

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).

bardziej aktualne wątki. Początkowo omawiał on problematykę z zakresu filozofii matematyki (*The Nature of Mathematical Knowledge*³), następnie zajmował się zagadnieniami filozoficznymi pojawiającymi się w kontekście nauk biologicznych (*Abusing Science: The Case Against Creationism*⁴, *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*⁵) i metodologii nauk (*general methodology of science*) (*The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusion*⁶, *Science, Truth, and Democracy*⁷). Współcześnie podejmuje kwestie, które lokują się w społecznym zaangażowaniu nauki (*The Lives to Come: The Genetic Revolution and Human Possibilities*⁸, *Living with Darwin: Evolution, Design, and the Future of Faith*⁹, *The Ethical Project*¹⁰, *Science in a Democratic Society*¹¹, *Death in Venice: The Cases of Gustav von Aschenbach*¹²). Wyrazem tego podejścia jest podręcznikowe ujęcie *Philosophy of Science: A New Introduction*, napisane przez Kitchera wspólnie z Gillian Barker¹³.

Dominująca w ostatnim czasie w pracach Kitchera refleksja nad naturą nauki, jej rolą w życiu społecznym, a także znaczeniem dla konkretnej egzystencji ludzkiej, w sposób niedwuznaczny wpisuje się w perspektywę amerykańskiego pragmatyzmu. W szczególności ukazuje to tom *Preludes to Pragmatism*, noszący wymowny podtytuł *Toward a Reconstruction of Philosophy*¹⁴, programowo inspirujący „odnowę filozofii” w duchu poglądów Johna Deweya i Williama Jamesa. Na tle poglądów obu myślicieli Kitcher skupia uwagę na doniosłości kwestii formułowanych na gruncie filozofii,

³ Philip KITCHER, *The Nature of Mathematical Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

⁴ TENŻE, *Abusing Science: The Case Against Creationism* (Cambridge: MIT Press, 1982).

⁵ TENŻE, *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature* (Cambridge: MIT Press, 1985).

⁶ TENŻE, *The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusion* (New York: Oxford University Press, 1993).

⁷ TENŻE, *Science, Truth, and Democracy* (New York: Oxford University Press, 2001).

⁸ TENŻE, *The Lives to Come: The Genetic Revolution and Human Possibilities* (New York, London: Simon and Schuster, Penguin, 1996).

⁹ TENŻE, *Living with Darwin: Evolution, Design, and the Future of Faith* (New York: Oxford University Press, 2007).

¹⁰ TENŻE, *The Ethical Project* (Cambridge: Harvard University Press, 2011).

¹¹ TENŻE, *Science in a Democratic Society* (New York: Prometheus Books, 2011).

¹² TENŻE, *Death in Venice. The Cases of Gustav von Aschenbach* (New York: Columbia University Press, 2013).

¹³ Gillian BARKER, Philip KITCHER, *Philosophy of Science. A New Introduction* (New York, Oxford: Oxford University Press, 2014. Seria: *Fundamentals of Philosophy*, red. J.M. Fischer, J. Perry). Zob. Anna STAROŚCIC, „Gillian Barker, Philip Kitcher, *Philosophy of Science. A New Introduction*”, *Roczniki Filozoficzne* 62, nr 3 (2014): 139–146.

¹⁴ Philip KITCHER, *Preludes to Pragmatism. Toward a Reconstruction of Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2012). Syntetycznie zob. TENŻE, „Toward a Pragmatist Philosophy of Science”, *Theoria* 77 (2013): 185–231. Por. Anna STAROŚCIC, „Odnowa filozofii a idee pragmatyzmu. Stanowisko Philipa Kitchera”, *Kwartalnik Filozoficzny* 43, z. 2 (2015): 101–117.

mających związek z codziennym życiem, z praktyką społeczną (John Dewey) oraz na potrzebie włączenia do dyskusji filozoficznych kryterium znaczenia, ujętego nie tyle w sensie *stricte* poznawczym (czy semantycznym), co pozwalającego określić samą istotność stawianych pytań i udzielanych na nie odpowiedzi (William James)¹⁵. Autor *Preludes to Pragmatism*, podobnie jak Dewey i James, istotność filozoficznych pytań widzi w roli, jaką mogą one odgrywać w ludzkim życiu, zarazem jednak w duchu Deweya chce usunąć zagrożenie subiektywizmem¹⁶. W analizie problemów nurtujących ludzkość podkreśla też znaczenie ich kontekstu dziejowego.

