



TOMASZ SIECZKOWSKI

Uniwersytet Łódzki

ARGUMENT Z UKRYTOŚCI A RELIGIA EWOLUCYJNA JOHNA L. SCHELLENBERGA

Opublikowana właśnie w Polsce książka Johna L. Schellenberga *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga* (*The Hiddenness Argument. Philosophy's New Challenge to Belief in God*), to nie pierwsze podejście tego kanadyjskiego filozofa do anonsowanej w tytule kwestii. Jego zainteresowanie tym tematem zaczęło się ponad dwie dekady wcześniej, gdy wydał książkę *Divine Hiddenness and Human Reason* (Schellenberg, 1993). Była to pierwsza próba zwrócenia uwagi na fakt, że tzw. „dowód z ukrytości” jest poważnym argumentem anty-teistycznym, argumentem, na który trudno znaleźć dobrą odpowiedź pozostając w ramach szczegółowych, teistycznych koncepcji religijnych.

Książka ta wzbudziła niemałe zainteresowanie teologów i filozofów religii, czego dowodem jest publikacja przez Cambridge University Press książki *Divine Hiddenness: New Essays* (Howard-Snyder i Moser, 2002), a także liczne teksty poświęcone tej tematyce, zebrane także w polskim wydaniu *Argumentu z ukrytości* (zob. Schellenberg, 2019, ss. 201-209). Dyskusja dotycząca tego zagadnienia była – i wciąż jest – niezwykle interesująca, ponieważ wśród filozofów brak zgody

co do teologicznej i religijnej relewancji argumentu Schellenberga. Na przykład Paul Moser, jeden z redaktorów wzmiankowanej, poświęconej argumentowi z ukrytości monografii, twierdzi, że argument ten nie stanowi żadnego zagrożenia dla judeo-chrześcijańskiej koncepcji Boga (Moser, 2004), natomiast Travis Dumsday uznaje propozycję Schellenberga za „jeden z najważniejszych argumentów za ateizmem we współczesnej filozofii religii” (Dumsday, 2014, s. 286; zob. Weigner, 2018, s. 5-6). Warto wspomnieć, że argumentacja Schellenberga stała się także ważnym punktem odniesienia dla tak zwanych neoateistów – z atencją wypowiadał się o nim i jego argumencie jeden z najważniejszych przedstawicieli tego nieformalnego ruchu, Victor J. Stenger (zob. Stenger, 2018, ss. 262-264).

W 2015 roku kanadyjski filozof powrócił do zagadnienia. I mimo że zasadnicze zręby argumentu z ukrytości nie uległy zmianie, to zmienił się sam Schellenberg, który przez dwadzieścia kilka lat dzielących publikację dwóch książek poświęconych problemowi ukrytości i jego teologicznym i religijnym konsekwencjom sam przeszedł ewolucję. Ewolucję, która, jak zobaczymy, stanowi intrygującą ilustrację jego głównej idei religii ewolucyjnej.

STRUKTURA ARGUMENTU Z UKRYTOŚCI

Argument z ukrytości, często błędnie przyrównywany do problemu zła¹, głosi, najkrócej mówiąc, „że istnienie Boga nie pobudza naszej wiary tak, jak powinno pobudzać w świecie stworzonym przez Boga” (Schellenberg, 2019, s. 37). Taka teza sugeruje, że „istnienie Boga nie

¹ Błędnie, albowiem niezawiniona niewiara, o której mówi argument z ukrytości, „nie jest specjalnym przypadkiem destrukcyjnego zła, gdyż nie wydaje się ona jednoznacznie czymś złym, przynajmniej dla ateisty” (Mordarski, 2019, s. 15).

jest w ogóle faktem” (*ibidem*). W bardziej sformalizowanej i pełniejszej postaci, dowód prezentuje się następująco:

- (1) Jeśli doskonale kochający Bóg istnieje, to istnieje taki Bóg, który jest zawsze otwarty na osobową relację z jakąś skończoną istotą osobową.
- (2) Jeśli istnieje taki Bóg, który jest zawsze otwarty na osobową relację z jakąś skończoną istotą osobową, to żadna skończona istota osobowa nie jest nigdy przy braku oporu z jej strony w stanie niewiary odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje.
- (3) Jeśli doskonale kochający Bóg istnieje, to żadna skończona istota osobowa nie jest nigdy przy braku oporu z jej strony w stanie niewiary odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje [z 1 i 2].
- (4) Niektóre skończone istoty osobowe są lub były w stanie niewiary przy braku oporu z ich strony odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje.
- (5) Nie istnieje żaden doskonale kochający Bóg [z 3 i 4].
- (6) Jeśli nie istnieje żaden doskonale kochający Bóg, to Bóg po prostu nie istnieje.
- (7) Zatem Bóg nie istnieje [z 5 i 6]. (Schellenberg, 2019, s. 173)².

