

wspaniale wyrażona w Ewangelii św. Jana (3, 16) jest wprawdzie poza zasięgiem teologii naturalnej, ale nie powinna być poza zasięgiem umysłu tego, kto tę teologię uprawia (por. s. 254).

Przedsięwzięcie dokonane przez Kretzmanna jest niezwykle z wielu powodów. Filozofia analityczna rozpoczynając od negacji tradycyjnej problematyki metafizycznej oraz samej metafizyki, porzucając podejście historyczne na rzecz podejścia systematycznego, otrzymuje w książce Kretzmanna całkiem nowy impuls: opierając się na konkretnym materiale historyczno-filozoficznym, Autor konstruuje metafizykę teizmu, której fundamentem jest teologia naturalna. Czyżby jednak okazało się, że pewne problemy filozoficzne są wieczne?

Agnieszka Kijewska
Lublin, KUL

Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu, red. Krzysztof Mech, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 1999, ss. 264.

Specyficznym ludzkim odczuciem jest potrzeba sensu (por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 1). Problematyka sensu w kontekście religii czy religijnego sensu była przedmiotem namysłu uczestników międzynarodowej konferencji „Human Being and Religious Sense – Philosophical Aspects”, zorganizowanej przez Instytut Religioznawstwa UJ w Krakowie, w dniach 17-19 czerwca 1998 r. Prezentowana książka jest zbiorem odczytów wygłoszonych podczas tej konferencji, poszerzonym o teksty Nicholasa Lobkowicza i Richarda Swinburne’a. Karolowi Tarnowskiemu i Krzysztofowi Mechowi udało się zgromadzić wielu znanych i mniej znanych myślicieli, tak z kraju, jak i z zagranicy, reprezentujących różne style filozoficznego myślenia.

Semiotyczne podejście do problematyki religijnego sensu prezentuje Richard Schaeffler (Uniwersytet w Bochum; *Co to znaczy: rozumieć wypowiedź religijną?*), gdy próbuje określić semantyczne, gramatyczne (syntaktyczne) i pragmatyczne zadania rozumienia tekstów religijnych. Gabrielle Dufour-Kowalska (Uniwersytet w Genewie; *Kryzys człowieka współczesnego. Religia a porządek miłości*) nawiązując do wątków platońskich, fenomenologicznych i pascalowskich, stawia następującą tezę: „Kiedy cała dziedzina idei, wartości i norm chwieje się w swych posadach, kiedy sama tożsamość człowieka, kontestowana na przestrzeni całego dwudziestego stulecia, została zakwestionowana, a może raczej przestaje już w ogóle stanowić jakąkolwiek kwestię, właśnie wtedy chrześcijańska konieczność domagania się transcendencji swej religii, która oznacza: «Bóg przybywa» [...] mogłaby stać się jedynym odniesieniem i niejako, bez względu na całą naszą

nędzę, ostatecznym wezwaniem do nowej wielkości człowieka” (s. 34). Z kolei Barnaba Maj (Uniwersytet w Bolonii; *Sens religijny a tragizm absolutny. Refleksje z pogranicza metafizyki i krytycznej filozofii historii*) twierdzi, że „historia ludzka zdoła zachować jedność swojego sensu w tej tylko mierze, w jakiej nie zatraci pamięci ofiary Boga, w której porządek teologiczny przybliżając się do ludzkiej historyczności, odwrócił ideę tragiczności” (s. 47). Włodzimierz Pawluczuk (Uniwersytet w Białymstoku i UJ w Krakowie; *Sacrum w perspektywie przemian dzisiejszego świata*) zwraca uwagę na trudności w odróżnieniu tego, co religijne, od tego, co religijne nie jest. Jego zdaniem każda rzeczywistość społeczna zawiera „pewien współczynnik mistyczny”. Autor krytycznie ocenia demokrację, w której *sacrum* zeszło do immanencji. Przy okazji krytycznie ocenia ruch Radia „Maryja” i wyraża uznanie dla tzw. katolicyzmu otwartego.

