

## WNIOSEK

z dnia 30.03.2026

o przeprowadzenie postępowania w sprawie nadania stopnia doktora  
habilitowanego w dziedzinie nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia

Wydział Filozofii Uniwersytetu Kazimierza  
Wielkiego w Bydgoszczy

ul. Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz

za pośrednictwem:

**Rady Doskonałości Naukowej**

pl. Defilad 1  
00-901 Warszawa

(Pałac Kultury i Nauki, p. XXIV, pok. 2401)

Wniosuję – na podstawie art. 221 ust. 10 ustawy z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce – aby komisja habilitacyjna podejmowała uchwałę w sprawie nadania stopnia doktora habilitowanego w głosowaniu **jawnym**\*<sup>1</sup>



(podpis wnioskodawcy)

Zostałem poinformowany, że:

Administratorem w odniesieniu do danych osobowych pozyskanych w ramach postępowania w sprawie nadania stopnia doktora habilitowanego jest Przewodniczący Rady Doskonałości Naukowej z siedzibą w Warszawie (pl. Defilad 1, XXIV piętro, 00-901 Warszawa).

Kontakt za pośrednictwem e-mail: [kancelaria@rdn.gov.pl](mailto:kancelaria@rdn.gov.pl) , tel. 22 656 60 98 lub w siedzibie organu. Dane osobowe będą przetwarzane w oparciu o przesłankę wskazaną w

---

<sup>1</sup> \* Niepotrzebne skreślić.

art. 6 ust. 1 lit. c) Rozporządzenia UE 2016/679 z dnia z dnia 27 kwietnia 2016 r. w związku z art. 220 - 221 oraz art.

232 – 240 ustawy z dnia 20 lipca 2018 roku - Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce, w celu

przeprowadzenie postępowania o nadanie stopnia doktora habilitowanego oraz realizacji praw i obowiązków oraz środków odwoławczych przewidzianych w tym postępowaniu.

Szczegółowa informacja na temat przetwarzania danych osobowych w postępowaniu dostępna jest na stronie [www.rdn.gov.pl/klauzula-informacyjna-rodo.html](http://www.rdn.gov.pl/klauzula-informacyjna-rodo.html)

Załączniki:

Dane wnioskodawcy

Kopia dokumentu potwierdzającego posiadanie stopnia doktora.

Autoreferat

Wykaz osiągnięć naukowych

## Autoreferat

1. Imię i Nazwisko.

**Janusz Salamon**

2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe/ artystyczne – z podaniem nazwy, miejsca i roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej.

- Bachelor of Arts in Theology, Heythrop College, University of London (2003)
- Magister filozofii, Ignatianum (1996), *Pojęcie pewności w filozofii J. H. Newmana*. Promotor: Prof. Józef Tischner
- Master of Philosophy, University of Oxford (2005), *Perception of God and Religious Diversity: An Inclusivist Account*. Promotor: Prof. Brian Leftow
- Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, Uniwersytet Jagielloński (2002), *Newmanowska epistemologia religii. Między brytyjskim empiryzmem a filozofią analityczną*. Promotor: Prof. Władysław Stróżewski, Recenzenci: Prof. Andrzej Bronk, Prof. Jerzy Szymura.

3. Informacje o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych/artystycznych.

- 2005-2010 Adiunkt i p.o. Kierownika Katedry Filozofii Religii w Instytucie Filozofii Ignatianum; dyrektor Centrum Kultury i Dialogu Ignatianum
- Od 2010-2012: Adiunkt w Instytucie Nauk Politycznych, Metropolitan University Prague
- Od 2012 do chwili obecnej: Adiunkt w Instytucie Studiów Politycznych Uniwersytetu Karola w Pradze; od 2019 na pozycji dyrektora anglojęzycznych studiów na Wydziale Nauk Społecznych jako Program Director of PPE (Philosophy, Politics and Economics)

4. Wskazanie osiągnięcia\* wynikającego z art. 16 ust. 2 ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki (Dz. U. nr 65, poz. 595 ze zm.).

a) tytuł osiągnięcia naukowego/artystycznego:

**From Agatheology to Agathocracy: The Emergence of the Idea of the Agathological Turn in Global Normative Discourse** (na podstawie cyklu artykułów)

b) (autor/autorzy, tytuł/tytuły publikacji, rok wydania, nazwa wydawnictwa) Wszystkie artykuły własnego autorstwa.

Całość w postaci uporządkowanego, jednolitego zbioru artykułów, w porządku tematycznym:

### **Część I: Agatheism: Towards Agathological Interpretation of Religion**

- 1.1. (ss. 4-52) "Atheism and Agatheism in the Global Ethical Discourse", *European Journal for Philosophy of Religion*, 4 (2015), ss. 197-245.
- 1.2. (ss. 53-76) "In Defence of Agatheism: Clarifying the Good-Centred Interpretation of Religious Pluralism", *European Journal for Philosophy of Religion*, 3(2017), ss. 115-138.
- 1.3. (ss. 77-102) „Etyka przekonań, świadomość aksjologiczna i wolność sumienia”, [w:] J. Salamon (red.), *Przewodnik po filozofii religii: Nurt analityczny*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016, 493-518.
- 1.4. (ss. 103-113) „Poststructuralist Deconstruction of Meaning as a Challenge to the Discourse of Theism“, *Forum Philosophicum*, 10 (2005), ss. 75-88.

### **Część II: Agatheistic Theory of Religious Pluralism**

- 2.1. (ss. 114-132) "How Agatheistic Account of Doxastic Pluralism Avoids the Shortcomings of Hickian Pluralism", *Philosophy of Religion: Analytic Researches* (2)2019, ss. 97-115.
- 2.2. (ss. 133-161) „Epistemologia reformowana, pluralizm religijny i etyka solidarności”, [w:] J. Salamon (red.), *Przewodnik po filozofii religii: Nurt analityczny*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016, ss. 547-575.
- 2.3. (ss. 162-196) "Light out of Plenitude: Towards an Epistemology of Mystical Inclusivism", *European Journal for Philosophy of Religion*, 2 (2010), ss. 141-175.
- 2.4. (ss. 197-226) "Theodicy of Justice as Fairness and Sceptical Pluralism", [w:] S. T. Kołodziejczyk, J. Salamon (red.), *Knowledge, Action, Pluralism: Contemporary Perspectives in Philosophy of Religion*, Frankfurt am Main: Peter Lang Press, 2013, ss. 249-280.

### **Część III: Agatheology and the Problem of Evil**

- 3.1. (ss. 227-242) "The Sovereignty of Humanity and Social Responsibility for Evil Prevention", *Religions*, 2021, 12(6), 418 [<https://doi.org/10.3390/re112060418>]
- 3.2. (ss. 243-259) "Agatheology and the Naturalisation of the Discourse on Evil", *International Journal for Philosophy and Theology*, 4 (2017), ss. 74-92.
- 3.3. (ss. 260-280) „Problem zła społecznego, godność osoby i racjonalność teodycei”, [w:] J. Salamon (red.), *Przewodnik po filozofii religii: Nurt analityczny*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016, ss. 577-597.

### **Część IV: Agathocracy: Towards a Global Ethics of Agathological Solidarity**

- 4.1. (ss. 281-301) “Confucian *Junzi* as *Homo Agathos*: On Transcultural Legitimation of a World Order with Chinese Characteristics”, [w:] J. Salamon & Hsin-Wen Lee (red.), *Bloomsbury Handbook of Global Justice and East Asian Philosophy* (London: Bloomsbury, 2024), ss. 97-118.
- 4.2. (ss. 302-320) “Global Justice, Value Pluralism and Narrative Solidarity”, [w:] J. Salamon (red.), *Solidarity Beyond Borders: Ethics in a Globalising World* (London: Bloomsbury, 2015), ss. 171-190.
- 4.3. (ss. 321-338) “Conflict of Identity Narratives and Inclusive Language of Global Ethics”, *Annual of Language & Politics and Politics of Identity*, 8 (2014), ss. 1-14.
- 4.4. (ss. 339-351) „The Universal and Particular Dimensions of the Holocaust Story and the Emergence of Global Ethics”, *Forum Philosophicum*, 2 (2011), ss. 367-379.

c) Omówienie osiągnięć, o których mowa w art. 219 ust. 1 pkt. 2 ustawy z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce (Dz. U. z 2021 r. poz. 478 z późn. zm.).

Zbiór piętnastu tekstów filozoficznych przedstawionych tutaj jako „główne osiągnięcie“ do postępowania awansowego dokumentuje stopniową krystalizację programu globalizacji dyskursu filozoficznego przez jego agatologizację oraz rozszerzającą się i pogłębiającą konceptualizację agatologii jako transkulturowej normatywnej teorii ludzkiego działania. Z tego powodu ich omówienie zostanie tutaj podzielone na dwie dopełniające się części. Najpierw, tytułem wprowadzenia, nakreślę z obecnej perspektywy badań (będąc w trakcie pracy nad programowym wprowadzeniem do agatologii, zatytułowanym *The Agathological Turn*), szerszy horyzont interpretacyjny przedstawionych do osądu recenzentów tekstów. Następnie zaprezentuję główne twierdzenia i linie argumentacyjne poszczególnych piętnastu artykułów, uwypuklając wątki agatologiczne, z nadzieją, że dostrzeżony zostanie sposób w jaki wcześniejsze teksty antycypują swoją dojrzałą kontynuację, niekiedy bez zastosowania uformowanej później agatologicznej terminologii. Aby ułatwić identyfikację tych współzależności w obrębie poszczególnych części cyklu, teksty, które najlepiej i najbardziej jednoznacznie wyznaczają kierunek rozwoju agatologii jako dziedziny filozofowania *in statu nascendi*.

Tytułowy „zwrot agatologiczny“ (ang. Agathological Turn), nawiązujący, rzecz jasna, do „zwrotu językowego“ (ang. Linguistic Turn), który nazaczył filozofię XX wieku oraz „zwrotu epistemologicznego“ zainicjowanego przez Kartezjusza. To nawiązanie jest intencjonalne, gdyż zawiera moment krytyczny: agatologia jest reakcją na niezdolność dominujących nurtów współczesnej filozofii zachodniej zasugerowania przekonywujących odpowiedzi na egzystencjalne wyzwania stojące przed ludzkością – niezdolność wynikająca najwyraźniej z ich nadmiernej lingwistyfikacji (ang. overlinguistification) i nadmiernej epistemologizacji (ang. overepistemisation) prowadzących do wszechogarniającego relatywizmu i niepewności, które nie ułatwiają celowego działania, w szczególności celowego działania zbiorowego, które jest głównym przedmiotem badań agatologicznych, gdyż dobro jest z natury rzeczy transpersonalne. Przeciwno nadmiernej inwazji lingwistyfikacji (termin spopularyzowany z entuzjazmem przez J. Habermasa) protestuje jeden z najwcześniejszych artykułów w cyklu poświęcony zagadnieniu „Poststructuralist Deconstruction of Meaning”.

Zwrot agatologiczny postuluje odnowienie dyskursu w filozofii praktycznej przez jego agatologizację, która będzie jednoznaczna z jego globalizacją, gdyż kategorie dobra i zła są nie tylko transkulturowe, ale nawet transgatunkowe. Zwrot agatologiczny zakłada wyodrębnienie agatologii jako interdyscyplinarnej i transkulturowej teorii ludzkiego działania (ang. human agency), indywidualnego oraz zbiorowego, która będzie jednocześnie odgrywała rolę „agatologicznej teorii krytycznej“, alternatywnej dla neomarksistowskiej teorii krytyki społecznej, jak teorii globalnie inkluzywnej, pansolidarnościowej.

Współczesny imperatyw wykraczania poza historycznie ukształtowane cywilizacyjne granice filozoficznej debaty nad warunkami transkulturowego porozumienia i globalnego kolektywnego działania dostarcza również dodatkowego uzasadnienia akceptacji „priorytetu normatywności dobra” przed „priorytetem normatywności prawa” (ang. „normativity of the good” versus „normativity of the right”), na której opiera się liberalizm podbudowany szczególnie indywidualistyczną i atomistyczną antropologią, której nie sposób uznać za uniwersalną. Normatywność dobra jest znacznie bardziej pojęciowo pojemna, dlatego umożliwia pluralistyczne, ale nierelatywistyczne ujęcia ludzkiego dobra, które pomimo tej agatologicznej różnorodności (ang. agathological diversity) jako nieuniknionej konsekwencji ludzkiej ograniczoności z jednej strony, oraz ludzkiej wolności z drugiej, nie blokują – jak to czyni relatywizm – możliwości agatologicznego dialogu i współdziałania ponad granicami pojęciowych kultur i agatologicznych tradycji.

Konceptualizacja agatologii jako globalnej filozofii normatywnej, zdolnej do stworzenia inkluzywnej transkulturowej przestrzeni debaty nad obecnym kryzysem „globalnego kolektywnego działania” (ang. global collective action) w obliczu zagrożeń fundamentalnego zbiorowego dobra całego stworzenia, zakłada uznanie dobra (gr. to agathon) jako ostatecznego celu (gr. telos) wszystkich przejawów ludzkiego działania, nie tylko działania w wymiarze etycznym (międzyosobowym) czy politycznym (zbiorowym), ale także kształtowania przekonań – w tym przekonań religijnych – jako formy działania (ang. doxastic agency), komunikacji jako działania (ang. communicative agency) i ogólniej: tworzenia dobra (ang. good-making) jako najbardziej fundamentalnego wymiaru wszelkiego działania. Tak szerokie ujęcie działalności agatologicznej (ang. agathological agency) jest jednoznaczne z uznaniem „hermeneutyki agatologicznej” jako właściwej perspektywy interpretacji wszelkich zachowań i przejawów życia istot obdarzonych świadomością agatologiczną.

Agatologia jest zakreślona znacznie szerzej niż etyka, ale zważywszy, że jej celem jest nie tylko analizowanie, ale również inspirowanie ludzkiego działania w celu szerzenia „solidarności agatologicznej” (solidarności w zabezpieczaniu możliwości rozwoju agatologicznego wszystkich jednostek obdarzonych „świadomością agatologiczną”), powinno być możliwe uprawianie agatologii jako filozofii globalnej i „metafizycznie neutralnej” (ang. ametaphysical). Jakkolwiek punktem wyjścia dyskursu agatologicznego musi być mniej lub bardziej rudymenarna „fenomenologia świadomości agatologicznej”, a ponadto przedstawione tutaj teksty prezentujące w krytyczny i rewizjonistyczny sposób eksternalistyczne koncepcje epistemologii religii A. Plantingi i J. H. Newmana jednoznacznie sygnalizują preferencję autora, aby również eksternalistyczną epistemologię przekonań religijnych poddać operacji agatologizacji (podobnie jak to ma miejsce z doświadczeniem mistycznym w artykule poświęconym krytyce mistycznego ekskluzywizmu W. P. Alstona), również teoria poznania nie stanowi fundamentalnego wymiaru agatologii, gdyż przekonania agatologiczne są zawsze doksastyczne i nie wznoszą się nigdy do poziomu wiedzy w takim sensie, w jakim rozumieją wiedzę najpopularniejszej teorii uzasadnienia czy gwarancji przekonań.

Tytuł obecnego zbioru artykułów, jak również układ jego części zdaje się sugerować, że agateologia, agateizm i ogólniej agatologiczna interpretacja religii jest punktem wyjścia agatologii. Takie ujęcie zależności między agateologią a agatologią byłoby jednak mylące, z jednej bowiem strony agatologia jest niewątpliwie genealogicznie pochodną myślenia religijnego (zarówno w historii ludzkości, jak i w historii obecnego projektu filozoficznego). Z drugiej jednak strony, agatologia nie jest genetycznie i logicznie emanacją agateologii. Agateologia jest tylko specjalną, może nawet uprzywilejowaną przestrzenią twórczej aktywności „wyobraźni agatologicznej” (ze względu na zazwyczaj infinitystyczny horyzont pojęciowy światopoglądów religijnych), ale jest tylko jedną z „przestrzeni agatologicznych” (innymi są relacje miłości romantycznej, relacje przyjaźni, rodzina, polityka, sztuka, itd.). W rzeczy samej, agatologia zakłada, że istnieje jedno źródło myślenia i działania agatologicznego we wszystkich tych „przestrzeniach agatologicznych” a jest nią świadomość agatologiczna, którą, jak można sądzić, rządzą i ograniczają zasady „uniwersalnej gramatyki agatologicznej” (ang. Universal Agathological Grammar) jako „warunku możliwości” agatologicznej komunikacji, która nie zawodzi nie tylko w warunkach transkulturowych, ale również transgatunkowych. Zatem ten szeroki łuk myślowy od agateologii i agateizmu (jako „religii dobra”) do agatokracji (jako „polityki dobra”), jest też logicznie możliwy w przeciwnym kierunku, chociażby, gdy agatologiczna refleksja nad doświadczeniami

agatologicznej deprawacji czy braku agatologicznej autonomii, pozwala odnieść się krytycznie do sposobu, w jaki takowe doświadczenia jednostek i grup kształtują niekiedy fatalistyczne czy feudalne przedstawienia relacji między człowiekiem a sferą boską.

Pomimo powyższego zastrzeżenia metodologicznej autonomii agatologii względem agateologii, dla zrozumienia chronologicznego *de facto* wyłaniania się w przedstawionych tekstach idei zarysowujących stopniowo agatologiczny program badań, konieczne jest zwrócenie uwagi, że przewijająca się przez wszystkie artykuły cyklu koncepcja nierelatywistycznego pluralizmu ma w dwóch spośród najwcześniejszych tekstów swoje źródło w teologii naturalnej bytu doskonałego (która była głównym przedmiotem moich dwuletnich studiów pod kierunkiem B. Leftowa w Oksfordzie). Główna linia argumentacji *Light out of Plenitude* oraz drugiej części *Theodicy of Justice as Fairness and Sceptical Pluralism* (a także wszystkie teksty dotyczące problemu zła), opierają się na agatologicznej intuicji, że pojęcie bytu motywowanego doskonałą dobrocią (określanego w późniejszych załączonych tekstach neologicznym mianem *Agatheos*), pozwala na uzasadnienie nierelatywistycznego pluralistycznego rozwiązanie kwestii różnorodności przekonań religijnych (jako szczególnego przypadku pluralizmu doksastycznego). Jak sugeruje tytuł pierwszego z powyższych tekstów, pozwala na to pojęcie „pełni” czy „nieskończoności” (w sensie „niewyczerpalności”) Boskiej dobra, które umożliwia różnorakie agatologicznie uzasadnione konceptualizacje właściwego agatologicznie nastawienia (ang. *agathologically proper alignment*) człowieka to Boga i drugiego człowieka w świetle wspólnego „dzieciństwa Bożego” wszystkich stworzeń. Nie sposób przecenić do jakiego stopnia ten agateologiczny z gruntu model nierelatywistycznego pluralizmu, który staje się niezrozumiały bez „personalistycznego” ujęcia atrybutu dobroci Boga, jest stałym punktem odniesienia we wszystkich załączonych tekstach. A jednak, w duchu platońskiego „dylematu Eutyfrona”, należy podkreślić, że tę perspektywę agatologiczną można „znaturalizować”, zakładając, że to ludzka świadomość agatologiczna jako otwarta na nieskończoność (z powodu otwarcia ludzkiego umysłu na nieskończoność) generuje maksymalistyczne agatologiczne wyobrażenia (nie tylko o Bogu, także o pożądanym stanie szczęśliwości jednostek, albo o optymalnie zorganizowanym społeczeństwie).

