

Sekcja: FILOZOFIA RELIGII
Przewodniczący: **Dariusz Łukasiewicz**
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego
Bydgoszcz

Maciej BAŁA, Joanna SKURZAK
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

**CIELESNOŚĆ JAKO MIEJSCE PYTANIA O BOGA.
PROPOZYCJA Y. LEDURE'A**

**CORPOREALITY AS A PLACE FOR QUESTIONS ABOUT GOD.
Y. LEDURE'S APPROACH**

Problematyka cielesności jest bardzo istotna we współczesnej myśli europejskiej. Najtrudniejsze jest zrozumienie stosunku zachodzącego między „moją” cielesnością i „mną samym”. Ciało przez wieki było interpretowane jako „instrument” duszy i człowieka, dopiero z nadejściem XX wieku ten sposób myślenia, o ciele, jako „instrumencie” został całkowicie przewyższony, głównie dzięki fenomenologicznemu podejściu zaproponowanym przez Husserla, Merleau-Ponty'ego czy Henry'ego.

Yves Ledure, jako filozof żyjący współcześnie, jest niewątpliwie spadkobiercą tej tradycji fenomenologicznej, choć drugim ważnym źródłem dla jego filozofii jest także twórczość F. Nietzschego. Ledure rozpatruje cielesność jako drogę do Transcendencji, jako możliwe miejsce spotkania z Bogiem. W jego rozumieniu Transcendencja ma dwa wymiary: negatywny i pozytywny. W znaczeniu negatywnym chodzi o absolut śmierci, a jest to warunek dojścia do Transcendencji pozytywnej, którą ostatecznie jest Bóg. Jest On zupełnym zaprzeczeniem i unicestwieniem śmierci, a także najpełniejszym wypełnieniem pragnień tkwiących w naturze każdego człowieka. Doświadczenie zmysłowe jest według Y. Ledure'a priorytetem dla człowieka w dochodzeniu do zrozumienia siebie i swojego miejsca w świecie. A ponieważ do natury człowieka, oprócz duszy należy także ciało, poszukiwanie Boga-Transcendensu, które ma się odbywać przez ludzką naturę, odbywa się także przez ludzkie ciało. Człowiek kieruje się w stronę Transcendencji, gdyż pragnie wykroczyć poza swą cielesność, poszukuje więc Istoty, która byłaby zaprzeczeniem śmierci i która byłaby pełnią istnienia. Człowiek dąży do realizacji tkwiących w nim potencjalności. Taka realizacja człowieka przez osiągnięcie najwyższego celu jest możliwa wyłącznie przez spotkanie z transcendentnym „Ty”, którego nie ogranicza cielesność i które w związku z tym nie podlega

śmierci. W ten sposób człowiek, w swojej cielesności i poprzez nią, może odkryć istnienie Transcendencji. Trzeba jednak podkreślić, że owa Boska Transcendencja nie stanowi części natury ludzkiej. Jej natura jest czymś zupełnie odrębnym, co wyklucza możliwość popadnięcia w panteizm lub antropomorfizację Boga.

Błażej GĘBURA

Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

DWIE KRYTYKI TEOLOGII NATURALNEJ TWO CRITICISM OF THE NATURAL THEOLOGY

Przedmiotem referatu jest analiza dwóch często podnoszonych zarzutów przez przeciwników teologii naturalnej. Pierwszy bazuje na opozycji określanej powszechnie jako „Bóg filozofów a Bóg religii”. Wskazuje on na domniemaną nieadekwatność pojęcia Boga, stosowanego w teologii naturalnej, względem tego pojęcia Boga, które funkcjonuje: (1) w samych doktrynach religijnych, (2) w sferze doświadczeń religijnych konkretnych ludzi. Zwolennicy tego argumentu twierdzą, że nawet jeśli argumenty za istnieniem Boga można uznać za poprawne pod względem logicznym – to są one bezużyteczne, gdyż dowodzą one tylko istnienia Boga filozofii, a nie Boga religii. Drugi argument głosi, że z filozoficznego punktu widzenia żadnego dowodu na istnienie Boga nie można uznać za satysfakcjonujący, o ile nie jest to dowód, który przekona każdy racjonalny podmiot. Skoro jednak wydaje się, że żaden taki dowód tego warunku nie spełnia – trzeba odrzucić teologię naturalną z tego względu, że nie rozstrzyga sporu o istnienie Boga w powszechnie akceptowalny sposób.

Będę starał się odrzucić oba te argumenty. Krytykując pierwszy z nich, odwołam się m.in. do rozróżnienia na teologię naturalną i teologię określonej religii. Wskażę również, że filozof religii musi za wszelką cenę unikać zarzutu konfesyjności, jeśli chce pozostać w granicach kompetencyjnych filozofii. Drugi zarzut będę starał się podważyć m.in. poprzez wykazanie, że jego przyjęcie może prowadzić do niekorzystnych konsekwencji również poza obrębem sporu o istnienie Boga. Mój referat nie będzie bronił tezy, że któryś z dotychczas sformułowanych dowodów na istnienie Boga jest skuteczny. Tę kwestię pozostawiam w zawieszeniu. Wydaje mi się jednak, że gdyby pojawił się taki konkluzyjny dowód, to oba rozważane zarzuty nie mogłyby być względem niego wysuwane. Kontekstem mojego referatu będą teksty wybranych analitycznych filozofów religii.

Miłosz HOŁDA
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

EPISTEMOLOGICZNE ARGUMENTY ZA ISTNIENIEM BOGA EPISTEMOLOGICAL ARGUMENTS FOR THE EXISTENCE OF GOD

Wśród nazw argumentów za istnieniem Boga pojawiają się takie, które zawierają, kojarzący się z filozoficzną nauką badającą ludzkie poznanie – epistemologią, człon *episteme*: epistemiczne i epistemologiczne. Brakuje jednak jednomyślności co do sposobu użycia tych nazw. To, co dla jednych autorów jest epistemiczne, inni określają jako epistemologiczne i odwrotnie. Dla uporządkowania dyskursu rzeczą pożyteczną byłoby podanie regulujących definicji epistemicznego i epistemologicznego argumentu za istnieniem Boga. Za argument epistemiczny uznaję taki, który w procesie argumentacyjnym korzysta z powszechnie uważanych za poprawne i przekonujące (a także stosowanych naukach) procedur logicznych (dedukcja, indukcja, abdukcja). Argument epistemologiczny zaś to taki, którego punktem wyjścia jest element „układu poznawczego” (podmiot, relacja poznawcza, przedmiot) bądź element definicji wiedzy (przekonanie, prawdziwość, uzasadnienie oraz ewentualnie dodatkowy czynnik). Określanie argumentu jako „epistemiczny” wskazywałoby na jego aspekt formalny, zaś słowo „epistemologiczny” odnosiłoby się do treści argumentu.

