

PIOTR GUTOWSKI

CO POWINNO INTERESOWAĆ FILOZOFA W RELIGII?*

WSTĘP

Inspiracją do napisania niniejszego artykułu jest książka Ryszarda Kleszcza *Logika, metafizyka, wszechmoc. Siedem studiów filozoficznych* (Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2021). Autor ceni sobie i zaleca wszystkim innym filozofię, która jest uprawiana z dbałością o jasność i precyzję wypowiedzi oraz o zachowanie jak najwyższych standardów uzasadniania twierdzeń. Jest on kontynuatorem, a skądinąd także znawcą Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, będącej fragmentem największego i najbardziej wpływowego nurtu filozofii współczesnej, jaką jest filozofia analityczna¹. Ceną uwypuklenia ideału jasności i precyzji, jaką niektórzy filozofowie tego nurtu w początkowych fazach jej rozwoju godzili się zapłacić, był m.in. sceptycyzm wobec szeroko pojętej problematyki metafizycznej. Ryszard Kleszcz nie podziela tego sceptycyzmu, uważa, że metafizykę można uprawiać bez rezygnacji z tego ideału. Wpisuje się tym samym w nowsze tendencje w filozofii analitycznej².

Przedmiotem mojego komentarza będą rozdziały V–VII dotyczące tej części metafizyki, którą w terminologii inspirowanej podziałami scholas-

Prof. dr hab. PIOTR GUTOWSKI — Kierownik Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Instytut Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji: Wydział Filozofii KUL, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: gutowski@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9105-4973>.

This research was supported by the University of Oxford project “New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe”, funded by the John Templeton Foundation. The opinions expressed in the publication are those of the author and do not necessarily reflect the view of the John Templeton Foundation.

¹ Por. jego książkę na ten temat *Profil metafizyczny* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2021).

² Por. *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. Tadeusz Szubka (Lublin: TN KUL, 1995), oraz Tadeusz SZUBKA, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009).

tycznymi określano jako *filozofię Boga*, a obecnie umiejscawia się ją w obrębie *teologii filozoficznej* lub szeroko rozumianej *filozofii religii*. Ryszard Kleszcz traktuje swoje analizy jako należące do filozofii religii, dlatego zaczyna od analizy semiotycznej terminu „religia”. Wyróżnia kilka aspektów religii, ale koncentruje się na jej aspekcie przekonaniowym, odrzucając przy okazji koncepcje redukujące go do praktycznego wymiaru religii. Stwierdza, że sensownie można mówić jedynie o jakiejś konkretnej religii, a nie o religii w ogóle. W odniesieniu do tradycji judeochrześcijańskiej, którą wybiera do analiz, dostrzega dwa zadania filozofa: „po pierwsze ustalić znaczenie słowa ‘Bóg’, czy też innych kluczowych dla przekonań religijnych słów, po drugie zaś dążyć do przeanalizowania racji *pro* i *contra* na rzecz istnienia bytu boskiego, czy analogicznie zasadności innych, branych pod uwagę, religijnych przekonań” (118).

Analizy języka religijnego, czyli odnoszącego się do rzeczywistości religijnej prowadzą go do wniosku, że winien to być zwykły język naturalny „wzbogacony o niezbyt dużą ilość terminów użytych w swoiście analogiczny sposób”. Podkreśla, że „to wzbogacenie winno być ilościowo niewielkie oraz rzeczowo uzasadnione” (125). W sprawie istnienia Boga jest zwolennikiem dowodów typu aposteriorycznego. Traktuje je jednak jako potwierdzenie racjonalności teizmu dla osób wierzących, a nie jako rozumowania, których konkluzje winni uznać także ateści i agnostycy. Podkreśla przy tym, że nawet dla ludzi religijnych rola tego rodzaju dowodów jest mocno ograniczona.

W dalszej kolejności Ryszard Kleszcz aplikuje metafizyczne zasady przedstawione we wcześniejszych rozdziałach do analizy ważnego pojęcia, jakim filozofowie teistyczni określali jeden z boskich atrybutów, a mianowicie do pojęcia wszechmocy. Konsekwentnie stara się „ograniczyć” narzucającą się interpretację wszechmocy jako możliwości uczynienia przez Boga absolutnie wszystkiego przez związanie jej logicznym prawem niesprzeczności. Nie traktuje tego związania jako faktycznego ograniczenia boskiej wszechmocy, lecz jako wyjaśnienie jej właściwego znaczenia. Powodem tego jest nie tylko przekonanie o stabilności logiki, którą traktuje jako uniwersalny wyznacznik racjonalności (jego zdaniem powstanie logik wielowartościowych i modalnych zasadniczo nie narusza tej uniwersalności), ale też religijna potrzeba, aby Bóg był godzien czci. Bóg nierespektujący zasad logiki nie byłby takiej czci godzien.

Autor książki podejmuje też zagadnienie boskiej wolności w kontekście dość powszechnej intuicji, że Bogu nie można przypisać arbitralności polegającej na zmianie podstawowych praw logiki ani zmianie podstawowych

nakazów moralnych, ale zarazem nie można mu również — jako istocie doskonałej — odmówić wszechmocy. Ostatecznie, choć broni racjonalnej koncepcji Boga poznawczo dostępnego człowiekowi, podkreśla, że jest to jedynie dostępność częściowa. Odrzucając skrajną wersję teologii negatywnej podkreśla nieuchronność ograniczeń naszego języka w obszarze filozoficznych dociekań nad naturą Boga.

