

Graham OPPY, *The Best Argument Against God*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2013, ss. 93. ISBN 978-1-137-35413-6.

Graham Oppy jest australijskim myślicielem specjalizującym się głównie w filozofii religii. Opublikował następujące książki: *Ontological Arguments and Belief in God* (1996), *Arguing about Gods* (2006), *Philosophical Perspectives on Infinity* (2006), *Reinventing Philosophy of Religion: An Opinionated Introduction* (2014) i *Describing Gods: An Investigation of Divine Attributes* (2014). We wstępie do pierwszej z tych publikacji, ważnej monografii o dowodach ontologicznych, Oppy ogłosił, że jest ona częścią przedsięwzięcia mającego na celu obronę stanowiska agnostycznego. Projekt ten zawiera się w następujących czterech etapach:

- i. analiza różnych koncepcji bóstw, łącznie z dyskusją dotyczącą spójności bożych atrybutów, a także przebadanie struktury i funkcji języka religijnego;
- ii. zbadanie tradycyjnych argumentów na rzecz i przeciw tezie o istnieniu różnych bóstw, a więc: argumentów ontologicznych, kosmologicznych, teleologicznych, argumentów ze zła, argumentów moralnych, argumentów z objawienia, z autorytetu, z doświadczeń religijnych, i argumentów z cudu;
- iii. zbadanie różnych wersji agnostycyzmu, a także porównanie i ocena różnych wersji teizmu i ateizmu; i również
- iv. przebadanie epistemologicznych zalet agnostycyzmu, łącznie z pewną jego obroną¹.

Książkę *The Best Argument Against God* można traktować jako próbę realizacji trzeciego z wymienionych celów, choć w nieco szerszy sposób niż w pierwotnym zamierzeniu, gdyż miejsce ateizmu zajmuje po prostu naturalizm. Praca składa się z

¹ Graham OPPY, *Ontological Arguments and Belief in God* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1995), xi. Cytat ów podaję we własnym tłumaczeniu. Z korespondencji z autorem wynika, że obecnie traktuje on ów projekt nieco inaczej, niż sygnalizował to w cytowanej pracy. Aktualnie sądzi on, że książka *Ontological Arguments and Belief in God* w istocie stanowiła raczej obronę stanowiska ateistycznego, przy czym zastrzega, że przypisywanie określonego znaczenia takim stanowiskom, jak ateizm czy agnostycyzm, ostatecznie zależy od pewnej semantycznej decyzji.

czterech rozdziałów, przy czym dwa pierwsze (*Preliminary Matters* i *Some Big Ideas*) mają charakter wyraźnie wstępny. Główny tok rozważań zostaje przeprowadzony w rozdziałach trzecim i czwartym (odpowiednio: *Minimal Theism and Naturalism* i *Standard Theism and Naturalism*).

Celem pracy jest analiza problemu istnienia Boga w kontekście sporu między teizmem i naturalizmem. Oppy traktuje te stanowiska jako dwie konkurencyjne teorie, które mają wyjaśnić pewien zestaw danych. W mniemaniu autora powinno się preferować tę teorię, która lepiej wyjaśnia większość z nich. W kontekście sporu minimalnego teizmu z minimalnym naturalizmem Oppy analizuje następujące dane: 0. Istnienie największego możliwego bytu, 1. Globalną strukturę relacji przyczynowych (*global causal structure*), 2. Subtelne dostrojenie (*cosmic fine-tuning*), 3. Historię Ziemi, 4. Historię ludzkości, 5. Wiedzę *a priori*, 6. Moralność i dążenie ludzi do pełni, 7. Świadomość i rozum, 8. Doświadczenia religijne, 9. Pismo, autorytet, instytucje i tradycję.

Natomiast spór między standardowym teizmem a standardowym naturalizmem dotyczy wyjaśnienia następujących zagadnień: 10. Ogromnego cierpienia, 11. Zbawienia, 12. Sensu i celu życia, 13. Skrytości Boga, 14. Niewiary.