Odwołanie do habermasowskiego postulatu lingwistyfikacji może pomóc w odróżnieniu dwóch sensów słowa „naturalizacja”, które pojawiają się w załączonych tekstach. Jednym z kluczowych genealogicznie momentów konceptualizacji agateologii był sprzeciw wobec osadzenia przez J. Hicka jego wpływowej teorii pluralizmu religijnego na epistemologicznym gruncie kantowskiego agnostycyzmu. Sprzeciw ów był motywowany nie tylko poczuciem, że skrajny rewizjonizm „interpretacji religii” Hicka czyni nie do końca zrozumiałą potrzebę przynależności i uczestnictwa w jakiegokolwiek wspólnocie religijnej, ale zdaje się również odbierać religii moc nadawania sensu istnienia w obliczu horrendalnego zła. W tym sensie, teoria Hicka zbliża się groźnie do stanowiska antyrealistycznego Cuppita (poddanego krytyce w *Poststructuralist Reconstruction of Meaning as a Challenge to the Discourse of Theism*), które można określić naturalizacją sekularną, gdyż postulowanie istnienia Boga pozbawionego atrybutu dobra, do którego mogą się odnieść wierzący jest trudne do odróżnienia od religijnego agnostycyzmu. „Naturalizacja” w odniesieniu do społecznego czy globalnego dyskursu o zlu, któremu należy ze wszech sił zapobiegać jest pojęciowym ekwiwalentem konieczności naturalizacji rozumianej jako lingwistyfikacji przekonań religijnych postulowanych w swoim czasie, aby uczynić je zrozumiałymi dla niewierzących uczestników publicznego dyskursu normatywnego. Taka naturalizacja dyskursu nie zakłada braku czy zawieszenia wierzeń religijnych, tylko ich niejako pojęciowy „przekład” na „język” transcendujący partykularną tradycję tworzenia sensu, na przykład w obliczu zła społecznego. Agateologia uznaje i koryguje habermasowski postulat transkulturalnego „przekładu” religijnych kontrybucji do dyskursu społecznego i politycznego postulując jego agatologizację, która jednak zakłada agatologiczną „interpretację religii” a nie agatologiczny agnostycyzm, pace J. Hick.

Ta konceptualizowana w pierw na gruncie agateologii jednoczesna możliwość uznawania partykularnych przekonań agatologicznych, ale także ich przekładu na pojęciową globalną *lingua franca*

jest oryginalnym zwieńczeniem prób agatologizacji etyki globalnej jako etyki agatologicznej solidarności i agatokracji jako „polityki dobra” w ostatniej części cyklu. Agatologizacja globalnej filozofii politycznej, sugerowana w tej części „osiągnięcia” krystalizuje wizję współdziałającej agatologicznie ludzkości można określić mianem globalnej „cywilizacji dobra” jako agatologicznego ekwiwalentu kantowskiego „królestwa celów” wyrażającego kantowski priorytet normatywności prawa i wolności, przed priorytetem normatywności dobra i miłości, które paradoksalnie przerzucają bardziej skutecznie agatologiczny most między osobami (ang. persons), chociaż niezakładają tak jak Kant możliwości uniwersalizacji jednej konkretnej tradycji agatologicznej.

### **Prezentacja poszczególnych artykułów (w języku angielskim i polskim)**

*Włączenie do autoreferatu wersji angielskiej niniejszej prezentacji jest podyktowane obawą, że zważywszy na fakt, że dominująca część tych tekstów – często uciekających się do neologizmów i nowatorskich technicznych sformułowań wynikających z próby nowego ujęcia rozważanych kwestii – była pomyślana i napisana w języku angielskim, ich przekład przez osobę o ograniczonych kompetencjach translatorskich może znacznie utrudniać zrozumienie kluczowych idei i argumentów w nich zawartych.*

### **Prezentacja wszystkich 15 artykułów w języku angielskim**

#### **I. AGATHEISM: TOWARDS AN AGATHOLOGICAL INTERPRETATION OF RELIGION**

##### **1.1. “Atheism and Agatheism In the Global Ethical Discourse: A Reply to Millican and Thornhill-Miller”**

The article presents a philosophical response to Peter Millican and Branden Thornhill-Miller’s account of the rationality of religious belief and the role of religion in contemporary society. The author seeks to reformulate the debate between atheism and religion in a way that is more constructive and better suited to the conditions of global pluralism. The central concept he introduces is agatheism, understood as an interpretation of religion grounded in the human orientation toward the good, which serves as the basis for both religious belief and ethical reflection.

The paper begins with the examination of Millican and Thornhill-Miller’s proposal, according to which traditional “first-order” religions are largely irrational because they contain mutually incompatible doctrines and rely on questionable epistemic foundations. At the same time, they acknowledge that religion continues to play important psychological and social roles. As an alternative, they propose a form of “second-order religion,” characterized by a simplified theism or deism grounded primarily in the Fine-Tuning Argument and stripped of doctrinal complexity.

While the author finds this proposal intellectually interesting, he argues that it fails to capture the true nature of religion. In his view, reducing religion to a minimal set of abstract beliefs overlooks its existential, transformative, and relational dimensions. Religion is not merely a theoretical account of the world but a framework through which individuals seek meaning, moral transformation, and a relationship with ultimate reality.

The author also criticizes reductionist approaches that interpret religion solely in terms of psychological functions or cognitive mechanisms. Although such explanations may account for certain aspects of religious behavior, they neglect its normative and axiological character. Religion is fundamentally concerned with what is good (“to agathon” in Classical Greek), meaningful, and worthy of pursuit, rather than with empirical facts alone.

The author further challenges the reliance on the Fine-Tuning Argument as a foundation for religion. He argues that this argument does not establish the existence of a theistic God but merely suggests the possibility of a designer. It does not justify attributing moral qualities such as goodness to this designer, nor does it provide a basis for existentially meaningful religious beliefs. As a result, it cannot serve as an adequate foundation for a viable form of religion.

In contrast, the author proposes an alternative framework based on axiological consciousness. Human beings perceive reality through values and are oriented toward the good. Religion, therefore, arises not from empirical observation but from reflection on what is valuable and meaningful. This reverses the traditional order of justification, placing values rather than facts at the foundation of religious belief.

Within this framework, the author introduces the concept of agatheism. God is understood as the highest good, and religion as a way of interpreting and realizing this fundamental value. Religious beliefs are grounded not in empirical evidence but in value-experience, and religion becomes a response to the human orientation toward the good.

An important element of this approach is the notion of agathological imagination, which refers to the human capacity to imagine and evaluate different forms of the good. Different religions can thus be seen as diverse interpretations of the good and as alternative ways of pursuing human fulfillment. Religious pluralism is therefore not a problem to be eliminated but a natural consequence of human diversity.

The author also addresses the question of the rationality of religious belief. He argues that such beliefs can be rational if they are internally coherent, compatible with scientific knowledge, and capable of providing meaning in human life. He introduces the concept of agathological certainty, a form of rational conviction grounded in value-experience and analogous to moral certainty.

The author emphasizes that religion and science operate in different domains. Science is concerned with facts and explanations of the natural world, whereas religion deals with values and meaning. Consequently, conflict between them is not inevitable, provided that each remains within its proper scope.

In conclusion, the author highlights the significance of his proposal for global ethical discourse. In a world characterized by religious and ideological diversity, it is necessary to identify common ground for dialogue. The shared human orientation toward the good can serve as such a foundation. Agatheism allows for meaningful dialogue without erasing differences and supports cooperation and global solidarity.

## **1.2. “In Defence of Agatheism: A Good-Centred Interpretation of Religious Pluralism”**

The article develops and defends the concept of agatheism as a pluralistic approach to religion capable of addressing key challenges in contemporary philosophy of religion, especially the problem of religious diversity and the tension between faith and scientific knowledge. The author engages with critics who claim that religious beliefs are irrational in the face of competing traditions and argues that agatheism offers a coherent and rational response.

The discussion begins with the fact of religious pluralism, understood as the coexistence of multiple and often conflicting systems of belief. Traditional positions such as exclusivism, which claims that only one religion is true, and inclusivism, which grants partial truth to others while privileging one tradition, are presented as insufficient. The author instead proposes a pluralistic perspective in which more than one religious tradition may be justified in a practical and existential sense.

The central concept of the article is agatheism, defined as the view that God, the Absolute, or ultimate reality is identical with the highest good. This good constitutes the ultimate aim of human life and

explains the teleological structure of human axiological consciousness, that is, our natural orientation toward values. Human beings constantly strive for a good that transcends their current condition, which points to the need for positing an ultimate good as the horizon of meaning.

The author argues that religions should be understood as products of agathological imagination, a faculty of practical reason that enables humans to construct, compare, and evaluate different conceptions of the good. This faculty operates not only in religion but also in ethics and politics, wherever value judgments are involved. In the religious domain, it gives rise to diverse belief systems that represent different ways of understanding the relationship between humanity and ultimate reality.

From this perspective, religious diversity is not a problem to be solved but a natural consequence of human cognitive limitations and cultural conditions. Different religious traditions emerge in different historical and social contexts and therefore offer distinct interpretations of the same fundamental reality, namely the good. None of them needs to provide a complete or infallible account of reality, yet each may serve as a meaningful path toward moral and spiritual development.

The author emphasizes that religion is primarily practical rather than purely theoretical. People adhere to religious beliefs not merely to hold true propositions but to find meaning in life and orient themselves toward the good. For this reason, orthopraxy is more important than orthodoxy. Religious traditions guide individuals through moral transformation, offer hope, and foster relationships with the Absolute and with others.

A crucial element of the argument is the defense of the rationality of religious belief. The author rejects the view that rationality must rely solely on empirical evidence. Instead, he proposes agathological rationality, according to which beliefs are rational if they cohere with our experience of values and form part of a consistent worldview. Religious beliefs are justified insofar as they respond meaningfully to fundamental questions about purpose and fulfillment.

Responding to critics, the author acknowledges that religious beliefs may be seen as human constructs shaped by culture and interpretation. However, he argues that this applies equally to all religious systems, not only to agatheism. The distinctive feature of agatheism is that it explicitly recognizes this condition and does not claim absolute certainty.

The article also introduces the notion of agatonic certainty, understood as a subjective sense of alignment with the good, comparable to inner harmony. Although it does not constitute scientific proof, it plays an important motivational and existential role in guiding human action.

An important advantage of agatheism is its compatibility with diverse religious traditions. It does not replace existing religions but offers a philosophical interpretation that highlights their shared orientation toward the good. This allows individuals to remain committed to their own tradition while acknowledging the value of others.

The author also addresses the concern that pluralism may weaken religious commitment. He argues that awareness of alternative paths does not necessarily undermine one's faith. Individuals can remain deeply committed to their own tradition while recognizing that other paths may also lead to human fulfillment.

In conclusion, the author presents agatheism as a realistic and inclusive framework for understanding religion in a pluralistic world. It reconciles religious diversity with rational belief and promotes intercultural dialogue. By shifting the focus from exclusive truth claims to the shared pursuit of the good, agatheism offers a constructive vision of religion adapted to contemporary conditions.

Overall, the article redefines religion not as a set of competing truth systems but as a plurality of paths leading toward the realization of the ultimate good. This perspective preserves the significance of religion while making it compatible with a diverse and interconnected world.

### 1.3. “The Ethics of Belief, Axiological Consciousness and Freedom of Conscience”

The article examines the complex relationship between morality, epistemology, and religious belief. The central issue concerns whether moral conditions, such as a person’s character, values, and ethical dispositions, influence the formation of beliefs, especially religious ones. The author argues that this question, although implicitly present in many religious traditions, has not been sufficiently addressed in contemporary philosophy. By critically engaging with the views of Alvin Plantinga and John Henry Newman, he develops an alternative account grounded in the concept of axiological consciousness (or agathological consciousness).

The article begins by highlighting the importance of the problem of moral conditions of knowledge. In many religious traditions, access to truth is believed to depend not only on intellectual abilities but also on moral character. This suggests that disbelief may be connected not only to cognitive error but also to moral disposition. However, modern epistemology has often neglected this dimension, focusing instead on the relationship between evidence and belief. The author contends that this omission results in an incomplete understanding of belief formation.

A substantial part of the article is devoted to a critical analysis of Alvin Plantinga’s epistemology. According to Plantinga’s theory of warrant as proper function, beliefs are justified when they are produced by properly functioning cognitive faculties operating in appropriate conditions. In the case of religious belief, this involves the *sensus divinitatis*, a natural faculty that generates belief in God. However, Plantinga maintains that this faculty may be impaired due to moral corruption, understood in theological terms as sin. The author argues that this position leads to problematic implications, as it suggests that non-believers are morally deficient. Such a view is difficult to defend both ethically and philosophically.

The challenge of religious pluralism further undermines Plantinga’s account. Different religious traditions produce conflicting beliefs about ultimate reality, and it is unclear how properly functioning cognitive faculties could lead to such divergent outcomes. Explaining this diversity by appealing to universal moral corruption is unsatisfactory, and attempts to moderate exclusivism encounter additional epistemological difficulties. The author concludes that Plantinga’s framework fails to adequately account for the diversity of religious beliefs and suggests that what is plausible in Plantinga’s externalist epistemology of religious belief is better captured by a pluralistic conception of axiological consciousness (or agathological consciousness) which implies agathological justification of religious beliefs.

The author then turns to the thought of John Henry Newman, who offers a more nuanced understanding of the relationship between morality and belief. Newman emphasizes the role of “prior probabilities,” which are shaped by an individual’s moral and psychological disposition. Belief formation, in this view, is not entirely conscious or deliberate, but involves intuition, experience, and the overall state of mind of the subject. This approach moves beyond strict evidentialism by recognizing the importance of non-propositional factors in cognition.

A central element of Newman’s theory is the concept of conscience. Newman regards conscience as a universal human faculty that provides access to moral truth and points toward a transcendent moral authority. Experiences such as guilt or moral obligation are interpreted as indicators of the presence of God. Conscience thus functions analogously to perception, offering a form of consciousness that is not reducible to empirical observation. Obedience to conscience strengthens this consciousness, while its neglect weakens it.

Despite these strengths, the author identifies several limitations in Newman’s account. The content of conscience varies across individuals and cultures, raising questions about its reliability as a source of

knowledge. Moreover, the transition from moral experience to a specific theistic belief is not sufficiently justified. Like Plantinga's theory, Newman's approach struggles to address the problem of religious pluralism.

In response, the author proposes the concept of axiological consciousness. This framework assumes that human consciousness is inherently structured by values and that all perception is value-laden. Individuals interpret reality through their evaluative frameworks, and differences in belief arise from differences in these frameworks. This perspective allows for a more inclusive understanding of religious belief, avoiding the need to classify others as morally or epistemically deficient.

Axiological consciousness also highlights the role of freedom of conscience. Individuals are not passive recipients of values but active agents who can respond to them in various ways. They may accept, reject, or reinterpret moral insights, thereby shaping their beliefs over time. This introduces a nuanced understanding of responsibility, in which belief formation is seen as a dynamic process involving both freedom and constraint.

In conclusion, the author argues that the relationship between morality and belief is complex and cannot be reduced to simple causal explanations. While Plantinga and Newman offer valuable insights, their theories require revision in light of pluralism and contemporary ethical reflection. The concept of axiological consciousness provides a more flexible and inclusive framework, integrating epistemology with moral philosophy and emphasizing the importance of human freedom. Ultimately, religious belief is shown to be deeply intertwined with values, moral experience, and the structure of human consciousness.

#### **1.4. "Poststructuralist Deconstruction of Meaning as a Challenge to the Discourse of Theism"**

The article examines the poststructuralist concept of the deconstruction of meaning and its implications for the traditional discourse of theism. The author argues that deconstruction, developed most notably by Jacques Derrida, fundamentally challenges the core assumptions of Western philosophy and religion by questioning the possibility of objective meaning, truth, and reference to a transcendent reality. Special attention is given to the theological interpretation of these ideas by Don Cupitt, who proposes a radically anti-realist approach to religion.

At the outset, the author explains the philosophical foundations of deconstruction. Traditionally, Western philosophy has been understood as a search for truth about reality through logical argumentation. Derrida challenges this view by claiming that philosophical texts, like literary ones, are filled with metaphors and cannot be reduced to clear, stable meanings. Drawing on Ferdinand de Saussure's theory of language, Derrida argues that linguistic signs do not refer directly to external reality but gain meaning through their relations—especially differences—from other signs.

From this perspective, meaning is never fully present or fixed. Derrida introduces the concept of "différance" to emphasize that meaning is always deferred and dependent on an endless network of linguistic differences. As a result, there is no stable reference point outside language, and thus no possibility of establishing objective truth. Philosophy, therefore, is no longer a discipline aimed at discovering truth, but rather a form of creative textual activity.

The author highlights that this position leads to far-reaching consequences: the collapse of metaphysics and the rejection of a single, unified reality. Instead of one objective world, there are multiple "worlds" constructed within different systems of meaning. Truth, understood as correspondence with reality, is replaced by the idea that all beliefs are relative to particular linguistic frameworks.

This shift poses a serious challenge to theism. Traditional theistic thought depends on the notion of reference to a transcendent reality—God—who serves as the ultimate foundation of truth, meaning, and existence. If such reference is denied, the entire structure of theistic belief becomes unstable.

In the second part of the article, the author analyzes Don Cupitt’s attempt to reinterpret Christianity within a poststructuralist framework. Cupitt rejects metaphysical Christianity and denies the existence of any transcendent reality beyond human experience. According to him, religious language does not refer to an objective God but reflects human attitudes, values, and ways of life.

Within this framework, religion becomes one of many possible “language games” that individuals can choose in order to give meaning to their lives. Humans “create” their world by assigning meanings and values—essentially “out of nothing” (*creatio ex nihilo*). God is no longer a transcendent being but a symbolic construct that functions as a source of meaning for believers.

Cupitt also rejects the traditional notion of religious truth. Truth is not a matter of correspondence with reality but of practical usefulness. Religious beliefs are to be evaluated based on whether they successfully generate meaning and help individuals cope with life. In this sense, religion is justified pragmatically rather than metaphysically.

However, the author identifies several critical problems with this approach. First, radical relativism makes rational decision-making difficult. If there are no objective criteria of value, it becomes unclear how one can determine whether a particular belief or practice is meaningful or beneficial. Second, without any reference to objective reality, moral evaluation becomes problematic—there is no clear basis for distinguishing right from wrong.

The author illustrates this issue by pointing out that in a fully relativistic framework, even extreme ideologies cannot be unequivocally condemned if they are meaningful within their own system. This suggests that Cupitt’s theory lacks sufficient grounding for a coherent ethical system.