CO NAM MÓWI DOWÓD Z UKRYTOŚCI

Na pierwszy rzut oka argument z ukrytości jest po prostu specyficzną postacią argumentu na rzecz ateizmu, czyli dowodem na nieistnienie Boga. Rzeczywiście, ma on podobną strukturę do argumentu z istnienia zła (istnienie zła na świecie przeczy istnieniu Boga, gdyż gdyby

² Przeznaczona dla profesjonalnych filozofów (*Argument z ukrytości* przynajmniej w zamierzeniu skierowany jest do szerszej publiczności) wersja tego dowodu jest nieco bardziej sformalizowana. Zob. (Schellenberg, 2019, s. 157).

Ten istniał, zlikwidowałby je, czy raczej nie pozwoliłby mu zaistnieć). Oba wskazują na zasadniczą niekompatybilność empirycznej rzeczywistości i konkretnego postulowanego atrybutu Boga. W tym sensie rzeczywiście o tyle zdają się przechylać szalę na stronę ateizmu, o ile mogą „skłonić do przypuszczenia”, że Bóg nie istnieje (Schellenberg, 2019, s. 37).

Ośłabienie świadomie wprowadzone tu przez Schellenberga („mogą skłonić do przypuszczenia, że Bóg nie istnieje” *versus* „dowodzą, że Bóg nie istnieje”) ma tu oczywiście kluczowe znaczenie. Abstrahując od możliwych sposobów innego niż Schellenbergowskie rozumienia trzech przesłanek tego argumentu³, które oczywiście osłabiają jego siłę przekonywania, sam argument wymierzony jest właśnie w atrybuty przypisywane konkretnemu Bogu monoteizmu, figurze, którą można by nazwać Bogiem judeo-chrześcijańsko-islamskim. Ich niezgodność z wyznawanym pojęciem Boga może świadczyć albo o naszym błędnym ich rozpoznaniu w świecie empirycznym (do czego nawiązują wspomniane przed chwilą krytyki oraz tradycyjne argumenty zwolenników teodycei), z czym Schellenberg zdaje się nie zgadzać, albo – co jest jego intencją – na nieistnienie Boga obdarzonego tymi konkretnymi cechami. A ponieważ pakiet Bożych atrybutów jest w klasycznych monoteizmach rozumiany jako zestaw nienaruszalny i konieczny (*vide* dowód ontologiczny), argument z ukrytości (podobnie jak argument z istnienia zła) stawiają pod dużym znakiem zapytania faktyczne istnienie Boga znanego z naszych monoteistycznych pojęć i wyobrażeń religijnych.

³ Najważniejsze z nich dotyczą możliwego dobra, jakie wiążą się z ukrytością Boga – dobra, które nie mogłoby się urzeczywistnić, gdy Bóg nie był ukryty. Czytelniczka znaleźć je może kompetentnie wyłożone w (Mordarski, 2019, ss. 16-28).

RELIGIA EWOLUCYJNA

Perspektywę sceptycyzmu ewolucyjnego – nastawienia sceptycznego, które wynika z ewolucyjnej niedojrzałości nas jako gatunku – Schellenberg rozwijał w trylogii swoich nieprzetłumaczonych niestety na język polski książek: *Prolegomena to a Philosophy of Religion* (Prolegomena do filozofii religii [Schellenberg, 2005]), *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism* (Mądrość wątpienia. Uzasadnienie sceptycyzmu religijnego [Schellenberg, 2007]) oraz *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion* (Wola wyobraźni. Uzasadnienie sceptycznej religii [Schellenberg, 2009]). Stopniowa eksploracja zagadnień epistemologicznych i religijnych w kontekście ustanowionym przez osiągnięcia współczesnej nauki, zwłaszcza biologii ewolucyjnej, pozwoliła Kanadyjczykowi na sformułowanie unikatowej perspektywy *religii ewolucyjnej*, która była już jedynym przedmiotem jego przedostatniej książki (Schellenberg, 2020).

