

RYSZARD KLESZCZ

JĘZYK I FILOZOFIA RELIGII. ANALIZA I DYSKUSJA

Książka, której jestem autorem, *Logika, metafizyka, filozofia religii. Siedem studiów filozoficznych* (dalej stosuję skrót LMFR), wydana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego w roku 2021 (*de facto* ukazała się w pierwszym kwartale 2022 roku), poświęcona jest tym wskazanym w tytule zagadnieniom. Jej rzeczywista zawartość dotyka także pewnych bardziej szczegółowych kwestii. By to zasygnalizować wskażmy tytuły rozdziałów: I. Logika a krytyczne myślenie; II. Granice poznania naukowego; III. Filozofia a metafizyczne dylematy; IV. Empiryzm a racjonalizm; V. Filozofia a religia; VI. Logika, wszechmoc, Bóg; VII. O filozofii religii, wszechmocy Boga oraz ograniczoności naszego języka. Praca stała się przedmiotem zainteresowania redakcji *Roczników Filozoficznych*, które zaprosiły kilku filozofów do wypowiedzi na jej temat. Trzy wypowiedzi, a właściwie poważne artykuły, podejmują kwestie omawiane w tejże pracy. Są to teksty w części recenzyjne, w części uzupełniające (niekiedy znacząco) moje analizy, w części krytyczne, zawsze zaś dotykające zawartości książki. Te prace to rozprawy prof. Joanny Odrowąż-Sypniewskiej („Krytycyzm a polisemia, nieostrość i zależność kontekstowa”), Piotra Gutowskiego („Co powinno interesować filozofa w religii?”) oraz o. Marcina Tkaczyka („Czy istnieje filozofia religii?”) opublikowane w tym numerze *Roczników*. Można rzec, iż te teksty koncentrują się głównie na kwestiach filozofii religii (dwa ostatnie) oraz logiki i filozofii języka (tekst pierwszy). W mniejszym stopniu, raczej pobocznie, pojawia się w nich problematyka metafizyczna. Autorom tych artykułów wyrażam słowa prawdziwej wdzięczności za ich trud i rzetelną, stymulującą do przemyśleń, analizę. Moja dyskusja zaczyna się od tekstu prof. Odrowąż-

Prof. dr hab. RYSZARD KLESZCZ — Katedra Logiki i Metodologii Nauk, Instytut Filozofii, Uniwersytet Łódzki; adres do korespondencji: ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź; e-mail: rysard.kleszcz@uni.lodz.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4618-6598>.

-Sypniewskiej, następnie dyskusji poddaję dwa teksty dotyczące filozofii religii. W odniesieniu do nich w pierwszym rzędzie ustosunkuję się do artykułu o. prof. Marcina Tkaczyka, jako że dotyka kwestii ogólniejszych, poddając pod debatę sam status filozofii religii. Następnie ustosunkuję się do artykułu prof. Piotra Gutowskiego jako dotyczącego kwestii ważnych dla filozofii religii, lecz bardziej szczegółowych.

UWAGI DO TEKSTU JOANNY ODROWĄŻ-SYPNIEWSKIEJ
„KRYTYCYZM A POLISEMIA, NIEOSTROŚĆ
I ZALEŻNOŚĆ KONTEKSTOWA” (315–334)

Artykuł prof. Joanny Odrowąż-Sypniewskiej dotyka kwestii podejmowanych w I rozdziale LMFR zatytułowanym „Logika a krytyczne myślenie”. Moje użycia słowa *logika* w tej pracy odsyłały do takiego jej rozumienia, w którym chodzi o logikę *sensu largo*, w tradycji polskiej określanej mianem logiki ogólnej lub logiki praktycznej. Tak rozumiana logika miałaby być, zgodnie z często podzielanymi poglądami, ważnym narzędziem krytycyzmu. Przyczyniałaby się ona do kształtowania takiej postawy. Byłaby także ważnym narzędziem w dydaktyce, bo pozwalałaby na nabycie pewnych sprawności i umiejętności, pozwalających na kultywowanie dążenia do precyzji i nadawania wypowiedziom językowym jednoznaczności. Tego rodzaju nadzieje pokładane w logice były udziałem wielu polskich filozofów i logików wywodzących się ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Tak rolę logiki w nauczaniu widział Kazimierz Ajdukiewicz. W swym popularnym podręczniku *Zarys logiki* charakteryzował problemy ważne w dla jej dydaktyki:

Istnieją dwa centralne tematy, dokoła których skupia się problematyka logiki. Pierwszym z nich jest zagadnienie jasnego, konsekwentnego, ścisłego i uporządkowanego myślenia i mówienia, drugim — zagadnienie poprawnego wnioskowania¹.

Ważna rola semiotyki logicznej (logiki języka) w dydaktyce jest także przezeń podnoszona w *Logice pragmatycznej*:

Studiowanie semiotyki logicznej uczuli ich na uchybienia przeciwko postulatом treściowej poprawności języka tzn. pozwoli im łatwiej je dostrzegać, pozwoli im

¹ Por. Kazimierz AJDUKIEWICZ, *Zarys logiki* (Warszawa: PZWS, 1958), 3.

nie tylko zauważać je, lecz również rozpoznawać, na czym one polegają, a wreszcie pouczyć ich, jak rozbudowywać język wolny od tych uchybień².

Po II wojnie światowej, zwłaszcza po wyeliminowaniu propedeutyki filozofii ze szkół i wprowadzeniu przedmiotów ideologicznych, zrodziło to dążenie do jak najszerszego wprowadzenia logiki do rozmaitych szczebli kształcenia. W dużej mierze udało się to osiągnąć. Ogromne zasługi w tym zakresie mieli Kazimierz Ajdukiewicz i Tadeusz Kotarbiński. Logika szeroko rozumiana pojawiła się w szkolnictwie wyższym na rozmaitych kierunkach studiów. Można odnieść wrażenie, że ta obecność logiki na wyższym szczeblu edukacji przynosiła pozytywne efekty, choć nie dysponujemy jakimiś satysfakcjonującymi materiałami badań na ten temat. Przekonanie, iż tak rozumiana logika kształtować może odpowiednią kulturę logiczną i kulturę myślenia nie rodzi najmniejszego sporu między autorem LMFR a Joanną Odrowąż-Sypniewską. Do tej opinii przychylali się także, jak wiemy, dwaj wybitni, a już wspomniani filozofowie. Tekst prof. Odrowąż-Sypniewskiej wnosi jednak do debaty na ten temat nowe, warte uwzględniania, aktualne elementy. Są one efektem rozwoju takich dyscyplin jak semiotyka logiczna, filozofia języka a także językoznawstwo. Generalnie rozwój wiedzy w tym zakresie uwydatnił fakt, iż realizacja programu kształtowania kultury językowej poprzez wprowadzenie kształcenia w zakresie semiotyki logicznej natrafia na poważne trudności. Te trudności Autorka omawia w swym artykule w sposób ukazujący ich wagę. Te kłopoty uwydatniają się wtedy, gdy przyjrzeć się współczesnym dyskusjom dotyczącym problematyki polisemii, nieostrości oraz zależności kontekstowej. Te trudności można uznać za zasadnicze, skoro nasza wiedza na temat tego, czym są wieloznaczność czy nieostrość, jest w obecnym stanie rzeczy wysoce niepełna i niesatysfakcjonująca. Autorka wskazuje, iż przegląd literatury najnowszej tak z zakresu filozofii, jak i nauk o języku ukazuje fakt braku jednoznacznych ustaleń co do podstawowych nawet zagadnień. Ten stan rzeczy musi mieć przełożenie na dydaktykę przy takim stanie wiedzy. Traci ona, można by rzec, dobre (uważane za niezawodne) narzędzia uczenia porządnego myślenia i mówienia. Te trudności omawiane są przez prof. Odrowąż-Sypniewską kolejno w odniesieniu do polisemii i nieostrości z odniesieniem do komponenty kontekstowej. W przypadku polisemii nowe prace ukazują zjawiska trudności jej odróżnienia od homonimii, na jej stopniowalność i występowanie rozmaitych jej typów. Wskazuje się (robi to m.in. Robyn Carston), iż odróżnienie

² Por. Kazimierz AJDUKIEWICZ, *Logika pragmatyczna* (Warszawa: PWN, 1974), 15.

polisemii i homonimii nie może być realizowane na gruncie wspólnych słowników, lecz jedynie na płaszczyźnie języka indywidualnego. W tej spornej sytuacji pojawiają się wątpliwości co do statusu słów tradycyjnie traktowanych jako wzorcowe typy polisemii (np. słowo „książka”). Te trudności rodzą próby uporządkowania tej problematyki. Nie likwiduje to jednak sporów, a przede wszystkim nie rozwiązuje centralnego, w jakiejś mierze, konfliktu co do tego, czym jest polisemia.