Zdaniem autora książka stanowi kumulatywny argument na rzecz naturalizmu. Jest zatem w filozofii religii pewnym *novum*, gdyż do tej pory argumenty kumulatywne kojarzono raczej (za sprawą dokonań Richarda Swinburne'a) z próbami wykazania prawdziwości bądź racjonalności teizmu. Oppy co prawda stwierdza, że nie jest jego zamiarem pełna obrona sformułowanego przez siebie argumentu, lecz jego zdaniem jest on na tyle interesujący, że zasługuje na merytoryczną dyskusję. Jest to bowiem najlepszy dostępny argument w debacie na rzecz istnienia Boga, choć jak każdy argument użyty w tej dyskusji jest dialektycznie nieskuteczny. Oznacza to, że nie daje on racjonalnym i dobrze poinformowanym osobom wystarczających powodów do zmiany swych przekonań w kwestii istnienia Boga.

Oppy proponuje rozróżnienia na minimalny teizm i naturalizm, a także na standardowy teizm i naturalizm.

TEIZM MINIMALNY (*minimal theism*) to stanowisko, które głosi, że Bóg jest źródłem lub podstawą, lub pierwszą przyczyną wszystkiego, co może posiadać źródło lub podstawę, lub pierwszą przyczynę swojego istnienia. Bóg jest przyczyną istnienia całego świata naturalnego i źródłem lub przyczyną albo podstawą większości – jeśli nie wszystkich – jego istotnych własności. TEIZM STANDARDOWY (*standard theism*) głosi, że Bóg dodatkowo posiada pewne szczególne atrybuty: wszechmoc, wszechwiedzę i doskonałą dobroć.

NATURALIZM MINIMALNY (*minimal naturalism*) głosi, że rzeczywistość kauzalna to rzeczywistość naturalna. Innymi słowy: dziedziną przyczyn nie jest niczym więcej ani niczym mniej, jak tylko naturalnym światem. W kontekście powyższych rozróżnień jest czymś zaskakującym, że naturalizm standardowy nie został w pracy wyraźnie scharakteryzowany. Powodem takiego stanu rzeczy jest, według Oppy'ego, fakt,

że minimalny naturalizm można rozwinąć w wiele różnych stanowisk, które można określić jako naturalistyczne (s. 6-7). Jediną cechą wspólną tych wszystkich stanowisk jest teza, że nie istnieją ponadnaturalne własności przyczynowe, a w szczególności nie istnieją fundamentalne, ponadnaturalne własności przyczynowe. Niestety to ostatnie pojęcie nie jest nigdzie w pracy wyjaśnione.

Można jedynie domniemywać, że definicja naturalizmu standardowego powinna dodatkowo zawierać sformułowania w jakiś sposób odnoszące się do nauki i statusu jej wyników. Trudno stwierdzić, z jakich powodów Oppy pominął te elementy we własnej charakterystyce naturalizmu. W każdym razie mamy do czynienia z sytuacją, w której jedna teoria – teizm standardowy – jest dokładniej określona niż teoria druga². Sprawia to oczywiście, że teizmowi łatwiej stawiać zarzuty, skoro głosi więcej tez niż naturalizm standardowy. Natomiast tak rozumiany naturalizm bardziej nadaje się do modyfikacji w trakcie dyskusji, co sprawia, że łatwiej go bronić. Do tej kwestii powrócę w dalszej części tekstu.

Dla oceny obu teorii Oppy przyjmuje zestaw kryteriów, które określa mianem *theoretical virtues*, co niezgrabnie można przetłumaczyć jako zestaw zalet danej teorii. W skład owego zestawu wchodzi: 1. Prostota, 2. Dopasowanie do danych, 3. Zakres wyjaśnienia, 4. Skuteczność przewidywań. Ze względu na ograniczoną objętość niniejszego tekstu ograniczę się do zreferowania tylko tych poglądów Oppy'ego, których krytykę będę chciał tutaj zaproponować. Skupię się zwłaszcza na zagadnieniach związanych z dowodem ontologicznym i problemem relacji między duszą (umysłem) a ciałem. Po sformułowaniu zarzutów szczegółowych, zaproponuję kilka zarzutów natury ogólnej.