Aby zrozumieć ideę religii ewolucyjnej, trzeba najpierw uprzytomnić sobie, czym jest zwrot *temporalistyczny*, który dokonuje się w naszym myśleniu o świecie, kiedy uwzględnimy perspektywę czasu głębokiego. Czas głęboki to pojęcie stworzone w XIX wieku przez Jamesa Huttona, jednego z pionierów geologii. Dotyczy ono niewyobrażalnie długich okresów czasu potrzebnych do uformowania się warstw skalnych. Na owo pojęcie czasu głębokiego nałożyć musimy kolejną perspektywę, tę pochodzącą z biologii, a ściślej mówiąc, z teorii ewolucji, która uczy nas, że nasz gatunek wyewoluował zaledwie sto kilkadziesiąt do dwustu tysięcy lat temu, co tak na skali geologicznej, jak i na skali ewolucji samego życia, stanowi ledwie zauważalny ułamek czasu. Wszystko to są fakty, których geologowie i biolodzy są świadomi od dawna – czas głęboki jest jedynym sposobem *naukowego* myślenia o tak odległej przeszłości. Ta koncepcja czasu nigdy nie stała się jednak

– poza drobnymi i niedookreślonymi aluzjami czynionymi przez Bertranda Russella czy Richarda Dawkinsa, nawiązujących do możliwej przyszłości gatunku ludzkiego – właściwym narzędziem czy też właściwą perspektywą refleksji filozoficznej, przypuszczalnie dlatego, że nakierowana jest na zamierzchłą przeszłość – planety i życia na niej. Tymczasem Schellenberg proponuje nakierowanie jej na *przyszłość*, ponieważ „czas głęboki zawiera w sobie również głęboką przyszłość” (Schellenberg, 2019, s. 198).

Owa zmiana perspektywy, którą nazwać można czasową kontekstualizacją, wymusza radykalną reorientację epistemiczną, a co za tym idzie religijną⁴. Epistemiczną, bowiem wymaga przemyślenia na nowo tego, co rozumiemy przez „posiadanie przekonania”, i religijną, bowiem dokonuje reinterpretacji tego, co rozumiemy przez „przekonanie religijne”. Dopiero w takiej perspektywie można zadać fundamentalne pytanie, którego z oczywistych powodów jak dotąd w filozofii religii nie zadawano: „Czy istnieje forma religii, która jest właściwa dla naszego miejsca w czasie ewolucyjnym?” (Schellenberg, 2020, s. 39)

Zwrot temporalistyczny, czyli uświadomienie sobie dwukierunkowości czasu głębokiego, wymusza więc redefinicję pojęcia przekonania w kontekście religii, a w związku z tym destrukcyjne ostrze dowodu z ukrytości zostaje nieco stępione, czy może raczej – pozostając niezmiennie ostre – zdaje się teraz celować w coś, co Schellenbergowska religia ewolucyjna zostawiła daleko w tyle jako epistemicznie niewydolne, mianowicie, w wiarę przekonaniową wyrażającą się w zdaniach oznajmujących orzekających konkretne

⁴ Jak pisze Schellenberg, „gdy zwrócimy swe głowy ku przyszłości – lub lepiej, gdy nauczymy się spoglądać w obie strony, zarówno ku odległej przyszłości, jak i ku głębokiej przeszłości – dostrzeżemy potrzebę pewnej ewolucji w naszym myśleniu. A część tej potrzeby dotyczy religii” (Schellenberg, 2019, s. 198).

cechy bóstwa – w wiarę teistycznych filozofów, który przymiotów boskich dopatrywali się zawsze w – jak trzeźwo zauważył w *Naturalnej historii religii* David Hume – w ekstrapolowanych i wzmacnianych cechach ludzkich (Hume, 1962, s. 142). Taka wiara miała charakter epistemiczny: jej „wierzę, że” było *de facto* ekwiwalentem „wiem, że”, „żywię przekonanie, że”. Zdaniem Schellenberga, obronić dają się tylko przekonania słabsze: już nie *beliefs that*, ale raczej *beliefs in* (zob. Schellenberg, 2005, ss. 65-75), bardziej wyrażające postawę wobec świata niż zdające sprawę z faktycznego stanu świata.