Takie spory i dyskusje dotyczą także zjawiska nieostrości. Wyrażenia tym dotknięte są wysoce niepożądane wtedy, gdy chcemy nadawać postać taką, aby realizować wymogi krytycyzmu. W przypadku nieostrości, choć istnieje znaczny stopień zgody co do katalogu wyrażen nieostrzych, to brak takiej zgody co do przyczyny zjawiska nieostrości w języku. Autorka wskazuje na dwa typy przyczyn, które można określić mianem semantycznych lub epistemicznych. Zajęcie pierwszego lub drugiego stanowiska ma daleko idące konsekwencje praktyczne. W przypadku stanowiska epistemicznego prowadzi ono do wyrażania sprzeciwu w sytuacji używania wyrażenia nieostrego w sytuacjach granicznych, podczas gdy zwolennicy stanowiska semantycznego takiego sprzeciwu wyrażać nie muszą. Konsekwencją nieostrości są problemy związane z przestrzeganiem praw logiki, a w szczególności prawa niesprzeczności. Ciekawym i wartym interpretacji jest podany przez autorkę przykład badań eksperymentalnych pokazujących, że ich uczestnicy w przypadku przedstawianych przypadków granicznych predykatów nieostrzych skłonni byli do równoczesnego akceptowania zdań sprzecznych. Przykładem byłoby akceptowanie zdania „Jaś nie jest ani wysoki, ani nie wysoki”. Sugestia, iż w takich przypadkach mamy do czynienia nie tyle z wyraźnym odrzuceniem prawa sprzeczności, ile raczej z pewną niestandardową interpretacją predykatów, wydaje się trafna. Sądzę zarazem, iż w tej kwestii wskazane, ze względów poznawczych, byłyby wspólne wielodyscyplinarne badania z udziałem filozofów, logików, językoznawców, a pewnie także psychologów. W obecnym stanie relacji logika — psychologia tradycyjny antypsychologizm logików nie powinien stanowić przeszkody do podjęcia takich badań. Analiza prac omawianych przez prof. Odrowąż-Sypniewską przemawia za tym, iż zjawisko nieostrości nie jest wyjątkiem, lecz stanem powszechnie dotykającym wyrażenia języka naturalnego. Zależą one od kontekstu i bywają zarazem polisemiczne. Ważna jest końcowa uwaga autorki, iż zalecanie unikania wyrażen nieostrzych i polisemicznych wydaje się w praktyce posługiwania się językiem nierealizowalne. W praktyce językowej nie zawsze prowadzi to bowiem do nieporozumień. Nadto bardzo trudno wskazać, kiedy

do nieporozumień będzie prowadzić. Jest to konstatacja warta rozpatrzenia w kontekście przesadnych nadziei pokładanych w upowszednianiu wiedzy z zakresu semiotyki logicznej, co było udziałem m.in. Kazimierza Ajdukiewicza.

Podsumowując:

1. Tekst omawiany jest przykładem klarownego przedstawienia sporów we współczesnej semiotyce i filozofii języka. Wiele się z niego nauczyłem, jako iż sporów tych nie śledzę od lat w sposób systematyczny.
2. Typowe, często wyrażane przez koryfeuszy Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, podejście zdaje się zbyt optymistyczne. W jego ramach widziano możliwość realizacji wysokich standardów językowych poprzez upowszechnianie wiedzy w zakresie semiotyki. Ulegali temu wielcy filozofowie, w tym wspomniany już przez Autorkę i przeze mnie Kazimierz Ajdukiewicz.
3. Muszę przyznać samokrytycznie, iż jako autor LMFR we wspomnianym tekście „Logika a krytyczne myślenie” nie wziąłem pod uwagę współczesnych dyskusji dotyczących problematyki polisemii i nieostrości językowej. Co prawda zagadnienia centralne artykułu i jego cele były nieco inne, ale te uwagi i współczesne dyskusje winny być co najmniej zasygnalizowane.
4. Wzbogacanie wiedzy o języku bez wątpienia służy podnoszeniu kompetencji co do radzenia sobie z tymi sytuacjami, co wymaga jednak wprowadzenia do nowych podręczników z zakresu logiki ogólnej i semiotyki wyników najnowszych dyskusji. Ta wiedza zawarta w takich (projektowanych) podręcznikach winna w zauważalnym stopniu uwzględniać kontekst pragmatyczny.
5. Choć uwagi prof. Odrowąż-Sypniewskiej dotyczą w pierwszym rzędzie tego języka potocznego, to jednak warto byłoby odnieść je i ewentualnie zastosować, z odpowiednimi modyfikacjami, do języka tekstów filozoficznych. Tę ostatnią uwagę (postulat) skłonny jestem odnosić także do siebie samego.

UWAGI DO TEKSTU O. MARCINA TKACZYKA
„CZY ISTNIEJE FILOZOFIA RELIGII?” (335–355)

Tekst o którym mowa jest stanowczym i jednoznacznym głosem w dyskusji co do istnienia i statusu filozofii religii. Jego autor o. Marcin Tkaczyk prezentuje swe analizy i formułuje tezy, nie wyłącznie w odniesieniu do

LMFR, lecz generalnie dyskutując z tymi, którzy przyznają się do uprawiania tego działu filozofii, zwanego filozofią religii. Wymienia na tej liście (zapewne przykładowej): Richarda Swinburne'a, Alvina Plantingę, Williama L. Craiga, Eleonorę Stump i Ryszarda Kleszcza. Moje nazwisko na tej liście wprawia mnie w lekką konfuzję, jako że filozofia religii nie jest główną dziedziną moich zainteresowań (choć ją wysoko cenię), a mój dorobek w tym zakresie nie jest duży. Rozumiem jednak, iż o. Tkaczykowi bardziej chodzi o dyskusję dotyczącą pewnego ważnego problemu, nie zaś tylko o dyskusję z jednym autorem. Toteż spróbuję coś w obronie filozofii religii powiedzieć, bo jak sądzę w tej dziedzinie mamy, jako filozofowie, dorobek wart obrony, a sama dziedzina (subdyscyplina) jest w ramach filozofii potrzebna. Taka dyskusja, lekko żartobliwie nazwana obroną, wymaga omówienia szeregu kwestii, bo o. Marcin Tkaczyk formułuje bardzo mocne tezy. Oto one:

Teza główna (TG): „Głównym celem tej pracy jest pokazanie, że filozofia religii w tym rozpowszechnionym rozumieniu nie ma racji bytu, ponieważ brakuje jej przedmiotu, metody i celu, a nawet samo jej pojęcie jest wadliwe”. (335)

Teza pomocnicza (TP): „Na domiar złego filozofia religii ustępuje pod względami merytorycznymi i metodologicznymi zarówno teologii, jak metafizyce, które wyczerpują domniemaną problematykę filozofii religii. Wszystko bowiem, co pod szyldem filozofii religii jest poznawczo wartościowe, stanowi kryptoteologię lub kryptometafizykę”. (335)

Dyskusję podejmuję wyodrębniając kilka jej płaszczyzn, dających się odnaleźć w tekście o. Tkaczyka, tak by w końcowej części ustosunkować się do TG i TP.