Kiedy w 1959 r. Charles Percy Snow¹⁷ diagnozował problemy współczesności przez pryzmat podziału na kulturę humanistyczną i naukową, wydawało się, że ich rozwiązanie może przynieść dialog zamkniętego świata dwu typów nauk: humanistycznych oraz tych w sensie *science*. Dyskusja zaczęła się jednak toczyć pod dyktando nauk ścisłych, przyrodniczych, owocując tyleż diagnozą, co ideałem znanym jako tak zwana trzecia kultura, spopularyzowanym zbiorową pracą wydaną pod redakcją Johna Brockmana¹⁸. Ujęcie to przypisuje główną rolę naukom przyrodniczym w imię „przywrócenia [kulturze – A.S.] kontaktu z rzeczywistością”, pojętą empirycznie, a nawet przyznając im kompetencje do rozstrzygnięcia problemów metafizycznych, epistemologicznych czy etycznych. W tym kontekście należy widzieć głośne dyskusje wokół współczesnego ateizmu, zwłaszcza w formie tak zwanego nowego ateizmu (scjentystyczny ateizm), rozwijanego przez Richarda Dawkinsa, Christophera Hitchensa, Daniela Dennetta czy Sama Harrisa¹⁹. Krytyka tradycyjnie, czyli integralnie pojętej religii wydaje się bowiem najbardziej wyrazistym przejawem i następstwem trzeciej kultury. Naturalną konsekwencją przyjętej postawy jest bowiem ontologiczny naturalizm, będący podstawą konfliktu w relacji między nauką i wiarą (religią), kwestionujący sposób interpretowania rzeczywistości suponowany przez wiarę religijną.

Podobnie jak nowi ateści – choć w formie dalekiej od agresji, jaką możemy obserwować w wypowiedziach swoistych „czterech jeźdźców Apokalipsy” – Kitcher formułuje swój pogląd na religię w oparciu o naturalizm ontologiczny. Propozycja zawarta w *Life after Faith* koncentruje się, w sensie negatywnym, na krytyce religii,

¹⁵ Jak wiadomo, William James próbuje uzgodnić naukowy obraz świata z religią, a więc z czymś, co – w jego opinii – nadaje poczucie celu ludzkiej egzystencji. Zob. Piotr GUTOWSKI, *Nauka, filozofia i życie. U podstaw myśli Williama Jamesa* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011), 292–342.

¹⁶ Zob. TENŻE, *Między monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2002), 108, 124.

¹⁷ Charles Percy SNOW, „The two cultures and the scientific revolution”, *Encounter* 12 nr 6 (1959): 17–24 oraz 13, nr 1 (1959): 22–27; w języku polskim: TENŻE, *Dwie kultury*, tłum. Tadeusz Baszniak, przedmowa Stefan Collini (Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999).

¹⁸ *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*, red. John Brockman (New York: Simon & Schuster, 1995); w języku polskim: *Trzecia kultura*, red. John Brockman, tłum. Piotr Amsterdamski i in. [Seria: *Nauka u Progu Trzeciego Tysiąclecia*, t. 6] (Warszawa: Wydawnictwo CIS, 1996).

¹⁹ Zob. Piotr GUTOWSKI, „Czym jest ‘nowy ateizm’?”, w: *Nauki przyrodnicze a „nowy ateizm”*, red. Marek Słomka (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012), 7–45.

polegającej na zakwestionowaniu prawomocności jej wymiaru doktrynalnego, oraz – w sensie pozytywnym – na rozstrzygnięciach z obszaru moralności, w imię jej swoi-
stego przeniesienia ze sfery zewnętrznej wobec ludzkiego podmiotu w obszar jego wy-
twórczości. Najogólniej mówiąc, przy całej, konsekwentnej krytyce religii, Kitcher nie
kwestionuje wiary religijnej jako takiej, docenia bowiem jej funkcję społeczną. Ta per-
spektywa wyznacza nawet zasadniczy cel, jaki przyświeca omawianej publikacji. Jest
nim, jak pisze Kitcher, potrzeba zastąpienia religii w pełni zlaicyzowaną perspektywą
(*fully secular life*), która jednak obroni życie ludzkie przed odarciem ze swego rodzaju
poczucia „głębi i sensu”, zaspokajanego dotąd przez religijność (s. xiii, 2).