Takie osłabione pojęcie przekonania religijnego pomaga Schellenbergowi wyartykułować główne elementy *religii ewolucyjnej*, czyli tego, co uważa za odpowiednią dla naszego czasu, wyobrażeniową (dlatego, że opartą na wyobraźni, a nie dlatego, że jedynie wyobrażoną) formę religii. Jak zauważa Schellenberg, wobec epistemologicznego, a coraz częściej także egzystencjalnego bankructwa tradycyjnych (teistycznych) form religijności, „pojawia się całkiem nowy sposób bycia religijnym, który otrzyma potrzebne wsparcie, gdy dokonamy czasowej kontekstualizacji – to religijność, która nie tylko toleruje sceptycyzm, ale się nim żywi” (Schellenberg, 2020, s. 140). Trzeba zaznaczyć, że religia tego rodzaju nie istnieje oczywiście jako forma w jakikolwiek sposób zinstytucjonalizowana, niemniej jednak zapotrzebowanie na nią wynika bezpośrednio ze styku dwóch aspektów widocznych we współczesnej kulturze – dominacji (i sukcesów) światopoglądu naukowego, w tym zwłaszcza teorii ewolucji, a także trwałej, opierającej się owej naukowości potrzeby „duchowego” rozumienia świata, wykraczania poza to, co namacalne i mieralne w kierunku jakkolwiek rozumianej transcendencji. Aby mogła uformować się jakaś bardziej określona forma religii ewolucyjnej, spełnione muszą zostać cztery fundamentalne warunki (które oczywiście wymagać będą dalszego doprecyzowania

w toku rozwoju naszego gatunku i naszego myślenia o religii). Religię ewolucyjną cechować więc musi:

- 1) Diachronizm religijny. Religia ewolucyjna musi być diachroniczna (a nie synchroniczna), tzn. musi być uwrażliwiona nie tylko na kontekst teraźniejszości, ale przede wszystkim na kontekst ciągłego (i długiego) trwania naszego gatunku lub ewentualnych innych gatunków, które mogą wyewoluować z naszego bądź nastąpić po nim. Nie może ona, jak czyni to wiele współczesnych religii, traktować człowieka jako finalny produkt Bożego zamysłu czy biologicznej ewolucji, lecz powinna rozumieć „różne aspekty naszego doświadczenia – w tym religię – jako skłonności, które mogą urzeczywistnić się na wiele możliwych sposobów, w miarę jak charakterystyki życia ludzi, a być może innych form życia, mogą pod ważnymi względami dojrzewać i zmieniać się wraz z trwaniem inteligentnych gatunków i planety” (Schellenberg, 2020, s. 145).
- 2) Sceptycyzm religijny, czyli poznawcza skromność. Nasze zaangażowanie religijne musi się wyrażać „w sposób spójny z brakiem przekonań czy też sceptycyzmem w kwestiach najbardziej głębokich i kontrowersyjnych” (Schellenberg, 2020, s. 144). Jak widzieliśmy powyżej, owa nowa religijność musi móc się wyrażać w „pozaprzekonaniowej” rzeczywistości epistemicznej, czyli w warunkach, w których „przekonanie, że p”, zostało zastąpione na przykład „zaufaniem, że P”, lub „akceptacją, że p”. „Religia ewolucyjna, jeśli rzeczywiście ma być religią *ewolucyjną*, powinna wezwać nas do potraktowania utraty przekonania jako możliwego kroku w kierunku odrodzenia religii w nieprzekonaniowej formie bardziej

odpowiadającej naszemu czasowi i wymogom rozumu” (Schellenberg, 2020, s. 155).

- 3) Dewelopmentalizm religijny. Pod tym nieszczególnie szczęśliwym terminem kryje się oczekiwanie, że religia ewolucyjna będzie „dalekowzroczna i cierpliwa” i troszczyć się będzie „raczej o osiągnięcie większej dojrzałości religijnej i rozumienia religijnego” niż o autorytet swoich założycieli (Schellenberg, 2020, s. 144). Owa „rozwojowość” religii ewolucyjnej oznacza otwarcie jej na przyszłe możliwości i niezamykanie się w sferze obowiązujących dogmatów.
- 4) Pragmatyzm religijny. Praktyczne korzyści religii (rzeczywiste bądź wyobrażone, doczesne bądź pośmiertne) są stałym elementem większości zinstytucjonalizowanych wierzeń religijnych. Nie inaczej jest z nieinstytucjonalną i nieprzekonaniową religią ewolucyjną, która, zdaniem Schellenberga, powinna mieć na uwadze ewolucyjne korzyści, jakie mogą z niej wynikać. Projektowana religia przyszłości byłaby pożądana o tyle, o ile „mogłaby pomóc nam ewoluować w stronę większej dojrzałości w wielu obszarach ludzkiego życia, sama będąc tym samym ważnym elementem ewolucji kulturowej: nie problemem, ale jednym ze sposobów rozwiązania złożonych i powiązanych ze sobą problemów ludzkiego życia na naszym pierwotnym etapie rozwoju” (Schellenberg, 2020, s. 159)