Dla pełni obrazu trzeba dodać, że Ryszard Kleszcz korzysta z bardzo szerokiego spektrum refleksji filozoficznej. Przywołuje klasycznych myślicieli: św. Tomasza z Akwinu, św. Anzelma, Piotra Damianiego, ale w propozycjach własnych rozwiązań opiera się raczej na koncepcjach współczesnych chrześcijańskich filozofów analitycznych, zwłaszcza Richarda Swinburne'a, ale też Alvina Plantingi, Johna Hicka, Michaela Dummetta. Jak zwykle, wykorzystuje także pomysły polskich filozofów, np. Jana Łukasiewicza i nawiązuje też do koncepcji autorów spoza kręgu filozofii analitycznej, np. Alfreda Northa Whiteheada.

W poniższych uwagach skoncentruję się na trzech kwestiach ogólniejszych, do podjęcia których skłoniła mnie lektura książki Ryszarda Kleszcza. Pierwsza z nich dotyczy sposobu odróżniania badań w zakresie filozofii religii od badań w naukach o religii. Druga wyraża się w pytaniu, czy ograniczenie się do monoteizmu w największych religiach świata, a w kwestiach bardziej szczegółowych do chrześcijaństwa można przekonująco uzasadnić bez ujawniania własnych przekonań w sprawie religii. Trzecia kwestia dotyczy tego, czy koncentracja współczesnego filozofa religii na tradycyjnej problematyce filozofii Boga rozumianego w duchu klasycznego teizmu nie jest zbyt zachowawcza. Strukturę artykułu wyznaczają trzy następujące pytania: 1) Czym jest filozofia religii? 2) Czy filozof religii powinien pozostać bezstronny wobec konkretnych religii? 3) Czy św. Tomasz był filozofem religii?

1. CZYM JEST FILOZOFIA RELIGII?

Religia jest od kilku dziesięcioleci modnym przedmiotem zainteresowania wielu dyscyplin akademickich, z których każda bada ją właściwymi sobie metodami. Psychologia, socjologia, historia, kognitywistyka, ekonomia zajmują się różnymi aspektami religii, a wszystkie one znajdują przychylnie schronienie w religioznawstwie, znanym w świecie anglojęzycznym jako *religious studies*. Religioznawstwo, eksponujące pożądaną dzisiaj przez administratorów nauki wielo- czy inter-dyscyplinarność, jest nie tyle jednoli-

tą dyscypliną naukową, ile raczej obszarem badawczym o pluralistycznej metodologii, prezentującym badania nad religią, jakie prowadzi się w różnych, głównie empirycznych naukach o religii.

Związki filozofii religii z religioznawstwem są luźniejsze niż socjologii czy psychologii religii. Powodem jest zapewne to, że religioznawstwo ciąży w stronę nauk empirycznych, a status filozofii wobec tych nauk jest niejasny. Część filozofów skłonna jest uznać, że choć uprawiana przez nich dyscyplina jest niezbędnym elementem akademickiego *curriculum*, to nauką pozostaje jedynie w sensie administracyjnym. Jeśli więc modelem nauki miałyby być fizyka, biologia czy chemia, wówczas nie powinno się zabiegać o status naukowości dla filozofii. Inni natomiast, zwłaszcza zwolennicy scjentyzmu, skłonni są zbliżyć filozofię do nauk lub nawet podporządkować ją naukom.

Mając świadomość zróżnicowania historycznie ukształtowanych nurtów filozofii, Ryszard Kleszcz zadaje pytanie: „Co filozofa, a zwłaszcza filozofia analitycznego, może interesować jako filozofa, w religii?” i odpowiada tak: „*Analitik jest (...), jako filozof, zainteresowany sferą intelektualną religii. Filozof przyjmujący inne metafizyczne założenia może, co oczywiste, inaczej widzieć zadania filozofa badającego religię*” (116–117).

Powody preferowania filozofii analitycznej zostały detalicznie uzasadnione w początkowych rozdziałach książki i one nie budzą wątpliwości. Stwierdzenie, że ktoś przyjmujący inne metafizyczne założenia niż filozof analityczny może inaczej widzieć zadania filozofa badającego religię wydaje się także trudne do zakwestionowania. Jako przykład podaje Ryszard Kleszcz opozycję między fenomenologicznym i analitycznym podejściem do religii: dla fenomenologa, takiego jak Max Scheler najważniejsza będzie analiza doświadczeń religijnych ujętych zarówno od strony podmiotowej (aktu religijnego) jak i przedmiotowej (formy objawienia tego, co boskie). Dla filozofa analitycznego interesujący będzie natomiast ten wymiar religii, który manifestuje się w przekonaniach religijnych:

Takie nastawienie filozofa analitycznego nie musi i chyba nie powinno oznaczać radykalnie negatywnego stosunku do badań prowadzonych w myśl nakreślonego przez Schelera. Nieredukowalna wielość (pluralizm) stanowisk metafizycznych przemawia na rzecz takiego podejścia. Nie jest to program, który zalecałby dążenie do czegoś na kształt (meta)filozoficznego ekumenizmu, lecz jedynie metodologiczna ostrożność, która wysoce ceniąc własny program, wykazuje daleko idącą powściągliwość w refutacji innych metodologicznych i metafizycznych nastawień (117).

W świetle kryterium zróżnicowania metafizologii uprawnione są bardzo różne filozoficzne podejścia do religii. Metafizologia nie musi decydować o *stanowisku* w sprawie tego, czy wierzenia bądź doświadczenia religijne odnoszą się do Boga. Na przykład uprawiając filozofię religii w duchu analitycznym czy fenomenologicznym można być zarówno teistą, jak i ateistą, choć ujmując rzecz statystycznie, filozofowie analityczni mieli większą skłonność do naturalizmu, a fenomenologowie do sprzyjającego teizmowi antynaturalizmu. Inaczej byłoby jednak w wypadku tomizmu, gdzie teizm jest istotnym, choć nieujawnionym wprost, składnikiem metodologii tego nurtu — nie można być ateistycznym tomistą. Podobnie rzecz się ma w wypadku marksizmu, gdzie takim składnikiem jest ateizm. Takie przypadki nie obalają jednak ostrożnego stanowiska Kleszcza, bo to nie pogląd w danej sprawie, ale sposób jego uzasadnienia decyduje o różnicach między metafizologiami różnych nurtów filozofii. Z tej właśnie racji teistyczny filozof analityczny może bardziej cenić sobie ateistycznych filozofów analitycznych niż np. teistów reprezentujących inne nurty filozofii.