1. PROBLEMY NATURY HISTORYCZNEJ

A. Takich uwag w samym tekście o. Tkaczyka nie ma zbyt wiele, lecz wszelka dyskusja wokół filozofii religii wymaga niewielkich choćby odniesień historycznych. W swej pracy wskazuje on, iż sam termin „filozofia religii” pojawia się w okresie oświecenia mając wyrażać niechęć do teologii i metafizyki. Faktycznie sam ten termin w tym okresie się pojawia, ale trudno przypuszczać, iż współczesne wielce zróżnicowane filozofie religii (analityczna, fenomenologiczna, kontynuująca prace uczniów Wittgensteina, czy uczniów i kontynuatorów Whiteheada) byłyby w jakimś istotnym stopniu dziedzictwem epoki oświecenia. A jeśli są, to są nim przy takim banalnym rozumieniu, w jakim filozofowie XXI-wieczni są w ogóle dziedzicami antyku,

średniowiecza, siedemnastego wieku, i właśnie oświecenia. Nie o takie dziedzictwo tutaj zapewne jednak chodzi. Jak to więc jest z filozofią religii dzisiaj uprawianą? Rzecz w tym, iż metafizyka klasyczna (np. jeszcze metafizyka wolffiańska) wyróżniała metafizykę ogólną i metafizyki szczegółowe (kosmologia, teologia naturalna, psychologia racjonalna)³. Gdy część filozofów w wieku XIX przestała zajmować się metafizyką, to pozostała pewna luka. Wpływy pozytywizmu i niekiedy neokantyzmu powodowały, iż znaczna ich część (choć nie wszyscy) pomijała w swych pracach metafizykę w ogóle, a tym samym także to, co nazywano teologią naturalną. Niektórzy uznawali kantowską krytykę teologii naturalnej za stanowcze i negatywne rozstrzygnięcie kwestii jej wartości. W XX wieku sytuacja się zmienia, a w drugiej połowie tego wieku ma miejsce coś na kształt rehabilitacji metafizyki, także w filozofii analitycznej (Peter F. STRAWSON, *Indywidualna. Próba metafizyki opisowej* [Instytut Wydawniczy PAX, 1959]). Filozofie religii w XX i XXI wieku podejmują problemy teologii naturalnej, ale współcześnie znacznie wykraczają poza nią. Zwracają na to uwagę autorzy współczesnych podręczników czy wprowadzeń do metafizyki. Czyni tak m.in. Michael J. Loux w swej pracy *Metaphysics. A Contemporary Introduction* (Routledge, 2006), która ma swoją polską edycję⁴. W tej pracy Loux zaznacza, iż podejmowane przezeń zagadnienia należą do tzw. metafizyki ogólnej, zajmującej się strukturą tego, co istnieje. Zagadnienia dotyczące dawnej teologii naturalnej wchodzi obecnie w skład filozofii religii, zaś psychologii racjonalnej w skład filozofii umysłu. Dodaje on zarazem, iż z tego względu w serii, w której wyszła praca *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, wydano osobne prace poświęcone filozofii religii i filozofii umysłu. Choć tak często bywa, nie znaczy to wcale, iż niektórzy autorzy, np. Peter van Inwagen, nie włączają zagadnień bytu absolutnego do swych prac o metafizyce⁵.

B. Współczesna filozofia religii przejmuje (i coraz bardziej poszerza) zagadnienia niegdyś badane przez metafizykę klasyczną, stosując niekiedy nowe narzędzia (np. logiki modalne). Ta współczesna filozofia religii to filo-

³ Ten ogólny kształt metafizyki przybierał jednak w detalach zróżnicowaną postać. I tak jest także w przypadku Wolffa. W ramach filozofii teoretycznej wyróżniał on logikę, metafizykę i fizykę, a w ramach zaś metafizyki — ontologię, kosmologię ogólną, psychologię (empiryczną i racjonalną) oraz teologię naturalną. Por. diagram podziału filozofii w: Artur BANASZKIEWICZ, „Wstęp do przekładu”, w: Christian WOLFF, *O świecie. O Bogu*, przeł. Artur Banaszkiewicz (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020), 32.

⁴ Por. Michael J. LOUX, *Metafizyka. Współczesne wprowadzenie*, przeł. Marcin Iwanicki (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021). Te problemy statusu metafizyki są rozważane we wprowadzeniu, s. 5–28.

⁵ Por. Peter VAN INWAGEN, *Metaphysics* (Boulder, CO: Westview Press, 2002), 87–134.

zofia dająca się zaliczyć do rozmaitych nurtów: analitycznego czy do tzw. filozofii kontynentalnej, wewnątrznie zróżnicowanej⁶. Narodziny analitycznej refleksji nad religią można datować na lata pięćdziesiąte XX wieku, przy czym spotykamy rozmaite periodyzacje dotyczące jej rozwoju⁷. Tak więc przy takim kryterium można by wyróżnić trzy fazy rozwojowe (analitycznej) filozofii religii. We wczesnej fazie badania koncentrowałyby się na badaniu języka religijnego, w drugiej dotyczyłyby one głównie problemów teizmu, by wreszcie w trzecim etapie, najbardziej współczesnym, doprowadzić do znacznego zróżnicowania tematycznego. Tenże etap cechuje się poszerzaniem, niekiedy daleko idącym, tematyki podejmowanej w tej dziedzinie. Tematy dawniej dominujące nie są porzucane, lecz podejmuje się zagadnienia nowe. W efekcie problematyka filozofii religii znacznie wykroczyła poza problemy klasycznie rozumianej teologii naturalnej a tym samym poza obszar metafizyki.

2. UWAGI TERMINOLOGICZNE

A. O. Marcin Tkaczyk w tekście podnosi kwestię ważną dla dyskutowanej problematyki, czyli **zagadnienie wieloznaczności słowa „religia”**. Rzeczywiście termin ten jest notorycznie wieloznaczny. Podobnie jest jednak w przypadku takich terminów jak „kultura”, „nauka”, czy „polityka”. Nie stanowi to jednak przeszkody dla istnienia filozofii nauki, filozofii kultury czy filozofii polityki, czy pozafilozoficznych nauk nimi się zajmujących. Oczywiście jeśli uprawiamy filozofię religii, czy filozofię kultury, to w ich ramach jakoś musimy te terminy precyzować, wykorzystując rozmaitego rodzaju definicje. Jeśli uznać, iż te efekty są na razie niezadowolające, to pokazuje to zadania stojące także przed filozofami religii. W przypadku LMFR też miałbym używać tego terminu niejednoznacznie, wskazując, w rozmaitych miejscach, iż może tutaj chodzić o: a) pięć wielkich religii, b) teizm klasyczny, c) tradycję judeochrześcijańską, d) wreszcie o chrześcijaństwo. Tego rodzaju rozterki terminologiczne pojawiają się jednak, gdy wstępnie zastanawiam się jakie rozumienie religii przyjąć w swej pracy i w efekcie ograniczam się do chrześcijaństwa, głównie z uwagi na me zainteresowania i na ograniczony wymiar tekstu. Generalnie rzecz biorąc, nie jest tak, że wielo-

⁶ Na jej temat por. Merold WESTPHAL, „Continental Philosophy of Religion”, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, red. William J. Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), 472–493.

⁷ Por. William HASKER, „Analytic Philosophy of Religion”, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, red. William Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), 421–446.

znaczność terminu „religia” uniemożliwiłaby istnienie filozoficznej czy innej refleksji nad religią.

B. O. Tkaczyk wyraża także **wątpliwości co do tego, czy w ogóle można mówić czy istnieniu religii chrześcijańskiej, będącej zbiorem przekonań religijnych**. Co najwyżej istnieje religia katolicka, kilka prawosławnych i tysiące protestanckich. Czy jednak nie myli się tutaj denominacji religijnych ze zbiorami przekonań? W protestantyzmie denominacji jest wiele, ale istnieje wspólny zbiór przekonań bardzo bliski dla znacznej części z nich. Wiadomo, iż niektóre denominacje są niekiedy traktowane jako będące poza chrześcijaństwem, właśnie ze względu na nieobecność pewnych podstawowych przekonań w ich doktrynie (adwentyści, świadkowie Jehowy). Aby móc mówić o chrześcijaństwie wystarczy wskazać niezbędny korpus przekonań, wspólny (bliski) różnym wyznaniom. Nieporozumieniem jest także twierdzenie, iż filozof uprawiający filozofię religii tworzy swoją własną religię. Może przyjąć to, co autorytety religijne (także papieże) uznają za niezbędny korpus doktryny chrześcijańskiej, dalej zaś do zawartości tego stosować narzędzia filozoficzne. Ponieważ porusza się w obrębie filozofii, to raczej nie trafne jest używanie w takim przypadku słowa „herezja”.