Schellenberg nie poprzestaje na przedstawieniu tych powiązanych ze sobą warunków nowej religijności, ale wychodząc od nich, próbuje skonstruować model owej nowej „duchowości”, która w dobie zeświecczonej przez naukę teraźniejszości reinstaurowałaby porządek

transcendencji, a raczej zapewniała zaspokojenie tego, co z braku lepszego terminu określamy mianem „potrzeby religijnej”. Potrzeba religijna (w abstrakcji od jej ewentualnej przedmiotowości) zdaje się być dla Schellenberga swoistym egzystencjałem, trwałym elementem ludzkiej kondycji, o czym przekonuje dość prosta, metaforyczna opowieść o Gennie i narodzinach religii (Schellenberg, 2020, s. 164-168). Jest oczywiste, że wobec serii epistemologicznych porażek, potrzeby tej nie są w stanie zaspokoić zdogmatyzowane, instytucjonalne religie z ich skompromitowanymi przez naukę roszczeniami ontologicznymi i epistemologicznymi. Potrzeba ta jest jednak natrętna i powraca za każdym razem, gdy kontemplacja otaczającej nas rzeczywistości mimowolnie wynosi nas poza nią, w kierunku jakiejś niewyraźnej tajemnicy. A skoro jest to niewyraźna tajemnica, to opisać można ją tylko w sposób najbardziej ogólny, odwołując się do nieostrych pojęć i nieprecyzyjnych intuicji.

Zadaniem filozofii jest jednak porządkowanie, nawet, a raczej zwłaszcza tego, co porządkowi stawia opór. Dlatego Schellenberg usiłuje w miarę możliwości sprecyzować treść intuicji „religijnych”, pisząc o *potrójnej transcendencji* jako o idei, ku której kieruje się nasza świadomość religijna. Idea ta musi być zarazem wystarczająco nieokreślona, żeby nie stać się ofiarą pożądanego sceptycyzmu religijnego, ale także na tyle określona, aby być zasadnym przedmiotem i celem namysłu religijnego (jak za chwilę zobaczymy, musi być zarazem *minimalna* i *mocna*). Podstawowym przedmiotem wiary religijnej jest „boskość” jako coś, co *przekracza* naturalny porządek świata, jako coś, co jest *transcendentne*. Ale samo pojęcie transcendencji jest zbyt nieostre i wielowymiarowe, by służyć jako wystarczający przedmiot wiary, a tym bardziej jakiegokolwiek refleksji religijnej. Ową wielowymiarowość należy zatem dookreślić i Schellenberg czyni to,

pisząc o trzech jej aspektach. Boskość rzeczywistość jest czymś więcej od naszej rzeczywistości „nie tylko (i) w kategoriach faktualnych, ale także (ii) pod względem wartości oraz (iii) czegoś, co moglibyśmy nazwać znaczeniem, przez co mam na myśli jej wartość dla *nas*. Mówiąc w kategoriach filozoficznych, pierwszy rodzaj transcendencji to transcendencja metafizyczna, drugi to transcendencja aksjologiczna, trzeci natomiast to transcendencja soteriologiczna” (Schellenberg, 2020, s. 173-174). Jak dalej tłumaczy kanadyjski filozof,

jeśli coś jest *transcendentne metafizycznie*, to jego istnienie jest faktem odrębnym od faktów naturalnych i w pewnym sensie jest bardziej fundamentalnym faktem na temat rzeczywistości niż jakikolwiek fakt naturalny. Jeśli coś jest *transcendentne aksjologicznie*, to jego wewnętrzna wartość – jego wspaniałość, jego doskonałość – przerasta wszystko, co znaleźć można w samej naturze. Jeśli z kolei coś jest *transcendentne soteriologicznie*, to właściwa relacja z tym czymś przyniesie stworzeniom więcej dobrostanu, spełnienia, poczucia całości i tak dalej, niż da się uzyskać w sposób naturalny. Boska rzeczywistość ma być czymś „więcej” w każdym z tych trzech aspektów; uważana jest za *transcendentną* nie tylko metafizycznie, ale także aksjologicznie i soteriologicznie (Schellenberg, 2020, s. 174).

