotowanie możliwości Boga, który się objawia. Ta racjonalna możliwość potwierdzona jest, zgodnie z nauczaniem religii, w objawieniu.

Pewnym minusem książki jest brak wyraźnego zdefiniowania w jednym miejscu, co autor rozumie przez racjonalność. Trigg nie należy z pewnością do pisarzy w rodzaju Swinburne'a, który pierwszą połowę książki wypełniają definicjami i ustaleniami podstawowych twierdzeń. Narracja Trigga jest uczciwa w stosunku do prezentowanych stanowisk, starając się wiernie oddać czyjąś myśl, tak że gdyby nie uwagi krytyczne na końcu każdego przedstawienia, czytelnik mógłby sądzić, że autor zgadza się z prezentowanym stanowiskiem. Praca jest erudycyjna, choć nie oznacza to, że jest nieprzystępna dla czytelnika niewtajemniczonego w omawiane problemy. Nieco jednak brakuje przeciwwagi dla przedstawianych stanowisk i ich zazwyczaj trafnej krytyki, którą mogłoby stanowić pozytywne stanowisko autora w omawianych kwestiach. Oczywiście

ważny czytelnik może zrekonstruować schemat tego stanowiska, jednakże czytelnik wymagający chciałby poznać je w pełnej krasie, a nie tylko w postaci najogólniejszego zarysu. Przykładem tego jest właśnie pojęcie racjonalności i rozumu, wziętych tak w samych sobie, jak i w ich aplikacji do religii.

W różnych fragmentach tekstu Trigga pojawiają się twierdzenia dotyczące racjonalności, które pozwalają na przynajmniej częściowe określenie jej natury. Wiadomo, iż racjonalność dotyczy w pierwszym rzędzie poznania, które występuje w rozmaitych aspektach ludzkiej kultury oraz posiada rozmaite przedmioty. Racjonalność poznania nie pociąga za sobą konieczności prawdziwości, ponieważ racjonalny poznający powinien dopuszczać możliwość, iż jest w błędzie. Nie wydaje się, aby Trigg przyjmował tu mocniejsze i bardziej restrykcyjne stanowisko, iż aby pewne twierdzenie było racjonalne musi zachodzić możliwość, iż jest fałszywe. Nie jest również tak, iż to, co prawdziwe jest koniecznie racjonalne, ponieważ, możliwa jest sytuacja, iż prawda została osiągnięta w sposób przypadkowy. Relacja między poznaniem prawdziwym i poznaniem racjonalnym jest zatem stosunkiem krzyżowania się. Tym, co powoduje, iż te zbiory się krzyżują jest, jak się wydaje, z jednej strony konieczność uzyskania dystansu, oderwania się od przedmiotu poznania, z drugiej strony niezbędność uzasadniania tak poznania, jak i pewnych praktyk społecznych, w tym praktyk religijnych. Takie uzasadnianie wymaga z jednej strony otwartości umysłu, z drugiej strony krytycznego badania, nie tylko wydobycia złoża, które przyjmowane są w pewnej praktyce, lecz także czy są one słuszne. Prawdziwość definiuje zatem racjonalność w takiej przynajmniej mierze, iż to co jest racjonalne musi okazać się albo prawdziwe albo fałszywe, o ile mamy do czynienia ze zdaniem o rzeczywistości. Racjonalność realizuje się w poznaniu naukowym, które jakkolwiek może podlegać przypadkowym, pozapoznawczym uwarunkowaniom, to dzięki ludzkiej zdolności do refleksji i abstrahowania od pewnej praktyki, oraz dostrzeżenia swojego własnego uwarunkowania czy nawet błędu, jest zdolne do rozwoju polegającego mniej tylko na zbliżaniu się do prawdy, lecz także na przekraczaniu własnych ograniczeń. Racjonalność naukowa związana z poszukiwaniem prawdy przypomina pod tym względem racjonalność poznania występującego w religii, która może być przedmiotem poznania filozofii religii, i również może w tym czy innym aspekcie okazać się błędne. Nauka i religia podobne są do siebie jeszcze pod tym względem, iż obydwie zakładają istnienie rzeczywistości poza samą praktyką naukową lub religijną, istnienie tego, co metafizyczne w tym sensie, iż realne, określone, nawet jeżeli nie jest w pełni dostępne temu czy innemu sposobowi myślenia. Różnica między nauką i religią w stosunku do tej rzeczywistości leży w tym, iż nauka (a można dodać, że religia także) zakłada, iż racjonalność rzeczywistości (regularność, uporządkowanie) stanowi podstawę racjonalności poznania, natomiast religia dodatkowo, w przeciwieństwie do nauki, o tej metafizycznej rzeczywistości traktuje. Racjonalność umysłu Boga Stwórcy jest gwarancją racjonalności świata i rzetelności ludzkiego umysłu, dostarczając w ten sposób filozoficznego uzasadnienia praktyce naukowej i religijnej. Racjonalność poznania ma charakter publiczny, nadaje się do publicznego sprawdzania. Nie wynika z tego oczywiście, iż tylko to, co publicznie da się sprawdzić w jeden szczególny sposób jest racjonalne, stąd odrzucenie przez Trigga weryfikacjonizmu czy neowittgensteinizmu jako teorii znaczenia. Znaczy to jednak, iż każde przekonanie religijne i każda religijna praktyka jest podatna na krytykę rozumową, co istotnie świadczy o racjonalności tego wymiaru ludzkiej kultury.