3. UWAGI METODOLOGICZNO-METAFILOZOFICZNE

A. W mojej pracy wyraziście podkreślam, iż ma ona charakter filozoficzny. Przyjmuję też odrębność metodologiczną filozofii i teologii. Filozofia w swej procedurze nabywania przekonań, a zwłaszcza uzasadniania ich, nie może odwoływać się do danych objawienia religijnego (np. do Pisma Świętego). Toteż z wielkim zainteresowaniem przeczytałem fragmenty tekstu o Tkaczyka dotyczące tego, co teologia ma do powiedzenia na temat mocy Bożej („Wierzę w Boga wszechmogącego (teza o wszechmocy Boga w teologii katolickiej)”), ale one nie dotyczą bezpośrednio zawartości LMFR. Zarazem mówiąc o odrębności teologii i filozofii chciałbym za Franzem Brentano wskazać, iż nie wyklucza to czerpania inspiracji z teologii (doktryn teologicznych), byle potem wykorzystywane były one (analizowane i uzasadniane) w sposób w filozofii przyjęty. Zacytujmy więc w tym miejscu tezę numer 3 austriackiego filozofa z jego słynnych 25 tez habilitacyjnych: „Nihilominus verum est, sententias Theologia probatas eas esse, quae philosophis quasi stellae rectrices sint”⁸. Zgodnie z tym to, co jest twierdzeniem teolo-

⁸ Por. Franz BRENTANO, *Die 25 habilitationsthesen (lateinisch und deutsch)*, w: *Über die Zukunft der Philosophie* (Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1968), 136–137.

gicznym, może być wskazówką w badaniach czysto filozoficznych. Jest tak, albowiem źródła inspiracji filozoficznej mogą być rozmaite, byle tylko dana teza, zaczerpnięta, w tym przypadku z teologii, była traktowana, zwłaszcza wyrażona, analizowana i uzasadniana, przy pomocy narzędzi właściwych dla filozofii. Jeśli tak jest i metodologiczna swoistość filozofii jest przestrzegana, to takie odwoływanie się do teologii nie ma nic wspólnego z uprawianiem czegoś na kształt kryptoteologii.

B. Filozofia religii w jej współczesnym stanie rzeczy nie może być traktowana jako część metafizyki, choć pozostaje z nią w związkach. I tak, przykładowo biorąc, w pracach filozofów religii spotykamy teraz zagadnienia dotyczące szczegółowych doktryn religijnych, zwłaszcza w ramach chrześcijaństwa: zagadnienie wcielenia, pokuty, modlitwy błagalnej, Bożej opatrności, relacji religia–nauka (w kontekście historycznym i systematycznym), zagadnienia etyki Bożych przykazań, problem pluralizmu religijnego i kwestie religii niechrześcijańskich, czy wreszcie problematykę religijnego realizmu i antyrealizmu. Mamy także w obrębie filozofii religii epistemologię religii, czyli dyscyplinę powiązaną z epistemologią. Prowadzi to do interesujących analiz dotyczących także pewnych szczegółowych zagadnień teologicznych, od dawna już nie podejmowanych zazwyczaj przez filozofów⁹. Celem takich analiz byłoby nie tyle dostarczenie racji kończących spór, ile raczej wykazanie (lub nie) ich znaczenia, spójności oraz tego czy mogą być one akceptowane przez racjonalne osoby. Przykładem może być praca Thomasa Morrisa dotycząca wcielenia (*The Logic of God Incarnate* [Cornell University Press, 1987]), w której filozof nie zmierza do dostarczenia dowodów, iż Jezus Chrystus był w pełni Bogiem i w pełni człowiekiem. Morris stara się natomiast pokazać, że żadna z krytyk doktryny wcielenia nie jest uwieńczona sukcesem i że przyjęcie tej doktryny w jej tradycyjnym rozumieniu pozostaje racjonalnym. Powstaje pytanie co do znaczenia tego rodzaju analiz. Wskazuje się, iż zmierzają one do zrozumienia tych doktryn, ustalenia ich znaczenia, wydobycia warunków potrzebnych do tego, aby można je podtrzymywać. To zaś zdaje się być ważnym nie tylko dla wyznawców chrześcijaństwa, lecz także dla tych wszystkich, którzy chcą je zrozumieć. Takie badania mogą poprzedzać próby nowej interpretacji ana-

⁹ Por. HASKER, "Analytic Philosophy of Religion", 435 i nast.; Michael PETERSON i in., *Reason & Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York – Oxford: Oxford University Press, 1991), 254–273. W tej ostatniej pracy zauważa się: „Such use of philosophy in the service of theology has become less common in modern times, but in the last few years, many influential philosophers of religion have once again turned their attention to specific theological doctrines”. Tamże, 254.

lizowanych doktryn. Taki zestaw zagadnień badanych pokazuje, iż problematyka filozofii religii znacznie wykroczyła poza problemy dawnej teologii naturalnej, a tym samym poza obszar metafizyki tradycyjnie rozumianej.

C. Metody filozofii religii. Powyżej prezentowane uwagi natury historycznej, dotyczące historii i faz rozwojowych analitycznej refleksji nad religią, prowadzą w tym momencie do pytań dotyczących specyfiki tego, co nazywamy analityczną filozofią religii. Ta refleksja nad religią, jeśli jest analityczna, kładzie silny nacisk na analizę językową (klaryfikacja) i uzasadnianie głoszonych tez. Tego bowiem oczekujemy od filozofa analitycznego. Filozoficzny namysł nad przekonaniem religijnym — a analityk interesuje się głównie nimi jako składającymi się na intelektualną stronę religii — zmierza w dwu kierunkach.

Po pierwsze będzie to płaszczyzna analizy językowej, dzięki której można uzyskać interpretację danego sądu (sądów), ustalić, czy jest on sensowny i to, iż przysługuje mu takie a takie znaczenie. Czyli, ogólnie mówiąc, byłby to namysł nad językiem religii.

Po drugie zaś będzie to analiza racji przytaczanych na rzecz przekonań, w tym przypadku przekonań religijnych. Wśród przekonań religijnych, jak zwykle się przyjmuje, są takie, które są traktowane jako wywiedzione z objawienia religijnego i takie, które podlegają rozumowej (racjonalnej) procedurze argumentacyjnej. Zwykle uznaje się, że zdecydowana większość należy do tej drugiej kategorii. Toteż analityczny filozof religii miałby sporo zadań do wykonania.

W przypadku filozofa religii nurtu fenomenologicznego rozumienie filozofii religii i jej metod jest z pewnością nieco inne. Przykładowo biorąc, w kontekście filozoficznych badań nad religią, jeżeli przyjmiemy za Maxem Schelerem, że wszelkie określenie stosunku między religią a filozofią wymaga analizy ich istoty, to widać w tym podejście typowe dla filozofa fenomenologicznie zorientowanego¹⁰. W efekcie, jak wskazuje Scheler, dla fenomenologa zajmującego się religią kluczowy jest ten rodzaj badań, który określa on mianem istotowej fenomenologii religii, które to badania miałyby trzy główne cele:

1. [zbudowanie] istotowej ontologii „tego co boskie”;
2. [zbudowanie] nauki o formach objawienia, w których to, co boskie pokazuje się i wykazuje człowiekowi;

¹⁰ Por. MAX SCHELER, *Problemy religii*, przeł. Adam Węgrzecki (Kraków: Znak, 1995), 47 i nast.

3. [stworzenie] nauki o akcie religijnym, dzięki któremu człowiek przygotowuje się do przyjęcia treści objawienia oraz uchwytuje ją w wierze¹¹.

Różni się to podejście od nastawień metafizycznych analityka, który koncentruje się na badaniu domeny przekonaniowej religii. W obydwu przypadkach można jednak mówić, iż istnieją metody badawcze i cel badań.

D. Problem neutralności i bezstronności. O. Tkaczyk zwraca uwagę na to, że podnoszony w LMFR (pewnie i w pracach innych autorów na ten temat) wymóg neutralności jest *de facto* neutralnością *à rebours*. Dzieje się tak z dwu powodów. Po pierwsze powoduje to wadliwy status filozofii religii, widoczny, gdy zestawimy ją z ze statusem metafizyki i teologii. W metafizyce podejmuje się tylko pewne problemy dotyczące religii, zaś innych się nie rozstrzyga. W teologii zaś takie problemy, nierozstrzygane w metafizyce, mogą rozstrzygnięciu podlegać, ta bowiem może odwoływać się do autorytetu religijnego (objawienia). Tymczasem w ramach filozofii religii bywają one rozstrzygane poprzez odwołanie się do (nieracjonalnych?) czynników, takich jak: emocje, intuicje, światopogląd, czy ideologie. Tak mówi o tym o. Tkaczyk:

Dlatego nie dziwi, że prawie cała literatura, która jest określana mianem filozofii religii, składa się ze splecionych, mocno skażonych herezją i obciążonych wpływem pogaństwa twierdzeń katolickich. Jest to przecież dokładnie styl myślenia inteligencji u schyłku dwudziestego wieku. Trudno byłoby zatem pomyśleć o literaturze mniej neutralnej względem wyznawanej wiary niż filozofia religii (349).