W ujęciu Paula Ricoeura (*Trudne drogi religijności*) religia zasadza się na tym, co określa on jako „człowiek zdolny”. Chodzi z jednej strony o „mroczną stronę ludzkiego istnienia”, o skłonność do zła, o niezdolność do samoistnego czynienia dobra, z drugiej zaś – o pierwotną dobroć człowieka i o przeznaczenie do dobra. Celem religijności jest – stwierdza Ricoeur – uwolnienie człowieka od tego, co go zniewala, i uczynienie go „zdolnym do robienia dobra”. Nawiązując do tradycji kantowskiej, Ricoeur traktuje religię jako to, co z jednej strony umożliwi człowiekowi bycie moralnym, z drugiej zaś, jako to, co jest dzięki „męstwu bycia” i miłości jej przedłużeniem. Religia bowiem nie tylko umożliwi człowiekowi to, co konstytutywne dla bytu ludzkiego, ale i udziela mu również nowych zdolności. Autor polemizuje z zarzutami stawianymi religii o nietolerancję i przemoc. Jego zdaniem nie religijność jako taka jest źródłem przemocy, ale pewna dysproporcja między skończonością człowieka a zamieszkującą w nim nieskończonością. Różne wspólnoty religijne rywalizują między sobą w procesie zawłaszczania, na miarę swej skończonej pojemności, tego, co nieskończone – transcendencji – Bytu – Absolutnie Innego. Wyjściem z sytuacji nie jest ani sceptycyzm, ani synkretyzm czy eklektyzm, ale wysiłek przejścia drogi w kierunku poznania tego dna bytu, które nam się wymyka. Ricoeur konkluduje: „kiedy posuwamy się w głąb, odległości maleją” (s. 64).

Louis Dupré (Uniwersytet w Yale; *Życie duchowe i przetrwanie chrześcijaństwa w świeckiej kulturze. Refleksje na koniec tysiąclecia*) wskazuje na zlaicyzowanie współczesnej kultury, w której co prawda istnieje otwartość na religię, ale nie na jej wymiar transcendentny. „Kultura sama stała się religią naszych czasów i wchłonęła religię jako jeden z podrzędnych elementów” (s. 66). Dupré przeciwstawia się traktowaniu wiary i religii jako tylko części kultury. Sądzi, jak się wydaje słusznie, że jeśli religia nie zintegruje wszystkich dziedzin życia, to po prostu zaginie. Odbudowa religii jest jednak możliwa nie w drodze powołania rzeczypospolitej chrześcijańskiej, ale w drodze pogłębionego życia duchowego, rozpoczynającego się od słuchania i przyjęcia Bożego słowa.

Zofia J. Zdybicka UrszSJK (Lublin, KUL; *Spełnianie się osoby ludzkiej w religii*) opierając się na analizie sytuacji egzystencjalnej człowieka, bytu „otwartego” na Boga, wykazuje, że człowiek najpełniej realizuje siebie poprzez osobową relację z osobowym Bogiem. To dzięki religii człowiek najbardziej rozwija swoje oso-

bowe, duchowe możliwości, możliwości w zakresie poznania i miłowania. Związek miłości człowieka z Bogiem stanowi o świętości, która jest najwyższą doskonałością człowieka.

Maurizio Malaguti (Uniwersytet w Bolonii; *Metafizyczny wymiar człowieka według Antonio Rosminiego*) podjął się próby obrony Rosminiego koncepcji bytu idealnego, komunikowanego człowiekowi przez Boga, a stanowiącego warunek możliwości samej ludzkiej myśli. Z kolei Roberta de Monticelli (Uniwersytet w Genewie; *Źródło i zamczysko: Edith Stein o duszy*) prezentuje fenomenologiczną charakterystykę bytu żywego, ześrodkowaną na pojęciu duszy.

Jan Andrzej Kłoczowski OP (Kraków, PAT; *„Na początku był sens”. Metafizyka a wiara w pismach Edith Stein*), po charakterystyce koncepcji filozofii chrześcijańskiej i relacji między filozofią a wiarą, przedstawia E. Stein ujęcie problemu sensu. W ujęciu świętej karmelitanki świat posiada sens ukonstytuowany przez Boga, sens będący zawartością boskiego poznania, sens, który jest człowiekowi dany do odczytania a nie do ukonstytuowania. Antropologicznym podstawom religii, zwłaszcza zaś analizie pragnienia (*desiderium*) Boga, poświęcony jest tekst Georges Cottiera OP (Watykan; *Pragnienie Boga*). Autor, idąc za Tomaszem z Akwinu, podkreśla, że „poprzez samą swoją naturę stworzona inteligencja przyporządkowana jest do poznawania Boga” (s. 133). Nicholas Lobkowicz (Eichstätt; *Dziesięć krótkich uwag na temat metafizycznego pojęcia Boga (Arystoteles – Akwinata – Hegel)*) zgodnie z tytułem swego tekstu zestawia w szeregu uwag niektóre wątki perypatetyckiego i heglowskiego podejścia do problematyki istnienia i natury Boga.