Another difficulty concerns the idea of “creating the world out of nothing.” The author argues that assigning meaning and value requires some form of reference beyond a purely self-contained linguistic system. Otherwise, the process becomes circular and incapable of producing stable meanings or guiding action.

In conclusion, the author argues that while the deconstruction of meaning is a powerful and influential philosophical approach, its implications for theism are deeply problematic. Attempts to reconcile religion with poststructuralism, such as Cupitt’s project, ultimately lead to a form of atheism or extreme relativism. Without some notion of transcendent reference, it is difficult to sustain a coherent religious and moral framework.

Overall, the article highlights a fundamental tension between poststructuralist philosophy and traditional theism. While deconstruction challenges the foundations of religious belief, it also raises serious questions about the possibility of meaning, truth, and morality in a purely relativistic framework.

## **II. AN AGATHEISTIC ACCOUNT OF RELIGIOUS PLURALISM**

### **2.1. “How Agatheistic Account of Doxastic Pluralism Avoids the Shortcomings of Hickian Pluralism”**

The article addresses the problem of doxastic pluralism, understood as the persistent diversity of beliefs in areas such as religion, ethics, politics, and aesthetics. These beliefs do not qualify as knowledge in the strict sense because they cannot be conclusively verified by empirical or scientific methods. Instead, they belong to the domain of *doxa*, that is, belief grounded in value-experience and reflection on

meaning. The central aim of the article is to offer an alternative to John Hick's influential theory of religious pluralism by developing an agatheistic account of religious belief.

The author begins by analyzing the nature of beliefs that he calls agathological, meaning beliefs that concern the good. He argues that human cognition in normative domains is fundamentally rooted in value-experience. Metaphysical beliefs, including religious ones, are not primary but emerge from a deeper orientation toward the good. In this sense, it is not "what is" that determines "what ought to be," but rather our understanding of the good shapes the way we interpret reality. This reversal of the traditional order of explanation is crucial for the overall argument of the paper.

A key concept in this framework is agathological imagination, defined as the human capacity to envision different forms of the good and evaluate them comparatively. This imaginative faculty enables individuals to orient themselves within the realm of values and guides their practical reasoning. Differences in beliefs arise from differences in how people imagine and prioritize various goods. Consequently, doxastic pluralism is not an accidental or problematic phenomenon, but a natural outcome of human cognitive and evaluative diversity.

On this basis, the author introduces agatheism as a distinctive interpretation of religion. In this view, God or the Ultimate Reality is identified with the ultimate good, and religion is understood as an expression of the human striving toward that good. Different religious traditions offer different conceptualizations of the ultimate good, reflecting diverse cultural and historical contexts. Agatheism does not aim to resolve metaphysical disputes directly, but rather to explain the role that religious belief plays in human life, emphasizing its practical and existential dimensions.

The author stresses that religion should not be reduced to a system of doctrines. Instead, it should be understood as a way of life involving moral transformation, relational orientation toward the Absolute, and hope for ultimate fulfillment. In this sense, religion provides orientation and motivation, guiding human action toward what is perceived as good. Despite doctrinal differences, religious traditions share a common concern with overcoming self-centeredness and realizing values in practice.

The article further develops an agatheistic interpretation of religious pluralism. According to this view, the diversity of religions results from differences in agathological imagination as well as cultural and historical conditions. Religions can be seen as distinct "agathological landscapes," that is, different ways of conceptualizing and pursuing the good. Pluralism is therefore not a problem to be solved but an expected feature of human existence, which can foster dialogue and mutual enrichment rather than conflict.

Against this background, the author offers a critical analysis of John Hick's pluralist theory. Hick argued that all religions are responses to the same ultimate reality, which he termed "the Real," and that their differences are largely culturally conditioned. He also maintained that all religions lead to salvation understood as a form of moral transformation. However, the author identifies several major weaknesses in this account.

The first concerns the problem of conflicting truth claims. Different religions make mutually incompatible assertions about the nature of ultimate reality and the human condition. These claims cannot all be true in a realist sense. Hick attempts to address this issue by interpreting religious doctrines as symbolic or mythological, but this move undermines their truth status and distances his theory from actual religious practice.

A second difficulty lies in the tension between realism and anti-realism. Hick affirms the existence of a single ultimate reality, yet interprets religious beliefs in a non-literal way. This creates a lack of conceptual coherence and leaves unclear the criteria by which religious claims can be evaluated. A further problem concerns the notion of salvation, which Hick defines in a uniform way that fails to capture the diversity of soteriological concepts found in different traditions.

In contrast, agatheism avoids these difficulties by not positing a single metaphysical reality as a common reference point for all religions. Instead, it explains religious diversity in terms of the human orientation toward the the Divine as the highest good. This approach preserves the meaningfulness of religious beliefs without reducing them to mere symbolic expressions. It also provides a basis for constructive dialogue, as it highlights a shared axiological foundation across different traditions.

In conclusion, the author argues that doxastic pluralism is an unavoidable feature of human intellectual and moral life. Attempts to eliminate it, such as Hick's theory, face serious philosophical challenges. Agatheism offers a more coherent and flexible framework, one that acknowledges diversity while allowing for rational engagement between different belief systems. Ultimately, the article demonstrates that the human orientation toward the good serves as a common ground for understanding both religion and pluralism.

## **2.2. “Reformed Epistemology, Religious Pluralism and the Ethics of Solidarity”**

The article offers a critical examination of reformed epistemology, primarily associated with Alvin Plantinga, in light of the challenge of religious pluralism. While acknowledging the philosophical significance of this approach, the author seeks to demonstrate its limitations and to propose an alternative model that better accommodates the diversity of contemporary religious beliefs.

The discussion begins with the classical distinction between internalism and externalism in epistemology. Internalism requires that individuals have reflective access to the justification of their beliefs, whereas externalism allows beliefs to be rational if they are produced by reliable cognitive processes, even without such access. Reformed epistemology aligns with externalism and challenges the traditional assumption that religious beliefs must be supported by evidence in order to be rational. Instead, it claims that belief in God can be properly basic, that is, justified independently of inferential reasoning.

The author recognizes the importance of this shift, as it liberates religious belief from strict evidentialist constraints. However, he argues that serious difficulties arise when this framework is applied in a context of religious pluralism. Different religious traditions generate conflicting beliefs that are often held with equal conviction. This raises the question of how to determine which beliefs can legitimately be considered properly basic and whether there are reliable criteria for evaluating them.

According to the author, reformed epistemology fails to provide satisfactory answers. The central difficulty lies in the concept of proper function, which in Plantinga's theory serves as the basis for epistemic justification. In the case of ordinary cognitive faculties such as perception or memory, there are shared standards that allow us to assess whether they function correctly. In contrast, there are no widely accepted criteria for evaluating the functioning of a supposed “religious sense.” As a result, different religious traditions can claim equal epistemic legitimacy.

This leads to the risk of epistemic arbitrariness or fideism. If one set of religious beliefs can be considered properly basic, there seems to be no clear reason to exclude others, even if they are mutually incompatible. The author also argues that complex doctrinal beliefs are too culturally conditioned to qualify as basic in the relevant sense.

In response, he proposes an alternative framework grounded in axiological (or agathological) consciousness. According to this view, the foundation of religious belief lies in the human experience of values, especially the experience of the good. The most basic beliefs are therefore not doctrinal but axiological, involving the intuition that reality is oriented toward a highest good, which may be identified with the ultimate.

More specific religious beliefs are understood as secondary and derivative, shaped by reflection, experience, and tradition. They remain open to revision and critique, which allows for rational engagement without dogmatism. This model accommodates religious pluralism by recognizing it as a natural consequence of diverse cultural and historical contexts.

An important aspect of the author's proposal is its ethical dimension. He emphasizes that belief formation involves moral responsibility and requires openness to dialogue, critical reflection, and sensitivity to the impact of one's beliefs on others. This leads to an ethics of solidarity, in which religious belief is oriented toward cooperation and the promotion of human well-being.

In conclusion, the author argues that although reformed epistemology represents an important alternative to evidentialism, it is insufficient for addressing the reality of religious diversity. His agathological approach provides a more flexible and inclusive framework that integrates epistemology with ethics and supports dialogue in a pluralistic world.

### **2.3. "Light Out of Plenitude: Towards an Epistemology of Mystical Inclusivism"**

The article explores the epistemological status of mystical experience in the context of religious pluralism. The author investigates whether mystical experiences occurring across different religious traditions can be considered reliable sources of belief, despite leading to divergent and sometimes conflicting descriptions of ultimate reality. His central thesis is a defense of mystical inclusivism as a more plausible alternative to both exclusivism and radical pluralism.

The discussion begins with a definition of mystical experience as a direct, non-sensory awareness of God or ultimate reality. On this basis, individuals form mystical beliefs, which are assumed to be justified by experience in a manner analogous to perceptual beliefs. However, the diversity of religious traditions and their conflicting doctrinal claims create a significant epistemological challenge, often referred to as the problem of conflicting truth claims. If different traditions produce incompatible beliefs, it becomes difficult to determine whether their underlying experiences can all be considered reliable.

The author examines two dominant responses to this problem. Exclusivism maintains that only one religious tradition has access to genuine mystical experience, while others are mistaken. Radical pluralism, associated with thinkers such as John Hick, claims that all religions are equally valid responses to the same ultimate reality. The author rejects both approaches, arguing that they fail to account adequately for the complexity of religious experience. Instead, he proposes a moderate form of inclusivism that allows for the authenticity of mystical experiences across traditions without abandoning critical evaluation.

A central part of the article is devoted to a critique of William P. Alston's epistemology of religious experience. Alston introduces the concept of mystical doxastic practice, according to which beliefs are formed within specific religious frameworks based on experiential input. However, he treats these practices as distinct and mutually incompatible, suggesting that at most one can be fully reliable. The author argues that this approach does not resolve the problem of pluralism, since there are no neutral criteria for determining which practice is correct. As a result, Alston's position implicitly leads to a form of exclusivism.

In contrast, the author proposes the idea of a single, universal mystical practice underlying different religious traditions. He argues that mystical experiences exhibit significant similarities across cultures, including common features such as experiences of light, unity, presence, and transcendence. These similarities suggest that the experiential core is shared, while differences arise primarily at the level of interpretation. Religious traditions thus represent different conceptual frameworks imposed upon a fundamentally similar type of experience.

An important aspect of this proposal is the reinterpretation of the so-called overrider system. The author suggests that such a system has a core-periphery structure. The core consists of beliefs that are widely shared across traditions, while peripheral elements correspond to doctrinal differences. This allows for a common evaluative framework that accommodates diversity without undermining the reliability of mystical experience.

The author also addresses the problem of conflicting beliefs by arguing that not all doctrinal claims are directly derived from mystical experience. Many arise from subsequent interpretation and cultural context. Furthermore, some apparent contradictions are only superficial, resulting from differences in language and conceptual schemes rather than genuine disagreement. This perspective allows for the preservation of epistemic credibility despite pluralism.

The author emphasizes that mystical experience has not only an epistemic but also an existential and transformative dimension. Such experiences deepen the individual's relationship with ultimate reality, contribute to moral transformation, and provide meaning to human life. Their significance therefore extends beyond the production of beliefs and includes their impact on human existence.

In conclusion, the author argues that mystical inclusivism centered on the idea of experiential awareness of the Divine perceived as the supreme good provides the most compelling response to religious pluralism. It preserves the credibility of mystical experience while avoiding both strict exclusivism and relativistic pluralism. Religious diversity, rather than undermining religious belief, can be understood as reflecting different interpretations of a shared ultimate reality.

#### **2.4. "Theodicy of Justice as Fairness and Sceptical Pluralism: A View from Behind the Veil of Ignorance"**

The article addresses two central problems in contemporary philosophy of religion: the problem of evil and the problem of religious diversity. The author proposes original solutions to both issues, drawing inspiration from John Rawls's theory of justice and the method of perfect being theology. The key analytical tool is the thought experiment of the "veil of ignorance," which enables one to evaluate religious concepts from an impartial standpoint, independent of one's personal situation or beliefs.

The author begins with the claim that both the problem of evil and the problem of religious pluralism are, at their core, questions about divine justice. He rejects approaches that attempt to interpret God's actions independently of human agathological experience. Instead, he argues that theological reflection must be grounded in contemporary moral intuitions, particularly those concerning equality, human dignity, and fairness. These intuitions, he emphasizes, are not fixed but evolve over time along with broader social and cultural developments.

Modern moral thought places strong emphasis on the equal worth of all individuals, their inherent dignity, and their moral autonomy. According to the author, philosophy of religion must take these developments seriously and reinterpret traditional theological concepts accordingly. This requires abandoning a static, ahistorical view of God in favor of a dynamic approach in which our understanding of divine goodness and justice is continually revised in light of evolving moral and agathological consciousness.

In response to the problem of evil, the author develops the concept of theodicy as fairness. Its central claim is that a perfectly just God cannot intervene selectively to prevent evil. If God were to intervene only in certain cases, this would amount to unjust favoritism. Therefore, the most coherent view is that God does not intervene in the natural course of events at all, even in the face of severe suffering.

Although this position may seem radical, it avoids portraying God as an arbitrary agent who rescues some individuals while abandoning others. It also places responsibility for addressing evil squarely on

human beings. Humans, rather than God, are responsible for shaping the world and reducing suffering. The author interprets this as an expression of God's respect for human freedom and dignity.

The author also criticizes sceptical theism, which maintains that humans are incapable of understanding God's reasons for allowing evil. He argues that such a view leads to an unacceptable model of the divine-human relationship, one in which humans are left in a state of epistemic helplessness. Instead, he proposes a partnership model, often described as a covenantal relationship, in which God treats humans as beings of absolute value and entrusts them with genuine responsibility for the world.

Within this framework, God does not act through direct intervention but through presence, inspiration, and support. Divine providence is understood as internal rather than external, and it does not disrupt the natural order of events. The world thus becomes a space for moral growth, solidarity, and responsibility rather than a stage for miraculous interventions.

The second major issue addressed in the article is religious pluralism. The author rejects religious exclusivism, the view that only one religion leads to truth or salvation. From the perspective of the veil of ignorance, such a position appears unjust, since religious affiliation largely depends on contingent factors such as birthplace or upbringing.

In place of exclusivism, the author proposes sceptical pluralism. This position acknowledges the limits of human knowledge regarding God's plans and the ultimate value of different religious traditions. It calls for epistemic humility and allows for the possibility that multiple religions may contribute to the fulfillment of human potential. Importantly, this does not entail relativism but rather a recognition of cognitive limitations.

The author argues that exclusivism is incompatible with divine justice because it would imply unequal treatment of individuals. A perfectly just God cannot favor some groups over others or make ultimate fulfillment dependent on accidental circumstances. Therefore, it is more plausible to assume that all individuals have, in principle, access to ultimate fulfillment regardless of their religious affiliation.

Sceptical pluralism also avoids the difficulties associated with more radical forms of pluralism, which often require extensive reinterpretation of religious doctrines. The author's approach is more moderate, preserving the integrity of individual traditions while opening them to dialogue and coexistence.

In conclusion, the author offers a new direction for the philosophy of religion, one that integrates theological reflection with modern moral insights. His approach responds to contemporary challenges such as globalization, cultural diversity, and the experience of large-scale evil. Within this framework, religion is no longer seen as a set of competing truth claims but as a space for the pursuit of good, responsibility, and solidarity.

Overall, the article presents a coherent vision of the relationship between God, human beings, and the world. Theodicy as fairness and sceptical pluralism together form a model in which God is perfectly just, the world is a domain of human responsibility, and religious diversity becomes part of a broader, inclusive moral order.

### **III. AGATHEOLOGY AND THE PROBLEM OF EVIL**

#### **3.1. "The Sovereignty of Humanity and Social Responsibility for Evil Prevention"**

The article offers an original response to the contemporary problem of evil, particularly in its recent formulation by James Sterba. The author argues that Sterba's argument, although logically consistent, relies on controversial assumptions about the nature of God and the relationship between God and the world. In response, the author develops a "Mirandolian theodicy," centered on the ideas of human sovereignty and collective responsibility for evil.

The article begins with an analysis of Sterba's claim that the existence of an omnipotent and perfectly good God is incompatible with the presence of significant and unjustified suffering. According to Sterba, any morally perfect agent would be required to prevent such evils, especially when they affect innocent individuals. The author points out, however, that this argument depends on a particular model of divine sovereignty, in which God exercises total control over the world and intervenes in its course. This assumption becomes the primary target of his critique.

The author rejects what he calls the "feudal" model of divine authority, in which God is conceived as an absolute ruler responsible for everything that occurs. In this framework, the failure to prevent evil implies moral fault. Instead, the author proposes an alternative view in which God grants sovereignty to humanity. This means that the world is governed by human beings and that responsibility for evil lies primarily with them. Divine non-intervention is thus interpreted not as indifference but as a consequence of granting genuine autonomy to human agents.

This perspective is inspired by the philosophy of Giovanni Pico della Mirandola, who emphasized the unique dignity of human beings as self-creating (autopoietic) agents. In the Mirandolian theodicy, humans are understood as co-creators of reality, and history is seen as a process of realizing various possibilities of the good. Freedom and creativity are regarded as fundamental values that God does not undermine through intervention. This allows for a reconciliation of divine goodness with human responsibility.

An important component of the paper's argument is the relational (or transpersonal) conception of the self, influenced by Fyodor Dostoyevsky and Eastern Orthodox thought. According to this view, individuals are fundamentally interconnected, and both good and evil have a communal dimension. Personal identity is shaped through relationships, which implies that responsibility for evil cannot be understood solely in individual terms but must also be seen as collective.

Within this framework, the author reinterprets the meaning of suffering. Drawing on Dostoyevsky, he argues that suffering can have a transformative dimension, leading to moral change, as well as a vicarious dimension, contributing to the good of others. This does not justify evil but suggests that its significance may extend beyond individual experience. Such an interpretation is only possible within a relational understanding of human existence.

The author also criticizes the individualistic framework dominant in contemporary political philosophy, particularly in the individualistic interpretation of the language of human rights. He argues that many of the most important human goods, such as love and solidarity, are not entitlements but gifts that arise within relationships. Therefore, the problem of evil cannot be reduced to violations of individual rights but must be understood in a broader social and relational context.

A central thesis of the article is that evil has a social dimension. Human actions are shaped by institutional and situational factors, and many forms of evil arise from systemic structures rather than individual intentions. Psychological research supports this view by demonstrating the powerful influence of context on behavior. As a result, responsibility for evil is often collective, and addressing it requires coordinated social action.

The author also examines the problem of natural evil, arguing that the distinction between natural and moral evil is increasingly blurred. Technological progress enables humans to prevent many forms of suffering, thereby expanding the scope of human responsibility. What was once considered purely natural is gradually becoming a matter of human agency.

In conclusion, the author presents his theory as an alternative to traditional theodicies. It does not rely solely on individual free will or epistemic skepticism but incorporates insights from social theory and acknowledges the evolving nature of human responsibility. The author calls for a shift in perspective: instead of asking why God allows evil, we should ask how humanity can respond to it. In this way, the

problem of evil is transformed from a theological issue into an ethical challenge requiring collective action and solidarity.