Każda nowa religia⁵, nawet jeśli ma być tylko filozoficzną i minimalna propozycją otwartą na przyszłe możliwości bardziej szczegółowej artykulacji, musi posiadać jakąś nazwę. Swoją religię ewolucyjną (jeszcze raz: *ewolucyjną* dlatego, że odpowiadającą *dotychczasowej* ewolucji naszego gatunku i otwartą na możliwość jego *dalszej*, trudnej do wyobrażenia ewolucji) nazywa Schellenberg ultymizmem, który, mówiąc najprościej, wyraża się w przekonaniu, że „istnieje taka

⁵ Trzeba zaznaczyć, że Schellenberg nie myśli o ultymizmie jako o religii czy sposobie praktykowania religii. Jak przekonująco tłumaczy, jest to „podobnie jak słowo »teizm«, jedynie nazwa tezy czy twierdzenia opisującego sugerowany przez mnie przedmiot wiary ewolucyjnej” (Schellenberg, 2020, s. 182-183).

po trzykroć ostateczna rzeczywistość”, czyli transcendencja metafizyczna, aksjologiczna i soteriologiczna (Schellenberg, 2020, s. 182).

Sceptycyzm ewolucyjny znosi więc możliwość dogmatycznego, szczegółowego teizmu i zamiast niego postuluje powrót do wiary nie- czy poza-przekonaniowej, albo inaczej – i znowu w geście Hume’a, tym razem z *Dialogów o religii naturalnej* – porzucenie teizmu na rzecz fideizmu. Innymi słowy, postuluje gest zawierzenia nieokreślonej, albo określonej tylko pobieżnie, w sposób nieostrej transcendencji, która, jak widzieliśmy, jest, w naszej niedoskonałej, temporalistycznej (dostosowanej do naszego miejsca w czasie ewolucyjnym) artykulacji, potrójną transcendencją Schellenbergowskiego ultymizmu.

CÓŻ ZATEM WYNIKA Z ARGUMENTU Z UKRYTOŚCI?

Wszystko to każe ponownie przemyśleć argument z ukrytości i jego wpływ na nasze przekonania religijne. W perspektywie ultymizmu, który jest zapewne jakimś duchowym wymiarem *nowego agnostycyzmu* (Schellenberg, 2019, s. 197n), tj. otwartą możliwością religii bardziej niż religią, krytyka konkretnych atrybutów personalistycznie rozumianego Boga nie tylko nie jest problemem, ale jest nawet czymś mile widzianym. Paradoksalnie, argument z ukrytości, wskazując na słabość osobowego teizmu, wspiera konieczność przystania raczej na niedookreśloną niż określoną koncepcję religijną – na istnienie transcendencji, o której z konieczności więcej nie wiemy, niż wiemy, którą z konieczności raczej odczuwamy, niż poznajemy. Taka reinterpretacja konsekwencji dowodu z ukrytości siłą rzeczy pokazuje nie tylko słabość teistycznych dowodów na istnienie Boga, ale być może także słabość logicznego dowodzenia w ogóle, czy może raczej jego podrzędność względem bardziej fundamentalnych założeń

i perspektyw (religijnych, światopoglądowych czy aksjologicznych). Przyczyną sukcesu argumentu z ukrytości, a zarazem przyczyną porażki klasycznego teizmu, są, zdaniem Schellenberga, zbyt wygórowane żądania ontologiczne i epistemologiczne standardowych religii, a zwłaszcza chrześcijaństwa, któremu z oczywistych powodów poświęca najwięcej miejsca. Pojęcia, którymi operuje teizm, są – by użyć kwalifikacji dobrze wyjaśnionej w *Religii ewolucyjnej*, *maksymalne* i *mocne* (eksplikują szczegóły transcendencji i uważają ją za ostateczną w każdym jej wymiarze), tymczasem powinny być *minimalne* i *mocne* (czyli nie eksplikować żadnych dodatkowych szczegółów dotyczących transcendencji, lecz uznawać ją za ostateczną we wszystkich jej wymiarach – trzech, gdy mowa o ultymizmie) (Schellenberg, 2020, s. 177). Jest jasne, że wraz z tą zmianą religia traci jedną z mocniej reklamowanych przez siebie cech: epistemologicznie i egzystencjalnie pojmowane poczucie pewności, jakie wiąże się ze staranną artykulacją konkretnych własności Boskiej istoty. Ale wraz z tym zwolennikom propozycji Schellenberga udaje ocalić się znacznie więcej, czyli dostosowanego do naszych czasów i naszej wiedzy ducha religijności, a być może także samą religię, zredukowaną i zmodyfikowaną, ale mogącą w końcu stawić czoła bezdyskusyjnym sukcesom nauki, a przynajmniej unikać z nimi jednoznacznej konfrontacji. Nie wydaje mi się, by skromna, sceptyczna propozycja Kanadyjczyka zadowoliła ludzi wierzących (wymaga bowiem dość radykalnego przeformatowania własnego rozumienia wiary), ani tym bardziej radykalnych scjentyistów w rodzaju nowych ateistów, których Schellenberg często przywołuje, reinstauruje ona bowiem w przyrodzie pierwiastek transcendentny *resp.* duchowy, którego spektakularne odejście tamci tryumfalnie ogłosili. Niemniej jednak – i jako taka powinna nas interesować przede wszystkim – jest ona bez wątpienia intrygująca z perspektywy