Wstępowo zestawienia ze sobą obu teorii stanowi analiza poglądu, w myśl którego wyższość teizmu minimalnego nad minimalnym naturalizmem (lub *vice versa*) można wykazać, nie odwołując się do żadnych danych. Istnieją dwa sposoby osiągnięcia tego celu. Pierwszy z nich polegałby na ukazaniu, że jedna z teorii jest wewnętrznie sprzeczna. Drugi zaś zawierałby się w dostrzeżeniu, że jedna z teorii jest prawdziwa na mocy tez, które sama zawiera. Oppy stoi na stanowisku, że w odniesieniu do tak skąpych treściowo teorii jak minimalny teizm i minimalny naturalizm wykazanie ich wewnętrznej sprzeczności wydaje się trudne do osiągnięcia. Teizm minimalny wydaje się jednak dysponować pewną wewnętrzną racją swojej własnej

² Trudności w adekwatnym zdefiniowaniu naturalizmu dostrzegali także Ernest Nagel: „Nawet wśród myślicieli współczesnych, którzy uważają się za przedstawicieli naturalizmu, istnieją poważne różnice zarówno w ogólnej interpretacji tej doktryny, jak i w odniesieniu do poszczególnych tez oraz metod używanych dla ich uzasadnienia”. Zob. Ernest NAGEL, *Naturalizm w: Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, red. Jerzy Krzywicki (Boston: Boston University Press, 1958), 223–238, tu: 223. Ciekawe jest to, że od czasów tej diagnozy Nagela sytuacja w tym kontekście niewiele się zmieniła, co można traktować jako pewną słabość tego stanowiska (bądź rodziny stanowisk). Z pewnością analogiczna słabość nie dotyczy teizmu. Choć bowiem istnieją różnorodne modyfikacje klasycznego teizmu, to istnieje daleko posunięta zgoda co do tego, jakie są główne tezy klasycznego teizmu.

prawdziwości³. Według Oppy'ego tak można rozumieć rolę dowodu ontologicznego, twierdzi on jednak, że ostatecznie okazuje się, iż nawet z perspektywy tego rozumowania teizm nie uzyskuje żadnej przewagi nad naturalizmem.

W tym kontekście ujawnia się ta cecha dowodu ontologicznego, o której konsekwencjach często się zapomina. Otóż wiadomo, że owo rozumowanie (przynajmniej w swoim klasycznym, anzelmiańskim sformułowaniu) nie zawiera żadnej przesłanki empirycznej. Wynika stąd istotne ograniczenie dla możliwych krytyk tego dowodu. Jeśli bowiem nie ma on żadnej przesłanki empirycznej, to trudno oczekiwać, że mógłby zostać odrzucony na podstawie konfliktu z wynikami nauk szczegółowych⁴. Dla obrońcy naturalizmu wynika stąd w szczególności, że nie może się on odwołać do żadnego scenariusza o charakterze ewolucyjnym (ani jakiegokolwiek innego zawierającego przesłanki empiryczne). Chcąc obalić dowód ontologiczny, należy tego dokonać poprzez samą analizę zastosowanych w nim pojęć.

Oppy podaje dwie racje, na podstawie których odrzuca dowód ontologiczny. Pierwsza z nich głosi, że rozumowanie św. Anzelma podlega zarzutowi z tak zwanej doskonałej wyspy. Idzie tutaj o to, że możliwe jest sformułowanie paralelnego argumentu, którego konkluzją jest niewiarygodna teza o istnieniu doskonałej wyspy. Jeśli nie znajemy argumentu na rzecz istnienia doskonałej wyspy za argument rozstrzygający, to również nie możemy uznać dowodu ontologicznego, który nie różni się istotnie od argumentu Gaunilona.

Druga stwierdza, że naturalista nie musi wcale uznawać tezy, że wyrażenie „to, ponad co nic większego nie może być pomyślane” odnosi się do jakiegokolwiek bytu możliwego. Bez uznania jednak tej tezy dowód ontologiczny nie może osiągnąć swojego wniosku. Jak należy zatem ocenić siłę obydwu zarzutów?