Kombinując te dwie charakterystyki otrzymujemy następujące możliwości: argument epistemiczny i epistemologiczny, nie-epistemiczny i epistemologiczny, epistemiczny i nie-epistemologiczny, nie-epistemiczny i nie-epistemologiczny. W historii filozofii pojawiły się przykłady każdego z wymienionych przeze mnie rodzajów argumentów. Są one dyskutowane także współcześnie. Z punktu widzenia tzw. teologii naturalnej najbardziej obiecujący jest pierwszy, tzn. epistemiczny argument epistemologiczny. Biorąc pod uwagę „układ poznawczy” i definicję wiedzy można wskazać, że istnieją cztery grupy tego rodzaju argumentów: z istnienia (posiadającego przekonania) podmiotu poznania, z natury przedmiotu poznania, z relacji prawdziwości, z uzasadniania. Pierwszy typ argumentu proponuje J. P. Moreland, drugi odnaleźć można w pracach M. Hellera i J. Życińskiego, trzeci przedstawia R. Walker, zaś ostatni pojawia się w tekstach M. Dummetta, a także A. Plantingi i M. Rea’i. Wszystkie te argumenty brane łącznie pozwalają zaproponować jeden kumulatywny epistemiczny argument epistemologiczny za istnieniem Boga. Każdy z nich egzemplifikuje możliwe strategie argumentacyjne teologii naturalnej.

Piotr IWAŃSKI
Klub Chrześcijańsko-Demokratyczny
Busko-Zdrój

CZŁOWIEK W KOSMOSIE W ENCYKLIKACH JANA PAWŁA II THE MAN IN THE UNIVERSE IN ENCYCLICALS OF JOHN PAUL II

Jan Paweł II wykazywał wielkie zainteresowanie problematyką osoby. „Uznawać godność człowieka, to znaczy wyżej stawiać jego samego niż wszystko, cokolwiek od niego pochodzi w widzialnym świecie”. Nadrzędność osoby ludzkiej ma dwa uzasadnienia: Naturalne – człowiek przerasta przyrodę i ją przetwarza. I nadprzyrodzone – Bóg objawia człowiekowi, że został stworzony „na Jego obraz i podobieństwo”; że Bóg nawiązuje kontakt z człowiekiem; że Bóg „stając się człowiekiem” wchodzi w dramat ludzkiego losu. Godność osoby ludzkiej jest najlepszą płaszczyzną kontaktów ze wszystkimi ludźmi; to „element wspólny dla wszystkich ludzi prawdziwie dobrej woli”.

Stąd słynne Jego stwierdzenie z pierwszej encykliki, że „*człowiek* jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, „jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”.

Uznając, że człowiek jest niejako centralnym punktem kosmosu Jan Paweł II w swoich encyklikach ukazuje w jakich relacjach znajduje się człowiek w tymże kosmosie: Dąży on do poznania prawdy na różnych drogach – na drodze nauk szczegółowych, filozofii, wiary, wielkiej poezji, modlitwy. Poznając rzeczywistość tworzy kulturę. Pozostając w rękach miłującego go i miłosiernego Boga, dzięki twórczej pracy, uczestniczy i współtworzy historię pod opieką Ducha Świętego. Ponosi współodpowiedzialność za innych i z potrzeby solidarności dzieli się z innymi dobrami, w tym i największym, jakie posiada – Dobrą Nowiną czyli Ewangelią. Odkrywając obiektywny porządek moralny, może go realizować. Ze względu na nieporównywalną z niczym wartość ludzkiego życia, broni go „od poczęcia do naturalnej śmierci”. Współpracuje z innymi i dąży do jedności w tym, co cenne i dobre. Najwyższym przejawem ludzkiej godności jest udział w wielkim misterium o wymiarze kosmicznym – w Eucharystii.

Artur JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

RELIGIJNE POKUSY LITERATURY RELIGIOUS TEMPTATIONS OF LITERATURE

Zasadniczym celem moich rozważań będzie dążenie do ukazania fenomenu religijnych/gnostycznych/metafizycznych poszukiwań na terenie literatury. Sygnalizowany problem jest ciekawy przede wszystkim z tego powodu, że autorzy przywoływanych tekstów starają się na nowo, mogą to robić również bezwiednie, interpretować kategorie klasycznej religijności/metafizyki (np. duchowość – materialność). Bardzo często wydają się to robić poprzez pryzmat gnostycznych/gnostyckich kategorii. W sposób szczególny będzie mnie interesowało zjawisko swoistego zacierania granicy pomiędzy rzeczywistością duchową i materialną, a nawet pewnego rodzaju materializacja sfery ducha.

Będę analizował fragmenty twórczości Juliusza Słowackiego (1809-1849), Jerzego Hulewicza (1886-1941), Bruno Schulza (1892-1942).

Wskazaną problematykę podejmowałem już w następujących publikacjach:

Książki:

A. Jocz, Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozje w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.

Artykuły:

A. Jocz, Bruno Schulz a gnostycyzm, „Poznańskie Studia Polonistyczne”. Seria Literacka 1996, nr III (XXIII), s.165-172.

A. Jocz, Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie literatury, w: M. Kitowska-Łysiak, W. Panas (red.), W ułamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110 rocznicę urodzin i 60 rocznicę śmierci, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 2003, s. 275-288.

A. Jocz, Kosmos, czy „chaos” ? Gombrowiczowskie próby filozoficznego ogarnięcia świata, w: J. Mach i A. Zbrzezny (red.), Gdzie wschodzi Gombrowicz i kędy zapada, Publikacja Ośrodka Badań Filozoficznych Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2004, s. 51-58.