Chcę jednak zwrócić uwagę na coś innego. Otóż kryterium dopuszczalności wielu metafizologii pomija interesujące szczegółowe filozofie religii, głoszone czasem przez przedstawicieli nauki (fizyków, biologów, matematyków) oraz przez innych nie-filozofów. Niektórych z nich, jak fizyka Krzysztofa Meissnera czy biologa Richarda Dawkinsa, trzeba włączyć do grona filozofów religii³, a z drugiej strony wyłączyć z tej grupy nominalnych filozofów, którzy faktycznie uprawiają (często bez odpowiedniego przygotowania) którąś z nauk o religii. Potrzebujemy więc innego kryterium, które przy okazji pozwoli też odróżnić filozofię religii od nauk o religii. Dobrym punktem wyjścia dla jego sformułowania może być proponowany przez Ryszarda Kleszcza sposób określenia filozofa analitycznego, dla którego „istotne staje się pytanie dotyczące statusu poznawczego językowych wypowiedzi religijnych — w pierwszym rzędzie o ich sensowność, a następnie o ich uzasadnienie” (120).

Stanowisko Kleszcza należy rozumieć w taki sposób, że analityczny filozof religii *jako filozof* zawsze zajmuje *jakiś* stanowisko w sprawie sensowności i uzasadnienia przekonań religijnych, ale nie musi to być stanowisko pozytywne, tzn. uznające, że są one uzasadnione czy nawet sensowne. Tak pojęte kryterium wyróżniania analitycznej filozofii religii jest zbyt szerokie, bo spełniałoby je także wielu nie-analitycznych filozofów religii, np. z tra-

³ Por. Krzysztof MEISSNER, *Fizyk w jaskini światów* (Warszawa: Więź, 2023); Richard DAWKINS, *Bóg urojony*, przeł. Piotr J. Szwajcer (Warszawa: Wydawnictwo CIS, 2011).

dycji nietzscheańskiej, dlatego należy je połączyć z kryterium metafizycznym.

Bardziej interesujące jest to, że po niewielkiej modyfikacji można je uogólnić na obszar *jakiegokolwiek* filozofii religii (a więc niezależnie od tego, w jakim obszarze badawczym i przez kogo jest ona formułowana). Modyfikacja polegałaby na tym, aby w określeniu koniecznego warunku zajmowania jakiegoś stanowiska w sprawie sensowności i uzasadnienia przekonań religijnych zastąpić „uzasadnienie” przez „prawdę”. Wówczas tym, co sprawia, że ktoś uprawia filozofię religii w pełnej bądź szczątkowej postaci, a nie którąś z nauk o religii lub pozafilozoficzną refleksję nad religią, byłoby postawienie w centrum pytania o sensowność wierzeń czy doświadczeń religijnych i o ich *prawdziwość*⁴. Pytanie o uzasadnienie, eksponowane przez Kleszcza, jest także ważne, ale wtórne wobec kwestii prawdy, bo można na nie przecież odpowiedzieć stwierdzeniem fideisty, który uważa, że wierzenia religijne są prawdziwe, ale ich prawdziwość nie jest możliwa do racjonalnego uzasadnienia. Fideista jest natomiast pełnoprawnym filozofem religii.

W ten sposób można by wyodrębnić refleksję z obszaru filozofii religii w każdym nurcie filozoficznym i odróżnić ją od badań naukowych. Fenomenolog, egzystencjalista, tomista, kantysta, pozytywista, marksista, wittgensteinista itd. jest *filozofem* religii, jeśli bezpośrednio lub pośrednio zajmuje pozytywne lub negatywne stanowisko w sprawie kognitywnego charakteru (sensowności oraz prawdziwości) i przynajmniej podstawowych wierzeń czy doświadczeń religijnych. Oznaczałoby to także, że np. fizyk, biolog, psycholog religii, socjolog religii, neuroteolog czy historyk religii *zajmujący stanowisko w tej sprawie* wkracza na pole filozofii religii (osobną kwestią jest to, że przekracza tym samym kompetencje dyscypliny, którą się zajmuje). Nie jest natomiast filozofem religii nominalny filozof, nie zajmujący żadnego, a więc pozytywnego czy negatywnego, stanowiska w kwestii sensowności i prawdziwości wierzeń religijnych, ale prowadzący badania w zakresie którejś z nauk o religii⁵.

Pewną trudność stanowiłoby odróżnienie filozofii religii od teologii, która, jeśli pominiemy fakt, że — przynajmniej w wersjach standardowych —

⁴ Por. mój artykuł „O epistemicznym wymiarze religii”, *Nauka* 4 (2017): 19–33, w którym rozwijam tę myśl.

⁵ Tak więc np. jeśli historyk religii jest wierny założeniom metodologicznym uprawianej przez siebie nauki, powinien wziąć w nawias swój własny pogląd w sprawie tego czy Bóg istnieje, czy Jezus był Bogiem i czy zmartwychwstał. Jeśli natomiast tego nie czyni, wówczas uprawia coś, co nazwałbym spekulatywną historią religii, która przynajmniej częściowo jest uwikłana w filozofię religii. W Polsce nowszą pracą napisaną w tym duchu jest książka Tomasza Polaka, *System kościelny czyli przewagi pana K.* (Poznań: Wydawnictwo UAM, 2020).

nie może być ateistyczna, również spełnia proponowane kryterium. Do tej kwestii wrócę w ostatniej części artykułu.