Zarzut z tak zwanej doskonałej wyspy wydaje się być jedną z najsłabszych krytyk tego dowodu. Powody dla jej odrzucenia trafnie podaje Yujin Nagasawa:

[...] zarzut z doskonałej wyspy zawodzi, ponieważ stanowi parodię dowodu ontologicznego, która nie jest względem niego symetryczna [...] Celem tej parodii jest skonstruowanie takiego argumentu, który (i) jest ściśle symetryczny względem dowodu ontologicznego; (ii) ściąga za sobą konkluzję głoszącą, że najdoskonalsza możliwa wyspa istnieje w rzeczywistości. Zarzut z doskonałej wyspy nie spełnia (i) ponieważ jego zakres nie jest taki sam jak zakres dowodu ontologicznego. Gdy dowód ontologiczny koncentruje się na zbiorze wszystkich możliwych bytów, tak zarzut z doskonałej wyspy dotyczy znacznie mniejszego zbioru (który jest podzbiorem zbioru wszystkich możliwych bytów), zbioru wszystkich możliwych wysp⁵.

³ Niezwykle interesujące jest pytanie o to, czy naturalizm minimalny również dysponuje racją o podobnym statusie jak dowód ontologiczny.

⁴ Zob. Yujin NAGASAWA, *The Existence of God. A Philosophical Introduction* (London and New York: Routledge, 2011), 11.

⁵ Ibid., 30. Cytat ten podaję we własnym tłumaczeniu.

Krótko mówiąc, zarzut z doskonałej wyspy (jako parodia dowodu ontologicznego) nie jest paralelny względem rozumowania św. Anzelma, nie można go zatem traktować jako zarzut rozstrzygający o niepoprawności *ratio Anselmi*.

Wydaje się, że krytyki Gaunilona nie wzmacnia uwaga Oppy'ego o tym, że doskonała wyspa jest do pomyślenia. Byłaby ona doskonałą wyspą z tego względu, że posiadałaby najbardziej optymalne proporcje między własnościami konstytuującymi jej doskonałość (*great making properties*), tzn. nie byłaby zbyt duża, zbyt zatłoczona, zbyt zadrzewiona i zbyt zanurzona w wodzie. Istnieje jednak duża różnica między takimi własnościami a własnościami takimi np. jak wszechwiedza. Choć o obu z nich trudno powiedzieć, że są wymierne, to jednak w przypadku wszechwiedzy mamy pewną ideę sytuacji, w której ona zachodzi; jest to oczywiście sytuacja, w której ktoś wie wszystko – jest to maksimum owej własności. W przypadku maksimum odniesionych do liczby palm, kokosów, kamieni i piasku trudno o taką jednoznaczną odpowiedź⁶. Ponadto doskonała wyspa musiałaby jednak być przedmiotem fizycznym (albo konglomeratem różnych przedmiotów fizycznych: palm, kokosów, ziarenek piasku, skał etc.), a więc czymś przynajmniej *prima facie* przygodnym. Warto w tym miejscu zauważyć, że żadna z przesłanek dowodu ontologicznego nie mówi nic o przedmiotach fizycznych (a z pewnością nie mówi nic o przedmiotach fizycznych w aspekcie ich fizyczności).

Za rozstrzygający nie można, moim zdaniem, także uznać drugiego zarzutu, który dowodowi ontologicznemu stawia Oppy. Jego zdaniem naturalista może bowiem nie zgodzić się, że fraza „to, ponad co nic większego nie może być pomyślane” w ogóle odnosi się do jakiegokolwiek możliwego bytu. Trzeba stwierdzić, że taki ruch w dyskusji byłby prostym przesądzeniem kwestii. Zarzut ten staje się interesujący dopiero wtedy, gdy naturalista przedstawia jakąś argumentację na rzecz tezy, że pojęcie „tego, ponad co nic większego nie może być pomyślane” jest wewnętrznie sprzeczne. Dopiero wykazanie prawdziwości takiego poglądu dawałoby podstawę do stwierdzenia, że owo pojęcie nie odnosi się do żadnego możliwego bytu.