### **3.2. “Agatheology and the Naturalisation of the Discourse on Evil”**

The article addresses the problem of horrendous evil and its implications for traditional religious attempts to explain evil, known as theodicies. He argues that the experiences of the twentieth century, particularly the Holocaust and totalitarian regimes, undermine not only specific theodicies but also the broader framework of agatheology, understood as theology which identifies God with the ultimate good. In response, he proposes a naturalised account of evil, according to which both its causes and its possible remedies are located entirely within the natural world and human action but religious belief plays inspirational and aspiration role in motivating human agathological agency to produce good and prevent evil.

The author begins by diagnosing a contemporary imbalance between humanity’s growing technological capacity to cause harm and its insufficient moral development. This imbalance creates a serious risk of self-destruction. He also points out that certain religious interpretations of evil may encourage passivity by attributing ultimate responsibility to God rather than to human agents.

The concept of horrendous evil plays a central role in the argument. It refers to forms of suffering that completely undermine the possibility of meaningful human flourishing, such as the systematic extermination of innocent people. Such evil is also described as gratuitous, since it cannot be justified by appealing to any greater good.

The author argues that traditional theodicies fail to address this challenge because they rely on an interventionist conception of God. If God sometimes intervenes to prevent evil and sometimes does not, this suggests arbitrariness and undermines the idea of divine justice. To avoid this, the author proposes that God never intervenes in the course of events to prevent evil.

This position leads to a full naturalisation of the discourse on evil. All causes of evil and all means of combating it are located within the natural world and human agency. Human beings, therefore, bear full responsibility for both the existence of evil and the effort to reduce it.

At the same time, the author does not reject religion. Instead, he reformulates theodicy as a theory of justice grounded in fairness. According to this view, divine non-intervention is justified because selective intervention would be unjust and would involve favoritism. A perfectly good God cannot act arbitrarily; therefore, complete non-intervention is more consistent with divine justice than occasional interference.

This idea is part of a broader framework called agatheism, which focuses on the good as the ultimate aim of human life. Within this framework, religion is not primarily explanatory but motivational and aspirational. Its role is to guide moral development and inspire action directed toward the good.

A key component of this framework is agathological imagination, understood as the human capacity to think in terms of values and to interpret reality through the lens of the good. This capacity shapes our understanding of God, which is influenced by evolving moral intuitions.

The author also criticises sceptical theism, arguing that it may lead to moral passivity by encouraging the belief that all events are part of a divine plan beyond human understanding. In contrast, his approach emphasizes human responsibility and the need for active engagement in confronting evil.

Although God does not intervene directly, the author allows for a form of non-interventionist Divine presence. God may act through inspiration, moral guidance, or religious experience, supporting human moral development without altering the course of events.

In conclusion, the author presents a reinterpretation of the problem of evil that aligns religious thought with modern moral sensibilities. By rejecting interventionist theodicies and emphasizing human responsibility, his approach preserves the meaningful role of religion while addressing the challenges posed by the existence of horrendous evil.

Overall, the article offers a coherent vision in which evil is understood not as part of a divine plan but as a moral challenge that humanity must confront through its own actions, guided by an orientation toward the ultimate good.

### **3.3. “Social Evil, Human Dignity and the Rationality of Theodicy”**

The article examines the problem of evil in its contemporary and more complex form, moving beyond traditional approaches to theodicy. The author argues that classical discussions focused primarily on the compatibility of God’s existence with the presence of evil, whereas modern debates emphasize concrete instances of extreme and seemingly unnecessary suffering. A further challenge arises from the arbitrary distribution of suffering, which appears to lack any clear justification.

In response, the author proposes the concept of critical theodicy. Rather than merely defending God, this approach aims to derive moral implications for human action. Theodicy should strengthen empathy, foster responsibility, and motivate efforts to reduce suffering. In this sense, it becomes an ethical project with practical significance rather than a purely theoretical exercise.

A central element of the article’s proposal is the idea of theodicy of justice as fairness, inspired by John Rawls. If God is perfectly good, then God must also be impartial and cannot favor some individuals over others. This implies that God does not selectively intervene to prevent suffering in particular cases. The most rational vision of the world is therefore one in which all individuals are subject to the same conditions, and responsibility for reducing evil lies with humanity. From the perspective of the veil of ignorance, a non-interventionist world appears more just than one in which divine assistance is distributed unevenly.

The author emphasizes that our understanding of God is rooted in human moral intuitions and evolves over time. Concepts such as goodness and justice, when applied to God, are shaped by historical and cultural contexts. Many religious beliefs have been reinterpreted in light of moral progress, including changing attitudes toward slavery and human rights. Moral development involves recognizing new dimensions of human dignity and adjusting religious interpretations accordingly.

The article also highlights the importance of global ethical dialogue. In a world marked by cultural and religious pluralism, it is necessary to develop a shared moral framework that enables cooperation in confronting evil. Such dialogue is possible because all human beings possess moral imagination and share experiences of suffering. This common ground allows for the development of solidarity beyond ideological differences.

One of the most significant contributions of the article is the analysis of social evil as a distinct category. Traditionally, evil was divided into natural and moral forms, but the author introduces a third type arising from social structures and collective processes. Social evil often lacks a clear individual perpetrator and may result from actions that are individually rational or morally acceptable. Examples include global problems such as environmental degradation, which emerge from cumulative actions rather than deliberate wrongdoing.

As a result, traditional theodicies prove inadequate. They fail to account for forms of evil that cannot be explained either by natural processes or by individual moral choices. The author therefore proposes a social constructivist approach, emphasizing the role of institutions and structural conditions. In this framework, responsibility becomes collective and requires systemic solutions.

In conclusion, the author calls for a shift in perspective. Instead of asking why God allows evil, we should ask how human beings ought to respond to it. Theodicy thus becomes a form of moral reflection that inspires action and responsibility. Ultimately, the problem of evil is not only a theological issue but also a moral challenge that demands collective human engagement.

#### **IV. AGATHOCRACY: TOWARDS ETHICS OF GLOBAL AGATHOLOGICAL SOLIDARITY**

##### **4.1. “Confucian Junzi as Homo Agathos: Transcultural Legitimation of a World Order with Chinese Characteristics”**

The article presents an attempt to formulate a new vision of international order capable of overcoming the limitations of the dominant paradigms of liberalism and realism. The author argues that the contemporary global system is undergoing a profound crisis, both institutional and normative, and that existing theoretical frameworks are insufficient to address the challenges of an increasingly interconnected world. In response, he proposes the concept of agathocratic solidarism, drawing on both philosophical reflection and elements of the Confucian tradition.

The author begins by diagnosing the current international system as one characterized by anarchy, in which states primarily act according to self-interest and competitive logic. Liberalism, although emphasizing cooperation and institutions, relies on an individualistic conception of human nature that cannot be considered universally valid. Realism, on the other hand, reduces international relations to power struggles and security concerns, neglecting their moral and communal dimensions. As a result, both approaches fail to provide adequate solutions to global problems such as climate change or technological governance.

In this context, the author introduces the idea of global sovereignty as a key component of a new world order. This concept involves the creation of a transnational level of authority that does not abolish state sovereignty but transforms it through shared governance. The model of the European Union serves as an important inspiration, demonstrating how states can pool their sovereignty in order to achieve common goals. Global sovereignty would enable more effective responses to global challenges and create the conditions for a more just and stable international system.

As an alternative to liberalism and realism, the author proposes solidarism, which places the common good at the center of political life. Unlike liberalism, solidarism does not assume a single universal conception of the good life but recognizes value pluralism as a permanent feature of human societies. At the same time, it rejects the realist view of politics as inherently conflictual, proposing instead a model of cooperation oriented toward shared goods. The key concept here is agathological solidarity, understood as the collective pursuit of the good of all human beings.

The author finds important resources for this perspective in the Chinese philosophical tradition, particularly in Confucianism. This tradition emphasizes harmony, community, and the moral development of individuals. The Confucian ideal of the junzi, or noble person, is interpreted as equivalent to the concept of homo agathos, a human being oriented toward the good. This stands in contrast to the model of homo oeconomicus, which dominates modern economic and political theory and is based on rational self-interest and utility maximization.

The contrast between these two models of human agency is central to the paper’s argument. While acknowledging that both models reflect aspects of human nature, he argues that homo agathos should have normative priority. Political institutions and practices should therefore be designed in ways that foster pro-social attitudes and commitment to the common good rather than merely accommodating self-interest.

Building on this anthropological foundation, the author introduces the concept of agathocracy, a political system oriented toward the promotion of the good. Agathocracy prioritizes the common good over individual interests and seeks to integrate diverse moral traditions within a shared institutional framework. It is not presented as a utopian ideal but as a realistic model that can be implemented through appropriate institutional arrangements, including global sovereignty. In this sense, agathocracy combines ethical aspirations with practical considerations.

An essential component of this vision is the recognition of agathological pluralism. The author emphasizes that there are multiple conceptions of the good life, none of which can claim universal validity. This diversity is a permanent feature of human existence and must be respected by any viable global order. Consequently, attempts to impose a single normative framework are both unrealistic and undesirable. Instead, it is necessary to identify minimal shared principles that can be accepted across different cultural contexts.

This leads to the issue of transcultural legitimation of norms. The author argues that global norms must be justified in a way that is acceptable to diverse cultures and traditions. They cannot be derived solely from a single cultural perspective, such as the Western one, but must emerge through global dialogue. Here the author draws on Habermas's theory of discourse, which emphasizes rational communication and mutual recognition as the basis for normative legitimacy.

Within this framework, solidarity emerges as a particularly promising transcultural concept. The author notes that solidarity appears in many cultural traditions and carries similar meanings across different contexts. It can therefore serve as a foundation for global ethics, enabling cooperation despite differences and fostering a sense of shared responsibility. Solidarity provides a conceptual bridge between diverse value systems and supports the development of a more inclusive global order.

In conclusion, the author argues that the future world order should be based on solidarity rather than competition and should take into account both cultural and axiological pluralism. Ideas derived from Chinese political and philosophical traditions may contribute significantly to this project, but they must be subjected to transcultural reflection in order to avoid cultural exclusivity. Ultimately, the success of any new global order depends on humanity's ability to create a system grounded in cooperation, responsibility, and a shared commitment to the good.

#### **4.2. "Global Justice, Value Pluralism and Narrative Solidarity"**

The article addresses the problem of global justice in a world marked by value pluralism and growing ideological conflicts. The author proposes an original approach in which identity narratives, understood as stories shaping how individuals and communities perceive themselves, others, and their interests, play a central role. According to the author, transforming these narratives may become an important tool for reducing international tensions and fostering global solidarity.

At the outset, the author describes the contemporary global order as a form of "new anarchy." Unlike the classical notion of anarchy in international relations, this condition arises not only from competition between states but also from the weakening of governmental control over societies and the increasing importance of ideology and values in politics. Events such as the Arab Spring and the growing influence of non-state actors demonstrate that individuals and groups are increasingly motivated not only by material interests but also by values rooted in their identities.

The author emphasizes that political interests are not objective but "perceived," meaning they are shaped by beliefs and values. Consequently, international conflicts are not merely economic or strategic but also axiological in nature. This observation challenges traditional approaches based on rational choice theory, which tend to overlook the motivational role of values. The author argues that identity narratives must be taken into account in order to fully understand social and political action.

He introduces the concept of “narrative anarchy,” referring to a situation in which different groups construct competing identity narratives. These narratives can intensify conflicts, especially when they are used by political leaders to mobilize societies around exclusionary or hostile ideologies. At the same time, however, the author points out that narratives also have a constructive potential, as they can serve as tools for building cooperation and solidarity across divisions.

In the next part of the article, the author examines value pluralism as one of the main challenges for global justice. Different cultures and religions offer diverse systems of values, making it difficult to establish common principles. The author proposes an inclusivist approach inspired by interreligious dialogue, which allows for identifying a shared ethical core without requiring individuals or communities to abandon their own beliefs.

Within this framework, the notion of “moral proximity” becomes particularly important. People naturally care more about those who are close to them, such as family members, their community, or their nation. However, in a globalized world, it is necessary to expand this circle to include those who are distant or different. Identity narratives can facilitate this process if they are reshaped in a more inclusive way, enabling individuals to identify with others beyond their immediate group.

The author further argues that global justice cannot be achieved without global solidarity. Unlike nation-states, where institutions and shared identity support the implementation of justice, the global level lacks such structures. Therefore, solidarity must function as a moral motivation that encourages individuals and societies to act for the common good.

The author identifies three main reasons why solidarity is essential. First, in the absence of a global social contract, an alternative source of motivation is needed to sustain cooperation. Second, international institutions require public support in order to function effectively. Third, solidarity helps counteract the tendency to revert to conflict-driven, zero-sum models of international relations.

A key element of the paper’s proposal is the transformation of identity narratives. This involves incorporating elements of “foreign” narratives into one’s own identity, thereby overcoming divisions and creating a shared perspective. Such transformation requires moral imagination as well as a willingness to act in solidarity with others.

Importantly, the author stresses that this process cannot be imposed from above or formalized. Identity narratives develop from the bottom up through dialogue, culture, education, and the work of intellectuals, artists, and social leaders. In this sense, the process resembles a global ethical discourse in which different traditions contribute to the formation of shared norms.

The author also highlights the importance of the language of global ethics. For such discourse to be effective, it must be culturally inclusive and grounded in narratives that resonate with different communities. Abstract moral principles alone are insufficient; what is needed are stories capable of shaping moral imagination and motivating action.

In conclusion, the author argues that the transformation of identity narratives and the development of global solidarity are necessary conditions for achieving global justice. In a world characterized by cultural diversity and growing tensions, only inclusive and transcultural narratives can provide a foundation for peaceful cooperation and the pursuit of the common good.

Overall, the article presents a vision of global ethics based not on the imposition of universal norms, but on dialogue, solidarity, and the transformation of how individuals and communities understand themselves and others. In this perspective, identity narratives are not only sources of conflict but also key instruments for overcoming them.

### 4.3. “Conflict of Identity Narratives and Inclusive Language of Global Ethics”

The article explores the role of identity narratives in shaping political conflicts and highlights their importance for the development of global ethics. He argues that understanding the structure and function of these narratives is essential both for explaining contemporary conflicts and for constructing an inclusive ethical language capable of functioning in a culturally diverse world.

The author begins by noting that global ethics, which addresses issues requiring cooperation across national boundaries, needs a language that is sensitive to cultural differences and capable of accommodating value pluralism. The contemporary world is not moving toward uniformity but toward a form of “unity in diversity,” which requires new conceptual tools enabling dialogue between different traditions without imposing a single dominant perspective.

The central concept of the article is that of identity narratives, understood as stories that communities such as nations or religious groups tell about themselves. These narratives shape how groups perceive themselves and others, influence political behavior, and possess strong emotional and motivational power. The author argues that their significance has often been underestimated in modern social theory, particularly within postmodernism and liberal individualism.

Identity narratives can both intensify and mitigate conflicts. When they are antagonistic and exclusionary, they become tools for mobilizing hostility toward others. When they are inclusive, they can promote cooperation and solidarity. A key feature of narratives is that they are human-made and therefore open to reinterpretation and transformation.

The author illustrates his argument with the example of the Russian–Ukrainian conflict, showing that it is not only a conflict of interests or values but also a conflict of identity narratives. Different sides interpret history differently, construct distinct identities, and assign themselves particular moral roles. As a result, resolving such conflicts requires not only political solutions but also changes in the underlying narratives.

A crucial characteristic of identity narratives is their dynamic and open nature. They can evolve, incorporate new elements, and adapt to changing social conditions. This flexibility creates the possibility of transforming conflict-oriented narratives into ones that support peace and more inclusive forms of identity.

The author warns, however, against the essentialization of identity, which reduces complex identities to a single dimension such as religion or nationality. This simplification ignores internal diversity, strengthens divisions between groups, and contributes to the radicalization of conflicts.

A central thesis of the article is that lasting conflict resolution requires the transformation of identity narratives. This process should preserve elements important to a given community, reinterpret the past, and construct a positive vision of the future. The future-oriented dimension of narratives is especially important, as it enables societies to move beyond historical grievances.

The author proposes complementing traditional ethical theories with a narrative approach that better reflects how people actually think and act. Narratives of identity as agathological narratives (identifying the good behind a given aspect of one’s identity) operate not only through rational argument but also through imagination and emotion, making them a powerful motivational tool for shaping moral attitudes.

In this context, moral imagination and global solidarity play a crucial role. Resolving conflicts requires the ability to reinterpret one’s own identity and to incorporate elements of “other” narratives into one’s own perspective. This enables the creation of more inclusive stories and a shared ethical language.

In conclusion, the author argues that identity narratives are a key factor in contemporary conflicts and that their transformation is essential for achieving peace. Global ethics must therefore be culturally inclusive and grounded in dialogue between different traditions.

Overall, the article demonstrates that identity is not fixed but constantly reinterpreted. Political conflicts have a deep narrative dimension, and their resolution requires not only institutional change but also a transformation in how individuals and communities understand themselves and others.

#### **4.4. “The Universal and Particular Dimensions of the Holocaust Story and the Emergence of Global Ethics”**

The article explores the story of the Holocaust as a distinctive example of a value-laden narrative that can contribute to the formation of global ethics. He argues that for such a narrative to serve as a foundation of universal values, it must undergo an interpretative transformation. Only then can individuals from diverse cultural backgrounds recognize it as meaningful and draw moral guidance from it.

The author begins by examining the nature of ethical narratives. Initially, they are particular, tied to specific communities and shaping their identity through morally charged interpretations of events. In a globalized world, however, there is a growing need for narratives that transcend local contexts and function as shared moral reference points. The Holocaust narrative has the potential to fulfill this role if it is appropriately universalized.

This process raises concerns about the possible loss of historical specificity. Nevertheless, the author argues that universalization does not necessarily weaken a narrative’s meaning. When properly conducted, it can enhance its moral significance while preserving its particular dimension.

The discussion is situated within broader global transformations. In the contemporary multipolar world, different cultures seek recognition of their identity narratives, while at the same time certain narratives—such as those associated with Gandhi, Martin Luther King Jr., or Nelson Mandela—gain universal resonance.

The author raises the question of whether the Holocaust should remain primarily a Jewish narrative or be reinterpreted as a universal moral story. He suggests that its future relevance depends on its capacity to speak to broader audiences without losing its historical depth.

A key condition of this transformation is the internalization of the narrative. Historical knowledge alone is insufficient; individuals must integrate the story into their own moral framework. This process is selective and shaped by personal experience.

The example of Father Stanisław Musiał SJ illustrates how such internalization can occur through reflection and moral transformation. It shows that adopting narratives originating from other groups is possible when their universal significance is recognized.

The author emphasizes that this process depends on the existence of a shared moral ground that enables individuals to recognize values across cultural boundaries. Global ethics thus emerges not as an imposed system but as the outcome of dialogue and mutual understanding.

In conclusion, the author argues that the future of the Holocaust narrative lies in balancing its universal and particular dimensions. Only then can it contribute to the development of global ethics and shape moral consciousness on a global scale.