2. CZY FILOZOF RELIGII POWINIEN POZOSTAĆ BEZSTRONNY WOBEC KONKRETNÝCH RELIGII?

O ile Ryszard Kleszcz stara się detalicznie uzasadnić wybór nurtu filozofii, w ramach którego zamierza umieścić swoją refleksję nad religią, to wybór religii oznajmia bez szczegółowych uzasadnień: „tak jak przyjąłem, mówiąc o filozofii, że mam na myśli filozofię zachodnią, tak samo mówiąc o religii, chciałbym mieć na myśli wielkie religie światowe (buddyzm, chrześcijaństwo, hinduizm, islam i judaizm). Ponieważ takie ograniczenie też jeszcze zbyt komplikowałoby dalsze, w tym teście przeprowadzone analizy, to uczynimy krok dalej i ograniczymy się do chrześcijaństwa” (111). Co kryje się za dość enigmatycznym wyrażeniem „chciałbym mieć na myśli” albo „takie ograniczenie też jeszcze zbyt komplikowałoby dalsze analizy”? Dlaczego autor ogranicza się właśnie do chrześcijaństwa a nie do judaizmu, islamu, hinduizmu czy buddyzmu?

Gdyby Ryszard Kleszcz był sofistą w rodzaju Protagorasa czy Gorgiasza, mógłby odpowiedzieć, że jest w stanie uzasadnić każdą koncepcję przedmiotu odniesienia religijnego: hinduistyczną, islamską, buddyjską czy nawet ateistyczną, ale tym razem po prostu wybrał do analiz tę, która spaja trzy największe religie, a w odniesieniu do szczegółów — chrześcijańską. Wiemy jednak że sofistą nie jest i trudno też przypuszczać, że jego wybór jest przypadkowy. Może więc chodzi o to, że lepiej *zna* tradycję i koncepcję Boga w wymienionych trzech religiach? Czy to jednak oznaczałoby, że gdyby dokładniej zapoznał się np. z buddyzmem, wówczas mógłby napisać podobny tekst na temat tej religii?

Teoretycznie jest to możliwe, a nawet zgodne z deklarowaną przez autora książki koncepcją filozofii krytycznej, polegającej na kontroli twierdzeń wyrażających przekonania (14). Kontrola taka musi spełniać pewne warunki: „uwzględnia się [...] dotychczasową wiedzę, pyta o zgodność jej z poddawanym ‘próbie’ twierdzeniem. Dzięki temu ustala się np., czy dane przekonanie spełnia czy też nie spełnia wymagania zasadności czy też racjonalności, czy jest niesprzeczne, wewnętrznie spójne, czy posiada uzasadnienie, etc.” (15). Nie trzeba więc być sofistą (czyli, w tym znaczeniu, relatywistą w kwestii prawdy), aby być zainteresowanym twierdzeniami opozycyjnymi wobec

tych, które sami akceptujemy. Zarówno teiści jak ateiści poświęcają niekiedy więcej czasu analizie stanowisk opozycyjnych niż swoich własnych poglądów. Rzecz jednak w tym, że wymogi krytycyzmu przykładane do nie-własnych stanowisk mogą być egzekwowane w sposób znacznie bardziej restryktywny niż wobec własnych. Dlatego ujawnienie własnego zaangażowania filozofa rozumianego jako zamiar obrony pewnego stanowiska jest równie ważnym elementem kontroli i autokontroli jego postępowania jak ujawnienie przez recenzenta bliskich związków z wnioskodawcą w przewodzie naukowym czy w jakimś przetargu.

W książce wspomniany jest problem relacji zaangażowania do rozumu w odniesieniu człowieka religijnego (113), ale nie jest podjęta kwestia zaangażowania religijnego w przypadku badacza religii. Tę jednak można potraktować jako element składowy zagadnienia dogmatyzmu określonego jako stanowisko, „na gruncie którego przyjmuje się pewne twierdzenie (twierdzenia) jako niepodważalne”. Dogmatyk czyni tak bez *uprzedniego* „należytego uzasadnienia, traktując je jako pewne, nie uwzględniając możliwych, przeciwko nim kierowanych zarzutów bądź też przyznając im stopień uznania silniejszy, niż na to pozwalają posiadane racje” (14). Kleszcz zdecydowanie odrzuca taką postawę, przeciwstawiając ją właściwej postawie krytycznej.

Czy jednak od strony psychologicznej możliwe jest uznawanie twierdzeń (za prawdziwe) dopiero *po* krytycznym ich zbadaniu? W praktyce uznajemy je dogmatycznie i czyniąc tak nie jesteśmy nieracjonalni, bo potrzeba ich krytycznej analizy pojawia się dopiero wówczas, gdy nasuwają się jakieś wątpliwości wobec nich. Co więcej, dzięki temu unikamy postawy opozycyjnej wobec dogmatyzmu, którą jest sceptycyzm. Wydaje się, że obawa przed nadzwyczaj szeroko pojętym dogmatyzmem (czy posądzeniem o bycie apologetą poglądów religijnych) znacznie bardziej kształtuje sposób myślenia Ryszarda Kleszcza niż obawa przed sceptycyzmem. Ma się wrażenie, że tak chce prowadzić swoje badania z filozofii religii, aby ich wyniki były neutralne względem opozycji teizm-ateizm, tzn. akceptowalne przez obie strony tego sporu.