Sądzę jednak, że nieuprzedzona analiza wykazuje, iż w odniesieniu do analitycznej filozofii religii tego rodzaju zarzuty są, w znacznej co najmniej części, chybione. Stroni ona od emocji, nieuprawnionych intuicji, odróżnia filozofię religii i refleksję światopoglądową, stroni zwykle od ideologii. W ramach LMFR wskazywałem obszernie na to, iż inne wymagania metodologiczne stawiamy pod adresem filozofii i światopoglądu (LMFR, 82–88). Zupełnym nieporozumieniem jest formułowanie ogólnego zarzutu wprowadzania przez filozofów religii wątków ideologicznych. Może tak bywa w filozofii kontynentalnej, lecz jest raczej marginesem w analitycznej filozofii religii. Zwraca na to uwagę znany filozof religii William Hasker, zauważając:

¹¹ Tamże, 92. Analizy te są przez Schelera prowadzone szczegółowo na stronach 92–329.

However, analytic philosophers will tend to reject the idea that one's philosophical work as a whole ought to be dominated by a particular ideological agenda such as feminism.... To the extent that postmodernism is antirealist and considers the meaning of texts to be systematically indeterminate, it will be rejected by analytic philosophers including philosophers of religion¹².

Czym innym jest problem wyrażany w postaci pytania, czy filozof religii winien być jakoś neutralnym wobec własnych przekonań religijnych. Problem ten szerzej omawiam w dyskusji z Piotrem Gutowskim, tutaj zaznaczę tylko, iż właściwie rozumiana neutralność nie musi i nie powinna wymagać czegoś, co byłoby zawieszeniem własnych przekonań.

4. UWAGI CO DO ANALIZY WSZECHMOCY W LMFR

Część analiz o Tkaczyka dotyczy mej analizy wszechmocy prowadzonej w LMFR. W swych uwagach poddaje on krytyce analizowany w filozofii religii problem wszechmocy, posiłkując się jako ilustracją moimi rozważaniami prowadzonymi w LMFR (149–166). Zarzuty przezeń podnoszone dotyczą kilku kwestii.

A. Ujmowanie wszechmocy Boga, które „wyjmuje” z Jego kompetencji prawa logiki, czy prawa moralne. W konsekwencji prowadzić by to miało do wniosku o ich niezależności od Boga. Wydaje się jednak, iż w mej pracy tak nie jest. W LMFR w passusie, w którym mowa o statusie praw logiki, przywołuję pogląd Jana Łukasiewicza, komentuje go a następnie wysuwam pewną spekulatywną (jak zaznaczam) możliwą interpretację. Przywołajmy ten fragment z tekstu Łukasiewicza:

Otóż ilekroć zajmuję się najdrobniejszym nawet zagadnieniem logistycznym, szukając np. najkrótszego aksjomatu rachunku implikacyjnego, tylekroć mam wrażenie, że znajduję się wobec jakiejś potężnej, niesłychanie zwartej i niezmiernie odpornej konstrukcji. Konstrukcja ta działa na mnie jak jakiś konkretny dotykany przedmiot, zrobiony z najtrwalszego materiału, stokroć mocniejszego od betonu i stali. Nic w niej zmienić nie mogę, nic sam dowolnie nie tworzę, lecz w wyczerpanej pracy odkrywam w niej tylko coraz to nowe szczegóły, zdobywając prawdy niewzruszone i wieczne. Gdzie jest i czym jest ta idealna konstrukcja? Filozof wierzący powiedziałby, że jest w Bogu i jest myślą Jego¹³.

¹² HASKER, *Analytic Philosophy of Religion*, 441.

¹³ Jan ŁUKASIEWICZ, „W obronie logistyki”, w: *Z zagadnień logiki i filozofii* (Warszawa: PWN, 1961), 219.

W tym ujęciu prawa logiki zdają się mieć status obiektywny w stosunku do ludzi. Ta struktura byłaby (ewentualnie?) przez człowieka odkrywana. Jaki jest w tej sytuacji status bytowy prawa logiki i logiki samej. Łukasiewicz stwierdza, że dla człowieka wierzącego ta idealna konstrukcja, jaką jest logika, „znajduje się w Bogu i jest Jego myślą”. Tak więc prawa logiki, choć wieczne, są zrelatywizowane do umysłu Boga. W LMFR dodałem: „Interpretacja tej uwagi Łukasiewicza prowadzi nas w stronę ryzykownej już spekulacji. Wydaje się bowiem, że rozwijając tę sugestię można by sądzić, że logika (prawa logiki) może nie tyle nawet są elementem wiedzy Boga, ile nadają jej pewną strukturę” (LMFR, 145). Należałoby jeszcze dodać, iż jest to efektem takiej a nie innej boskiej natury. Gdzie tutaj twierdzenie, iż prawa logiki są zewnętrznymi wobec Boga? Podobnie jest w przypadku praw moralnych. Taka też była moja intencja. Jeśli tak, to upada zarzut błędnego koła.

B. Jakie byłyby konsekwencje tej jakiejś nieograniczonej wszechmocy Boga w stosunku do praw logiki i praw moralnych? O. Tkaczyk przywołuje mój pogląd, zgodnie z którym można by uznać wtedy Boga za niegodnego czci. Tymczasem kult, jego zdaniem, to nie wyraz sympatii, lecz poddania. Wyraża to pewien pogląd, chyba teologiczny, rodzący rozmaite pytania i wątpliwości. Jednakże moje uwagi w książce w tym fragmencie nie miały charakteru teologicznego, lecz były pewną spekulatywną hipotezą. Jeśli tak, to oddala to zarzut błędu *non sequitur*. Zgodzić się natomiast muszę z tymi uwagami o. Tkaczyka, które dotyczą wieloznaczności wyrażen modalnych. Tak, w tym fragmencie winienem precyzyjniej przedstawić omawiany problem. W końcowej części znajdujemy uwagi wskazujące, iż użycie słowa „religia” w terminie „filozofia religii” nie jest jego użyciem podstawowym w kontekście religijnym. Ale o tym jest mowa w LMFR, gdy wskazuję, iż analityczna filozofia religii koncentruje swe zainteresowania na jednym tylko przekonaniowym aspekcie religii. Dla człowieka religijnego ważniejsze są inne komponenty religii tamże wskazywane (LMFR, 112 i nast.). Analityczna filozofia religii nie rości sobie zamiaru monopolizacji mówienia o religii.

C. Czy daje się utrzymywać TG i TP? Te dwie mocne tezy formułowane przez o. Tkaczyka podważały rację bytu uprawiania (i istnienia) filozofii religii. Czy jednak analizy przezeń prowadzone dostarczają poważnych racji na rzecz takiego stanowiska? Sądzę, iż prowadzone przeze mnie analizy, choć dalekie od wyczerpującej charakterystyki, temu przeczą. W odniesieniu do TG, jak starałem się pokazać, filozofia religii ma swój przedmiot, choć nieco inaczej charakteryzowany w filozofii analitycznej i np. w fenomenologii.

Ma też metody, znowu nieco inne dla odmiennych podejść (punkt 3 C). Ma także swój cel (3 B). Ma filozofia religii rację bytu, także dlatego iż teza TP nie daje się utrzymać. Problematyka współczesnej filozofii religii należy do innej niż teologia dziedziny (punkt 3 A), nadto zaś znacznie wykracza poza badania prowadzone w obszarze metafizyki tradycyjnie rozumianej (punkty 1 B i 3 B). W efekcie ani TG ani TP nie mogą być zasadnie, co najmniej w tak mocnej postaci, podtrzymywane. Nawet gdyby metody filozofii religii wymagały metodologicznej korekty, czego nie neguję, to jednak nie ma racjonalnych powodów odmawiać jej racji istnienia.