Krytyka tradycyjnie pojętej religii jest stąd jedną z osi, wokół której Kitcher snuje
swe rozważania, wychodząc od analizy wątpliwości pojawiających się w kontekście
i w stosunku do religii (*reasons for secular skepticism*). Zasadniczy zarzut wobec
religii dotyczy odwoływania się przez nią do bytów transcendentnych, nadprzyro-
dzonych (s. 6). Religię postrzega się bowiem przede wszystkim w jej aspekcie
doktrynalnym – jako zespół wierzeń dotyczących istnienia bytów nadprzyrodzonych
oraz reguł określających rytuały adoracji bóstw(a). Choć nie w odniesieniu do każdej
religii taki schemat ma zastosowanie – albowiem, jak zauważa Kitcher, niekiedy
mamy do czynienia z praktykami ukierunkowanymi na kult przodków czy nadprzyro-
dzone siły, bez bliżej określonego „kształtu” bóstw(a) (s. 3) – to jednak istotą religii
jest skierowanie uwagi jej wyznawców poza świat doczesny, na sferę transcendującą
postrzeganą zmysłami rzeczywistość. Stąd przedmiot wiary stanowi główny cel kry-
tyki omawianego myśliciela (s. 6, 13). Dotyczy ona faktu różnorodności religii, wza-
jemnie wykluczających się w sensie doktrynalnym oraz niejednokrotnie także w wy-
miarze praktycznym. Rodzi się bowiem pytanie, czym usprawiedliwić i jak uzasadnić
taką ich różnorodność, prowadzącą wręcz do wojen religijnych (s. 7).

Wielość religii i doktryn, a także zasadnicza rola tradycji w „zaszczepieniu”
religijności, połączona z analizą źródeł przekonań na temat transcendencji (zasad-
niczy oręż wysuwany wobec religii), sugerują odrzucenie możliwości wskazania jed-
nej z nich jako wyróżnionej, prawdziwej. Kitcher nazywa to problemem symetrii
religii, z genetycznego bowiem punktu widzenia – jak mniema, popartego badaniami
z zakresu literatury, historii, socjologii, nauk politycznych czy antropologii – nie ma
różnicy między nabywaniem przekonań religijnych we wspólnocie chrześcijan czy
pośród rdzennych mieszkańców Australii (jeśli we wczesnym dzieciństwie człowiek
znalazłby się wśród Aborygenów, to jest w otoczeniu odmiennym od tego, z którego
pochodzą jego rodzice, to nie ma wątpliwości, że jego religijność byłaby reminiscen-
cją Czasu Snu). Przejmujemy więc ten system wierzeń, w którym w przypad-
kowych okolicznościach losu zostaliśmy wychowani; wyznawana wiara jest zrelaty-
wizowana do „naturalnego” środowiska²⁰. Kitcher zbywa także argumenty próbujące

²⁰ „Most specific religious doctrines must be false, and since all emerge from the same
generic style of historical development, it follows that generating belief in this way is not
reliable”. KITCHER, *Life after Faith*, 15.

przełamać tę symetrię, a mianowicie z jednej strony rozróżnienie na religie prymitywne i dojrzałe, przy czym te ostatnie miałyby posiadać racjonalne uzasadnienie doktryny (*rational theology*), a z drugiej możliwość rzetelnego – obok percepcji, pamięci itp. – docierania do „wiedzy religijnej” (s. 8–9).

Tym, co wyróżnia Kitchera na tle nowych ateistów, jest jednak próba pewnego usprawiedliwienia religii. Kitcher, trochę po Pascalowsku, nie do końca wydaje się godzić z zamknięciem rzeczywistości w granicach zjawisk zmysłowych i scjentyistycznych kryteriów racjonalności. Szuka więc, podobnie jak James, czegoś, co dopełniłoby praktykę naukową, co osłabiłoby słowa Williama Kingdona Clifforda, z którym dyskutował James: „it is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence” (s. 17). Tym samym Kitcher nie kwestionuje w sposób absolutny transcendencji, choć bowiem obecnie panujące przekonania i narzędzia badawcze nie znajdują dla niej poparcia, to nie można całkowicie wykluczyć (choć wydaje się to nieprawdopodobne²¹), że w przyszłości mogą zajść pod tym względem jakieś zmiany; zresztą także badanie naukowe jest fallibilne (s. 22).