A. Jocz, Bruno Schulz, czyli o gnostycznej próbie uchwycenia fenomenu cierpienia „Przegląd Religioznawczy” 2006, nr 1 (219), s. 47-58.

A. Jocz, Bruno Schulz, czyli o nieznośnym obcowaniu z nieupostaciowaną materią, w: B. Sienkiewicz, T. Sobieraj (redakcja), *Literackość filozofii – filozoficzność literatury*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2009, s. 157-167.

Ryszard KLESZCZ
Uniwersytet Łódzki

FILOZOFIA, RELIGIA, JĘZYK RELIGIJNY PHILOSOPHY, RELIGION, LANGUAGE OF RELIGION

W poniższym wystąpieniu termin „filozofia” odnosi się wyłącznie do filozofii zachodniej a termin „religia” do chrześcijaństwa. Filozofia powstała w Grecji antycznej konfrontowała się bowiem, przede wszystkim, z religią chrześcijańską. W prezentacji dookreśla się, w sposób wystarczający dla prowadzonych rozważań, pojęcie tak filozofii, jak i religii. Przyjmuje się także, że zadaniem filozofii, tak jak rozumie ją autor wystąpienia, jest przede wszystkim, dążenie do precyzyjnego ustalania znaczeń analizowanych przekonań oraz wskazywania racji (argumentów), jakie za nimi przemawiają. Zakłada się także, że religia to skomplikowane zjawisko, w którym filozofa interesuje głównie komponenta intelektualna (system przekonaniowy). Ten filozoficzny namysł nad przekonaniem religijnym obejmuje dwie płaszczyzny. Po pierwsze byłaby to płaszczyzna analizy językowej, a ściślej mówiąc namysłu nad językiem religii. Po drugie zaś byłoby to badanie racji, które przemawiają na rzecz przekonań religijnych lub przeciwko nim. Dalsze analizy podejmowane w tym wystąpieniu ograniczone są do pierwszej kwestii, skupiając się na analizie języka religijnego i jego specyfiki. Przyjmuje się dalej, że język naturalny J używany jest do opisu rzeczywistości naturalnej (N – rzeczywistości). Rzeczywistość religijna (R – rzeczywistość) zdaje się wymagać innego języka niż J. Dla konstrukcji tego języka proponuje się skorzystać ze zmodyfikowanej teorii analogii (języka analogicznego). Pozwala to na konstrukcję języka J*, który byłby w stosunku do języka J wzbogacony o pewne predykaty użyte w swoim analogicznym sposobie. W końcowej części rozważa się przykłady takich predykatów i wydobywa zalety i słabości takiej koncepcji.

W. Julian KORAB-KARPOWICZ
Uniwersytet Stanowy Teksasu
USA

HABERMAS I (NIE)ŚWIADOMOŚĆ TEGO CO ZOSTAŁO UTRACONE **HABERMAS AND (UN)AWARENESS OF WHAT IS MISSING**

Jürgen Habermas jest znany jako jeden z najbardziej wytrwałych obrońców racjonalności oświeceniowej, która „objawienie i religię traktuje za coś obcego”. W ostatnich latach jednak jego stanowisko uległo zmianie, o czym świadczy praca z 2008 roku zatytułowana *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, co można przetłumaczyć jako *Świadomość tego, co zostało utraczone*. Akceptuje w niej fakt istnienia społeczeństwa postsekularnego, a jednocześnie postuluje, by strona religijna uznała „autorytet «naturalnego» rozumu”, zaś świecki naturalny rozum nie ustanawiał sobie „sędzią prawd religijnych”.

Jednakże dostosowanie się religii do tego postulatu nie jest, zdaniem Habermasa, wystarczające dla utwierdzenia się demokracji liberalnej, której legitymacja zależy od przekonań obywateli. Argumentuje, aby zaakceptowali oni światopoglądową neutralność państwa. Oznacza to nie tylko zgodę obywateli na uznanie równości wszystkich form kultu, ale również na oczyszczenie sfery publicznej z symboliki i wartości religijnych. Poglądy uzasadnione religijnie mają uprawnione miejsce w sferze publicznej tylko o ile są przetłumaczone na zrozumiały laicki język publiczny.

To przetłumaczenie twierdzeń religijnych, które mogą być użyteczne, jest z punktu teorii działania komunikacyjnego Habermasa bardzo ważne. Wydaje się on być zaniepokojony tym, że pomimo tak wielu osiągnięć moderności, rozumowi nowożytnemu nie udało się obudzić w świeckich umysłach świadomości solidarności społecznej. Habermas próbuje odbudować tę utraconą solidarność, zwracając się o pomoc do religii, w której widzi czynnik łączący zbiorowość. Jednocześnie jednak, chce pozbyć twierdzenia te same religii ich religijnej treści i przetłumaczyć je na publicznie dostępny język świeckiego dyskursu.

Jednakże, w przeciwieństwie do Habermasa, twierzymy, że to, co naprawdę zostało utraczone w dzisiejszych społeczeństwach Zachodu, to nie tylko ludzka solidarność, ale przede wszystkim Bóg i cnota. Utracona została autentyczna religijność i oparta na cnocie tradycja klasyczna. Efektem moderności jest eksplozja ludzkich pożądań. W świecie bez Boga i cnoty, rozum nad nimi nie panuje, lecz staje się ich biernym instrumentem. W miarę jak jednostki ulegają demoralizacji, tracą swoją cywilizację. Z tego powodu ateistyczny

projekt moderności, który ulega radykalizacji w epoce postmodernistycznej, jest omyłką. Prowadzi cywilizację do upadku. Jedynie dzięki działaniu, które można określić jako zwrot ku początkom, a mianowicie dzięki twórczemu powtórzeniu i przypomnieniu źródeł cywilizacji zachodniej – idei zawartych w kulturze klasycznej i chrześcijańskiej – upadająca cywilizacja może zostać odbudowana.