UWAGI DO ARTYKUŁU PIOTRA GUTOWSKIEGO
„CO POWINNO INTERESOWAĆ FILOZOFA W RELIGII? (357–372)”

Tekst prof. Piotra Gutowskiego podejmuje problematykę rozważaną w rozdziałach V–VII książki, stosując także pewne odniesienia do partii metafizologicznych i metodologicznych, które podejmowane były w rozdziałach wcześniejszych, zwłaszcza w rozdziale III. Na wstępie muszę podkreślić, iż w wielu miejscach jego analizy, komentarze i przedkładane twierdzenia nie pozostają w kolizji z tymi zawartymi w książce. Zarazem w pewnych przypadkach zgłasza on krytyczne uwagi i proponuje odmienne rozstrzygnięcia. Przede wszystkim tym, co różni go od stanowiska o. prof. Tkaczyka, jest okoliczność, iż nie podważa on statusu filozofii religii jako pełnoprawnej subdyscypliny filozoficznej. Tyle, iż obszarem pewnej kontrowersji między nami może być rozumienie filozofii religii i wskazanie jej głównego pola zainteresowań. W moim ujęciu, prezentowanym w LMFR, przyjmowane jest metafizologiczne nastawienie charakterystyczne dla filozofii analitycznej, wskazujące na rolę analizy filozoficznej (semiotycznej) i argumentacji jako niezbędnych narzędzi filozoficznych (LMRF, 82). W tym miejscu chciałbym, aby wyrazić to w sposób przywołujący sam tekst, cytując fragment z rozdziału V („Filozofia a religia”):

Generalnie możemy więc stwierdzić, że filozof ma dwa zadania w swej refleksji nad religią. Po pierwsze pragnie 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 (LMFR, 118).

Te powyższe konstatacje wymagają jednak pewnego dopowiedzenia. Filozof religii może także, oprócz tych kluczowych dla przekonań religijnych terminów, analizować także te mniej centralne, które w jakimś kontekście odgrywają jednak istotną rolę. Podobnie byłoby z argumentacją, gdzie nasze argumenty pro i contra dotyczyć mogą przekonań generalnie mniejszej wagi, ale w danym kontekście istotnych. Prowadzone w LMFR analizy terminu „wszechmoc” (w jakiejś mierze także terminu wszechwiedza) prowadzą, zwłaszcza w przypadku wszechmocy, do ograniczenia zakresu tego terminu. Efekt tego w postaci przyjętego rozumienia wszechmocy nie aspiruje do jakiegoś ostatecznego rozstrzygnięcia, podnosi jedynie, iż przyjęte rozumienie wydaje się spójnym, racjonalnym i do przyjęcia na gruncie doktryny chrześcijańskiej, unikając pewnych wysuwanych zarzutów. Brak ze strony autora LMFR aspiracji do stanowczych i ostatecznych rozstrzygnięć w materii filozofii religii wiązać należy także z tym, iż język, jakim posługujemy się mówiąc o tej sferze (np. o Bogu i Jego atrybutach) musi uwzględniać jego (języka) specyfikę. Cytowałem w pracy Andrzeja Grzegorzcyka, który uważał, iż rzeczywistość transcendentnego Boga może być tylko fragmentarycznie opisywana przy pomocy języka, którym dysponujemy (LMFR, 148)¹⁴. Z tą opinią Grzegorzcyka generalnie się zgadzam. Jeśli tak, to dalsza dyskusja filozoficzna i teologiczna wydaje się otwartą. To zaś znaczy, iż w szczegółowych kwestiach należących do filozofii religii możemy się różnić, także na gruncie chrześcijaństwa. Prof. Gutowski w swej dyskusji koncentruje się na trzech kwestiach, które po kolei poniżej rozpatruję.

A. Pierwsza kwestia dotyczy określenia tego **czym jest filozofia religii**. Wymaga to m.in. rozpatrzenia jej stosunku do innych (zwłaszcza empirycznych) nauk o religii. Wtedy, gdy mówimy o relacji filozofii religii i tych nauk empirycznych jej poświęconych, nie można unikać sięgnięcia do pewnych ustaleń metafizycznych, które przedstawiam w LMFR. I tak, po pierwsze, odsyła to do ogólniejszej metafizycznej kwestii relacji filozofii i nauki (szerzej na ten temat w LMFR, 73–82). Filozofia w przedstawionym tam ujęciu różni się od nauk szczegółowych. Filozofia nie ma jednej wyraźnie określonej dziedziny poznania, podejmuje problemy ogólne, wreszcie bada problemy, którymi nie zajmują się nauki szczegółowe. W kwestii roli nauki (zwłaszcza przyrodoznawstwa) w filozofii powiedzieć należy, iż w mej opinii nauka, choć odrzucam scjentyzm, jest ważna dla filozofii. Filozof może bowiem ustalać założenia przyjmowane w nauce, nadto zaś wykorzystywać

¹⁴ Por. Andrzej GRZEGORCZYK, „Ani na górze ani w Jerozolimie... ale w duchu i prawdzie. Podstawy metodycznej myśli religijnej”, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 19, nr 1 (2010): 79–87.

tezy przyjmowane w jej (nauki) obrębie. Odnosząc to teraz do płaszczyzny filozofii religii i niefilozoficznych nauk o niej, powiedzieć należy, iż także te nauki są ważne dla filozofii (filozofii religii). Co do tego, odwołując się do ustaleń przyjętych w LMFR, zacytujmy jej fragment:

Jest tak, albowiem przekonania filozoficzne (twierdzenia, teorie) są budowane, w pewnej mierze, poprzez to, co nazwać można krytyczną analizą przekonań należących do nauk szczegółowych (humanistycznych i przyrodniczych), a także przekonań zdrowego rozsądku, przekonań moralnych, czy religijnych (LMFR, 76).

Te uwagi odnieść można do filozofii religii, która z jednej strony podaje analizie przekonania religijne, z drugiej zaś może wykorzystywać dane empirycznych nauk o religii. Zarazem jednak filozof religii podejmuje kwestie, których empiryczne nauki o religii podejmować nie mogą. Takimi są przecież kwestie dotyczące atrybutów Boga, czy zwłaszcza Jego istnienia. Filozof religii nie będzie się zarazem bezpośrednio zajmował tym, co kluczowe dla psychologa czy socjologa religii. Zarazem to o czym mówią przedstawiciele nauk o religii może być przezeń poddawane interpretacji i kreatywnie wykorzystywane.

B. Drugi podejmowany przez Gutowskiego problem wyrażany jest przy pomocy pytania: **Czy filozof religii powinien pozostać bezstronny wobec konkretnych religii?** W tejże kwestii Gutowski podejmuje kilka kwestii, zaś jego uwagi mają krytyczny charakter. I tak zwraca on uwagę, iż w LMFR sam problem wyboru religii (jako przedmiotu badań), nie jest szeroko uzasadniany. Z tą opinią mogę się zgodzić, ale nie bez zastrzeżeń i dopowiedzeń. Religie monoteistyczne (w LMFR głównie chrześcijaństwo) są wyróżniane, bo one bywają głównie badane w perspektywie myśli zachodniej. To ograniczenie faktycznie do chrześcijaństwa jest w LMFR powodowane po części posiadanymi kompetencjami, zwłaszcza jednak wyznacza to syntezytę prowadzonych analiz. Nieco inaczej jest w przypadku religii wschodnich buddyzmu i hinduizmu. W tym przypadku nie chodzi o same kompetencje badacza, choć oczywiście przy uwzględnianiu religii wschodnich musiałbym je znacznie poszerzyć. Ważniejsze jest jednak to, iż one funkcjonują w odmiennym kontekście kulturowym, w tym filozoficznym. Co to musi oznaczać dla filozofa zachodniego (nie tylko analitycznego)? Wymaga to przystosowania jego narzędzi nadających się do badania religii chrześcijańskiej (szerzej monoteizmu) do badania religii powstałej i funkcjonującej w innym kontekście filozoficznym. To trudne zadanie, choć jakoś podejmowane, skoro istnieje i rozwija się tzw. globalna filozofia religii. W jej ramach

podejmuje się nie tylko analizy wybranych zagadnień, choćby buddyzmu, lecz ponadto przeprowadza się analizy porównawcze. Ponieważ jestem przekonany, iż zawsze warto pamiętać o wkładzie filozofii polskiej, to takie analizy znajdujemy m. in. w pracach ks. Franciszka Tokarza¹⁵. Obecność takiej porównawczej filozofii religii znajdujemy współcześnie wtedy choćby, gdy sięgamy do niektórych podręczników i wprowadzeń do filozofii religii. W wydany pod redakcją Philipa L. Quinna i Charlesa Taliaferro *A Companion to Philosophy of Religion* (Blackwell, 2000, seria *Blackwell Companions to Philosophy*) mamy w części pierwszej („Philosophical Issues in the Religions of the World”) przegląd siedmiu największych tradycji religijnych (7–70). W części drugiej jest omówienie wkładu islamu i judaizmu do filozoficznej teologii. Pracę tę kończy krótki rozdział o komparatywnej filozofii religii autorstwa P. J. Griffithsa. Trudno więc mówić o całkowitym pominięciu tradycji innych religii. W redagowanym przez W. J. Wainwrighta pracy *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (Oxford University Press, 2005) mamy rozdział „Nontheistic Conceptions of the Divine” (Paul J. Griffiths) oraz zawarte w innych rozdziałach informacje dotyczące buddyzmu czy hinduizmu. W obecnym stanie rzeczy filozofowie religii, w tym analityczni jej przedstawiciele, nie stronią od podejmowania problemów religii niechrześcijańskich. Osobną kwestią jest to, iż tego typu badania wymagają bardzo wszechstronnych kompetencji i z pewnością niezbyt wielu filozofów jest w stanie w pojedynkę temu rzetelnie sprostać.