Overall, the article presents global ethics as arising from the transformation and sharing of narratives, with the Holocaust story serving as a powerful example of how historical experience can inform universal moral reflection.

## Prezentacja wszystkich 15 artykułów w języku polskim

### I. AGATEIZM: KU AGATOLOGICZNEJ INTERPRETACJI RELIGII

#### 1.1. "Atheism and Agatheism In the Global Ethical Discourse: A Reply to Millican and Thornhill-Miller"

Niniejszy artykuł stanowi filozoficzną odpowiedź na stanowisko Petera Millicana i Brandena Thornhilla-Millera dotyczące racjonalności przekonań religijnych oraz miejsca religii we współczesnym świecie. Autor podejmuje próbę przeformułowania debaty między ateizmem a religią w taki sposób, aby była ona bardziej konstruktywna i adekwatna do realiów globalnego pluralizmu. Kluczowym elementem jego propozycji jest koncepcja agateizmu, czyli ujęcia religii jako zakorzenionej w ludzkiej orientacji na dobro, które stanowi podstawę zarówno przekonań religijnych, jak i refleksji etycznej.

Autor rozpoczyna od analizy propozycji Millicana i Thornhilla-Millera, którzy twierdzą, że tradycyjne religie, określane przez nich jako „religie pierwszego rzędu”, są w dużej mierze nieracjonalne, ponieważ zawierają sprzeczne twierdzenia oraz opierają się na wątpliwych podstawach epistemicznych. Jednocześnie autorzy ci dostrzegają, że religia pełni istotne funkcje psychologiczne i społeczne, a procesy sekularyzacyjne nie doprowadziły do jej zaniku. W odpowiedzi proponują koncepcję „religii drugiego rzędu”, czyli uproszczonej formy teizmu lub deizmu, opartej głównie na argumentach z dostrojenia, pozbawionej złożonych doktryn i konfliktów.

Autor artykułu uznaje tę propozycję za interesującą, lecz zarazem niewystarczającą. Jego zdaniem redukuje ona religię do bardzo ograniczonego zestawu przekonań, które nie oddają jej rzeczywistego znaczenia dla życia człowieka. Religia nie sprowadza się bowiem jedynie do wyjaśnień dotyczących świata czy jego pochodzenia, lecz obejmuje również wymiar egzystencjalny, związany z pytaniami o sens życia, oraz wymiar transformacyjny, dotyczący przemiany moralnej i duchowej. Pomijanie tych aspektów prowadzi do zniekształconego obrazu religii.

Autor artykułu krytykuje także redukcjonistyczne podejście, które interpretuje religię wyłącznie w kategoriach funkcji psychologicznych lub mechanizmów poznawczych. Choć takie analizy mogą wyjaśniać pewne aspekty religijności, nie są w stanie uchwycić jej normatywnego i aksjologicznego charakteru. Religia odnosi się bowiem do tego, co człowiek uznaje za dobre, wartościowe i warte realizacji, a nie tylko do tego, co faktycznie istnieje.

Szczególnej krytyce poddany zostaje argument z dostrojenia, który w propozycji Millicana i Thornhilla-Millera ma stanowić podstawę racjonalnej religii. Autor artykułu wskazuje, że argument ten nie prowadzi do wniosku o istnieniu Boga rozumianego w sensie teistycznym, lecz co najwyżej sugeruje istnienie jakiegoś projektanta. Nie daje on podstaw do przypisania temu projektantowi cech moralnych ani do formułowania treści religijnych o charakterze egzystencjalnym. W rezultacie nie może stanowić fundamentu religii, która odpowiadałaby na najważniejsze pytania ludzkiego życia.

W odpowiedzi autor artykułu proponuje odmienną koncepcję, opartą na świadomości aksjologicznej. Zakłada ona, że człowiek postrzega rzeczywistość poprzez wartości oraz że jego myślenie i działanie są ukierunkowane na dobro. Religia nie wynika zatem przede wszystkim z obserwacji świata, lecz z refleksji nad tym, co jest dobre i warte realizacji. W tym sensie to nie fakty uzasadniają religię, lecz wartości, które stanowią punkt wyjścia dla interpretacji rzeczywistości.

Na tej podstawie autor artykułu wprowadza pojęcie agateizmu. W jego ujęciu Bóg rozumiany jest jako najwyższe dobro, a religia jako sposób interpretacji i realizacji tej fundamentalnej wartości. Przekonania religijne nie wymagają w tym modelu empirycznego dowodu, lecz opierają się na doświadczeniu wartości. Religia staje się odpowiedzią na ludzką orientację ku dobru oraz próbą nadania jej sensu.

Istotną rolę odgrywa w tym kontekście pojęcie wyobraźni agatologicznej, czyli zdolności człowieka do wyobrażania sobie różnych form dobra i oceniania ich znaczenia. Różne religie mogą być rozumiane jako odmienne interpretacje dobra oraz różne sposoby jego realizacji. Pluralizm religijny nie jest więc problemem, lecz naturalnym rezultatem różnorodności ludzkich doświadczeń i interpretacji.

Autor artykułu podejmuje również problem racjonalności przekonań religijnych. Jego zdaniem nie polega ona na ich zgodności z dowodami naukowymi, lecz na ich spójności, zdolności do nadawania sensu życiu oraz zgodności z doświadczeniem aksjologicznym. Wprowadza pojęcie pewności agatologicznej, które oznacza subiektywne, lecz racjonalne przekonanie o wartości określonych idei, analogiczne do pewności moralnej.

Autor podkreśla także, że religia i nauka pełnią odmienne funkcje. Nauka zajmuje się opisem faktów i wyjaśnianiem zjawisk, natomiast religia dotyczy wartości i sensu. Konflikt między nimi nie jest więc konieczny, o ile każda z nich pozostaje w swojej dziedzinie.

W zakończeniu artykułu autor wskazuje na znaczenie swojej koncepcji dla globalnego dyskursu etycznego. W świecie zróżnicowanych przekonań religijnych i światopoglądowych konieczne jest poszukiwanie wspólnej płaszczyzny dialogu. Może nią być właśnie orientacja na dobro, która stanowi wspólny element różnych tradycji. Agateizm umożliwia prowadzenie dialogu bez konieczności eliminowania różnic, a jednocześnie sprzyja współpracy i budowaniu globalnej solidarności.

## **1.2. "In Defence of Agatheism: A Good-Centred Interpretation of Religious Pluralism"**

Niniejszy artykuł stanowi rozwinięcie i obronę koncepcji agateizmu jako pluralistycznego ujęcia religii, które ma odpowiadać na kluczowe wyzwania współczesnej filozofii religii, zwłaszcza problem różnorodności religijnej oraz napięcia między wiarą a nauką. Autor podejmuje polemikę z krytykami twierzącymi, że przekonania religijne są nieracjonalne w obliczu istnienia wielu konkurencyjnych tradycji, i stara się wykazać, że agateizm oferuje spójne oraz racjonalne rozwiązanie tego problemu.

Punktem wyjścia rozważań jest fakt pluralizmu religijnego, czyli współistnienia wielu systemów wierzeń, które często pozostają ze sobą w sprzeczności. Tradycyjne stanowiska, takie jak ekskluzywizm, zakładający prawdziwość tylko jednej religii, oraz inkluzywizm, uznający jedną religię za uprzywilejowaną, lecz dopuszczający częściową prawdę w innych, okazują się niewystarczające. Autor artykułu proponuje podejście pluralistyczne, zgodnie z którym więcej niż jedna tradycja religijna może być uzasadniona w sensie praktycznym i egzystencjalnym.

Centralnym pojęciem niniejszego artykułu jest agateizm, rozumiany jako przekonanie, że Bóg, Absolut lub ostateczna rzeczywistość jest tożsama z najwyższym dobrem. To dobro stanowi ostateczny cel ludzkiego życia i wyjaśnia teleologiczny charakter ludzkiej świadomości aksjologicznej, czyli naturalnej orientacji człowieka ku wartościom. Człowiek nieustannie dąży do dobra, które przekracza jego aktualne możliwości, co wskazuje na potrzebę postulowania ostatecznego dobra jako horyzontu sensu.

Autor artykułu podkreśla, że religie należy rozumieć jako wytwory wyobraźni agateologicznej. Jest to zdolność ludzkiego rozumu praktycznego do tworzenia, porównywania i oceniania różnych wizji dobra. Wyobraźnia ta działa nie tylko w religii, lecz także w etyce czy polityce, wszędzie tam, gdzie podejmowane są decyzje oparte na wartościach. W kontekście religii prowadzi ona do powstawania

różnorodnych systemów wierzeń, które można traktować jako odmienne sposoby ujmowania relacji między człowiekiem a najwyższym dobrem.

Z tej perspektywy różnorodność religii nie stanowi problemu wymagającego rozwiązania, lecz jest naturalnym rezultatem ludzkich ograniczeń poznawczych oraz uwarunkowań kulturowych. Różne tradycje religijne powstają w odmiennych kontekstach historycznych i społecznych, dlatego oferują różne interpretacje tej samej fundamentalnej rzeczywistości, jaką jest dobro. Żadna z nich nie musi być absolutnie prawdziwa w sensie pełnego opisu rzeczywistości, ale każda może stanowić wartościową drogę prowadzącą do rozwoju moralnego i duchowego człowieka.

Autor artykułu podkreśla, że religia ma przede wszystkim charakter praktyczny, a nie wyłącznie poznawczy. Ludzie wierzą nie tyle po to, aby posiadać prawdziwe przekonania o świecie, ile po to, aby nadać sens swojemu życiu i ukierunkować je ku dobru. Dlatego większe znaczenie niż ortodoksja, czyli poprawność przekonań, ma ortopraksja, czyli sposób życia zgodny z wartościami danej tradycji. Religie pełnią funkcję soteriologiczną, transformacyjną oraz relacyjną, prowadząc do przemiany moralnej, dając nadzieję i budując więź z Absolutem oraz innymi ludźmi.

Istotnym elementem niniejszego artykułu jest obrona racjonalności przekonań religijnych. Autor artykułu odrzuca pogląd, że racjonalność musi opierać się wyłącznie na dowodach empirycznych. Proponuje natomiast koncepcję racjonalności agateologicznej, według której przekonania są racjonalne, jeśli pozostają w zgodzie z doświadczeniem wartości oraz tworzą spójny światopogląd. Przekonania religijne mogą być uzasadnione, jeśli odpowiadają na fundamentalne pytania o sens życia i ludzkie spełnienie.

Autor artykułu polemizuje również z zarzutem, że agateizm opiera się jedynie na wyobraźni i nie posiada solidnych podstaw epistemicznych. Odpowiada, że wszystkie systemy religijne są w pewnym stopniu ukształtowane przez ludzkie doświadczenie, kulturę i interpretację. Różnica polega na tym, że agateizm świadomie uwzględnia tę sytuację i nie rości sobie pretensji do absolutnej nieomyślności.

Autor odnosi się także do problemu pewności religijnej, wprowadzając pojęcie poczucia agatonicznego. Jest to subiektywne doświadczenie zgodności z dobrem, które można porównać do poczucia wewnętrznej harmonii. Choć nie stanowi ono dowodu w sensie naukowym, pełni ważną funkcję egzystencjalną i motywacyjną, pomagając jednostce utrzymać kierunek działania.

Ważnym aspektem koncepcji agateizmu jest jej zgodność z różnymi tradycjami religijnymi. Nie zastępuje ona istniejących religii, lecz oferuje ich filozoficzną reinterpretację, wskazując na wspólny element, jakim jest dążenie do dobra. Dzięki temu może być przyjęta przez wyznawców różnych religii bez konieczności porzucania własnej tożsamości i praktyk duchowych.

Autor artykułu odpowiada również na zarzut, że pluralizm może osłabiać zaangażowanie religijne. Jego zdaniem świadomość istnienia alternatywnych dróg nie musi prowadzić do relatywizmu ani utraty wiary. Człowiek może pozostać głęboko zaangażowany w swoją tradycję, jednocześnie uznając wartość innych dróg prowadzących do dobra.

W zakończeniu autor podkreśla, że agateizm oferuje realistyczne i inkluzywne podejście do religii w świecie globalnym. Umożliwia pogodzenie różnorodności religijnej z racjonalnością przekonań oraz sprzyja dialogowi międzykulturowemu. Zamiast konfliktu między religiami proponuje współpracę opartą na wspólnym dążeniu do dobra.

Podsumowując, niniejszy artykuł przedstawia agateizm jako nowoczesną koncepcję filozoficzną, która zmienia sposób rozumienia religii. Religie nie są już traktowane jako konkurujące systemy prawdy, lecz jako różne drogi prowadzące do realizacji najwyższego dobra. Takie ujęcie pozwala zachować sens religii w świecie pluralistycznym, jednocześnie wzmacniając jej wymiar etyczny i egzystencjalny.

### 1.3. „Etyka przekonań, świadomość aksjologiczna i wolność sumienia”

Niniejszy artykuł podejmuje złożony problem relacji między moralnością, epistemologią a przekonaniem religijnymi. Punktem wyjścia jest pytanie, czy czynniki moralne, takie jak charakter jednostki, jej wartości oraz dyspozycje etyczne, odgrywają istotną rolę w kształtowaniu przekonań, zwłaszcza przekonań religijnych. Autor wskazuje, że choć wiele tradycji religijnych zakłada istnienie ścisłego związku między moralnością a poznaniem prawdy, problem ten nie był dotąd w pełni rozwinięty w filozofii analitycznej. W odpowiedzi autor analizuje stanowiska Alvina Plantingi oraz Johna Henry'ego Newmana, a następnie proponuje własne ujęcie oparte na pojęciu świadomości aksjologicznej.

Na początku artykułu autor zwraca uwagę na znaczenie problemu moralnych warunków poznania. W wielu systemach religijnych przyjmuje się, że dostęp do prawdy zależy nie tylko od zdolności intelektualnych, lecz także od postawy moralnej jednostki. Oznacza to, że niewiara może być interpretowana nie tylko jako błąd poznawczy, ale również jako wynik określonych dyspozycji moralnych. Współczesna epistemologia przez długi czas ignorowała ten aspekt, koncentrując się przede wszystkim na relacji między dowodami a przekonaniem. Autor podkreśla jednak, że pominięcie wymiaru moralnego prowadzi do niepełnego obrazu procesu poznania.

Znaczną część niniejszego artykułu zajmuje krytyczna analiza epistemologii religii Alvina Plantingi. Według jego teorii przekonania są uzasadnione, jeśli powstają w wyniku prawidłowego funkcjonowania władz poznawczych w odpowiednich warunkach. W odniesieniu do religii Plantinga wprowadza pojęcie *sensus divinitatis*, czyli wrodzonej zdolności do rozpoznawania istnienia Boga. Jednocześnie zakłada, że zdolność ta może ulec zaburzeniu na skutek grzechu, rozumianego jako forma moralnej deprawacji. Autor artykułu wskazuje, że takie ujęcie prowadzi do problematycznych konsekwencji, ponieważ sugeruje, że niewierzący są w pewnym sensie moralnie wadliwi. Tego rodzaju stanowisko jest trudne do zaakceptowania zarówno z punktu widzenia etycznego, jak i filozoficznego.

Dodatkową trudność dla teorii Plantingi stanowi fakt pluralizmu religijnego. Różne tradycje religijne prezentują odmienne i często sprzeczne przekonania dotyczące rzeczywistości ostatecznej. Jeśli jednak wszystkie one miałyby wynikać z prawidłowo funkcjonujących władz poznawczych, trudno wyjaśnić, dlaczego prowadzą do tak różnych wniosków. Odwoływanie się do powszechnej deprawacji moralnej jako wyjaśnienia tego zjawiska wydaje się niewystarczające. Autor artykułu konkluduje, że epistemologia Plantingi nie jest w stanie adekwatnie uwzględnić faktu pluralizmu i wymaga istotnej korekty. Autor sugeruje, że wartościowe wglądy eksternalistycznej epistemologii religii Plantingi w naturę przekonań religijnych lepiej wyraża jego własna pluralistyczna teoria świadomości aksjologicznej (lub agatologicznej), która implikuje agatologiczne uzasadnienie (ang. *agathological justification*) przekonań religijnych.

W dalszej części artykułu autor analizuje stanowisko Johna Henry'ego Newmana, który oferuje bardziej zniuansowane ujęcie relacji między moralnością a przekonaniem. Newman podkreśla znaczenie tak zwanych „uprzednich prawdopodobieństw”, czyli ogólnych dyspozycji umysłowych i moralnych, które wpływają na to, jakie twierdzenia uznajemy za wiarygodne. W jego ujęciu proces powstawania przekonań nie jest w pełni świadomy ani w pełni kontrolowany przez jednostkę. Dużą rolę odgrywają intuicje, doświadczenie oraz ogólny stan umysłu.

Szczególne znaczenie w epistemologii Newmana ma pojęcie sumienia. Jest ono rozumiane jako uniwersalna zdolność człowieka do rozpoznawania dobra i zła oraz doświadczania moralnych zobowiązań. Newman twierdzi, że doświadczenia takie jak poczucie winy czy odpowiedzialności wskazują na istnienie transcendentnego autorytetu moralnego. W tym sensie sumienie pełni funkcję poznawczą, prowadząc jednostkę ku uznaniu istnienia Boga. Posłuszeństwo sumieniu wzmacnia tę świadomość, natomiast jego ignorowanie ją osłabia.

Mimo że ujęcie Newmana jest bardziej przekonujące niż teoria Plantingi, autor artykułu dostrzega również jego ograniczenia. Przede wszystkim treści sumienia są zróżnicowane i zależne od kontekstu kulturowego, co podważa jego uniwersalność jako źródła poznania religijnego. Ponadto przejście od doświadczenia moralnego do konkretnej wizji Boga nie jest wystarczająco uzasadnione. Podobnie jak w przypadku Plantingi, także tutaj pojawia się problem pluralizmu religijnego, który pozostaje niewyjaśniony.

W odpowiedzi na te trudności autor artykułu proponuje koncepcję świadomości aksjologicznej (lub świadomości agatologicznej). Zakłada ona, że ludzka świadomość jest od samego początku ukształtowana przez wartości i że nie istnieje poznanie całkowicie neutralne aksjologicznie. Oznacza to, że postrzegamy świat zawsze przez pryzmat tego, co uznajemy za dobre lub wartościowe. Różnice w przekonaniach wynikają z różnic w strukturach wartości, które kształtują nasze doświadczenie i interpretację rzeczywistości.

Takie podejście pozwala lepiej zrozumieć zjawisko pluralizmu religijnego. Zamiast traktować odmienne przekonania jako błędy wynikające z niewłaściwego funkcjonowania władz poznawczych lub z moralnej deprawacji, można je interpretować jako wyraz różnych orientacji aksjologicznych. W ten sposób możliwe staje się bardziej inkluzywne podejście do epistemologii religii, które nie wartościuje odmiennych stanowisk w kategoriach wyższości i niższości.