Ta obawa przed zajęciem wyraźnego stanowiska stoi w sprzeczności z dość oczywistym dla czytelnika faktem, że przecież Ryszard Kleszcz uznaje za prawdziwe lub prawdopodobnie prawdziwe poczynione przez siebie ustalenia na temat istnienia i natury Boga oraz inne ortodoksyjne — z punktu widzenia chrześcijańskiego, a nawet katolickiego — poglądy, np. że wypowiedzi religijne dotyczące istnienia i natury Boga są sensowne i uzasadnione, i że można owocnie spierać się o znaczenie i spójność boskich atry-

butów; że aby przynajmniej częściowo pozbyć się problemu teodycealnego i pogodzić teizm z ludzką wolnością, należy zaproponować nieco osłabioną, w stosunku do tradycyjnej, koncepcję boskiej wszechmocy; że ze względu na zakładaną różnicę między Bogiem a człowiekiem, deskrypcje boskich atrybutów należy interpretować w kontekście intuicji zaczerpniętej z teologii negatywnej, a więc — mówiąc inaczej — teologia pozytywna jest możliwa jedynie przy założeniu świadomości tezy o transcendencji Boga względem możliwości poznawczych człowieka oraz nieadekwatności języka naturalnego dla ujęcia natury boskiej.

Jest jeszcze inny powód, aby podejrzliwie potraktować pogląd, że celem analitycznego filozofa religii (i także filozofa w ogóle) ma być jedynie krytyczne sprawdzanie gotowych już twierdzeń, czyli przyjęcie mniej więcej takiej roli, jaką ma polski Trybunał Konstytucyjny w relacji do gotowych już aktów prawnych przekazywanych mu do sprawdzenia pod kątem zgodności z konstytucją RP. Choć rola takich organów w państwie jest ważna, to jednak, jak mówią politycy, prawdziwa, a więc właściwa, władza znajduje się w organie ustawodawczym, czyli w Sejmie RP, a nie w organach kontrolnych czy korygujących, takich jak Senat czy Trybunał Konstytucyjny. Filozofia sprowadzona do roli kontrolera racjonalności, spójności i uzasadnienia rezygnuje z momentu twórczego, dzięki któremu w ogóle pojawiają się jakieś poglądy do sprawdzenia. Jest rzeczą intersującą, że wielu myślicieli decydowało się uprawiać filozofię, którą można by określić jako zaangażowaną religijnie, antyreligijnie czy światopoglądowo, zyskując nie tylko znacznie większy wpływ społeczny — co jest zrozumiałe — ale często też uznanie w świecie akademickim. Przykładem może być Nietzsche, Kierkegaard, Jaspers, Sartre, Russell, Swinburne czy Plantinga.

Tutaj pojawia się jednak kolejny problem. Gdyby uznać, że bez ujawnienia przed-sądów badacza nie powinno się uprawiać filozofii religii rozumianej jako pozytywna lub negatywna odpowiedź na pytanie o kognitywny charakter wierzeń religijnych, i gdyby treść tych poglądów była zaczerpnięta z preferowanej religii, wówczas nie widać powodu, aby ich liczbę ograniczać do centralnych twierdzeń tej religii (np. do teizmu). Może więc w takiej sytuacji lepiej zająć się teologią opracowującą racjonalnie całą konkretną religię, np. chrześcijaństwo lub nawet wężiej: katolicyzm, luteranizm albo prawosławie? Dzięki temu przedmiotem analiz będzie Bóg nieokaleczony przez rzekomo autonomiczny rozum, a więc Bóg, w którego faktycznie wierzą — lub przynajmniej zdają się wierzyć — rzesze ludzi.

Za takim rozwiązaniem zdaje się przemawiać to, że od pewnego czasu wielu świetnie wykształconych współczesnych filozofów analitycznych, którzy są chrześcijanami, włączyło się w dyskusje w ramach dyscypliny określonej obecnie jako filozoficzna teologia. Analizy, niekiedy w iście scholastycznym stylu, dotyczą tam nie tylko problematyki filozofii Boga, ale np. zagadnienia Wcielenia czy Trójcy Świętej⁶. Powodów tego swoistego „nawjazu” chrześcijańskich filozofów analitycznych na obszar dawniej zastrzeżony dla teologów jest wiele, ale dla nas znaczący jest sam fakt zaistnienia takiego zjawiska, który wydaje się potwierdzać zastrzeżenia wobec rzekomo niezależnej od religii refleksji nad istnieniem i naturą Boga-Absolutu.

Dotykamy tutaj złożonego problemu relacji *filozofii do religii*, którego nie należy mylić z kwestią stosunku *filozofii religii do religii*. Najlepiej będzie się przyjrzeć się temu zagadnieniu na przykładzie relacji religijnej idei Boga do filozoficznej idei Boga.

3. CZY ŚW. TOMASZ BYŁ FILOZOFEM RELIGII?

Problem stosunku religijnej do filozoficznej idei Boga jest częścią szerszego zagadnienia relacji wiary do rozumu. Ma on szczególne znaczenie dla religii uznających, że Bóg w taki czy inny sposób objawia się ludziom i że treść tego objawienia jest *zasadniczo jasna* oraz dostępna w pismach uznanych za święte. W takiej sytuacji objawienie musi stanowić nieprzekraczalną normę dla wszelkich prób jego racjonalnych interpretacji. Sceptycyzm wobec rozumu wiąże się tu z domniemaniem, że rozum ma tendencję do upraszczania obrazu Boga i że teologia opierająca się na racjonalnych, filozoficznych konstrukcjach prowadzi często do takich zniekształceń. U podstaw tego rodzaju myślenia nie musi stać fideizm, ale brak zaufania do pewnej konkretnej filozofii, którą z powodów historycznych uznano za najlepszą podstawę dla religii.