Józef KOŻUCHOWSKI

Wyższe Seminarium Duchowe, Elbląg

Wyższa Szkoła Bankowa, Gdańsk

**KLASYCZNA KONCEPCJA DUSZY LUDZKIEJ.
UJĘCIE ROBERTA SPAEMANNA**

**CLASSICAL CONCEPTION OF HUMAN SOUL.
ROBERT SPAEMANN'S GRASP**

Nie może być nic wyższego nad duszę
Arystoteles

Referat prezentuje klasyczną wizję duszy, wykreowaną przez wybitnego współczesnego myśliciela niemieckiego Roberta Spaemanna. Najpierw akcentuje się w nim doniosłość i aktualność problematyki. Następnie, przybliża wszystkie istotne wątki, wyznaczające integralny jej charakter t.j. pochodzenie, istnienie duszy, jej istotę, naturę bytową (duchowa substancja), fundamentalną funkcję (forma substancjalna ciała), podstawowe trzy czynności, nieśmiertelność.

W swych analizach Spaemann uwzględnia wszystkie znaczące głosy na ten temat z całej tradycji filozoficznej (m.in. Kartezjusza, Kanta, Hume'a, Hartmanna), z którą polemizuje, ale nie czyni jej dokonań elementem składowym swej teorii. Włącza natomiast do niej te momenty klasycznej wizji, które odbierać należy jako trafne, a zatem spojrzenie Platona na nieśmiertelność duszy, Arystotelesowskie widzenie tej strukturalnej części osoby jako formy ciała i wewnętrznej przyczyny życia, św. Tomasza ujęcie, wykazujące duchową naturę duszy i jej indywidualną nieśmiertelność. Zarazem niemiecki myśliciel, z właściwą mu przenikliwością spojrzenia i umiejętnością wykraczania poza utarte ścieżki, samodzielnie tę wizję nakreśla i interpretuje.

Ostatecznie, naszą uwagę zwraca zwłaszcza to, co nowatorskie w ujęciu Spaemanna. Są to trzy rzeczy, a mianowicie pierwsza, czyli oryginalna interpretacja

platońskiego argumentu za nieśmiertelnością duszy z jej zdolności poznania wiecznych prawd, druga – unikalnie sformułowane uzasadnienie duchowej natury tejże duszy z naszej zdolności do aktów intencjonalnych i możliwości samorelatywizacji, trzecia - sprecyzowanie i rozwinięcie kwestii podjętej przez Jana Pawła II w *Ewangelium vitae* t.j. udziału rodziców w akcie obdarowania nas przez Boga stworzoną duszą.

Dariusz ŁUKASIEWICZ

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

Bydgoszcz

PROBLEM ZŁA W TEIZMIE OTWARTYM THE PROBLEM OF EVIL FROM THE PERSPECTIVE OF OPEN THEISM

W swoim wystąpieniu przedstawię pewne strategie teodycealne, jakie są możliwe do przyjęcia w ramach wyłącznie teizmu otwartego, a nie dają się zastosować w przypadku innych odmian teizmu, w szczególności teizmu klasycznego, nawiązującego do metafizyki Boga św. Augustyna, Anzelm z Cantenbury i Tomasza z Akwinu. Następnie porównam możliwości teodycealne obu form teizmu, wskazując na ich wady i zalety w kontekście rozważań nad problemem zła.

Henryk MACHOŃ

Politechnika Opolska

RUDOLFA OTTO *DAS HEILIGE* A PROBLEMATYKA (BRAKUJĄCEJ) DEFINICJI RELIGII

RUDOLF OTTO'S *DAS HEILIGE* AND THE ISSUE OF THE (MISSING) DEFINITION OF RELIGION

Aktualna, toczona od pewnego czasu bardzo intensywnie, debata na temat religii bywa najczęściej prowadzona bez ściślejszego doprecyzowania pojęcia „religijne”, nie wspominając już nawet o sformułowaniu samej definicji religii. Osłabiona siła tradycji religijnych w procesie postępującej indywidualizacji i prywatyzacji religii, wielka popularność różnego rodzaju duchowości, oraz nieokreśloność tego, co uchodzi dziś za religijne, unaoczniają trudności z definiowaniem i rozumieniem religii. W tej sytuacji chętnie

sięga się po – przez wiele dyscyplin uznawane ciągle za klasyczne – ujęcie tego, co (istotnie) religijne w *Das Heilige* Rudolfa Otto (1869–1937).

Czy harmonię kontrastu *mysterium tremendum et fascinans* można uznać za specyficznie religijną? Jak należy rozumieć tu – stanowiące podstawę tego ujęcia – uczucia religijne, w odróżnieniu od uczuć międzyludzkich? Czy istotę koncepcji Otto należy pojmować jako prymat emocji i niedoceniając kognicji w religii? Czy *Das Heilige*, jako możliwa definicja religii, jest dostatecznie uniwersalnym ujęciem, by – oprócz religii monoteistycznych – zawrzeć w sobie również inne religie, na przykład politeistyczne?

Wystąpienie stawia sobie za cel prezentację możliwości i deficytów koncepcji Otto, a w ten sposób podjęcie dyskusji na temat treści, granic oraz specyfiki tego, co religijne. Do grupy tych pierwszych należy z pewnością zaliczyć głębokie wyczucie dla tego, co religijne oraz wskazanie na siłę oddziaływania religii zakorzenionej w intensywnych uczuciach. Natomiast mianem wątpliwych cech istoty religii (przeżycia religijnego) u Otto należy określić sformułowanie tezy o istnieniu uczuć specyficznie religijnych i oparciu o nie głównego wyróżnika tego, co religijne w postaci (rzekomej) harmonii kontrastu tajemnicy budzącej grozę i pociągającej oraz pomijanie w religii elementów poznawczych, woliowych czy też aspektu inicjacyjnego, niezbywalnego do stania się człowiekiem religijnym.

Paweł MAZANKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

FRIEDRICH NIETZSCHE A WSPÓŁCZESNY SEKULARYZM FRIEDRICH NIETZSCHE AND CONTEMPORARY SECULARISM

F. Nietzsche uważany jest za jednego z największych krytyków chrześcijaństwa, który przyczynił się w dużym stopniu do powstania współczesnego sekularyzmu. W referacie najpierw przedstawi się drogę Nietzschego od wyznawania pietystycznej wiary do jej radykalnego zaprzeczenia.