Istotnym elementem tej koncepcji jest także podkreślenie roli wolności sumienia. Człowiek nie jest biernym odbiorcą wartości, lecz aktywnym podmiotem, który może na nie reagować w różny sposób. Może je przyjmować, odrzucać lub reinterpretować, a tym samym kształtować swoje przekonania. Oznacza to, że istnieje związek między odpowiedzialnością moralną a odpowiedzialnością epistemiczną, jednak nie ma on charakteru prostego ani deterministycznego.

W zakończeniu artykułu autor podkreśla, że relacja między moralnością a przekonaniem jest złożona i nie może być sprowadzona do jednego modelu teoretycznego. Zarówno Plantinga, jak i Newman wnoszą istotne intuicje do tej debaty, jednak ich stanowiska wymagają uzupełnienia. Proponowana koncepcja świadomości aksjologicznej pozwala połączyć refleksję epistemologiczną z filozofią wartości, uwzględniając jednocześnie pluralizm oraz rolę wolności jednostki. Dzięki temu możliwe staje się bardziej adekwatne zrozumienie natury przekonań religijnych i ich miejsca w ludzkim życiu.

#### **1.4. "Poststructuralist Deconstruction of Meaning as a Challenge to the Discourse of Theism"**

Niniejszy artykuł stanowi analizę poststrukturalistycznej koncepcji dekonstrukcji znaczenia oraz jej konsekwencji dla tradycyjnego dyskursu teizmu. Autor pokazuje, że dekonstrukcja, rozwijana przede wszystkim przez Jacques'a Derridę, podważa fundamenty zachodniej filozofii i religii, kwestionując możliwość istnienia obiektywnej prawdy, znaczenia oraz odniesienia do rzeczywistości transcendentnej. Szczególną uwagę autor poświęca interpretacji tych idei w teologii Donalda Cupitta, który proponuje radykalnie nierealistyczne (antyrealistyczne) ujęcie religii.

Na początku artykułu autor wyjaśnia filozoficzne podstawy dekonstrukcji znaczenia. Tradycyjna filozofia zachodnia zakładała, że jej celem jest odkrywanie prawdy o rzeczywistości poprzez analizę argumentów. Derrida podważa to założenie, wskazując, że teksty filozoficzne – podobnie jak literackie – są pełne metafor i nie mają jednego, stabilnego znaczenia. Inspirując się teorią języka Ferdinanda de Saussure'a, Derrida twierdzi, że znaki językowe nie odnoszą się bezpośrednio do rzeczywistości, lecz funkcjonują w obrębie systemu różnic między innymi znakami.

Z tej perspektywy znaczenie nie jest nigdy w pełni obecne ani jednoznaczne. Derrida wprowadza pojęcie „différance”, które wskazuje, że znaczenie jest zawsze odroczone i zależne od relacji między znakami. W konsekwencji nie istnieje stabilne odniesienie do rzeczywistości pozajęzykowej, a więc także

możliwość ustalenia obiektywnej prawdy. Filozofia przestaje być poszukiwaniem prawdy, a staje się raczej formą twórczości podobną do literatury.

Autor artykułu podkreśla, że taka koncepcja prowadzi do radykalnych konsekwencji: zanika pojęcie jednej, obiektywnej rzeczywistości, a wraz z nim upada metafizyka. Zamiast jednego świata pojawia się wiele lokalnych „światów”, tworzonych przez różne systemy znaczeń. W tym ujęciu nie można już mówić o prawdzie jako zgodności z rzeczywistością – każde twierdzenie jest jedynie elementem określonego systemu językowego.

Autor zauważa, że dekonstrukcja stanowi poważne wyzwanie dla teizmu. Tradycyjny teizm opiera się bowiem na idei odniesienia do rzeczywistości transcendentnej – Boga, który stanowi ostateczny punkt odniesienia dla prawdy, natury i sensu. Jeśli jednak odrzuci się możliwość takiego odniesienia, to cały system wierzeń religijnych traci swoją podstawę.

W dalszej części artykułu autor analizuje stanowisko Donalda Cupitta, który próbuje pogodzić chrześcijaństwo z poststrukturalizmem. Cupitt odrzuca metafizyczne rozumienie religii i twierdzi, że nie istnieje żadna rzeczywistość transcendentna poza ludzkim doświadczeniem. Język religijny nie odnosi się do Boga jako bytu istniejącego niezależnie od człowieka, lecz wyraża ludzkie postawy, wartości i sposób życia.

W tym ujęciu religia staje się jednym z wielu możliwych „języków” czy „gier”, które ludzie tworzą, aby nadawać sens swojemu życiu. Człowiek sam „tworzy” swój świat poprzez przypisywanie znaczeń i wartości – niejako „z niczego” (*creatio ex nihilo*). Bóg nie jest już bytem transcendentnym, lecz konstruktem językowym, pełniącym funkcję źródła sensu dla wierzącego.

Cupitt odrzuca również tradycyjne pojęcie prawdy religijnej. Prawda nie polega na zgodności z rzeczywistością, lecz na praktycznym funkcjonowaniu przekonań – ich zdolności do nadawania sensu życiu. Religia powinna być oceniana pragmatycznie: jeśli pomaga jednostce żyć w sposób znaczący, to jest wartościowa.

Autor artykułu wskazuje jednak na liczne problemy takiego podejścia. Po pierwsze, całkowity relatywizm prowadzi do trudności w podejmowaniu racjonalnych decyzji. Jeśli nie istnieją żadne obiektywne kryteria wartości, trudno określić, co znaczy, że dane działanie „działa” lub czyni życie sensownym. Po drugie, brak odniesienia do jakiegokolwiek obiektywnej rzeczywistości uniemożliwia ocenę moralną – nie ma podstaw, by uznać jedno działanie za lepsze od innych.

Autor ilustruje ten problem, wskazując, że w skrajnie relatywistycznym systemie nie można jednoznacznie potępić nawet najbardziej skrajnych ideologii, jeśli są one „sensowne” dla ich wyznawców. Oznacza to, że teoria Cupitta nie dostarcza wystarczających podstaw dla etyki ani dla racjonalnego wyboru działania.

Kolejnym problemem podejmowanym w artykule jest kwestia „kreacji świata z niczego”. Autor argumentuje, że aby móc nadawać znaczenie i wartość, potrzebny jest jakiś punkt odniesienia wykraczający poza czysto językowy system. W przeciwnym razie proces ten staje się błędnym kołem, w którym nie można ustalić żadnych stabilnych znaczeń ani wartości.

W zakończeniu artykułu autor stwierdza, że choć dekonstrukcja znaczenia stanowi interesujące i wpływowe podejście filozoficzne, to jej konsekwencje dla teizmu są destrukcyjne. Próby pogodzenia religii z poststrukturalizmem, takie jak projekt Cupitta, prowadzą w istocie do formy ateizmu lub skrajnego relatywizmu. Autor sugeruje, że bez pewnej formy odniesienia do rzeczywistości transcendentnej trudno utrzymać spójny system religijny i moralny.

Podsumowując, niniejszy artykuł ukazuje fundamentalne napięcie między poststrukturalistyczną krytyką znaczenia a tradycyjnym teizmem. Dekonstrukcja podważa podstawowe założenia religii, a próby jej adaptacji prowadzą do poważnych problemów filozoficznych i etycznych.

## II. AGATEISTYCZNA TEORIA PLURALIZMU RELIGIJNEGO

### 2.1. "How Agatheistic Account of Doxastic Pluralism Avoids the Shortcomings of Hickian Pluralism"

Niniejszy artykuł podejmuje problem pluralizmu doksastycznego, czyli trwałej różnorodności przekonań w dziedzinach takich jak religia, etyka, polityka czy estetyka. Autor rozumie ten pluralizm jako zjawisko nieusuwalne, wynikające z natury ludzkiego poznania w obszarach, które nie poddają się jednoznacznej weryfikacji empirycznej. Przekonania te nie mają statusu wiedzy w ścisłym sensie, lecz należą do sfery doxa, czyli przekonań opartych na doświadczeniu wartości oraz refleksji nad sensem życia. Głównym celem niniejszego artykułu jest zaproponowanie alternatywy dla teorii pluralizmu religijnego Johna Hicka poprzez wprowadzenie koncepcji agateizmu.

Autor rozpoczyna od analizy charakteru przekonań, które określa jako agatologiczne, czyli odnoszące się do dobra. Twierdzi, że to właśnie doświadczenie wartości stanowi fundament ludzkiego myślenia w obszarach normatywnych. Przekonania metafizyczne, w tym religijne, nie są pierwotne, lecz wynikają z głębszej orientacji człowieka na dobro. Innymi słowy, człowiek najpierw doświadcza i rozpoznaje wartości, a dopiero później interpretuje rzeczywistość w sposób, który pozwala mu te wartości zrozumieć i uzasadnić. Oznacza to odwrócenie tradycyjnego porządku myślenia, w którym to metafizyka miałaby stanowić podstawę etyki.

Kluczowym pojęciem w tej analizie jest wyobraźnia agatologiczna. Autor rozumie ją jako zdolność do wyobrażania sobie różnych form dobra oraz oceniania ich jako bardziej lub mniej wartościowych. Wyobraźnia ta umożliwia człowiekowi orientację w świecie wartości i stanowi podstawę podejmowania decyzji. Różnorodność przekonań wynika z faktu, że ludzie różnią się sposobem, w jaki wyobrażają sobie dobro oraz jego realizację. W konsekwencji pluralizm doksastyczny nie jest przypadkowy ani problematyczny sam w sobie, lecz stanowi naturalny rezultat ludzkiej kondycji.

Na tej podstawie autor artykułu proponuje koncepcję agateizmu jako interpretacji religii. W tym ujęciu Bóg lub Absolut zostaje utożsamiony z najwyższym dobrem, a religia jest rozumiana jako wyraz ludzkiego dążenia do tego dobra. Różne religie przedstawiają odmienne wizje rzeczywistości ostatecznej, ponieważ odzwierciedlają różne sposoby rozumienia dobra. Agateizm nie koncentruje się na rozstrzygnięciu sporów metafizycznych, lecz na zrozumieniu funkcji, jaką religia pełni w życiu człowieka. Podkreśla przy tym jej praktyczny i egzystencjalny charakter.

Autor zwraca też uwagę, że religia nie powinna być zredukowana do systemu doktryn. Jest ona przede wszystkim sposobem życia, obejmującym proces przemiany moralnej, relację z tym, co uznawane jest za absolutne, oraz nadzieję na spełnienie. W tym sensie religia pełni funkcję orientacyjną i motywacyjną, kierując działaniem człowieka ku temu, co uznaje on za dobre. Pomimo różnic doktrynalnych, różne tradycje religijne łączy dążenie do przewyciężenia egoizmu i realizacji wartości.

W dalszej części artykułu autor interpretuje pluralizm religijny jako naturalny rezultat różnorodności wyobraźni agatologicznej oraz kontekstów kulturowych. Religie można traktować jako różne „krajobrazy agatologiczne”, czyli alternatywne wizje dobra i dróg jego realizacji. W tym ujęciu pluralizm nie stanowi zagrożenia, lecz może być źródłem dialogu i wzajemnego ubogacenia. Różne tradycje nie muszą być zredukowane do jednej wspólnej struktury metafizycznej, aby mogły współistnieć i komunikować się ze sobą.

Na tym tle autor artykułu podejmuje krytykę teorii pluralizmu religijnego Johna Hicka. Hick twierdził, że wszystkie religie są różnymi odpowiedziami na tę samą rzeczywistość ostateczną, którą określał mianem „Realnego”. Według niego różnice między religiami wynikają głównie z uwarunkowań kulturowych, a wszystkie prowadzą do zbawienia rozumianego jako transformacja moralna. Autor wskazuje jednak, że koncepcja ta napotyka poważne trudności.

Pierwszym problemem są sprzeczne twierdzenia religijne. Różne tradycje formułują niezgodne ze sobą tezy dotyczące natury rzeczywistości ostatecznej oraz losu człowieka. Nie mogą one być jednocześnie prawdziwe w sensie realistycznym. Hick próbuje rozwiązać ten problem poprzez interpretację tych twierdzeń jako symbolicznych, jednak prowadzi to do osłabienia ich znaczenia i oddalenia od rzeczywistych przekonań religijnych.

Drugą trudnością jest napięcie między realizmem a antyrealizmem. Hick utrzymuje, że istnieje jedna rzeczywistość ostateczna, ale jednocześnie interpretuje religijne opisy tej rzeczywistości w sposób niedosłowny. W rezultacie jego teoria traci spójność i nie oferuje jasnych kryteriów prawdy. Kolejnym problemem jest ujednoczenie pojęcia zbawienia, które w różnych religiach przybiera odmienne formy i nie może być sprowadzone do jednego modelu bez utraty znaczenia.

Agateizm, w przeciwieństwie do teorii Hicka, nie próbuje redukować różnorodności religii do jednej struktury metafizycznej. Zamiast tego wyjaśnia ją poprzez odwołanie do ludzkiej orientacji na dobro. Dzięki temu zachowuje sens przekonań religijnych i unika sprzeczności epistemologicznych. Jednocześnie umożliwia dialog między religiami, ponieważ wskazuje na wspólny fundament aksjologiczny.

W zakończeniu artykułu autor podkreśla, że pluralizm doksastyczny jest nieuniknioną cechą ludzkiego życia. Próby jego eliminacji okazują się nie tylko nieskuteczne, ale także filozoficznie problematyczne. Agateizm oferuje bardziej adekwatne ujęcie tego zjawiska, ponieważ łączy uznanie dla różnorodności z możliwością racjonalnego dialogu. Ostatecznie autor pokazuje, że to właśnie orientacja człowieka na dobro stanowi podstawę zarówno religii, jak i możliwości porozumienia między różnymi systemami przekonań.

## **2.2. “Epistemologia reformowana, pluralizm religijny i etyka solidarności”**

Niniejszy artykuł stanowi analizę epistemologii reformowanej, rozwijanej przede wszystkim przez Alvina Plantingę, w kontekście problemu pluralizmu religijnego. Autor artykułu podejmuje próbę oceny tego wpływowego nurtu, a zarazem proponuje własne ujęcie racjonalności przekonań religijnych, które lepiej odpowiada współczesnym warunkom pluralizmu kulturowego i światopoglądowego.

Punktem wyjścia rozważań jest klasyczny spór między internalizmem a eksternalizmem. Internalizm zakłada, że podmiot powinien mieć dostęp do uzasadnienia swoich przekonań, natomiast eksternalizm dopuszcza możliwość ich racjonalności nawet bez takiego dostępu, o ile powstają one w wyniku wiarygodnych procesów poznawczych. Epistemologia reformowana wpisuje się w nurt eksternalizmu i podważa przekonanie, że wiara religijna wymaga dowodów lub argumentów, aby była racjonalna. Zamiast tego utrzymuje, że przekonanie o istnieniu Boga może mieć charakter podstawowy, czyli nie wymagać uzasadnienia inferencyjnego.

Autor artykułu podkreśla, że podejście to było istotnym przełomem w filozofii religii, ponieważ uwolniło ją od rygorystycznych wymagań ewidencjalizmu. Jednocześnie jednak wskazuje na poważne problemy, które ujawniają się w konfrontacji z faktem pluralizmu religijnego. Różne tradycje religijne formułują sprzeczne twierdzenia, które bywają przeżywane przez ich wyznawców jako równie oczywiste i pewne. W tej sytuacji pojawia się pytanie, które przekonania mogą być uznane za podstawowe oraz jakie są kryteria ich prawdziwości.

Zdaniem autora artykułu epistemologia reformowana nie dostarcza przekonujących odpowiedzi na te pytania. Kluczowym problemem jest pojęcie właściwego funkcjonowania władz poznawczych, które w teorii Plantingi stanowi warunek racjonalności przekonań. W przypadku percepcji czy pamięci możliwe jest stosunkowo obiektywne określenie, czy działają one poprawnie, ponieważ istnieją intersubiektywne kryteria ich oceny. Natomiast w odniesieniu do rzekomego „zmysłu religijnego” brak takich kryteriów, co prowadzi do sytuacji, w której różne tradycje mogą rościć sobie równą wiarygodność.

W konsekwencji teoria ta narażona jest na zarzut arbitralności lub fideizmu. Jeśli jedno przekonanie religijne może być uznane za podstawowe, to trudno wskazać powód, dla którego inne – nawet sprzeczne – miałyby być wykluczone. Autor artykułu zwraca również uwagę, że szczegółowe doktryny religijne są zbyt złożone i zależne od kontekstu kulturowego, aby mogły pełnić funkcję przekonań podstawowych.

W odpowiedzi na te trudności autor proponuje alternatywne ujęcie oparte na świadomości aksjologicznej. Zakłada ono, że fundamentem religii jest doświadczenie wartości, a w szczególności dobra. Przekonania najbardziej podstawowe nie dotyczą zatem konkretnych doktryn, lecz ogólnej orientacji człowieka na dobro oraz intuicji istnienia najwyższej wartości, która może być utożsamiona z Absolutem. Tego rodzaju przekonania mają charakter bardziej uniwersalny i są obecne w różnych kulturach.

Na tej podstawie bardziej szczegółowe przekonania religijne mogą być rozumiane jako wtórne i zależne od refleksji, doświadczenia oraz tradycji. Pozostają one otwarte na reinterpretację i krytykę, co pozwala zachować ich racjonalność bez popadania w dogmatyzm. Takie podejście umożliwia również uznanie pluralizmu religijnego jako zjawiska naturalnego, a nie problemu wymagającego eliminacji.

Istotnym elementem podejścia prezentowanego w niniejszym artykule jest także etyczny wymiar przekonań. Autor artykułu podkreśla, że formowanie przekonań nie jest jedynie procesem poznawczym, lecz wiąże się z odpowiedzialnością moralną. Wymaga to gotowości do autokrytyki, otwartości na dialog oraz uwzględniania konsekwencji własnych przekonań dla innych ludzi. W tym kontekście pojawia się idea etyki solidarności, w której religia powinna sprzyjać współpracy i wzajemnemu zrozumieniu.

W zakończeniu artykułu autor stwierdza, że epistemologia reformowana, choć stanowi ważną alternatywę dla ewidencjalizmu, nie jest w stanie adekwatnie poradzić sobie z wyzwaniem pluralizmu religijnego. Zaproponowana przez niego koncepcja świadomości aksjologicznej pozwala natomiast połączyć racjonalność z odpowiedzialnością moralną oraz stworzyć podstawy dialogu w świecie zróżnicowanych przekonań.

### **2.3. “Light Out of Plenitude: Towards an Epistemology of Mystical Inclusivism”**

Niniejszy artykuł podejmuje problem epistemologicznego statusu doświadczeń mistycznych w kontekście pluralizmu religijnego. Autor analizuje, czy doświadczenia mistyczne, obecne w różnych tradycjach religijnych, mogą być uznane za wiarygodne źródło przekonań religijnych, mimo że prowadzą do odmiennych, a niekiedy sprzecznych opisów rzeczywistości ostatecznej. Centralną tezę artykułu jest obrona stanowiska inkluzywizmu mistycznego, które ma stanowić alternatywę zarówno dla ekskluzywizmu, jak i radykalnego pluralizmu.