Poszukując usprawiedliwienia dla religijności, nie możemy – jak stwierdza Kitcher – ograniczać się do argumentów poznawczych (s. 16). Trudno jednak w tym względzie oprzeć się wrażeniu, że posługuje się on kryterium prawdziwości idei sformułowanym przez Williama Jamesa. Choć doktryna wydaje się fundamentalna dla religii w aspekcie jej prawdziwości, to jednak – zadość czyniąc perspektywie naturalistycznej oraz pragmatycznej, ze swoiście rozumianą kategorią prawdy²² – w jej ocenie Kitcher eksponuje kwestię, czy sama w sobie ma ona znaczenie dla poszczególnych ludzi. Próbuje więc określić jej status w aspekcie psychologiczno-funkcjonalnym. Zdaniem Kitchera religia zasługuje na pozytywny odbiór zwłaszcza wtedy, gdy doniosły jest w niej aspekt aksjologiczny, gdyż to właśnie na tym gruncie szuka jej uprawomocnienia. Jeśli bowiem doktryny religijne urzeczywistniają wartości etyczne, kiedy czyny wyływające z wyznawanej wiary nie są amoralne, postawa religijna wydaje się zasadna²³. Nie można jednak nie zauważyć, że ten typ argumentacji ma charakter ograniczony, równocześnie bowiem Kitcher zdecydowanie sprzeciwia się traktowaniu religii jako źródła norm moralnych²⁴. Z pewną dozą rezerwy odnosi się także do zagorzałych krytyków religii, którzy często traktują tę ostatnią

²¹ Kitcher podkreśla np. nieadekwatność pewnych kategorii występujących choćby w głównych religiach świata, jak wędrówka dusz, Trójca Święta. Zob. KITCHER, *Life after Faith*, 23.

²² Ze względu na te dwa aspekty Kitcher określa swoje stanowisko mianem naturalizmu pragmatycznego (*pragmatic naturalism*). TENŻE, *Preludes to Pragmatism. Toward a Reconstruction of Philosophy*, 304 nn.

²³ „Unless the application of doctrine is always subordinated to commitment to ethical values, unless there is no ‘suspension of the ethical’, the invocation of faith cannot legitimize acceptance of religious doctrine”. TENŻE, *Life after Faith*, 19. Por. *ibid.*, 64.

²⁴ Jak pisze Kitcher, moralność jest łączona z religią tylko dlatego, że trudno o lepsze i bardziej przekonujące wskazanie źródła moralności, które zarazem nie pozbawiałoby jej cechy obiektywności. *Ibid.*, 31.

w sposób uproszczony, karykaturalny, sprowadzając ją niejednokrotnie do fundamentalizmu. Tym samym Kitcher formułuje alternatywę dla nowego ateizmu, nazywając wyważoną postawę, którą podziela, łagodnym ateizmem (*soft atheism*).

Swoisty duch środka uwidoczni się w zabiegach Kitchera, który stara się zadośćuczynić pytaniom formułowanym przez wierzących, dostrzegających w zsekularyzowanym życiu utratę poczucia sensu życia. Wyznawcy religii postrzegają ją bowiem jako przestrzeń, która ocala idee i wartości (także moralne). Kitcher sądzi, że także zsekularyzowany humanizm może zobiektywizować wartości, stawiając człowieka w roli ich wynalazcy (*inventor*). W ten sposób problematyka aksjologiczna wpisuje się w szerszy program Kitchera, który nazywa przedsięwzięciem etycznym (*ethical project*)²⁵.