Następnie spróbuje się odpowiedzieć na pytanie: kto lub też co przejęło rolę Boga dla Nietzschego? Innymi słowy w kogo lub w co Nietzsche „wierzył” po odrzuceniu idei chrześcijańskiego Boga? Jak wiadomo bowiem Nietzsche nie porzucił pytań o Boga, przeciwnie, wracał do nich podczas całego swojego życia.

Wreszcie sformuje się trzy wnioski odnośnie do metafizyczno-religijnego aspektu filozofii Nietzschego, odnosząc je do współczesnego sekularyzmu: 1. okazuje się, że

Nietzsche nie porzucił zupełnie metafizyki, a przez to i transcendencji, 2. jego odwrót od Boga chrześcijańskiego do „nieznanego Boga”, będącego dla niego „Życiem” („Istnieniem”) oznacza, że nie porzucił naprawdę religii, oraz 3. jego próba zastąpienia Boga – kategorią „Życia” jest tylko częściowo udana.

Anna MROZEK-DUMANOWSKA

Polska Akademia Nauk

Warszawa

**WPLYW GLOBALIZACJI NA NOWE FORMY OBRZĘDOWOŚCI SUFIZMU
(MISTYCYZMU ISLAMU) W WYBRANYCH WSPÓLNOTACH
MUZUŁMAŃSKICH W AFRYCE, AZJI I USA**

**THE INFLUENCE OF GLOBALIZATION ON THE NEW FORMS OF RITUALITY
IN THE CONTEMPORARY *SUFI* ORGANIZATIONS IN CHOSEN MUSLIM
SOCIETIES IN AFRICA, ASIA AND USA**

Sufizm lub mistycyzm islamu, jakkolwiek posiada wiele cech zbieżnych z tradycją mistyczną ożywianą w każdej religii monoteistycznej, jest jednak także ruchem specyficznym, który rozwinął się na bazie jednej religii w określonym czasie i miejscu. Sufizm nie jest ruchem jednolitym. Jego adepci kładli nacisk na duchowe wartości przybliżające ich do Boga, ale obierali odmienne ścieżki prowadzące do tego celu.

Jednak to nie ci suficy, którzy praktykowali ascezę czy ezoteryczną wiedzę przyczynili się do islamizacji rozległych obszarów Afryki, czy Azji, ale utworzone przez niektórych mistrzów sufickich ugrupowania mistyczne: *tarika*, które oferowały swoim członkom nie tylko udział w świętości mistrza: *baraka*, ale także przewodnictwo w codziennym życiu i poczucie wzmożonego bezpieczeństwa członków *tarika*.

Te ostatnie cechy *tarika* –jakkolwiek krytykowane przez przedstawicieli ortodoksji, a w szczególności fundamentalizmu islamu oskarżających ugrupowania mistycyzujące o hołdowanie zabobonom i czarom – przyciągają od nowa muzułmanów wobec ich rosnącego braku poczucia bezpieczeństwa w okresie wzmożonych nacisków globalizacji. I tak, sufizm staje się częścią składową nowych programów odnowy islamu (Turcja), ożywiany jest jako czynnik jednoczący i wspomagający imigrantów miejskich (Senegal) i buduje podstawy nowoczesnej struktury społecznej muzułmanów w Nowym Jorku.

Wszystkie wymienione wyżej, nowatorskie formy rytuałów sufickich pragnę przedstawić na Zjeździe Filozofów w ramach sekcji : „Filozofia religii”.

Zbigniew ORBIK
Politechnika Śląska
Gliwice

O STOSUNKU ETYKI I RELIGII ON THE RELATIONSHIP BETWEEN ETHICS AND RELIGION

Przedmiotem rozważań jest problematyka związków zachodzących pomiędzy etyką naukową a religijną. Autor próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie o uwarunkowania zachodzące pomiędzy dwiema wyróżnionymi dziedzinami. W rozważaniach nie utożsamia się etyki religijnej z określonym systemem etycznym związanym z konkretną religią. Przez etykę tego rodzaju rozumie się system etyki heteronomicznej, który w uzasadnieniu swoich norm odwołuje się do nakazu lub zakazu Bożego. Coś jest dobre, ponieważ jest zgodne z tym, co nakazuje Bóg. Złe jest to, czego Bóg zakazuje. Zarysowane tutaj kryterium dobra charakterystyczne jest dla systemów etycznych związanych z różnymi wyznaniem religijnymi.

W trakcie rozważań poszukuje się odpowiedzi na szereg szczegółowych pytań wiążących się z tytułową problematyką. Jednym z nich jest pytanie o to, czy wiara religijna jako taka dostarcza wyznawcom dodatkowych, nieznanym ludziom niewierzącym, bodźców do przestrzegania norm etycznych. Formułuje się również pytanie o możliwość uzasadnienia norm etycznych poprzez odwołanie się do argumentów religijnych (teologicznych). Usiłuje się także wskazać podstawowe warunki, które winno spełniać twierdzenie teologiczne, jeśli ma stać się podstawą uzasadnienia normy etycznej. Jeśli idzie o ostatnią z wymienionych kwestii: nie chodzi tutaj o sprawę zasadności takiego czy innego twierdzenia teologicznego, lecz o uniknięcie groźby popełnienia błędów logicznych (głównie błędnego koła). Zadaje się również pytanie, bardziej ogólnej natury, dotyczące możliwości wywiedzenia norm etycznych z opisowych tez religijnych bez odwoływania się do zdań normatywnych.

W konkluzji podaje się powody, dla których należy uznać tezę o niezależności etyki od religii, stwierdzając jednocześnie, że nie sposób zaprzeczyć wpływowi pewnych faktów religijnych na dyskurs etyczny.