Ks. Tomasz Węclawski (Poznań, PAT; *Me-ontologia czy teo-ontologia? Pascha Jezusa i zadanie myślenia*) próbuje, inspirując się heglizującym protestanckim teologiem Eberhardem Jünglem, filozoficznie zmierzyć się z wiarą w zmartwychwstanie Chrystusa. Autor sądzi między innymi, że nie kłóci się z klasycznymi metafizycznymi twierdzeniami o Bogu jego następujące stanowisko: „Bóg nie ma nic ściśle własnego – czegoś, co byłoby tylko Jego i poza tym niczyje. Jego obecność nie musi być widziana jako obecność czegoś lub kogoś, kto byłby tym samym (sobą) także, gdyby nie był dla innego, z innym i w innym. Jedyną Jego (uchwytną i dla nas) własnością jest wtedy życie (każdego) człowieka, któremu On się daje i którego przyjmuje, a z nim całość stworzenia” (s. 168). Zdaniem Autora może on tak twierdzić, ponieważ twierdzenia jego nie zawierają nauki o Bogu, „jakim jest On sam w sobie i sam dla siebie”, ale opisują „naszą własną sytuację wobec Boga” (s. 169).

Barbara Skarga (Uniwersytet Warszawski; *Teologia negatywna a człowiek*) zdaje się utożsamiać teologię negatywną z przekonaniem o śmierci Boga chrześcijańskiego, które to przekonanie, jak zaznacza, nie jest przekonaniem ateistycznym, i polemizuje z opinią, że ze śmiercią Boga wiąże się śmierć człowieka. Z analizy poglądów Dionizego Areopagity i M. Heideggera wyprowadza następującą konkluzję: „Automatyczne niemal łączenie przez wielu współczesnych tej śmierci Boga ze śmiercią człowieka nie znajduje pełnej podstawy ani w historii, ani w logice filozofii. Przeciwnie. Można zaryzykować tezę, że myśl o Bogu jako tym niewysłowionym, niewyraźnym, która wznosi go jeszcze gdzieś wyżej, tym silniej kon-

centruje się na człowieku, wyznaczając mu niekiedy heroiczne zadania lub widząc w nim możliwość niemal boskiego przeobrażenia” (s. 186).

Richard Swinburne (Oksford; *Nowy program teologii naturalnej*) przedstawia koncepcję rozwijanej przez siebie analitycznej teologii naturalnej. Koncentruje się na strukturze zaproponowanych przez siebie tzw. indukcyjnych argumentów za istnieniem Boga. Argumenty te mają charakter kumulatywny: razem wzięte czynią istnienie Boga bardziej prawdopodobnym niż nieprawdopodobnym. W kręgu filozofii analitycznej porusza się także Ireneusz Ziemiński (Bydgoszcz, ATR; *Spójność chrześcijańskiego pojęcia Boga*). Autor stawia tezę, że w świetle argumentacji niektórych filozofów anglojęzycznych, między innymi E. L. Mascalla, R. Swinburne’a i T. V. Morrisa, chrześcijańska doktryna o Trójcy Świętej oraz doktryna o Wcieleniu są spójne, to znaczy niesprzeczne (logicznie możliwe). Autor nie podejmuje jednak kwestii, na ile analizowane przez tych filozofów koncepcje Boga są koncepcjami zgodnymi z nauczaniem Kościoła katolickiego.

Ks. Piotr Moskal (Lublin, KUL; *Doświadczalne podstawy sensu religijnego*) kwestionuje możliwość doświadczenia Boga – doświadczenia rozumianego jako bezpośrednie (bez pośrednika *ex quo* i *per quod*) poznanie pozapodmiotowo istniejącego Bytu Bożego. Niemniej przekonania religijne mają swoją doświadczalną podstawę, czy to w postaci doświadczenia kosmologicznego i antropologicznego, czy też w postaci doświadczenia świętych tekstów lub innych form poznawczych, rozpoznanych jako pochodzące od Boga. Tekst Tadeusza Gadacza (Uniwersytet Warszawski; *Enigma cierpienia*) jest formą filozoficznej skargi. Autor wyraża swój sprzeciw wobec cierpienia i wobec próby jego usprawiedliwienia. Cierpienie jest, jak powiada, „enigmą, czymś poza dobrem i złem” (s. 234). Jest śladem (śladem w rozumieniu Lévinasa), od którego nie prowadzi żadna racjonalna droga do tego, który ślad pozostawił.