C. Trzeci zespół zagadnień omawianych przez Gutowskiego zatytułowano „**Czy św. Tomasz był filozofem religii?**”. I tutaj mamy do czynienia w ważnymi dla filozofa pytaniami, które lokują się na płaszczyźnie relacji wiara — rozum. Filozofowie analityczni zajmujący się filozofią religii otaczają zwykle zaufaniem rozum i widzą sens w żmudnym budowaniu rozumowych analiz i dostarczaniu takowych argumentów na rzecz żywionych przez nich religijnych przekonań. Gutowski wskazuje, iż ta sfera wiary i rozumu (objawienia i tego, co rozumowe) nie daje się bardzo wyraźnie oddzielić. Nie ma, może w ogóle, czysto religijnej i czysto filozoficznej koncepcji Boga. W każdym razie tak zdaje się być na gruncie chrześcijaństwa, także wtedy gdy badamy to, co o Bogu mówią klasycy tej myśli. W ich przypadku mamy do czynienia z próbami syntezy biblijnej idei Boga i filozoficznych koncepcji (Platona lub

¹⁵ Por. Franciszek TOKARZ, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1974). W tejsze pracy, oprócz prezentacji pewnych filozoficznych problemów na gruncie hinduizmu i buddyzmu, mamy także teksty porównawcze Tokarza: „Byt absolutny w upanisadach i u św. Tomasza z Akwinu”, czy „Quelques énonciations Oupanichadiques sur l'être absolu comparées avec celles de la Somme théologiques de s. Thomas d'Aquin”.

Arystotelesa). Tak także ma być, zdaniem Gutowskiego, w przypadku współczesnych filozofów religii, którzy są chrześcijanami. Z tym jego poglądem należy się, w mej opinii zgodzić. W tym kontekście prof. Gutowski, dokonując charakterystyki pewnej partii mych poglądów, charakteryzuje je następująco:

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.

Sądzę iż charakterystyka mych poglądów wyrażona w dwu pierwszych zdaniach jest zasadniczo poprawna. W mym przekonaniu ta klasyczna idea Boga nadal się broni, choć wymaga interpretacji, niekiedy odbiegających od standardowych. Czy taka interpretacja w pewnym momencie nie stanie się modyfikacją tego w tym momencie nie rozstrzygam, choć tego nie wykluczam. Natomiast wcale nie odrzucam tych pytań bardziej fundamentalnych, choć byłbym w tym zakresie ostrożnym. Dzisiejsza wiedza naukowa, moralna (o ile taka jest), fakt wielości religii, czy jak dodałbym doświadczenie duchowe, zmuszają do refleksji. Zarazem całe to doświadczenie, jakie te czynniki wnoszą, wymaga interpretacji i wtedy dopiero można by ewentualnie dokonywać modyfikacji, które jednak nie powinny być przedsiębrane tylko pod presją modnych trendów kulturowych. Sądzę, iż to moje stanowisko można nazwać umiarkowanym konserwatywnym, choć unikającym obcego mi doktrynerstwa. Zgadzam się natomiast, iż być może lepiej zrobią to filozofowie niż teologowie. Nie odnoszę się natomiast w LMFR do faktu wielości religii, zgadzając się zarazem, że tego problemu nie da się uniknąć, zwłaszcza gdy filozof religii nie chce przekonań religijnych pozbawiać roszczeń prawdziwościowych. Zgadzam się, iż w filozofii religii potrzebne jest także mniej zachowawcze podejście¹⁶. To jednak zadanie, które w obecnym stanie

¹⁶ Tytułem dygresji, Piotr Gutowski określa moje podejście jako zachowawcze w przeciwieństwie do opinii o Tkaczyku, który współczesnym filozofom religii, więc pewnie i mnie, przypisuje styl myślenia inteligencji u schyłku dwudziestego wieku, który to styl zachowawczym pewnie nie jest.

rzeczy rezerwowałbym dla innych. Być może nie bez powodu w kontynentalnej filozofii religii przedstawiciele analitycznego podejścia w filozofii religii określa się niekiedy mianem teologicznych konserwatystów¹⁷.

W tekście Gutowskiego znajdujemy także ciekawe uwagi dotyczące kwestii metodologicznych, w tym problemu krytycyzmu, wysuwanego przeze mnie i analizowanego w LMFR (17–20). Postulat krytycyzmu rodzi potrzebę podawania twierdzeń wyrażających przekonania kontroli. Gutowski słusznie zwraca uwagę na to, że ten postulat krytycyzmu (jego wymogi) łatwiej stosować do innych niż siebie. To trudność natury psychologicznej. W tej mierze należy zalecać budowanie własnego nastawienia jako maksymalnie zobiektywizowanego, co może umożliwić odnoszenie aparatury krytycznej także do własnego systemu przekonaniowego. O ile nie przyjmujemy tezy o możliwości budowania bezzałożeniowego systemu przekonań, to pozostaje kwestia zachowania pewnego dystansu do własnych prefilozoficznych nastawień, które są zawsze czymś danym i obecnym w filozofowaniu. Przyszli filozofowie mają przecież własne przekonania moralne, religijne, światopoglądowe zanim jeszcze stali się filozofami. Nie tylko nie ma w tym niczego nagannego, a nawet inaczej być nie może. Skądinąd właściwszym wydaje się ich odpowiednie ujawnianie niżli ukrywanie tego przy równoczesnych deklaracjach pełnej neutralności. Zgodzić się mi wypada z Gutowskim, iż nie tylko mamy takie prefilozoficzne nastawienia, ale i przyjmujemy pewne przekonania już wtedy, gdy jeszcze nie poddaliśmy ich (nie poddaliśmy w wystarczającym stopniu) krytycznemu badaniu. Powiniennem o tym wyrażniej powiedzieć w tekście *Logika a krytyczne myślenie* (LMFR, 13–36). Oznacza to w praktyce, iż pewnej dozy dogmatyzmu nie daje się uniknąć. Nie jest bowiem realnie możliwym stan, w którym przyjmowalibyśmy przekonania zawsze i tylko po uprzednim ich pełnym krytycznym przebadaniu. Jednakże taki dogmatyzm może być (stopniowo) niwelowany, wtedy gdy przekonania już nabyte, i to nabyte po części dogmatycznie, są włączone do naszego przekonaniowego systemu. Robić to możemy wtedy, gdy zauważamy jakieś uchybienia co do spełniania przez nie wymogów krytycyzmu. W tej kwestii pojawia się uwaga Gutowskiego wymagająca komentarza z mej strony:

Wydaje się, że obawa przed nadzwyczaj szeroko pojętym dogmatyzmem (czy posądzeniem o bycie apologetą poglądów religijnych) znacznie bardziej kształtuje

¹⁷ Por. Tommi LEHTONEN i Timo KOISTINEN, red., *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion* (Helsinki: Luther-Agricola-Society, 2000), przedmowa, 7–8.

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 (364).

Ze swej strony chciałbym zauważyć, iż nie do końca oddaje to moje poglądy w tej kwestii. Być może winienem precyzyjniej je wyrazić. Wedle mego metodologicznego programu należy się starać o daleko posuniętą obiektywizację przekonań, dostarczanie argumentów na ich rzecz, ale nie może się to dokonywać za cenę braku własnego stanowiska. Tutaj Gutowski nie końca jest konsekwentny, bo jednak pewne poglądy mi przypisuje, omawiając uwagi poczynione w kwestii istnienia i natury Boga. Być może niezbyt fortunate było moje zacytowanie Dummetta bez stosowanego komentarza (LMFR, 131). Otóż uzupełniając me uwagi winienem dodać, iż nie akceptuję bez pewnej korekty zdania Dummetta:

Osoba wierząca, która poświęca się filozofii nie może czynić tego z zamiarem sformułowania argumentów w obronie głównych zasad jej religii — w przeciwnym razie przestanie postępować jak filozof i upodobni się do adwokata czy apologety. Jako filozof musi on podążać tam, gdzie prowadzi go argumentacja¹⁸.