Ewa ODOJ
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II
Lublin

STANOWISKO ALVINA PLANTINGI W KWESTII RACJONALNOŚCI PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH

ALVIN PLANTINGA ON RATIONALITY OF RELIGIOUS BELIEF

Tradycyjne rozumienie racjonalności przekonań religijnych – odzwierciedlone w teologii naturalnej szukającej ugruntowania tych przekonań w wiedzy przyrodzonej – zostało poddane krytyce przez Alvina Plantingę. Odrzucanie tak rozumianej racjonalności opiera on na krytyce ewidencjalizmu i klasycznego fundacjonalizmu. Jego zdaniem przekonania religijne mogą być właściwymi przekonaniem bazowymi (*properly basic belief*) tzn. przyjęte bez uzasadnienia. Według Plantingi nie oznacza to jednak, że są one tym samym irracjonalne. Racjonalność należy bowiem pojmować w kategoriach właściwego funkcjonowania (*proper function*) systemu poznawczego, którego rozumienie związane jest z kolei z przyjmowanymi założeniami antropologicznymi. Tym samym uznanie przekonań religijnych za racjonalne zależy wyłącznie od wcześniejszych rozstrzygnięć metafizycznych (ewentualnie teologicznych) a nie zależy od posiadanego uzasadnienia. Celem mojego referatu jest krytyczna prezentacja i ocena stanowiska Plantingi na powyższy temat.

Korneliusz POLICKI
Uniwersytet Fryburski
Szwajcaria

KONCEPCJA „WIARY PODSTAWOWEJ” W UJĘCIU J.I.M. BOCHEŃSKIEGO THE CONCEPTION OF "BASIC FAITH" BASED ON J.I.M. BOCHEŃSKI

Dwa lata przed śmiercią w 1993 roku Filozof Fryburski napisał pracę: „Was ich Glaube” – w tłumaczeniu polskim „W co ja wierzę”.

Zreferuję w skrócie poglądy Bocheńskiego na ten temat.

Bocheński podzielił wiarę na niezróżnicowaną, ujętą całościowo, oraz wiarę zróżnicowaną, w której wyróżnił dwa elementy: „jądro wiary” i „historie święte”. Drugie rozróżnienie zawarte jest w twierdzeniu 23: „W każdej wierze trzeba przeprowadzić rozróżnienie na »jądro wiary« i »historie święte«”. „Jądro wiary” to

pewien zbiór podstawowych zadań, w które się wierzy. Jest to zbiór zadań minimalny, niesprzeczny i spójny. Mówi o tym twierdzenie 24: „»Jądro wiary« składa się z małej ilości liczby zadań podstawowych, w które się wierzy w sensie dosłownym”. Wobec tego, że »jądro wiary« zawiera pewną ilość zdań podstawowych, nazywane jest również »wiarą podstawową« lub »bazą«. Są to zdania w religiach monoteistycznych typu: „Istnieje Bóg”, „Jest życie pozagrobowe”, „Opatrzność kieruje światem”, „Bóg jest nieskończenie miłosierny”, „Istnieje Kodeks moralny” itp. Drugim elementem systemu wiary będzie „nadbudowa” oraz „historie święte”. Do „historii świętych” odnoszą się dwa twierdzenia, które przytoczę:

Twierdzenie 28: „W »historie święte« wierzy się w sensie symbolicznym i tak się je pojmuje”;

Twierdzenie 29: „Istotna funkcja »historii świętych« polega na przedstawieniu »jądra wiary« obrazowo, życiowo, interesująco”.

Sławomir SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

POJĘCIE HOMO RELIGIOSUS I JEGO FILOZOFICZNE INTERPRETACJE

THE CONCEPT OF HOMO RELIGIOSUS AND ITS PHILOSOPHICAL INTERPRETATIONS

Kategoria *homo religiosus* budzi szereg kontrowersji ze względu na towarzyszącą jej interpretację filozoficzną, która sugeruje, że człowiek jest z natury istotą religijną. Przekonanie, że religijny sposób bycia jest nieodłącznym wymiarem ludzkiej egzystencji tłumaczy z jednej strony fakt wszechobecności religii, z drugiej zaś nieustanne odradzanie się religijności w społeczeństwach ludzkich. Zaskakujący jest fakt, że przekonanie o tak rozumianej uniwersalności religii uzyskuje wsparcie zarówno w fenomenologicznych, jak i kognitywistycznych badaniach nad religiami. W wystąpieniu bronię stanowiska, że pomimo postmodernistycznych prób dyskwalifikacji pojęcia natury ludzkiej w ogóle, posługiwanie się kategorią *homo religiosus* wydaje się uzasadnione w świetle wiedzy, jaką w ostatnich dziesięcioleciach dostarczyły tzw. nauki o poznaniu.

Dominujące współcześnie rozumienie pojęcia *homo religiosus* zawdzięcza swoje istnienie przede wszystkim fenomenologom religii, wśród których istotną rolę odegrali Gerardus van der Leeuw oraz Mircea Eliade. Nowe światło na kategorię *homo religiosus*

rzuca religioznawstwo kognitywne, które ujmuje religię jako zjawisko naturalne. Teza o naturalności religii oznacza tutaj, że religia opiera się na naturalnych mechanizmach poznawczych. Wspólną cechą obu podejść jest twierdzenie, że bycie religijnym stanowi naturalną skłonność człowieka. Zarazem stanowią one radykalnie różne interpretacje kategorii *homo religiosus*. Fenomenologia religii prezentuje podejście antyredukcjonistyczne, antynaturalistyczne i interpretacyjne; natomiast podejście kognitywistyczne jest redukcjonistyczne, naturalistyczne i kładzie nacisk na wyjaśnianie zjawisk religijnych. W świetle kognitywnych nauk o religii kategoria *homo religiosus* uzyskuje nowe znaczenie oraz nowe, przekonujące uzasadnienie.