O sens wiary, tzn. o „jej najgłębsze «co»”, pyta Karol Tarnowski (Kraków, PAT i UJ; *Wiara – sens – świadectwo*). Autor zwraca między innymi uwagę na obecny we wierze niepokój serca, to jest pragnienie Dobra absolutnego, a także na to, że wiara jest odpowiedzią na objawienie i że wymaga nawrócenia i świadectwa. Z kolei Krzysztof Mech (Kraków, UJ; *Wiara budująca sens. W kręgu badań nad konstytucją specyficznego sensu*) stawia pytanie o sens życia – sens zastany w kulturze oraz sens tworzony przez człowieka. Tym, co buduje sens, jest wiara – wiara ekstazy (gdy człowiek jest „niesiony” przez swoją wiarę, gdy wiara jest pozbawiona swej samoświadomości), do której może dołączyć wiara refleksyjna (gdy człowiek uświadamia sobie swą wiarę i gdy akceptuje jakieś treści wiary).

Omawiana książka stanowi zatem dość reprezentatywny dla współczesnej filozofii euroatlantyckiej zbiór refleksji nad różnymi aspektami religii. Obecne w niej są różne tradycje filozoficzne, zwłaszcza fenomenologia, filozofia analityczna i tomizm. Obecne są inspiracje między innymi Platona, B. Pascala, I. Kanta, G. W. F. Hegla, A. Rosminiego, E. Stein, S. Weil, a także teologii protestanckiej i filozofii dialogu. Każdy z zamieszczonych w książce tekstów jest pewną odrębną całością, niekiedy dość kontrowersyjną, zapraszającą do osobnej dyskusji. Czytelnik ma zatem możliwość ubogacającego go zetknięcia się z filozoficznymi próbkami

obecnych w kulturze współczesnej znaczących podejść do problematyki religii. Może również liczyć na pobudzenie i wyostrenie własnej uwagi w badaniach nad religią.

Ks. Piotr Moskal
Lublin, KUL

David B. Resnik, *The Ethics of Science: An Introduction*, London–New York: Routledge 1998, ss. 221.

Etyka nauki, dynamicznie rozwijająca się dziedzina etyki, uprawiana jest głównie w ramach filozofii anglosaskiej. Wydane w ostatnich latach publikacje z zakresu etyki nauki to między innymi: D. G. Johnsona *Computer Ethics* (New York 1994) oraz *Research Ethics: A Reader*, red. D. Elliot, J. E. Stern (Hanover–London 1997). Na rynku polskim ukazało się tłumaczenie pracy E. Agazziego *Dobro, zło i nauka. Etyczny wymiar działalności naukowo-badawczej* (tłum. E. Kałuszyńska, Warszawa 1997).

Książka D. B. Resnika, profesora filozofii Uniwersytetu Wyoming, zawiera bogaty materiał empiryczny, zaczerpnięty z psychologii i socjologii, jednakże zasadniczy tok jej rozważań wytycza perspektywa filozoficzna, nakierowana na ujęcie natury etyki nauki. Autor zaznacza, że jest on jako filozof bardziej zainteresowany stawianiem właściwych pytań niż udzielaniem nań odpowiedzi.

W dokonanym na wstępie uzasadnieniu podjęcia tematu, Resnik wydaje się zgadzać z filozofami, którzy tłumaczą zainteresowanie etycznym wymiarem nauki tak racjami zewnętrznymi wobec samej nauki, jak i jej wewnętrzną strukturą i dynamiką. Racje zewnętrzne to: (1) doniesienia mediów o etycznie problematycznych przypadkach badań naukowych, na przykład tajne eksperymenty USA na ludziach podczas zimnej wojny; (2) udokumentowane przypadki zachowań nieetycznych na różnych etapach badań, między innymi plagiat, oszustwa, łamanie prawa, malwersacja funduszy, wykorzystywanie podwładnych; (3) wzrost współzależności nauki, biznesu i przemysłu, generujący etyczny konflikt między wartościami cenionymi w nauce a wartościami cenionymi w świecie interesu, na przykład sprawa dostępności do wiedzy: w nauce głosi się otwartość, podczas gdy w przemyśle zabiega się o tajność danych. Racje wewnętrzne uprawiania etyki nauki, generowane przez samo środowisko naukowe, są następujące: po pierwsze, nauka stanowi drogę do kariery. Sukces osiąga się poprzez publikacje, zdobywanie grantów, atrakcyjnych miejsc pracy czy otrzymywanie nagród – sprostanie tym wymaganiom jest niezbędne dla utrzymania statusu naukowca, jednak ich realizacja