Następna wątpliwość dotyczy porównania teizmu i naturalizmu, które Oppy przeprowadza w kontekście zagadnienia świadomości i rozumu. Oppy, zdając sobie sprawę, że hipoteza niematerialnej duszy jest niezgodna ze stanowiskiem naturalistycznym, wprowadza pewną modyfikację tego stanowiska, które określa jako naturalizm*. Naturalizm* głosi, że poza bytami fizycznymi (takimi jak mózgi) istnieją także byty нефизyczne (takie jak dusze). Owe dwa rodzaje bytów przyczynowo oddziałują na siebie (*interact causally with one another* – s. 55). Narzuca się jednak następujące pytanie: czy możliwość istnienia нефизycznej duszy (wchodzącej w przyczynowe oddziaływanie z mózgiem) jest do przyjęcia na gruncie naturalistycznego poglądu na świat? Głównym problemem wydaje się tutaj, wbrew pozorom, nie sama teza o istnieniu нефизycznej duszy, ale konstatacja, że нефизyczny przedmiot może wchodzić

⁶ Alvin C. PLANTINGA, *Bóg, wolność i zło*, tłum. Krzysztof Gurba (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995), 132–133.

w relacje przyczynowe z przedmiotem fizycznym (i *vice versa*). Stanowisko, które głosi, że to, co нефизyczne, może oddziaływać na to, co fizyczne (i odwrotnie), to po prostu kartezjański dualizm (interakcjonizm). Dualizm kartezjański, jako dualizm substancji (a nie tylko własności), wydaje się nie do pogodzenia z tezą minimalnego naturalizmu, głoszącą, że rzeczywistość kauzalna to rzeczywistość naturalna, gdyż trudno się zgodzić w jego ramach na tezę, że dusze oddziałujące przyczynowo na mózgi należą do świata naturalnego.

Oczywiście istnieje możliwość uniknięcia tej konsekwencji poprzez przyjęcie epifenomenalizmu. Bez odwołania się do samej nazwy tego stanowiska, wydaje się czytać to Oppy, gdy pisze: „[...] naturalista* może twierdzić, że przyczyną istnienia duszy jest mózg, który osiągnął odpowiedni stopień rozwoju [...]” (s. 55). Ten ruch argumentacyjny wydaje się jednak dla autora niedozwolony, gdyż epifenomenalizm głosi, że – jak wskazuje Stanisław Judycki – „istnieje oddziaływanie przyczynowe pomiędzy tym, co fizyczne, a tym, co mentalne, lecz realizuje się ono tylko w jednym kierunku, to znaczy od ciała do umysłu: zdarzenia mentalne są zawsze tylko skutkami, nigdy zaś przyczynami zdarzeń fizycznych”⁷. Wydaje się więc, że naturalizm* należy traktować po prostu jako interakcjonizm, który nie wydaje się możliwy do pogodzenia z minimalnym naturalizmem.

Kolejne możliwe zarzuty wobec książki Oppy’ego odnoszą się zagadnień ogólnych. Pierwszy z nich dotyczy zestawienia ze sobą teizmu i naturalizmu. Wydaje się bowiem, że są to stanowiska z dwóch różnych poziomów. W pewnym sensie potwierdza to sam Oppy, wdając się w rozważania na temat relacji między supranaturalizmem i teizmem, a także naturalizmem i ateizmem. Autor słusznie zauważa, że: (1) ateizm nie implikuje naturalizmu (choć naturalizm implikuje ateizm), (2) teizm implikuje supranaturalizm (choć supranaturalizm nie implikuje teizmu)⁸. Pytanie, jakie należałoby tutaj postawić, brzmi: Czy nie byłoby bardziej zasadne porównanie ze sobą bądź ateizmu i teizmu, bądź naturalizmu i supranaturalizmu? Być może ukrytym założeniem wyboru autora jest pogląd, że owe dwa stanowiska są uważane za najmocniej związane z dwiema ważnymi dziedzinami kultury, odpowiednio z religią i nauką. I jako takie najbardziej „zasługują” na skonfrontowanie ich ze sobą. Taki motyw można uznać za uprawniony, pojawia się jednak od razu pytanie, co jest właściwym celem książki: ukazanie konfliktu między nauką i religią, poprzez reprezentujące je stanowiska, czy rozstrzygnięcie kwestii istnienia Boga? Jeśli to ostatnie, to bardziej naturalnym wyborem byłoby jednak zestawienie ze sobą ateizmu i teizmu. Z czysto jednak teoretycznego punktu widzenia konfrontacja naturalizmu i supranaturalizmu mogłaby być naprawdę ciekawym zagadnieniem. W takiej dyskusji zwo-