Roman TOMANEK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

ONTOLOGICZNE ARGUMENTY A RACJONALNOŚĆ PRZEKONAŃ TEISTYCZNYCH / ATEISTYCZNYCH

ONTOLOGICAL ARGUMENTS AND THE RATIONALITY OF THEISTIC / ATHEISTIC BELIEFS

Dyskusja wokół ontologicznego argumentu św. Anzelma toczy się nieprzerwanie od ośmiu wieków. Wiele współczesnych formalizacji ontologicznego argumentu uznaje się za formalnie poprawne, jednak z drugiej strony trudno je uznać za przekonujące argumenty za istnieniem Absolutu. Ontologiczny argument pozostaje przedmiotem rzetelnego sporu filozoficznego. Są jednak teiści i ateiści, dla których niektóre wersje ontologicznego argumentu przedstawiają jeszcze inną wartość. Twierdzą, że niektóre wersje ontologicznego argumentu mogą być wykorzystane do uzasadniania racjonalności ich przekonań. Teiści przekonują, że odwołując się do tych wersji można wykazać, że: (1) teizm jest racjonalny, (2) nie – teizm jest niezrozumiały, (3) teizm jest epistemicznie „bezpieczny”, tzn. że niektóre wersje ontologicznego argumentu pozwalają usunąć każdą wątpliwość co do prawdziwości przekonań teistycznych, bez poświęcania tym wątpliwościom najmniejszej uwagi. Podobne stanowiska przyjmują ateiści. W swoim wystąpieniu poddam krytycznej analizie argumenty, które zostały przedstawione w obronie tych trzech stanowisk teistycznych. Skoncentruję się przede wszystkim na argumentach A. Plantingi, R. Barnette’a, C. Kielkopfa i G. Oppy. Dalej postaram się wykazać, że jeżeli większość wersji ontologicznego argumentu nie dowodzi

wniosku, to jest istnienia Absolutu, to również przy ich pomocy trudno bronić racjonalności przekonań teistycznych/ateistycznych.

Konrad WALOSZCZYK

Szkoła Główna Służby Pożarniczej

Warszawa

O MICIE „ROZŁAMANYM” W FILOZOFII RELIGII BROKEN MYTH IN THE PHILOSOPHY OF RELIGION

Mitem „rozłamanym” nazywał niemiecki teolog i filozof Paul Tillich (1886 – 1965) mit, który jest świadom, że jest mitem, a nie prawdą historyczną bądź metafizyczną. Twierdził przy tym, jak wielu innych liberalnych teologów protestanckich i katolickich, że wiara chrześcijańska zawiera mity, takie jak wcielenie Syna Bożego w osobę Jezusa z Nazaretu i jego cielesne zmartwychwstanie. Uważał jednak, że mit świadom swego mitycznego charakteru może funkcjonować jako symbol żywej wiary, gdyż nie da się go zastąpić twierdzeniami naukowymi ani filozoficznymi.

Pogląd Paula Tillicha w filozofii religii był przygotowany między innymi przez Artura Schopenhauera, George’a Santayanę i Karla Jaspersa. Postulowali oni uznanie metaforycznego charakteru wszystkich wierzeń religijnych, określając je jako alegorie, mity, rodzaj poezji, szyfry Transcendencji.

Schopenhauer sądził, że religijne alegorie należy zastąpić językiem „właściwym”, czyli filozoficznym. Santayana, Jaspers i większość teologów i filozofów religii dwudziestego wieku uważają, że mit można zastąpić tylko innymi obrazami i symbolami. Nie precyzują jednak jakimi. Paradygmat mitu rozłamanego rodzi pytania: Czym konkretnie zastąpić mit, któremu odmawia się historyczności? Czy w ogóle wiara religijna jest możliwa, jeśli nie jest historyczna i dosłowna?

Kościół katolicki, a podobnie zachowawcze kościoły protestanckie, odrzucają lub ignorują paradygmat mitu rozłamanego. Wielokrotnie w sensie przeciwnym wypowiedział się papież Benedykt XVI. Jednak krytyka literacka i historyczna Biblii, sprzeczności, jakie ujawniają się przy porównaniu wierzeń różnych religii, wojny i prześladowania, jakie zrodziła dosłowna interpretacja wierzeń religijnych, i inne jeszcze racje zdają się wskazywać, że demitologizacja teologii w sensie proponowanym przez Karla Jaspersa, George’a Santayanę czy Paula Tillicha – nie odrzucająca mitu, lecz go przyswajająca i próbująca nadać mu nowe środki wyrazu – jest nieuchronna.

Sylwia WILCZEWSKA
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

**PROBLEM WIEDZY O BOGU W UJĘCIU A. KENNY’EGO I D. Z. PHILLIPSA –
ANALIZA PORÓWNAWCZA**

**THE PROBLEM OF THE KNOWLEDGE OF GOD IN THE PHILOSOPHY OF A.
KENNY AND D. Z. PHILLIPS – A COMPARATIVE ANALYSIS**

Celem mojego referatu jest porównanie przedstawienia problemu wiedzy o Bogu przez Anthony’ego Kenny’ego i Dewiego Zephaniaha Phillipsa – przede wszystkim na podstawie zbioru esejów Kenny’ego *The Unknown God – Agnostic Essays* i książki Phillipsa *The Concept of Prayer*. Zamierzam także podjąć próbę analizy przyczyn, dla których obaj ci filozofowie, wychodząc od podobnych założeń wywodzących się z filozofii późnego Wittgensteina, dochodzą w tej kwestii do odmiennych wniosków. Oba stanowiska łączą koncentracja na języku i metodach weryfikacji formułowanych w nim twierdzeń, ale dzieli podejście do poszczególnych kwestii związanych z filozofią języka i umysłu, a w rezultacie także ocena konsekwencji pesymizmu poznawczego w kwestiach związanych z Bogiem. Kenny uważa, że twierdzenia o innych umysłach dają się sensownie formułować wyłącznie przy użyciu języka powstałego na podstawie obserwacji zachowań właścicieli tych umysłów, a język religijny opiera się na metaforycznym użyciu ukształtowanych w ten sposób pojęć; takie wykorzystanie metafor generuje według niego nierozwiązywalne problemy. Autor *The Unknown God* uznaje to za wystarczający powód, by uznać wiedzę o Bogu za niemożliwą. Phillips twierdzi natomiast, że nie istnieje żadna podstawowa forma języka, którą rozszerza się i modyfikuje, mówiąc o Bogu – dlatego też kryteriów sensowności języka religijnego należy szukać w samej religii. Według Phillipsa oznacza to, że możliwość wiedzy o Bogu nie może być rozwiązana przy użyciu narzędzi czysto filozoficznych. Jednocześnie obaj filozofowie zgadzają się, że odpowiedź na pytanie o zasadność praktyk religijnych – takich jak modlitwa – nie zależy wyłącznie od rozwiązania problemu wiedzy o Bogu, a nawet od uznania Jego istnienia. Postaram się pokazać, że różnice i podobieństwa między rozwiązaniami proponowanymi przez Kenny’ego i Phillipsa nie ograniczają się do problemu sensowności języka religijnego, ale wynikają z wzajemnych powiązań pomiędzy agnostycyzmem, fideizmem i teologią apofatyczną.