Punktem wyjścia rozważań jest definicja doświadczenia mistycznego jako bezpośredniego, pozazmysłowego ujęcia obecności Boga lub rzeczywistości absolutnej. Na jego podstawie powstają przekonania mistyczne, które – analogicznie do przekonań percepcyjnych – mają być uzasadnione przez doświadczenie. Jednak różnorodność religii oraz odmiennosc ich twierdzeń prowadzą do poważnego problemu epistemologicznego, określanego jako wyzwanie sprzecznych roszczeń prawdy. Jeśli różne tradycje generują niezgodne przekonania, to pojawia się pytanie, czy ich doświadczenia mogą być jednocześnie wiarygodne.

Autor artykułu analizuje w tym kontekście dwa główne stanowiska. Ekskluzywizm zakłada, że tylko jedna tradycja religijna posiada autentyczne doświadczenia mistyczne, podczas gdy inne są błędne lub iluzoryczne. Z kolei radykalny pluralizm, reprezentowany między innymi przez Johna Hicka, twierdzi, że wszystkie religie są w równym stopniu prawdziwe, ponieważ odnoszą się do tej samej rzeczywistości ostatecznej. Autor odrzuca oba te stanowiska jako skrajne i niewystarczające, proponując umiarkowany

inkluzywizm, który uznaje autentyczność doświadczeń w różnych tradycjach, nie rezygnując jednak z możliwości ich krytycznej oceny.

Kluczowym elementem niniejszego artykułu jest krytyka epistemologii doświadczenia religijnego Williama P. Alstona. Alston wprowadza pojęcie mistycznej praktyki doksastycznej jako systemu formowania przekonań na podstawie doświadczeń religijnych. Zakłada on, że istnieje wiele takich praktyk, odpowiadających różnym tradycjom religijnym, z których tylko jedna może być ostatecznie wiarygodna. Autor artykułu wskazuje jednak, że brak jest neutralnych kryteriów pozwalających rozstrzygnąć, która z nich jest prawdziwa. W rezultacie teoria Alstona prowadzi do ukrytego ekskluzywizmu i nie rozwiązuje problemu pluralizmu.

W odpowiedzi autor artykułu proponuje koncepcję jednej uniwersalnej praktyki mistycznej, wspólnej dla różnych religii. Jego zdaniem doświadczenia mistyczne wykazują istotne podobieństwa niezależnie od kontekstu kulturowego. W relacjach mistyków pojawiają się powtarzające się motywy, takie jak doświadczenie światła, jedności, obecności absolutu czy przekraczającej rzeczywistości. Różnice między religiami wynikają przede wszystkim z interpretacji tych doświadczeń, a nie z ich samej natury. Oznacza to, że podstawowe doświadczenie może być wspólne, choć jego konceptualizacja przyjmuje różne formy.

Istotnym elementem tej koncepcji jest reinterpretacja pojęcia systemu korekcyjnego. Autor proponuje jego rozumienie jako struktury składającej się z elementów rdzeniowych i peryferyjnych. Rdzeń obejmuje przekonania wspólne dla różnych tradycji, natomiast elementy peryferyjne odpowiadają za doktrynalne różnice. Dzięki temu możliwe jest uznanie jednego wspólnego systemu oceny doświadczeń, który nie eliminuje różnorodności religijnej.

Autor artykułu proponuje również rozwiązanie problemu sprzecznych przekonań. Wskazuje, że nie wszystkie twierdzenia religijne mają charakter przekonań mistycznych, a wiele z nich wynika z późniejszych interpretacji doktrynalnych. Ponadto część sprzeczności ma charakter pozorny i wynika z różnic językowych lub kulturowych. W ten sposób możliwe jest zachowanie wiarygodności doświadczeń mistycznych mimo istniejącego pluralizmu.

Autor podkreśla również, że doświadczenia mistyczne mają nie tylko wymiar poznawczy, lecz także egzystencjalny i transformacyjny. Prowadzą one do pogłębienia relacji z absolutem, przemiany moralnej oraz nadania sensu życiu. Ich wartość nie polega wyłącznie na dostarczaniu wiedzy, lecz także na kształtowaniu postawy człowieka wobec świata.

W zakończeniu artykułu autor stwierdza, że inkluzywizm mistyczny stanowi najbardziej przekonującą odpowiedź na problem pluralizmu religijnego. Pozwala on zachować wiarygodność doświadczeń religijnych, uniknąć skrajnego ekskluzywizmu oraz nie popaść w relatywizm. Różnorodność religii nie musi być traktowana jako problem, lecz może stanowić różne sposoby opisu tej samej rzeczywistości ostatecznej.

#### **2.4. "Theodicy of Justice as Fairness and Sceptical Pluralism: A View from Behind the Veil of Ignorance"**

Niniejszy artykuł podejmuje dwa fundamentalne problemy współczesnej filozofii religii: problem zła oraz problem pluralizmu religijnego. Autor proponuje oryginalne rozwiązania obu zagadnień, inspirowane teorią sprawiedliwości Johna Rawlsa oraz metodą tzw. teologii bytu doskonałego. Kluczowym narzędziem jego analizy jest eksperyment myślowy „zasłony niewiedzy”, który pozwala spojrzeć na kwestie religijne z perspektywy bezstronnej, niezależnej od własnej sytuacji życiowej czy przekonań.

Punktem wyjścia rozważań artykułu jest przekonanie, że zarówno problem zła, jak i problem różnorodności religijnej dotyczą przede wszystkim natury Bożej sprawiedliwości. Autor odrzuca

podejście, które próbuje interpretować działania Boga w oderwaniu od ludzkiego doświadczenia moralnego. Zamiast tego proponuje, aby refleksja teologiczna była zakorzeniona w naszych współczesnych intuicjach moralnych, szczególnie tych związanych z równością, godnością osoby ludzkiej oraz sprawiedliwością rozumianą jako bezstronność. Podkreśla przy tym, że nasze rozumienie dobra i sprawiedliwości nie jest stałe, lecz rozwija się wraz z historią i zmianami społecznymi.

Współczesna moralność kładzie nacisk na równość wszystkich ludzi, ich niezbywalną wartość oraz autonomię. Zdaniem autora artykułu filozofia religii powinna uwzględniać te przemiany i reinterpretować tradycyjne pojęcia teologiczne w ich świetle. Oznacza to odejście od statycznego, ahisterycznego rozumienia Boga na rzecz podejścia dynamicznego, w którym nasze wyobrażenia o Bożej dobroci i sprawiedliwości podlegają ciągłej rewizji w świetle rozwijającej się moralnej wyobraźni człowieka.

W odpowiedzi na problem zła autor artykułu formułuje koncepcję teodycei sprawiedliwości jako bezstronności. Jej główna teza polega na tym, że Bóg jako istota doskonale sprawiedliwa nie może interweniować selektywnie w świecie, aby zapobiegać złu. Gdyby ingerował tylko w niektórych przypadkach, oznaczałoby to faworyzowanie jednych kosztem innych, co byłoby sprzeczne z zasadą sprawiedliwości. W konsekwencji najbardziej spójnym rozwiązaniem jest przyjęcie, że Bóg w ogóle nie ingeruje w naturalny bieg wydarzeń, nawet w obliczu największych tragedii.

Takie stanowisko, choć może wydawać się radykalne, pozwala uniknąć obrazu Boga jako arbitralnego władcy, który wybiórczo ratuje jednych ludzi, a innych pozostawia w cierpieniu. Jednocześnie koncepcja ta przenosi odpowiedzialność za ograniczanie zła na człowieka. To ludzie są odpowiedzialni za kształt świata i za przeciwdziałanie cierpieniu. Autor artykułu interpretuje to jako wyraz najwyższego szacunku Boga dla ludzkiej wolności oraz godności.

Autor krytykuje również sceptyczny teizm, który zakłada, że ludzie nie są w stanie zrozumieć Bożych powodów dopuszczania zła. Jego zdaniem takie podejście prowadzi do nieakceptowalnego modelu relacji między Bogiem a człowiekiem, w którym człowiek pozostaje w stanie poznawczej bezradności. W zamian autor proponuje model relacji oparty na partnerstwie, określanym jako relacja przymierza. W tym ujęciu Bóg traktuje ludzi jako istoty o absolutnej wartości i powierza im realną odpowiedzialność za świat.

W tej wizji świata Bóg nie działa poprzez bezpośrednie interwencje, lecz poprzez obecność, inspirację i wsparcie. Opatrzność ma charakter wewnętrzny i nie polega na cudownych ingerencjach w bieg wydarzeń. Taki świat nie jest pozbawiony sensu, lecz staje się przestrzenią rozwoju moralnego, solidarności i odpowiedzialności za innych.

Drugim kluczowym zagadnieniem omawianym w niniejszym artykule jest problem pluralizmu religijnego. Autor artykułu odrzuca ekskluzywizm religijny, czyli przekonanie, że tylko jedna religia prowadzi do prawdy lub zbawienia. Z perspektywy zasłony niewiedzy takie stanowisko okazuje się niesprawiedliwe, ponieważ przynależność religijna w dużej mierze zależy od przypadkowych okoliczności, takich jak miejsce urodzenia czy środowisko kulturowe.

W miejsce ekskluzywizmu autor artykułu proponuje koncepcję sceptycznego pluralizmu. Zakłada ona, że ludzie nie są w stanie w pełni zrozumieć Bożych planów ani ostatecznej wartości różnych tradycji religijnych. W związku z tym należy przyjąć postawę epistemicznej pokory i uznać, że różne religie mogą stanowić drogi prowadzące do realizacji ludzkiego potencjału. Nie oznacza to relatywizmu, lecz uznanie ograniczeń ludzkiego poznania.

Autor artykułu argumentuje, że ekskluzywizm jest nie do pogodzenia z ideą Bożej sprawiedliwości, ponieważ prowadziłby do nierównego traktowania ludzi. Bóg jako istota doskonała nie może faworyzować jednych kosztem innych ani uzależniać losu człowieka od przypadkowych czynników.

Dlatego bardziej spójne jest przyjęcie, że każdy człowiek ma realną możliwość osiągnięcia ostatecznego spełnienia, niezależnie od swojej przynależności religijnej.

Sceptyczny pluralizm pozwala także uniknąć problemów klasycznego pluralizmu religijnego, który często wymaga daleko idących reinterpretacji doktryn. Propozycja broniąca w niniejszym artykule jest bardziej umiarkowana i nie podważa znaczenia konkretnych tradycji religijnych, lecz otwiera je na dialog i współistnienie.

W zakończeniu autor artykułu wskazuje, że jego koncepcja wyznacza nowy kierunek dla filozofii religii. Łączy refleksję teologiczną z nowoczesnymi intuicjami moralnymi i odpowiada na wyzwania współczesnego świata, takie jak globalizacja, pluralizm kulturowy oraz doświadczenie masowego zła. W tej perspektywie religia przestaje być systemem wykluczających się prawd, a staje się przestrzenią poszukiwania dobra, odpowiedzialności i solidarności.

Podsumowując, niniejszy artykuł przedstawia spójną wizję relacji między Bogiem, człowiekiem i światem. Teodycea sprawiedliwości jako bezstronności oraz sceptyczny pluralizm tworzą model, w którym Bóg jest doskonale sprawiedliwy, świat jest przestrzenią ludzkiej odpowiedzialności, a różnorodność religijna staje się elementem szerszego, inkluzywnego porządku moralnego.

### III. AGATEOLOGIA A PROBLEM ZŁA

#### 3.1. "The Sovereignty of Humanity and Social Responsibility for Evil Prevention"

Niniejszy artykuł stanowi oryginalną odpowiedź na współczesny problem zła, szczególnie w jego nowej wersji zaproponowanej przez Jamesa Sterbę. Autor podejmuje próbę wykazania, że argument Sterby, choć logicznie spójny, opiera się na kontrowersyjnych założeniach dotyczących natury Boga oraz relacji między Bogiem a światem. W odpowiedzi proponuje własną koncepcję teodycei, określaną jako teodycea mirandoliańska, której centralnymi elementami są suwerenność ludzkości oraz społeczna odpowiedzialność za zło.

Punktem wyjścia niniejszego artykułu jest analiza argumentu Sterby, który twierdzi, że istnienie wszechmocnego i doskonale dobrego Boga jest nie do pogodzenia z istnieniem poważnego i nieuzasadnionego zła. Zdaniem Sterby każdy moralnie doskonały podmiot powinien zapobiegać takim formom cierpienia, zwłaszcza gdy dotyczą one niewinnych. Autor zauważa jednak, że siła tego argumentu zależy od przyjęcia określonego modelu boskiej suwerenności, w którym Bóg sprawuje pełną kontrolę nad światem i ingeruje w jego przebieg. To właśnie to założenie zostaje przez autora zakwestionowane.

Autor artykułu krytykuje tak zwany „feudalny” model boskiej władzy, zgodnie z którym Bóg jest absolutnym władcą odpowiedzialnym za wszystko, co dzieje się w świecie. W takim ujęciu brak boskiej interwencji oznacza moralną winę. Autor proponuje jednak alternatywną wizję, w której Bóg przekazuje suwerenność ludzkości. Oznacza to, że świat znajduje się pod kontrolą ludzi, a odpowiedzialność za zło spoczywa przede wszystkim na nich. Brak boskiej ingerencji nie jest oznaką obojętności, lecz konsekwencją przyznania człowiekowi realnej autonomii.

Inspiracją dla tej koncepcji jest myśl Giovanniego Pico della Mirandoli, który podkreślał wyjątkową godność człowieka jako istoty zdolnej do samokształtowania. W teodycei mirandoliańskiej człowiek jawi się jako współtwórca rzeczywistości, a historia jako proces realizacji różnych możliwości dobra. Wolność i kreatywność człowieka są tu traktowane jako fundamentalne wartości, których Bóg nie narusza poprzez ingerencję. Taka wizja pozwala zachować zarówno ideę boskiej dobroci, jak i realną odpowiedzialność człowieka.

Istotnym elementem argumentacji niniejszego artykułu jest również relacyjna koncepcja osoby, inspirowana twórczością Fiodora Dostojewskiego oraz tradycją prawosławną. W tym ujęciu jednostka nie jest izolowanym bytem, lecz funkcjonuje w sieci relacji z innymi. Dobro i zło mają charakter wspólnotowy, a tożsamość człowieka kształtuje się w relacjach. Oznacza to, że odpowiedzialność za zło nie może być rozumiana wyłącznie indywidualnie, lecz ma również wymiar zbiorowy.

Na tej podstawie autor artykułu proponuje reinterpretację sensu cierpienia. Odwołując się do Dostojewskiego, wskazuje, że cierpienie może mieć charakter transformacyjny, prowadząc do przemiany moralnej jednostki, oraz zastępczy, gdy przyczynia się do dobra innych. Nie oznacza to usprawiedliwienia zła, lecz wskazuje, że jego znaczenie może wykraczać poza perspektywę jednostkową. Takie ujęcie możliwe jest jedynie w ramach relacyjnej wizji człowieka.

Autor krytykuje także dominujące w filozofii współczesnej podejście indywidualistyczne, szczególnie język praw, który zakłada, że jednostki posiadają określone roszczenia wobec świata. W jego opinii wiele najważniejszych dóbr, takich jak miłość czy solidarność, ma charakter daru, a nie prawa. W związku z tym analiza zła nie może ograniczać się do naruszenia praw jednostki, lecz powinna uwzględniać relacyjny charakter ludzkiego życia.

Jednym z kluczowych elementów niniejszego artykułu jest teza o społecznej naturze zła. Autor artykułu podkreśla, że ludzkie działania są silnie uwarunkowane przez kontekst społeczny i instytucjonalny, a wiele form zła wynika z działania systemów i struktur. Odpowiedzialność za takie zjawiska ma charakter zbiorowy, co znajduje potwierdzenie w badaniach psychologicznych pokazujących wpływ sytuacji na zachowanie jednostki. W konsekwencji przeciwdziałanie złu wymaga działań wspólnotowych, a nie jedynie indywidualnych.

Autor analizuje również problem zła naturalnego, wskazując, że granica między nim a złem moralnym ulega zatarciu. Wraz z rozwojem technologii rosną możliwości zapobiegania różnym formom cierpienia, a tym samym zwiększa się odpowiedzialność człowieka. Coraz więcej zjawisk uznawanych wcześniej za naturalne staje się obszarem ludzkiego działania i odpowiedzialności.

W zakończeniu artykułu autor podkreśla, że jego koncepcja stanowi alternatywę dla tradycyjnych teodycei. Nie opiera się wyłącznie na wolnej woli jednostki ani na sceptycyzmie poznawczym, lecz uwzględnia społeczne uwarunkowania zła oraz rozwój ludzkiej wiedzy. Proponuje zmianę perspektywy: zamiast pytać, dlaczego Bóg dopuszcza zło, należy pytać o odpowiedzialność ludzkości za jego ograniczanie. W ten sposób problem zła zostaje przekształcony z zagadnienia teologicznego w wyzwanie etyczne, które wymaga solidarnego działania całej ludzkości.

### **3.2. “Agatheology and the Naturalisation of the Discourse on Evil”**

Niniejszy artykuł podejmuje problem tzw. zła horrendalnego oraz jego konsekwencji dla tradycyjnych religijnych prób wyjaśnienia zła, czyli teodycei. Autor stawia tezę, że doświadczenia XX wieku, w szczególności Holocaust i systemy totalitarne, podważają nie tylko wiarygodność poszczególnych teodycei, lecz także spójność szerszej koncepcji agateologii, czyli takiego ujęcia religii, które utożsamia Boga z najwyższym dobrem. W obliczu tych wydarzeń konieczne staje się nowe podejście, prowadzące do naturalizacji dyskursu o złu, czyli uznania, że zarówno jego przyczyny, jak i możliwości jego przewycięzania znajdują się wyłącznie w świecie naturalnym oraz w ludzkim działaniu.

Artykuł rozpoczyna się od diagnozy współczesnego świata, w którym możliwości technologiczne człowieka w zakresie wyrządzania zła rosną szybciej niż jego świadomość moralna i poczucie odpowiedzialności. W efekcie pojawia się realne zagrożenie samozniszczenia ludzkości, zarówno poprzez konflikty zbrojne, jak i katastrofy ekologiczne. Autor artykułu zwraca uwagę, że niektóre religijne interpretacje zła mogą sprzyjać postawie bierności, jeśli przypisują odpowiedzialność za bieg wydarzeń Bogu, zamiast człowiekowi.

Centralnym pojęciem niniejszego artykułu jest zło horrendalne, rozumiane jako takie zło, które całkowicie niszczy możliwość realizacji ludzkiego dobra i sensu życia. Przykładem jest systematyczna eksterminacja niewinnych ludzi, jak w przypadku Holocaustu. Zło to ma charakter bezinteresowny, ponieważ nie daje się usprawiedliwić żadnymi pozytywnymi skutkami. W przeciwieństwie do cierpienia, które może prowadzić do dobra, zło horrendalne podważa samą możliwość nadania sensu ludzkiej egzystencji.