Szczególny wymiar tej racjonalności tworzy możliwość teologii naturalnej, czyli filozoficznych, niezależnych metodologicznie od wiary rozumowań prowadzących do twierdzeń o Bogu. Trigg omawia teologię naturalną w rozdziale dziewiątym, dystansując

się tam od poglądów Bartha i Michaela Buckleya na temat możliwości i natury teologii naturalnej. Zdaniem autora omawianej książki nauka o grzechu pierworodnym nie bardziej podważa teologię naturalną niż jej odrzucenie w oparciu o tą naukę, zaś Buckley nie ma racji w uznawaniu samej teologii naturalnej za źródło nowożytnego ateizmu. Objawienie, aby mogło służyć człowiekowi musi być rozpoznane jako takie. Wymaga to uprzedniej wiedzy o Bogu. Teologia naturalna nie powinna być uważana za substytut poszczególnego, tego czy innego, objawienia lecz za konieczną podstawę akceptacji jakiegokolwiek, albowiem bez jakiejś koncepcji Stwórcy alternatywa jest wątpliwe czy, a jeżeli tak, to kto się objawia. Bez teologii naturalnej ludzki umysł zawsze może się zatrzymać na zjawiskach nie przypisując im nadnaturalnego charakteru. Rozum tworzący teologię naturalną, jest zdaniem Trigga rozumem o umiarkowanej mocy, może on wskazać możliwość i prawdopodobieństwo bycia świata stworzonym przez Boga. Otwiera to ludzki rozum na możliwość Objawienia, uzupełniającego niedostatki ludzkiej wiedzy.

Główną tezę książki Trigga jest twierdzenie, że religia tak jak i nauka nie może obyć się bez metafizyki, ponieważ tak jedna jak i druga formułują sądy dotyczące świata. Religia i racjonalność nie mogą być odseparowane od siebie nawzajem, przynajmniej bez fatalnych konsekwencji. Nawet jeżeli religia nie jest w stanie całkowicie uzasadnić swoich twierdzeń na drodze filozoficznej, to, zdaniem Trigga, można racjonalnie wykazać, że religia nadal wypowiada ważne dla człowieka twierdzenia, że twierdzenia te wymagają racjonalnej oceny i że liczne ataki na racjonalność religii są równocześnie atakami skierowanymi przeciwko racjonalności nauki. W obronie ludzkiej racjonalności zarówno nauka i religia powinny rozpoznać że nie są one swoimi przeciwnikami. Bez wątpienia książka ta stanowi przykład przekonywującej argumentacji za wymienionymi twierdzeniami, wart polecenie tak dla zainteresowanych problematyką niespecjalistów, jak i dla religiologów prowadzących badania nad racjonalnym wymiarem religii w ogólności, a w szczególności chrześcijaństwa, której to religii myśl Trigga jest chyba najbliższa.

*Marek Pepliński*