Jacek WOJTYSIAK
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

**INTUICJA I ANALIZA W ARGUMENTACJI
ZA ISTNIENIEM BOGA**

**INTUITION AND ANALYSIS IN THE ARGUMENT
FOR THE EXISTENCE OF GOD**

W referacie zamierzam zaprezentować metodę, którą posługuję się w książce *Spór o istnienie Boga*, rozwijając argument na rzecz teizmu. Metoda ta polega na analitycznej kombinatoryce możliwości (w stylu ontologii Romana Ingardena) oraz na wykluczaniu z nich możliwości niezgodnych z wyjściowymi intuicjami; teizm ma być stanowiskiem, który zwycięsko przechodzi tę procedurę. Proponowany argument składa się z kilku etapów. W pierwszym ustala się ontyczny status świata (niesamowystarczalność i pochodność); w drugim – jego relację do absolutu (bycie stworzonym); w trzecim – naturę absolutu (doskonałość i bycie osobą). W każdym z tych etapów odpowiednie intuicje rozstrzygają pomiędzy konkurencyjnymi hipotezami ontoteologicznymi. Zagadnienie wyboru religii jako formy objawienia Boga i kontaktu z Nim jest problemem filozofii religii, który można rozwiązać, odwołując się do obrazu Boga opracowanego w teologii naturalnej oraz do naszych przekonań na temat tego, czego – jako ludzie żyjący w stanie zła i cierpienia – możemy się po Nim spodziewać.

Marek WÓJTOWICZ
Uniwersytet Śląski
Katowice

**ZAKŁAD ATEISTY – WSPÓŁCZESNA ODPOWIEDŹ
NA ARGUMENTACJĘ PASCALA**

**THE ATHEIST'S WAGER – THE CONTEMPORARY
RESPONSE TO PASCAL'S ARGUMENT**

Zakład Pascala należy do tych zagadnień filozoficznych, które nieustannie prowokują do refleksji, do poszukiwania nowych interpretacji. Jak się wydaje, wywód zamieszczony w znanym fragmencie *Myśli* przede wszystkim zwraca uwagę odbiorców radykalizmem ostatecznej konkluzji (*Wiara w Boga jest jedyną racjonalną postawą człowieka*). Od ponad

trzech stuleci wciąż przedstawiane są – i z równą pasją odpierane – różne zarzuty dyskredytujące przesłanki, tok rozumowania oraz wnioski zawarte w argumentacji francuskiego myśliciela. Obecnie zauważyć można silną tendencję do formułowania nawiązujących do zakładu Pascala, choć zwykle polemicznych, nowych propozycji rozstrzygnięcia kwestii istnienia/nieistnienia Boga czy racjonalności teizmu.

Jedną z takich propozycji jest *zakład ateisty*, którego wysunięcie zazwyczaj przypisywane jest Michaelowi Martinowi, chociaż źródeł tej argumentacji można dopatrzeć się już u myślicieli starożytnych. Wywód ten, podobnie jak rozumowanie Pascala, rozpatruje konsekwencje przyjęcia przez człowieka dwóch zasadniczo różnych postaw wobec problemu istnienia Boga. Wniosek wypływający z zakładu ateisty (*Ateizm jest bardziej racjonalny niż teizm*) jest jednak wręcz przeciwny do Pascalowskiego. Różnica ta wynika z zasadniczo odmiennego pojmowania istoty religijności: dla autora *Myśli* wyraża się ona w czystej wierze (aż do „ogłupienia”), dla zwolenników zakładu ateisty – przede wszystkim w wysokim standardzie zachowań moralnych. Należy podkreślić, że zakład ateisty ma wiele wariantów, w których różnie akcentuje się poszczególne aspekty diskutowanego zagadnienia racjonalności teizmu/ateizmu.

Wojciech ZAŁUSKI
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

O WARTOŚCI EKSPLANACYJNEJ TEORII KULTUROWEGO DOBORU GRUPOWEGO NA PRZYKŁADZIE ANALIZY ROZWOJU WCZESNEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

ON THE EXPLANATORY VALUE OF THE THEORY OF CULTURAL GROUP SELECTION. A CASE STUDY OF THE DEVELOPMENT OF EARLY CHRISTIANITY

Celem referatu jest dokonanie oceny teorii kulturowego doboru grupowego, tj. teorii zakładającej, że mechanizm kulturowego doboru grupowego pozwala wyjaśnić zmienność i przyczyny utrwalania się w społeczeństwach różnego rodzaju artefaktów kulturowych (np. wierzeń religijnych, idei etycznych). Referat dzieli się na dwie części: ogólną i szczegółową. W części ogólnej zostaje wprowadzone pojęcie wartości eksplanacyjnej dowolnej teorii *T*, które oparte jest na dwóch parametrach – *zakresie* tej teorii, tj. ilości zjawisk tłumaczonych przez tę teorię, oraz *ilości alternatywnych teorii* tłumaczących w sposób przynajmniej *prima facie* przekonujący zjawiska należące do zakresu teorii *T*. Argumentacja prowadzona w tej

części zmierza do wykazania, po pierwsze, że zakres teorii kulturowego doboru grupowego nie jest uniwersalny (nie obejmuje bowiem np. idei empirycznie weryfikowalnych) oraz, po drugie, że istnieją inne obok teorii kulturowego doboru grupowego teorie w sposób przynajmniej *prima facie* przekonujący tłumaczące ewolucję artefaktów kulturowych. Te konkluzje nie podważają jednak wartości tej teorii. W drugiej części referatu podjęta zostaje próba interpretacji w świetle tej teorii sukcesu idei chrześcijańskich w cesarstwie rzymskim; próba ta ma stanowić egzemplifikację ogólniejszej hipotezy, iż właśnie „współzawodnictwo” wierzeń religijnych daje się w sposób szczególnie owocny modelować za pomocą teorii kulturowego doboru grupowego.