filozoficznej: czas głęboki i wszystko, co się z nim wiąże, stanowi ważne wyznaczniki dla naszych utwardzonych, domyślnych sposobów percepcji świata. Wydaje mi się, że filozofia powinna zajmować się właśnie tym.

ZAKOŃCZENIE

Przed samą konkluzją warto byłoby jeszcze wspomnieć o polskim wydaniu *Hiddenness Argument*. Książka ukazała się w wydawanej przez Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego serii „Studia z analitycznej filozofii religii”, w kompetentnym przekładzie i opatrzone erudycyjnym wstępem Ryszarda Mordarskiego, do którego kilkakrotnie już się w tym tekście odwoływałem. Od strony edytorskiej książka przedstawia się co najmniej poprawnie: ma oryginalną szatę graficzną i jest w dużej mierze wolna od nękających polski rynek wydawniczy błędów edytorskich. Sam przekład nie pozostawia wiele do życzenia – jest precyzyjny i wiernie oddaje specyfikę stylu Schellenberga. Tłumacza należy tu pochwalić, albowiem kanadyjski filozof z pewnością nie jest autorem najprostszym do tłumaczenia. W tekście tu i ówdzie zdarzają się usterki, przede wszystkim interpunkcyjne, a także pewne niezręczności stylistyczne (wydaje mi się, że nie do uniknięcia, jeśli chce się *wiernie* przełożyć teksty Schellenberga), nie sądzę wszakże, aby jakikolwiek przekład był od nich całkowicie wolny. Na szczególną uwagę zasługuje jednak Wprowadzenie („Argument z ukrytości Boga Johna L. Schellenberga” – [Mordarski, 2019]) autorstwa tłumacza, które – pomijając nie najszcześliwiej wybrany, amfiboliczny tytuł - stanowi nie tylko znakomitą, erudycyjną rekapitulację najważniejszych idei kanadyjskiego filozofa pomieszczonych w tej książce, ale także relewantną filozoficznie (i religijnie) krytykę ultymistycznego stanowiska Schellenberga oraz próbę skonstruowania pewnej mapy

rekonfiguracji rozumienia religijności, wymuszonej (wymuszanej?) przez Schellenberga koncepcję religii ewolucyjnej⁶.

Moim zdaniem, urok pisarstwa filozoficznego Schellenberga polega w dużej mierze na intrygującej zbieżności jego rozwoju filozoficznego i jego dojrzałej myśli⁷ – ewolucję jego poglądów da się bowiem doskonale wyjaśnić z perspektywy koncepcji czasu głębokiego czy raczej z perspektywy sceptycyzmu ewolucyjnego. Stopniowe odkrywanie ograniczeń ludzkich możliwości poznawczych w zakresie metafizyki i ciągle redefiniowanie ważności przedmiotowej naszych domyślnych przekonań w tym względzie nie jest rzecz jasna w filozofii rzeczą nową; po raz kolejny przychodzi tu na myśl David Hume, który mógłby zapewne służyć za patrona intelektualnego tego przedsięwzięcia. Niemniej jednak uważne i uczciwe spojrzenie Kanadyjczyka na religijne aspekty tego, co obejmujemy nazwą przekonań metafizycznych, czyni z jego dociekań propozycję aktualną i oryginalną, nawet jeśli, jak słusznie obawia się Mordarski, daleką od klasycznie pojmowanej religijności. Ponieważ jednak jest to myśl żywa, stawiająca sobie realne ograniczenia i usiłująca je pokonać bez uciekania się do tanich apodyktycznych rozstrzygnięć, jedynym, czego

⁶ Trzeba tu dodać – dziękuję za tę sugestię anonimowemu recenzentowi – że stanowisko Schellenberga wymusza jedynie rekonfigurację tradycyjnie rozumianej religijności opartej na metafizycznym pojęciu bóstwa. Tymczasem ujęcie takie zostało już skutecznie zakwestionowane zarówno w teologii feministycznej (zob. np. Johnson, 2007), jak i na przykład w propozycjach Johna D. Caputo (anateizm) i Richarda Kearneya (radykalna hermeneutyka) (zob. Caputo, Kearney, 2007).