Można jednak pomyśleć zupełnie inaczej, bo to przecież Bóg jest stwórcą władz poznawczych człowieka, w tym władzy naczelnej, jaką jest rozum. Trudno więc przypuszczać, że prawidłowo funkcjonujący rozum dojdzie do wniosków sprzecznych z właściwie pojętym objawieniem, które dla nas *nie jest jasne* i wymaga odpowiedniej interpretacji. Jeśli więc możliwe jest sformułowanie niezależnej od objawienia koncepcji natury Boga i udowodnienie

⁶ Por. np. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, red. Thomas P. Flint i Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009).

jego istnienia, wówczas taka idea winna się stać normą dla interpretacji objawienia. Ten rodzaj myślenia jest szczególnie ważny dla osób religijnych, które cenią sobie racjonalne uzasadnienie własnych przekonań. Mogą one uznać ich prawdziwość na zasadzie wiary, ale potrzebują też dodatkowego wsparcia w postaci argumentów za teizmem oraz argumentów za niesprzecznością i harmonią Boga religii z Bogiem filozofów.

Na początek warto zadać pytanie, czy możemy w ogóle mówić o *czysto* religijnej i *czysto* filozoficznej idei Boga. Jako *czysto* religijną można by potraktować np. chrześcijańską koncepcję Boga zawartą w ST i NT, w którego wierzą zwykli prości ludzie — bo właśnie im Bóg się objawił, a nie uczonym mędrcom i filozofom. Nie potrzeba jednak przeprowadzania badań socjologicznych, aby stwierdzić, że owi zwykli chrześcijanie, mimo deklaracji wypowiedzianej w Modlitwie Pańskiej, wcale nie mają jakiejś jednej wspólnej koncepcji Boga. W tej grupie dominująca byłaby zapewne bardzo zróżnicowana w szczegółach antropomorficzna koncepcja boskości.

Podobną sytuację mamy w obszarach innych niż religia. Wydawać by się mogło, że na pytanie, czym jest materia potrafi trafnie odpowiedzieć każda przeciętna osoba, ale chwila namysłu uświadamia nam, że w tej sprawie należy zwrócić się raczej do kompetentnych fizyków lub filozofów, a nie do zwykłych, przypadkowych ludzi. Pogląd takich ekspertów wyrażałby przekonanie jakie *powinni* mieć wszyscy inni. Być może więc za właściwą religijną ideę Boga należy uznać tę, którą głoszą teologowie (lub odpowiednie instytucje pilnujące ortodoksji), natomiast pozostali wyznawcy *powinni* taką własni ideę mieć, choć często jej nie mają. Takie eksperckie idee Boga powstają jednak zwykle przy użyciu ciężkiej artylerii koncepcji filozoficznych: w przypadku Kościoła katolickiego jest to głównie metafizyka Arystotelesa zmodyfikowana nieco przez św. Tomasza z Akwinu.

Łatwiej jest wskazać przypadki filozoficznych idei Boga, bo zwykle są one wytworem jednego myśliciela i cechują się dużą spójnością. Za *czysto filozoficzną* ideę Boga (a więc niezależną od religii) można uznać wspomnianą już koncepcję Arystotelesa, która stanowi zwieńczenie jego metafizycznej wizji rzeczywistości. Stagiryta przypisał jednemu Bogu wszystkie własności, które uznał za oznakę doskonałości, włącznie z prostotą i niezmiennością oraz ontyczną i intelektualną separacją od zmiennego świata. Taka idea Boga nie miała nic wspólnego z ówczesną politeistyczną religią Greków — była rezultatem autonomicznego namysłu filozoficznego.

Jeśli jednak przyjrzymy się koncepcjom Boga św. Augustyna czy św. Tomasza, to nie da się o nich powiedzieć, że są *czysto* filozoficzne. One stano-

wią bardziej bądź mniej udane połączenie domniemanej *czysto* religijnej, biblijnej idei Boga z *czysto* filozoficzną koncepcją zaczerpniętą w przypadku św. Augustyna głównie od Platona, a w przypadku św. Tomasza głównie od Arystotelesa. Tomaszowa synteza chrześcijaństwa i arystotelizmu szczególnie mocno zakorzeniła się w katolicyzmie, który zawdzięcza jej m.in. swoje rozumienie Eucharystii (różniące się od tego, które dominuje w protestantyzmie) i sposób pojmowania boskich atrybutów. Ten właśnie proces interpretowania Biblii przy zastosowaniu greckich systemów filozofii opisuje się jako spotkanie Jerozolimy i Aten, które jedni sławią, twierdząc, że dzięki temu opracowano właściwą koncepcję Boga określaną obecnie jako klasyczną, a inni ganią, uznając, że w ten sposób zdeformowano samo chrześcijaństwo.

Nie musimy dokładniej przyglądać się temu sporowi, aby zauważyć, że dzisiejsi filozofowie, którzy posiadają osobisty stosunek do chrześcijaństwa i starają się odpowiedzieć na pytanie o sensowność i uzasadnienie (bądź prawdziwość) bliskich im wierzeń religijnych, zawsze zaczynają *in medias res*. Idea Boga, którą wyłuskują do dalszych analiz nie jest ani czysto religijna ani czysto filozoficzna, ale stanowi splot tych dwóch idei. Można ją uznać za coś oczywistego, co w trakcie kształtowania się doktryny zostało raz na zawsze zaakceptowane i zasadniczo jest nierewidowane, ale można też przyrzeć się tej idei bardziej krytycznie i zaproponować inne sposoby filozoficznego opracowania podstaw chrześcijaństwa. Wszystko zależy od tego, co uznamy za powinność filozofa *jako filozofa* względem badanej przez niego religii.

Ryszard Kleszcz uznaje najwyraźniej, że klasyczna idea Boga stanowi *właściwą* artykulację chrześcijańskiego znaczenia słowa „Bóg”. Nie wymaga ona zasadniczych modyfikacji, a jedynie odpowiedniej interpretacji (np. atrybutu boskiej wszechmocy). Rzecz jednak w tym, że nieobojętnego religijnie filozofa powinny interesować także pytania bardziej fundamentalne: np. czy klasyczna koncepcja Boga dobrze wyraża główne idee chrześcijaństwa oraz jakie idee chrześcijańskie należy uznać za fundamentalne w świetle dzisiejszej wiedzy naukowej, moralnej i wiedzy o różnorodności religii, z których każda zgłasza roszczenie do prawdziwości.