Osoba, o której mówi Dummett, a więc filozofujący chrześcijanin, nie powinna w debacie filozoficznej przedstawiać tylko argumentów w obronie zasad swej wiary, a pomijać w dyskusji argumenty przeciwne. Jeśli jednak taki filozof jest przekonany, po rzetelnej analizie i debacie, iż te własne argumenty może zasadnie przyjąć, to w pełni może je przedkładać jako takie i zasadne zalecać ich uznanie. Jeśli to jest apologetyka, to w tym sensie apologetą być można, zachowując rzetelność i krytycyzm. Tak rozumiany apologeta może być także kimś, kto prezentuje rozmaite opcje, a więc także takie, które odrzucają chrześcijaństwo. Sytuacja teisty i ateisty pod tym względem wydaje się symetryczną. Zajęcie stanowiska jest nie do uniknięcia dla każdego, kto nie chce popaść w sceptycyzm. Reasumując, zalecałbym obiektywizację własnych racji i tym samym debaty, ale nie za cenę mirażu całkowitej neutralności. Kolejna kwestia stawiana przez prof. Gutowskiego to wskazanie, że wątpliwości budzi przekonanie, zgodnie z którym filozof analityczny (analityczny filozof religii) winien pozostawać jedynie w nurcie krytycznym

¹⁸ Por. Michael A. E. DUMMETT, *Natura i przyszłość filozofii*, przeł. Marcin Iwanicki i Tadeusz Szubka (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2010), 55.

poprzez sprawdzanie twierdzeń (ich racjonalności, uzasadnienia, etc.). Taki stan rzeczy oznacza pozbawianie się elementu twórczego. Ten element bowiem jest niezbędny, aby w ogóle pojawiły się jakieś nowe poglądy w dziedzinie filozofii religii, aby było co poddawać krytyce. Moim zdaniem trzeba przyjąć, iż w tej kwestii filozofowie są rozmaici. Jedni (ich typ) to myśliciele, którzy poddają krytyce istniejące poglądy, inni zaś wprowadzają nowe. Nazwijmy tych pierwszych krytykami, a tych drugich innowatorami. Są dwa typy idealne „krytyka” i „innowatora”, by odwołać się do rozróżnienia Maxa Webera. Krytykiem i innowatorem można być w rozmaitym, mniejszym lub większym stopniu. Rzeczywiscie filozofowie zbliżają się do pierwszego lub drugiego bieguna. Nie ma w realnym świecie czystych krytyków i czystych innowatorów. Być może, jako autor LMFR, bardziej zbliżam się do bieguna krytyki, niż należało by to, zdaniem Gutowskiego, czynić. Zgadzam się z nim, gdy podkreśla, iż wpływ społeczny w wyższym stopniu zdobywają filozofowie mocniej zaangażowani. Zgadzam się także z tym, iż taki typ myśliciele jest potrzebny. Ale potrzebny jest także taki, który rozbudowuje „filtry” krytycyzmu, broniąc dążenia do obiektywizacji i podawania dobrych argumentów. Osobną sprawą jest uwaga poczyniona przez Gutowskiego, że coraz więcej filozofów analitycznych podejmuje problemy dawniej zastrzeżone dla teologów i odchodzi tym samym od radykalnej neutralności. Jeśli podzielić dzieje analitycznej filozofii religii na kilka faz, to w ostatniej z nich (wedle niektórych trzeciej) dochodzi rzeczywiscie do znacznego zróżnicowania tematycznego, obejmującego wiele wcześniej nieobecnych w filozofii religii problemów badawczych. Pisałem o tym w dyskusji z o. Marcinem Tkaczykiem w punkcie 3 B. Sumarycznie, w moim przekonaniu, dążenie do dobrego uzasadnienia własnego stanowiska i nadania mu w miarę obiektywizowanego charakteru nie musi łączyć się jednak z chęcią unikania zajęcia w miarę wyrazistego stanowiska. Sądzę, iż możliwym, choć trudnym do zrobienia, jest realizacja tych dwu celów zarazem.

BIBLIOGRAFIA

- AJDUKIEWICZ, Kazimierz. *Zarys logiki*. Warszawa: PZWS, 1958.
- AJDUKIEWICZ, Kazimierz. *Logika pragmatyczne*. Warszawa: PWN, 1974.
- BANASZKIEWICZ, Artur. „Wstęp do przekładu”. W: Christian WOLFF, *O świecie. O Bogu*, przeł. Artur Banaszkiewicz, 7–50. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020.
- BRENTANO, Franz. „Die 25 habilitationsthesen (lateinisch und deutsch)”. W: *Über die Zukunft der Philosophie*, 133–142. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1968.

- DUMMETT, Michael. *Natura i przyszłość filozofii*. Przeł. Marcin Iwanicki i Tadeusz Szubka. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2010.
- GRZEGORCZYK, Andrzej. „Ani na górze ani w Jerozolimie... ale w duchu i prawdzie. Podstawy metodycznej myśli religijnej”. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 19, nr 1 (2010): 79–87.
- GUTOWSKI, Piotr. „Co filozofa powinno interesować w religii?”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 2 (2023): 361–376.
- HASKER, William. „Analytic Philosophy of Religion”. W: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, red. William Wainwright, 421–446. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- KLESZCZ, Ryszard. *Logika, metafizyka, filozofia religii. Siedem studiów filozoficznych*. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2021.
- LEHTONEN, Tommi, i Timo KOISTINEN, red. *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion*. Helsinki: Luther-Agricola-Society, 2000.
- LOUX, Michael J. *Metafizyka. Współczesne wprowadzenie*. Przeł. Marcin Iwanicki. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021.
- ŁUKASIEWICZ, Jan. „W obronie logistyki”. W: *Z zagadnień logiki i filozofii*, 210–219. Warszawa: PWN, 1961.
- ODROWĄŻ-SYPNIEWSKA, Joanna. „Krytycyzm a polisemia, nieostrość i zależność kontekstowa”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 2 (2023): 319–338.
- PETERSON, Michael, William HASKER, Bruce REICHENBACH i David BASINGER. *Reason & Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1991.
- SCHELER, Max. *Problemy religii*. Przeł. Adam Węgrzecki. Kraków: Znak, 1995.
- TKACZYK, Marcin. „Czy istnieje filozofia religii?”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 2 (2023): 335–355.
- TOKARZ, Franciszek. *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1974.
- VAN INWAGEN, Peter. *Metaphysics*. Boulder, CO: Westview Press, 2002).
- WESTPHAL, Merold. „Continental Philosophy of Religion”. W: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, red. William J. Wainwright, 472–493. Oxford: Oxford University Press, 2005.

JĘZYK I FILOZOFIA RELIGII. ANALIZA I DYSKUSJA

Streszczenie

Artykuł jest tekstem dyskusyjnym. W dyskusji z tekstem poruszającym problemy semiotyczne (polisemia, nieostrość, zależność kontekstowa) omawiam i dyskutuję zarzuty kierowane pod adresem semiotyki jako narzędzia pozwalającego kształtować odpowiednie sprawności językowe, w kontekście postulatu krytycyzmu. Akceptuję opinie autorki tekstu o ograniczonych możliwościach w tym zakresie. W dyskusji z tekstami dotyczącymi filozofii religii bronię jej statusu jako uprawnionej subdyscypliny filozoficznej. Poddawane są także dyskusji szczegółowe kwestie z zakresu filozofii religii (m.in. problem wszechmocy). Bronię charakteru filozofii religii jako dyscypliny innej niż teologia i nie dającej się zredukować do metafizyki.

Słowa kluczowe: logika; metafizyka; filozofia analityczna; filozofia religii; wszechmoc.

LANGUAGE AND THE PHILOSOPHY OF RELIGION:
ANALYSIS AND DISCUSSION

Summary

The article is a discussion text. In my response to the text dealing with semiotic problems (polysemy, vagueness, contextual dependence), I discuss the objections directed at semiotics as a tool for shaping appropriate language skills, in the context of the postulate of criticism. I accept the author's opinions about limited possibilities in this regard. In my response to the texts on the philosophy of religion, I defend its status as a legitimate philosophical sub-discipline. Detailed issues in the field of philosophy of religion (including the problem of omnipotence) are also discussed. I defend the nature of the philosophy of religion as a discipline other than theology and not reducible to metaphysics.

Keywords: logics; metaphilosophy; analytical philosophy; philosophy of religion; omnipotence.