⁷ Stanisław JUDYCKI, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego* (Lublin: TN KUL, 2004), 132.

⁸ Innymi słowy: każdy naturalista jest ateistą, ale nie każdy ateista jest naturalistą. W przypadku teizmu i supranaturalizmu jest wręcz odwrotnie: każdy teista jest supranaturalistą, ale nie każdy supranaturalista jest teistą.

lennik supranaturalizmu mógłby sięgnąć po argumentację niedostępną dla klasycznego teizmu, a naturalista nie musiałby się ograniczać do argumentów wspierających jedynie ateizm. W zrealizowanym w książce wariantcie zwolennik naturalizmu może sięgnąć po szerszy arsenał argumentów niż zwolennik teizmu, gdyż ten ostatni nie może odwołać się wprost do supranaturalizmu w ogóle.

Następny zarzut dotyczy końcowego wyniku rozważań przeprowadzonych przez autora. Analiza Oppy'ego wykazuje, że naturalizm lepiej od teizmu wyjaśnia większość rozpatrywanych danych, natomiast teizm w żadnym przypadku nie wyjaśnia tych danych lepiej od naturalizmu. W związku z tym należy postawić pytanie, czy taka analiza jest wiarygodna. Wydaje się ono zasadne o tyle, że w trakcie rozważań autor, próbując wykazać wyższość naturalizmu, często sięga po różnego rodzaju naturalistyczne scenariusze, które nie mają oparcia w konkretnych ustaleniach nauk szczegółowych, lecz są przykładem pewnej filozoficznej spekulacji, inspirowanej teorią ewolucji. Czytelnik może więc odnieść wrażenie, że ma do czynienia z czymś, co można by nazwać *naturalism of the gaps* (naturalizm luk). W momencie, gdy zwolennik naturalizmu natrafia na pewne fakty, których to stanowisko nie potrafi – przynajmniej w danym momencie – wyjaśnić, to automatycznie zakłada on, że takie brakujące wyjaśnienie musi posiadać naturalistyczno-ewolucyjny charakter.

Na koniec chciałbym wrócić do zasygnalizowanej już kwestii, która moim zdaniem przesądza o tym, że kluczowe rozważania zawarte w rozdziale czwartym, a więc porównanie standardowego teizmu i standardowego naturalizmu, należy uznać za mało wiarygodne. Można bowiem podać w wątpliwość rozróżnienie Oppy'ego na naturalizm minimalny i standardowy. W tym celu przypomnijmy sobie, co głoszą oba stanowiska. NATURALIZM MINIMALNY: rzeczywistość kauzalna to rzeczywistość naturalna. Dziedzina przyczyn jest identyczna z naturalnym światem. NATURALIZM STANDARDOWY: nie istnieją ponadnaturalne własności przyczynowe.

Oczywiście między tymi tezami istnieją pewne różnice: pierwsza z nich jest pozytywna i bardziej ogólna (gdyż mówi coś o rzeczywistościach: kauzalnej i naturalnej), natomiast teza druga jest, po pierwsze, negatywna, a po drugie – bardziej szczegółowa. Dodatkowo nie dotyczy ona stwierdzenia tożsamości (jak w tezie pierwszej), lecz mówi o nieistnieniu pewnych własności. Nawet jeśli weźmiemy te różnice pod uwagę, to nadal można postawić następujące pytanie: czy przyjęty przez autora wyznacznik naturalizmu standardowego mówi coś nowego w stosunku do naturalizmu minimalnego?