⁷ Zbieżność ta może się wydać mniej intrygująca, jeśli założymy, że Schellenbergowska idea religii ewolucyjnej jest wyrazem swoistego *Zeitgeistu*, spajającego w sobie trzy elementy: poszukiwanie transcendencji, przywiązanie do światopoglądu naukowego i uwzględnianie niestandardowej perspektywy czasowej. I rzeczywiście, wszystkie te trzy elementy odnajdziemy na przykład w opublikowanej dwa lata po *Religii ewolucyjnej* powieści Salmana Rushdiego, zatytułowanej *Two Years Eight Months and Twenty-Eight Nights* (Rushdie, 2015). Gdyby odrzucić zamiłowanie do baśniowej narracyjności, jakie od zawsze cechuje pisarstwo Rushdiego, powieść ta stawia te same pytania o ograniczoność (a zarazem nieuniknioność) światopoglądu naukowego i możliwość świeckiej transcendencji, a ponadto czyni to z czasowej perspektywy (dalekiej) przyszłości.

można żałować, jest fakt, że przygodę z – nomen omen – ewoluującą myślą Schellenberga polski Czytelnik zacznie od jej ostatniego etapu. Musimy zatem być jak pierwsi geologowie, od których on sam zaczyna swoje rozważania w *Religii ewolucyjnej*: wychodząc od znajomości stanu bieżącego, musimy patrzeć wstecz, ale nie tylko po to, by poznać przeszłość, jakkolwiek odległa czy ważna by ona nie była, ale także po to, by zdiagnozować możliwości – religijne, epistemologiczne, ontologiczne, moralne – dla przyszłości.

BIBLIOGRAFIA

- Caputo, J. i Richard Kearney (2007). Anateizm i radykalna hermeneutyka. *Znak*, nr 748 (dostępne online: <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/anateizm-i-radykalna-hermeneutyka/>).
- Dumsday, T. (2014). Divine Hiddenness as Deserved. *Faith and Philosophy* 31, no. 3, s. 286–302.
- Howard-Snyder, D. i Paul Moser (red.) (2002). *Divine Hiddenness: New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1962). *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*. Tłum. Anna Hochfeldowa, Warszawa: PWN.
- Johnson, E. (2007). *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*. London: A&C Black.
- Mordarski, R. (2019). Argument z ukrytości Boga Johna L. Schellenberga. Wstęp do: J. L. Schellenberg. *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga* (9-35). Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.

- Moser, P. K. (2004). Reply to Schellenberg. W: *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Eds. Michael L. Peterson i Raymond J. VanArragon. Malden, MA: Blackwell.
- Rushdie, S. (2015). *Two Years Eight Months and Twenty-Eight Nights*. London: Jonathan Cape.
- Schellenberg, J. L. (1993). *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca: Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. (2005). *Prolegomena to a Philosophy of Religion*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. (2007). *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. (2009). *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. (2020). *Religia ewolucyjna*. Tłum. T. Sieczkowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Schellenberg, J. L. (2019). *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga*. Tłum. R. Mordarski. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Sieczkowski, T. (2020). *Religia w perspektywie głębokiej przyszłości*. Wstęp do: J. L. Schellenberg. *Religia ewolucyjna* (11-28). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Stenger, Victor J. (2018). *Bóg. Błędna hipoteza*. Tłum. T. Sieczkowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Weidner, Veronika (2018). *Examining Schellenberg's Hiddenness Argument*. Palgrave Macmillan.

Argument z ukrytości a religia ewolucyjna Johna L. Schellenberga

Hiddenness Argument and Evolutionary Religion of John L. Schellenberg

ABSTRACT

In this short essay, I discuss Schellenberg's hiddenness argument and try to answer the question of whether it can be treated as an argument for atheism. Juxtaposing it with the concept of skeptical evolutionary religion developed by the Canadian philosopher, I show that instead of proving the non-existence of God, what this argument does is rather opening the possibility of articulating a new vision of religiosity, appropriate for our species place in evolutionary time.

Keywords: hiddenness argument, Schellenberg, evolutionary religion, religion, skepticism

Słowa kluczowe: argument z ukrytości, Schellenberg, religia ewolucyjna, religia, sceptycyzm