W powszechnej opinii zasady określające to, co dobre i złe, mają charakter absolutny i transcendentny, zewnętrzny wobec podmiotu, gdy chodzi o ich źródło. Propozycja Philipa Kitchera przeciwstawia się temu pogładowi, traktując zasady etyczne jako następstwo relacji międzyludzkich zachodzących w różnych wymiarach życia wspólnotowego (s. 29). Ich genezy upatruje w sytuacjach problemowych wywołanych porażką zachowań altruistycznych, co wymagało wypracowania *modus vivendi* zabezpieczającego pożądanego funkcjonowanie ludzkiej społeczności (zabezpieczenie podstawowych potrzeb życiowych, w tym pożywienia, unikanie konfliktów), która ewoluowała w kierunku coraz bardziej skomplikowanych struktur (s. 35). Tak jak prawo stało się słusznym środkiem nakazywania i zakazywania (*Lex est recta ratio in iubendo et vetando*), tak sądy wartościujące okazały się narzędziem umożliwiającym funkcjonowanie społeczeństwa. Te zasady, które się sprawdziły w różnych okolicznościach, przetrwały do dziś. Moralność jest w tym ujęciu tworem czysto ludzkim, „wynalazkiem” ludzkości, podlegającym rewizji wraz ze zmieniającymi się warunkami społecznymi, ale za każdym razem urzeczywistniającym *salus populi*. Budowana przez Kitchera koncepcja etyki – przedsięwzięcie etyczne – wyrasta przede wszystkim ze scjentystycznego naturalizmu, a także pragmatyzmu, w jakiejś mierze także z etyki jakości życia. Na jej kształt ma w szczególności wpływ zarówno przekonanie o znaczeniu poznania naukowego, w tym nośnej współcześnie idei ewolucjonizmu, jak i pragmatyczna perspektywa zmiany jakości życia. Kitcher *explicite* mówi o inspirującym wpływie Johna Deweya oraz Williama Jamesa, zwłaszcza w kontekście koncepcji etyki wyrastającej ze społecznych uwarunkowań człowieka, a także koncepcji etycznej poprawności wspartej Jamesa ujęciem prawdy.

Ustalenia w zakresie genezy moralności i kształtowania się zasad moralnych stanowią podstawę rozważań metaetycznych. W szczególności Kitcher ustosunkowuje się do kwestii możliwości kwalifikacji ocen i norm moralnych pod względem prawdziwości (*ethical truth*), postępu etycznego czy specyficznej niezależności przekonań etycznych od podmiotów aktów moralnych (s. 38–42). Jego zdaniem postęp na gruncie

²⁵ Dla zobrazowania przemian potwierdzających przedsięwzięcie etyczne Kitcher odwołuje się do dwóch ruchów – abolicjonistycznego oraz walczącego o równouprawnienie kobiet i mężczyzn. Zob. TENŻE, *The Ethical Project* (Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2011).

etyki nie ma charakteru kumulatywnego norm moralnych (zastanych, niezależnych od podmiotu), mających kwalifikację prawdziwości. Nie polega ona na swoistym zwiększaniu prawdy. Jest to raczej „postęp od”, mający podobny przebieg do postępu technologicznego, którego istotą jest pokonywanie trudności i korzystanie z nowych funkcjonalności w sposób bardziej efektywny. Podobnie ma być z poprawą jakości życia urzeczywistnianą przez przyjęte zasady funkcjonowania społeczności, w formie wymogu – w miarę upływu czasu i zmiany warunków życia – kolejnych regulacji uwzględniających zmieniające się okoliczności. W tym kontekście Kitcher wprowadza do problematyki etycznej kategorię sukcesu, traktując ją jako efektywne radzenie sobie z problemem dotyczącym społeczność (s. 41). Kwalifikacji prawdziwości nabierają przy tym te standardy zachowań, które zostały wypracowane w określonych okolicznościach i przetrwały długotrwałe procesy zmian warunków życia. W tym względzie Kitcher odwołuje się do poglądów Jamesa: „Prawdziwość jakiejś idei nie jest niezmienną własnością, która jej przysługuje. Prawdziwość przydarza się idei. Idea staje się prawdziwa; prawdziwą czynią ją pewne wydarzenia”²⁶. Tak więc kiedy sukces określonych reguł moralnych manifestuje się w pomyślnej przemianie rzeczywistości, trudno uciec od skojarzenia, że w istocie, podobnie jak dla Jamesa, prawdziwość (w tym przypadku zasad moralnych) wydaje się pewnego typu dobrem, choć nie mającym odniesienia jednostkowego, ale ukierunkowanego na całą społeczność.

Powyższe rozstrzygnięcia pozwalają Kitcherowi wskazać sposób realizacji wartościowego życia (*worthwhile life*) w zsekularyzowanym świecie. Choć nie podaje jego klarownej definicji, wydaje się jednak, że jest nim utylitarystyczna maksymalizacja szczęścia wszystkich ludzi. Zarazem jednak pokazuje, jakie wyzwania w tym względzie stoją przed współczesnym światem i zsekularyzowanym humanizmem. Tylko we wspólnocie ludzi mogą bowiem realizować się te potrzeby, które dotychczas wypełniała religia. Potrzeba więc przebudowy zastanych instytucji życia publicznego, które w sposób szczególnie zabezpieczą „duchowy” wymiar życia ludzkiego. Ze względu na długotrwałość tego procesu Kitcher proponuje pewien etap przejściowy na drodze ku w pełni zsekularyzowanemu światu. Ma nim być oczyszczona z wymiaru nadprzyrodzonego religia (*refined religion*, s. 61), pojęta na sposób moralistyczny.