Stwierdzenie, że to jest już bardziej zadanie teologa niż filozofa religii nie będzie przekonujące, bo teologowie w znacznie większym stopniu są ograniczeni wskazaniem doktrynalnymi niż filozofowie, także ci, którzy uważają się za filozofów chrześcijańskich. Ta większa swoboda nie oznacza, że z reguły są oni mniej ortodoksyjni niż teologowie (czasem, jak w wypadku większości tomistów, jest zupełnie odwrotnie), a jedynie to, że mogą

i powinni zadawać pytania, które dla teologów są już — przynajmniej na obecnym etapie rozwoju chrześcijaństwa — rozstrzygnięte. Takie postawienie sprawy może oburzyć teologów, którzy wskażą zapewne liczne nurty w obrębie swojej dyscypliny i żywe dyskusje, jakie się w niej toczą. Jest jednak możliwe, że — przynajmniej w obrębie katolicyzmu — toczą się one ze względu na pragmatyczną opieszałość odpowiednich instytucji dyscyplinujących, całkiem zrozumiałą w obecnym opłakanym stanie Kościoła w krajach zachodnich.

To, co chcę powiedzieć można unaocznic jeszcze inaczej. Zadajmy następujące pytanie: czy św. Tomasz był filozofem religii. Z pewnością nie był religioznawcą czy bezstronnym badaczem pewnej koncepcji Boga, którą po prostu *znał lepiej* niż inne koncepcje. Był zaangażowanym chrześcijaninem, poszukującym filozoficznych podstaw dla głównych wierzeń religijnych (nie tylko dla teizmu), które uznawał za prawdziwe. Konfrontując religię z filozofią poszukiwał najbardziej odpowiedniej artykulacji tychże wierzeń i ich właściwego wyrazu w poza-przekonaniowych aspektach religii. Można powiedzieć, że *twórczo* podchodził zarówno do filozofii, jak i do religii, budując system pretendujący do statusu najlepszej wykładni samej religii. W tym sensie termin „filozof religii” jest jak najbardziej adekwatny dla określenia jego dokonań, o ile słowo „religii” jest dopełniaczem słowa „religia” w liczbie pojedynczej (odnoszącego się do chrześcijaństwa), a nie słowa „religie” oznaczającego większy lub mniejszy zbiór religii. Był bowiem św. Tomasz filozofem *jednej* religii i dlatego uważa się go także, a może przede wszystkim, za teologa. Tymczasem dzisiaj oczekuje się, że filozof religii musi się przede wszystkim odnieść do faktu wielości religii.

Proponowana przez Ryszarda Kleszcza filozofia religii jako filozofia Boga jest także w znacznej mierze filozofią jednej religii. Ma ona jednak z zasady jedynie korekcyjny charakter, bo zakłada, że odważne pytania, jakie podejmowali wielcy filozofowie tej religii w przeszłości są raz na zawsze rozstrzygnięte, a dziś wystarczy jedynie wykazać wewnętrzną niesprzeczność osiągniętych dawniej rezultatów, które ukształtowały nauczanie Kościoła i ich spójność z wiedzą współczesną⁷. Tymczasem nie jest bezzasadne przypuszczenie, że obecny kryzys chrześcijaństwa wiąże się nie tylko z błędami i grzechami na poziomie instytucjonalnym i moralnym, ale że owe błędy i grzechy mogły mieć też oparcie w rozstrzygnięciach doktrynalnych,

⁷ Por. mój artykuł „Panenteizm a teizm klasyczny. Uwagi na kanwie Jacka Wojtysiaka krytyki stanowiska Józefa Życińskiego”, *Analiza i Egzystencja* 57 (2022): 49–69.

które trzeba na nowo przemyśleć⁸. Wówczas potrzebna by nam była, nie *zamiast* niej ale *obok* niej, mniej zachowawcza, odważniejsza w swoich roszczeniach filozofia religii niż ta proponowana przez Ryszarda Kleszcza — taka, która naśladuje *sposób postępowania* św. Tomasza polegający na poszukiwaniu filozoficznych podstaw dla tego, co on w swoim czasie rozumiał jako istotne dla chrześcijaństwa, a nie taka, która uznaje *wyniki jego ustaleń*, np. w kwestii natury Boga za zasadniczo ostateczne, a korygowalne jedynie w drobnych szczegółach⁹.

BIBLIOGRAFIA

- DAWKINS, Richard. *Bóg urojony*. Przeł. Piotr J. Sz wajcer. Warszawa: Wydawnictwo CIS, 2021.
- GARBER, Daniel. „Co dzieje się po zakładzie Pascala? Żywa wiara a racjonalne przekonanie”. W: *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, red. Piotr Gutowski i Marcin Iwanicki, 745–772. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019.
- GUTOWSKI, Piotr. „Inkluzywizm, błogosławiona niejasność i chwalebna otwartość”. *Więź* 64, nr 683 (2021): 112–130.
- GUTOWSKI, Piotr. „O epistemicznym wymiarze religii”. *Nauka* 4 (2017): 19–33.
- GUTOWSKI, Piotr. „Panenteizm a teizm klasyczny. Uwagi na kanwie Jacka Wojtysiaka krytyki stanowiska Józefa Życińskiego”. *Analiza i Egzystencja* 57 (2022): 49–69.
- KLESZCZ, Ryszard. *Logika, metafizyka, filozofia religii. Siedem studiów filozoficznych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2021.
- KLESZCZ, Ryszard. *Profile metafizyczne*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020.
- MEISSNER, Krzysztof. *Fizyk w jaskini światów*. Warszawa: Więź 2023.
- Metafizyka w filozofii analitycznej*. Red. Tadeusz Szubka. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1995.
- The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Red. Thomas P. Flint i Michael C. Rea. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- POLAK, Tomasz. *System kościelny, czyli przewagi pana K*. Poznań: Wydawnictwo UAM, 2020.
- SZUBKA, Tadeusz. *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009.
- TISCHNER, Józef. „Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego”. *Znak* 22, nr 1 (1970): 1–20.
- TRIGG, Roger. *Rozum a zaangażowanie*. Przeł. Barbara Stanosz. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1977.