Sądzę, że nie. Naturalizm standardowy – tak jak ogólnie charakteryzuje go Oppy – nie jest żadnym rozwinięciem naturalizmu minimalnego, gdyż oczywiste jest, że jeśli rzeczywistość kauzalna ograniczona jest do rzeczywistości naturalnej, to poza nią nie mogą istnieć żadne własności o charakterze przyczynowym. Taka teza jest jedną z oczywistych konsekwencji naturalizmu minimalnego; nie jest to więc żadne nowe stanowisko. Wnoszę zatem, że autorowi nie udało się skutecznie scharakteryzować jednego z kluczowych stanowisk dla tezy proponowanej w książce. Być może autor

nie miał w ogóle takiej intencji. Jeśli tak, to streszczenie rozdziału czwartego wprowadza w tej kwestii pewną niejasność. Czytamy w nim: „Porównamy rozszerzone wersje naszych teorii: standardowego teizmu i standardowego naturalizmu – na podstawie kolejnych danych” (s. 67). Stąd wynik rozważań w czwartym rozdziale książki można traktować ze sporą dozą ostrożności, gdyż – jak sugerowałem wcześniej – w takiej sytuacji „szanse” obu stanowisk w dyskusji już od początku nie są równe.

Pomijając jednak wymienione zastrzeżenia, trzeba stwierdzić, że *The Best Argument against God*, jako praca napisana przez odpowiedzialnego i kompetentnego badacza, jest świetną okazją do podjęcia dyskusji między teizmem a naturalizmem na merytorycznie wysokim poziomie.

Błażej Gębura
doktorant w Katedrze Teorii Poznania
na Wydziale Filozofii KUL

Philip KITCHER, *Life After Faith. The Case for Secular Humanism*, New Haven–London: Yale University Press 2014, ss. 175. The Terry Lectures Series. ISBN 978-0-300-20343-1.

W ramach serii „The Terry Lectures” ukazała się najnowsza praca Philipa Kitchera *Life After Faith. The Case for Secular Humanism*. Stanowi ona pokłosie cyklu wykładów pt. *Secular Humanism*, wygłoszonych w dniach 26 marca – 4 kwietnia 2014 r. w Uniwersytecie Yale¹. Problematyka badawcza prac Kitchera² koncentruje się na różnych wymiarach filozofii nauki, w każdym przypadku podejmując naj-

¹ Cykliczne wykłady *The Dwight H. Terry Lectureship* zostały ustanowione w 1905 r. na Uniwersytecie Yale. Koncentrują się wokół zagadnień relacji nauka – filozofia – religia, w szczególności w aspekcie oddziaływania nauk przyrodniczych i filozofii na religię oraz wpływu religii na życie ludzkie. Warto zauważyć, że w 1933 r. w ramach *Terry Lectures* wykłady głosił John Dewey, które w 1934 r. opublikowano w pracy *A Common Faith* (John DEWEY, *A Common Faith*, New Haven: Yale University Press, 1934). Wykładów Philipa Kitchera można wysłuchać w serwisie internetowym YouTube w kanale *Terry Lectures* (<https://www.youtube.com/playlist?list=PLqHnHG5X2PXB8g5WeNFytm2E7J5Ffmznl>). Dostęp: 12.02.2015)

² Philip Stuart Kitcher urodził się w Wielkiej Brytanii (1947). Edukację na poziomie uniwersyteckim rozpoczął w Christ’s College (Cambridge, UK), natomiast stopień doktora uzyskał w Princeton University (USA), specjalizując się w historii i filozofii nauki. Obecnie zatrudniony jest na stanowisku profesora w Columbia University (*John Dewey Professor*). Kitcher jest laureatem licznych nagród, w tym nagrody im. Imre Lakatos (1986) za pracę *Vaulting Ambition* oraz Prometheus Prize (2006), przyznawanej przez American Philosophical Association za całokształt bogatych osiągnięć w zakresie badań z pogranicza nauki i filozofii, m.in. 15 monografii. W latach 1997-1998 pełnił prestiżową funkcję prezesa American Philosophical Association (Pacific Division).