W ostatniej części pracy, poświęconej głównie analizie Szekspirowskiego *Króla Leara* oraz *Braci Karamazow* Dostojewskiego, Kitcher próbuje nas przekonać, że życie bez religii i związanej z nią głębi ludzkiego życia nie wpływa ujemnie na kondycję człowieka, prowadząc nieuchronnie do jego zepsucia. Świat idei i wartości mogą bowiem ocalić określone obszary kultury, jak choćby literatura (s. 143), która jest nie tylko nośnikiem wartości, ale też ukazuje wzorce człowieczeństwa. Ostatecznie tak pojęta kultura i moralistycznie rozumiana religia, bez elementów metafizycznych, stanowi kulturalno-społeczne wsparcie postulowanego przez Kitchera przedsięwzięcia etycznego (*ethical project*).

²⁶ William JAMES, *Pragmatyzm. Nowa nazwa kilku starych metod myślenia*, tłum. Michał Filipczuk, posłowie Piotr Gutowski (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004), 88.

Prezentowane poglądy wpisują się tylko po części w założenia (wąsko rozumianego) tak zwanego nowego ateizmu, choć oddają ducha trzeciej kultury. Propozycja Kitchera zdaje się być próbą ufundowania wyważonego stanowiska rozpiętego między światem kultury, wspartym na wartościach humanistycznych, a światem nauk przyrodniczych, wysuwających na pierwszy plan wartości poznawcze, aby na tej podstawie oprzeć powszechnie obowiązujące zasady etyczne. Niewątpliwie referowana praca kwestionuje wartość epistemicznego charakteru wiary religijnej, nieprzystającej do dominującego obecnie scjentystycznego modelu racjonalności. Z drugiej strony, choć publikacji tej brakuje wyraźnego dookreślenia znaczenia terminów „wiara”, „religia”, „humanizm”, próbuje ona odpowiedzieć na istotne pytanie o wartość religii, także poza płaszczyzną epistemiczną, doceniając jej wymiar społeczny, psychologiczny i moralny. W warstwie ideowej *Life after Faith* trafnie wydaje się wpisywać w postawę wyznaczoną przez znane adagium Ludwiga Feuerbacha: „Bóg był moją pierwszą myślą, rozum – drugą, trzecią i ostatnią jest człowiek”.

Przedstawionej przez Kitchera propozycji ideowej i filozoficznej nie można nie dostrzec, wpisuje się ona bowiem w wyrazisty trend krytyki radykalnego sekularyzmu, która ujawnia się w wypowiedziach tak znanej postaci jak Jürgen Habermas. Wobec perspektywy globalnych zagrożeń wskazuje on na swoistą niezastępowalność nie tylko funkcji religii, ale także powagi tez formułowanych zgodnie i trwale przez większość religii²⁷. Jeśli taką perspektywę w jakiejś mierze podziela myśliciel, który wręcz behawioralnie reaguje na wątki aktualnego dyskursu społecznego, a przy tym umie wypowiadać się w sposób należący do najlepszej popularyzacji nauki, a więc tyleż kompetentnie, co i uwzględniając współczesną mentalność, to warto podjąć lekturę najnowszej książki Philipa Kitchera. Mimo groźnie brzmiącego tytułu *Life after Faith*, chce być ona bowiem przejawem rzetelnego, choćby i sekularystycznego humanizmu (*The Case for Secular Humanism*).

Anna Starościc

Katedra Historii Filozofii w Polsce KUL

²⁷ Habermas jest przekonany, że „scjentystyczna wiara w naukę, która pewnego dnia nie tylko uzupełni, ale zastąpi osobową samowiedzę przez obiektywizujący opis, nie jest nauką, lecz kiepską religią” (Jürgen HABERMAS, „Wierzyć i wiedzieć”, *Znak* 54, nr 9 (568) (2002): 14–15). Równocześnie, obserwując np. próby ingerencji medycznej w ludzką naturę („techniki genetyczne”), przestrzega przed stawianiem się człowieka w miejsce Boga-Stwórcy, nawet jeśli nie podziela się wiary religijnej (ibid., 20–21).