⁸ Por. klasyczny na gruncie polskim artykuł Józefa Tischnera, „Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego”, *Znak* 22, nr 1 (1970): 1–20. Por. też mój artykuł „Inkluzywizm, błogosławiona niejasność i chwalebna otwartość”, *Więź* 64, nr 683 (2021): 112–130.

⁹ Taką odważną postawę zaleca filozofom chrześcijańskim Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, ale z drugiej strony podkreśla fundamentalny charakter filozofii św. Tomasza dla doktryny Kościoła.

CO POWINNO INTERESOWAĆ FILOZOFA W RELIGII?

Streszczenie

Inspiracją do napisania niniejszego artykułu były rozdziały V–VII książki Ryszarda Kleszcza *Logika, metafizyka, wszechmoc. Siedem studiów filozoficznych* (2021), dotyczące tej części metafizyki, którą w terminologii scholastycznej określano jako filozofię Boga, a obecnie umiejscawia się ją w obrębie teologii filozoficznej lub filozofii religii. Koncentruję się na trzech pytaniach: 1) jak odróżnić badania w zakresie filozofii religii od badań w naukach o religii; 2) czy typowe dla znacznej liczby filozofów religii ograniczanie badań do monoteizmu w największych religiach świata, a w kwestiach bardziej szczegółowych do chrześcijaństwa, można przekonująco uzasadnić bez ujawniania ich własnych przekonań w sprawie religii; 3) czy klasyczny teizm stanowi właściwą artykulację chrześcijańskiego znaczenia słowa „Bóg”. W odpowiedzi na pierwsze pytanie twierdzę, że filozofem religii jest ten, kto bezpośrednio lub pośrednio zajmuje pozytywne lub negatywne stanowisko w sprawie kognitywnego charakteru, a zwłaszcza prawdziwości (Kleszcz wolałby powiedzieć: „uzasadnienia”) wierzeń czy doświadczeń religijnych. Na drugie pytanie, inaczej niż Kleszcz, odpowiadam negatywnie: ujawnienie przez filozofa własnego stosunku do religii nie niweczy ideału obiektywności, natomiast promuje uczciwość wobec czytelników i eliminuje pewien rodzaj teoretycznej hipokryzji spotykany u zwolenników filozofii uprawianej w sposób rzekomo neutralny względem własnych przekonań. Moja odpowiedź na trzecie pytanie jest także negatywna. Potrzebna jest nam dzisiaj mniej zachowawcza, odważniejsza w swoich roszczeniach filozofia religii niż ta proponowana przez Ryszarda Kleszcza — taka mianowicie, która naśladuje sposób uprawiania filozofii przez dawnych mistrzów, np. przez św. Tomasza z Akwinu, polegający na poszukiwaniu filozoficznych podstaw dla chrześcijaństwa, a nie taka, która uznaje wyniki ich ustaleń, np. w kwestii natury Boga, za zasadniczo ostateczne, a korygowalne jedynie w drobnych szczegółach.

Słowa kluczowe: Ryszard Kleszcz; filozofia religii a nauki o religii; bezstronność a uczciwość filozofa religii; teizm klasyczny; teizmy nieklasyczne.

WHAT SHOULD A PHILOSOPHER SEEK IN RELIGION?

Summary

The article was inspired by chapters 6–7 of Ryszard Kleszcz's book *Logika, metafizyka, wszechmoc. Siedem studiów filozoficznych* (Logic, Metaphilosophy, Omnipotence. Seven Philosophical Studies) published in Polish in 2021. These chapters concern this part of metaphysics, which in the terminology inspired by scholastic distinctions was referred to as the philosophy of God, and is now placed within the framework of philosophical theology or philosophy of religion. I focus on three questions: 1) How to distinguish research in the philosophy of religion from research in the sciences of religion? 2) Can the limiting of research, typical of a large number of philosophers of religion, to monotheism in the world's largest religions, and more specifically to Christianity, be convincingly justified without revealing their religious beliefs? 3) Is classical theism the correct articulation of the Christian meaning of the word "God". In reply to the first question, I argue that a philosopher of religion is one who directly or indirectly takes a positive or negative stand on the cognitive character, especially truthfulness (Kleszcz would prefer to say "justification") of religious beliefs or experiences. My reply to the second question, unlike Kleszcz's, is negative: the philosopher's disclosure of his own attitude to religion does not betray

the ideal of objectivity; on the contrary, it promotes fairness in relation to the readers, and eliminates a certain kind of theoretical hypocrisy found in supporters of a philosophy practiced in a supposedly neutral way towards their own beliefs. My answer to the third question is also negative. What we need today is a less conservative philosophy of religion, bolder in its claims, than the one proposed by Ryszard Kleszcz—namely, one that imitates the way of practicing philosophy by the old masters, e.g. by St. Thomas Aquinas, consisting in the search for the rational foundations of Christianity, and not one that recognizes the results of the old masters' findings, for example, on the nature of God, as fundamentally final and corrigible only in minor details.

Keywords: Ryszard Kleszcz; philosophy of religion vs. sciences of religion; impartiality vs. fairness of the philosopher of religion; classical theism; non-classical theisms.