Autor artykułu traktuje zło horrendalne jako kluczowy test dla religii. Jeśli religia ma zachować swoją wiarygodność, musi być w stanie pogodzić jego istnienie z wiarą w Boga jako najwyższe dobro. Autor argumentuje jednak, że tradycyjne teodycei nie są w stanie sprostać temu wyzwaniu. Ich podstawowym problemem jest założenie interwencjonistycznej wizji Boga, według której Bóg czasami ingeruje w świat, zapobiegając złu, a czasami tego nie czyni. Prowadzi to do obrazu Boga działającego w sposób arbitralny i niesprawiedliwy.

W odpowiedzi na ten problem autor artykułu proponuje odrzucenie interwencjonistycznej koncepcji Boga. Jego zdaniem jedynym sposobem zachowania sensu religii po doświadczeniach XX wieku jest przyjęcie, że Bóg nigdy nie ingeruje w bieg wydarzeń, aby zapobiec złu. Oznacza to pełną naturalizację dyskursu o złu, w której wszystkie przyczyny zła oraz możliwości jego ograniczania znajdują się w świecie naturalnym i w ludzkich działaniach. Tym samym odpowiedzialność za zło zostaje całkowicie przypisana człowiekowi.

Autor artykułu podkreśla jednak, że taka koncepcja nie oznacza odrzucenia religii. Przeciwnie, proponuje nowy model teodycei, określanej jako teodycea sprawiedliwości opartej na bezstronności. Zgodnie z nim Bóg nie ingeruje w świat, ponieważ byłoby niesprawiedliwe, gdyby interweniował jedynie w niektórych przypadkach, a nie we wszystkich. Jeśli Bóg jest doskonale dobry, nie może działać w sposób arbitralny ani faworyzować jednych kosztem innych. W związku z tym całkowity brak interwencji okazuje się bardziej zgodny z ideą boskiej sprawiedliwości niż selektywne działanie.

Autor rozwija tę koncepcję w ramach szerszego projektu agateizmu, który koncentruje się na dobru jako najwyższej wartości i celu ludzkiego życia. W tym ujęciu religia nie pełni przede wszystkim funkcji wyjaśniającej, lecz inspirującą i normatywną. Jej zadaniem jest wskazywanie kierunku moralnego rozwoju oraz motywowanie człowieka do działania na rzecz dobra.

Istotnym elementem tej koncepcji jest wyobraźnia agateologiczna, czyli zdolność człowieka do myślenia o rzeczywistości w kategoriach wartości. To ona stanowi podstawę naszych przekonań religijnych. Według autora nasze rozumienie Boga jako bytu doskonale dobrego kształtowane jest przez ludzkie intuicje moralne, które zmieniają się w czasie i różnią się w zależności od kontekstu kulturowego.

Autor artykułu krytykuje również współczesne teodycei, w szczególności sceptyczny teizm, który zakłada, że ludzie nie są w stanie zrozumieć powodów, dla których Bóg dopuszcza zło. Jego zdaniem takie stanowisko może prowadzić do moralnej bierności i zwalniania się z odpowiedzialności. Jeśli wszystko, co się dzieje, uznaje się za część boskiego planu, człowiek może uznać, że nie ma obowiązku przeciwdziałać złu.

W przeciwieństwie do tego proponowana przez autora artykułu koncepcja podkreśla aktywną rolę człowieka. Skoro Bóg nie ingeruje w świat, to ludzie muszą wziąć pełną odpowiedzialność za swoje działania oraz za los innych. Religia powinna więc motywować do działania i odpowiedzialności, a nie usprawiedliwiać bierność.

Autor artykułu zaznacza jednocześnie, że Bóg nie jest całkowicie nieobecny. Może oddziaływać na człowieka w sposób pośredni, poprzez inspirację, doświadczenie religijne czy wewnętrzne wsparcie. Tego rodzaju opatrność nie polega na ingerencji w świat fizyczny, lecz na wspieraniu człowieka w jego rozwoju moralnym i duchowym.

W zakończeniu autor artykułu podkreśla, że jego propozycja stanowi próbę pogodzenia religii z nowoczesnym rozumieniem świata oraz z doświadczeniem zła na niespotykaną wcześniej skalę. Naturalizacja dyskursu o zlu oraz odejście od interwencjonistycznej wizji Boga pozwalają zachować sens religii, jednocześnie unikając trudności tradycyjnych teodycei.

Podsumowując, niniejszy artykuł przedstawia nowatorskie ujęcie problemu zła, w którym kluczową rolę odgrywa odpowiedzialność człowieka oraz reinterpretacja relacji między Bogiem a światem. Zło nie jest już wyjaśniane poprzez odwołanie do boskich planów, lecz traktowane jako wyzwanie moralne, które ludzkość musi podjąć samodzielnie, w duchu globalnej solidarności.

### **3.3. „Problem zła społecznego, godność osoby i racjonalność teodycei”**

Niniejszy artykuł podejmuje problem zła w jego współczesnej, pogłębionej formie, przekraczając ramy klasycznej teodycei. Autor wskazuje, że tradycyjne podejścia koncentrowały się przede wszystkim na pytaniu o zgodność istnienia Boga z faktem istnienia zła, natomiast współczesna refleksja przesuwając akcent na konkretne przypadki skrajnego, „prerażającego” zła, które wydaje się całkowicie zbędne i nieuzasadnione. Szczególnym wyzwaniem staje się również arbitralna dystrybucja cierpienia, ponieważ nie ma jasnych powodów, dla których jedni ludzie doświadczają ekstremalnego zła, a inni nie.

W odpowiedzi na te trudności autor artykułu proponuje koncepcję krytycznej teodycei. Jej celem nie jest wyłącznie obrona Boga, lecz przede wszystkim sformułowanie moralnych wniosków dotyczących ludzkiego działania. Teodycea powinna wzmacniać empatię, rozwijać odpowiedzialność oraz motywować do przeciwdziałania złu. W tym sensie staje się ona projektem etycznym, który ma znaczenie praktyczne, a nie tylko spekulatywne.

Centralnym elementem propozycji autora jest koncepcja teodycei sprawiedliwości jako bezstronności, inspirowana teorią Johna Rawlsa. Zakłada ona, że jeśli Bóg jest bytem doskonale dobrym, to musi być bezstronny i nie może faworyzować jednych osób kosztem innych. W konsekwencji nie może selektywnie interweniować w celu ratowania wybranych jednostek przed skutkami zła. Najbardziej racjonalny obraz świata to taki, w którym wszyscy ludzie podlegają tym samym warunkom, a odpowiedzialność za ograniczanie zła spoczywa na ludzkości. Z perspektywy zasłony niewiedzy bardziej sprawiedliwy jest świat bez selektywnych interwencji niż taki, w którym pomoc jest przyznawana tylko niektórym.

Autor artykułu podkreśla, że nasze rozumienie Boga opiera się na ludzkich intuicjach moralnych i podlega historycznej ewolucji. Pojęcia takie jak dobro czy sprawiedliwość odnoszone do Boga są zawsze kształtowane przez kontekst kulturowy i doświadczenie społeczne. Historia pokazuje, że wiele przekonań religijnych ulegało reinterpretacji wraz z rozwojem moralnej świadomości, czego przykładem jest zmiana stosunku do niewolnictwa czy praw człowieka. Postęp moralny polega na odkrywaniu nowych wymiarów godności osoby oraz dostosowywaniu interpretacji religijnych do tych odkryć.

Istotnym elementem refleksji autora jest także rola globalnego dialogu etycznego. W świecie pluralizmu kulturowego i religijnego konieczne jest poszukiwanie wspólnego języka moralnego, który pozwoli na współpracę w przeciwdziałaniu złu. Dialog taki jest możliwy, ponieważ wszyscy ludzie posiadają zdolność do moralnej wyobraźni oraz doświadczenie cierpienia. Dzięki temu możliwe jest budowanie solidarności ponad podziałami światopoglądowymi.

Jednym z najważniejszych wkładów niniejszego artykułu jest analiza zła społecznego jako odrębnej kategorii. Tradycyjnie wyróżniano zło naturalne oraz zło moralne, jednak autor wskazuje na istnienie trzeciego typu, wynikającego ze struktur społecznych i mechanizmów zbiorowych. Zło społeczne nie ma zawsze jednoznacznego sprawcy i często powstaje jako efekt działań wielu podmiotów, które same

w sobie mogą być racjonalne i moralnie dopuszczalne. Przykładem są globalne problemy, takie jak degradacja środowiska, które są rezultatem zbiorowych działań, a nie pojedynczych decyzji.

W związku z tym tradycyjne teodycee okazują się niewystarczające. Nie są one w stanie adekwatnie wyjaśnić zła, które nie wynika ani z praw natury, ani z indywidualnych decyzji moralnych. Autor artykułu proponuje więc ujęcie zła jako zjawiska społecznie konstruowanego, które wymaga analizy kontekstu instytucjonalnego i strukturalnego. Odpowiedzialność za takie zło ma charakter zbiorowy i wymaga działań systemowych.

W zakończeniu autor podkreśla konieczność zmiany perspektywy. Zamiast pytać, dlaczego Bóg dopuszcza zło, należy skoncentrować się na pytaniu, w jaki sposób ludzie powinni na nie reagować. Teodycea staje się w ten sposób narzędziem refleksji moralnej, które ma inspirować do działania i budowania bardziej sprawiedliwego świata. Problem zła okazuje się ostatecznie nie tylko problemem teologicznym, lecz przede wszystkim wyzwaniem etycznym wymagającym globalnej odpowiedzialności.

#### **IV. AGATOKRACJA: KU ETYCE GLOBALNEJ SOLIDARNOŚCI AGATOLOGICZNEJ**

##### **4.1. "Confucian Junzi as Homo Agathos: Transcultural Legitimation of a World Order with Chinese Characteristics"**

Niniejszy artykuł stanowi próbę sformułowania nowej wizji ładu międzynarodowego, która mogłaby wyjść poza dominujące obecnie paradygmaty liberalizmu i realizmu. Autor wychodzi z założenia, że współczesny świat znajduje się w stanie głębokiego kryzysu instytucjonalnego i normatywnego, wynikającego z niedostosowania istniejących modeli teoretycznych do realiów globalnej współzależności. W odpowiedzi na ten kryzys proponuje koncepcję solidaryzmu agatokratycznego, inspirowaną zarówno refleksją filozoficzną, jak i elementami tradycji konfucjańskiej.

Autor artykułu rozpoczyna od diagnozy współczesnego ładu międzynarodowego jako systemu opartego na anarchii, w którym państwa działają przede wszystkim w oparciu o logikę interesu własnego i rywalizacji. Liberalizm, choć podkreśla znaczenie współpracy i instytucji, opiera się na indywidualistycznej wizji człowieka, która nie ma charakteru uniwersalnego i nie znajduje odzwierciedlenia we wszystkich kulturach. Z kolei realizm redukuje stosunki międzynarodowe do walki o władzę i bezpieczeństwo, pomijając ich wymiar moralny i wspólnotowy. W rezultacie oba podejścia okazują się niewystarczające wobec wyzwań globalnych, takich jak zmiany klimatyczne czy regulacja nowych technologii.

W tym kontekście autor proponuje koncepcję globalnej suwerenności jako kluczowego elementu nowego ładu światowego. Zakłada ona istnienie ponadnarodowego poziomu władzy, który nie znosi suwerenności państw, lecz ją przekształca poprzez jej współdzielenie. Inspiracją dla tej idei jest model Unii Europejskiej, w której państwa członkowskie przekazują część swoich kompetencji na rzecz wspólnych instytucji. Globalna suwerenność miałaby umożliwić skuteczniejsze reagowanie na problemy przekraczające granice państw oraz stworzyć podstawy bardziej sprawiedliwego porządku międzynarodowego.

Alternatywą dla liberalizmu i realizmu ma być solidaryzm, który stawia w centrum kategorię dobra wspólnego. W przeciwieństwie do liberalizmu nie zakłada on jednej uniwersalnej wizji dobrego życia, lecz uznaje pluralizm wartości jako trwałą cechę świata społecznego. Jednocześnie odrzuca realistyczną wizję polityki jako nieustannej rywalizacji, proponując zamiast niej model współpracy ukierunkowanej na wspólne dobro. Kluczowym pojęciem staje się tutaj solidarność agatologiczna, rozumiana jako wspólne dążenie do realizacji dobra wszystkich ludzi.

Autor artykułu wskazuje, że inspiracji dla takiego podejścia można szukać w tradycji chińskiej, zwłaszcza w konfucjanizmie. W tej tradycji centralne znaczenie mają takie wartości jak harmonia, wspólnota oraz moralny rozwój jednostki. Autor interpretuje konfucjański ideał junzi, czyli człowieka szlachetnego, jako odpowiednik koncepcji homo agathos – człowieka kierującego się dobrem. W odróżnieniu od modelu homo oeconomicus, który działa w oparciu o kalkulację zysków i strat, homo agathos uwzględnia dobro innych jako integralny element własnego dobra i funkcjonuje w ramach relacji społecznych.

Przeciwstawienie tych dwóch modeli człowieka stanowi jeden z centralnych elementów niniejszego artykułu. Autor podkreśla, że oba modele są obecne w ludzkiej naturze, jednak to homo agathos powinien mieć pierwszeństwo normatywne. Oznacza to, że polityka i instytucje powinny być projektowane w taki sposób, aby sprzyjać rozwojowi postaw prospołecznych i ukierunkowanych na dobro wspólne.

Na tej podstawie autor artykułu wprowadza pojęcie agatokracji, czyli systemu politycznego zorientowanego na dobro. Agatokracja zakłada priorytet dobra wspólnego nad interesem jednostkowym oraz integrację różnych tradycji moralnych w ramach wspólnego porządku instytucjonalnego. Nie jest to wizja utopijna, lecz realistyczna propozycja, która może być realizowana poprzez odpowiednie struktury polityczne, takie jak globalna suwerenność. Agatokracja łączy elementy idealizmu z pragmatyzmem, uznając zarówno znaczenie wartości, jak i konieczność ich instytucjonalnego zakorzenienia.

Istotnym elementem tej koncepcji jest uznanie pluralizmu agatologicznego. Autor artykułu podkreśla, że istnieje wiele wizji dobrego życia i żadna z nich nie może rościć sobie prawa do uniwersalności. Różnorodność ta jest trwała i nieusuwalna, dlatego globalny porządek musi ją respektować. Oznacza to konieczność rezygnacji z prób narzucania jednej wizji wartości oraz poszukiwanie minimalnych zasad, które mogą być akceptowane w różnych kontekstach kulturowych.

W tym miejscu pojawia się problem transkulturowej legitymizacji norm. Autor argumentuje, że normy regulujące globalny porządek muszą być uzasadnione w sposób akceptowalny dla różnych kultur i tradycji. Nie mogą one wynikać wyłącznie z jednej perspektywy, na przykład zachodniej, lecz powinny być efektem dialogu globalnego. Inspiracją dla tej idei jest teoria dyskursu Jürgena Habermasa, która zakłada, że normy są legitymizowane poprzez racjonalną komunikację i wzajemne uznanie.

W tym kontekście szczególne znaczenie zyskuje pojęcie solidarności jako potencjalnie uniwersalnej kategorii normatywnej. Autor artykułu wskazuje, że solidarność występuje w różnych tradycjach kulturowych i może stanowić wspólny punkt odniesienia dla globalnej etyki. Umożliwia ona budowanie konsensusu mimo różnic oraz sprzyja współpracy opartej na wzajemnym uznaniu i odpowiedzialności.

W zakończeniu artykułu autor podkreśla, że przyszły ład światowy powinien opierać się na solidarności, a nie rywalizacji, oraz uwzględniać pluralizm kulturowy i aksjologiczny. Koncepcje inspirowane tradycją chińską mogą odegrać ważną rolę w tym procesie, jednak muszą zostać poddane transkulturowej refleksji, aby uniknąć jednostronności. Ostatecznie autor artykułu wskazuje, że przyszłość globalnego porządku zależy od zdolności ludzkości do stworzenia systemu opartego na współpracy, odpowiedzialności i wspólnym dążeniu do dobra.

#### **4.2. “Global Justice, Value Pluralism and Narrative Solidarity”**

Niniejszy artykuł podejmuje problem sprawiedliwości globalnej w świecie naznaczonym pluralizmem wartości oraz narastającymi konfliktami ideologicznymi. Autor proponuje oryginalne ujęcie tego zagadnienia, w którym kluczową rolę odgrywają narracje tożsamościowe, rozumiane jako opowieści kształtujące sposób, w jaki jednostki i wspólnoty postrzegają siebie, innych oraz swoje interesy.

Zdaniem autora artykułu transformacja tych narracji może stać się istotnym narzędziem ograniczania konfliktów międzynarodowych oraz budowania globalnej solidarności.

Na początku artykułu autor opisuje współczesny porządek świata jako formę „nowej anarchii”. Nie jest to już klasyczna anarchia stosunków międzynarodowych, lecz bardziej złożony stan wynikający z osłabienia kontroli państw nad społeczeństwami oraz z rosnącej roli ideologii i wartości w polityce. Wydarzenia takie jak Arabska Wiosna czy wzrost znaczenia podmiotów pozapaństwowych pokazują, że działania jednostek i grup coraz częściej motywowane są nie tylko interesami materialnymi, lecz także wartościami zakorzenionymi w ich tożsamości.

Autor artykułu podkreśla, że interesy polityczne nie mają charakteru obiektywnego, lecz są „postrzegane”, co oznacza, że kształtują je przekonania i wartości. W konsekwencji konflikty międzynarodowe mają nie tylko wymiar ekonomiczny czy strategiczny, ale również aksjologiczny. To sprawia, że tradycyjne podejścia oparte na teorii racjonalnego wyboru okazują się niewystarczające. Aby lepiej zrozumieć dynamikę współczesnych konfliktów, konieczne jest uwzględnienie roli narracji tożsamościowych jako czynnika motywującego działania społeczne i polityczne.

Autor artykułu wprowadza pojęcie „anarchii narracyjnej”, opisujące sytuację, w której różne grupy społeczne tworzą konkurencyjne narracje tożsamościowe. Narracje te mogą prowadzić do napięć i konfliktów, zwłaszcza gdy są wykorzystywane przez liderów politycznych do mobilizacji społeczeństw wokół ideologii opartych na wykluczeniu lub wrogości. Jednocześnie jednak autor zwraca uwagę, że narracje mają także potencjał pozytywny i mogą stać się narzędziem budowania współpracy oraz solidarności ponad podziałami.

W dalszej części artykułu autor analizuje problem pluralizmu wartości jako jednego z głównych wyzwań dla idei sprawiedliwości globalnej. Różne kultury i religie oferują odmienne systemy wartości, co utrudnia wypracowanie wspólnych zasad. Autor proponuje podejście inkluzywistyczne, inspirowane dialogiem międzyreligijnym, które zakłada możliwość odnalezienia wspólnego rdzenia wartości bez konieczności rezygnacji z własnych przekonań.

W tym kontekście szczególne znaczenie zyskuje pojęcie moralnej bliskości. Ludzie naturalnie troszczą się bardziej o tych, którzy są im bliscy, takich jak członkowie rodziny, wspólnoty czy narodu. Jednak w warunkach globalizacji konieczne staje się poszerzenie tego kręgu o osoby spoza własnej grupy. Transformacja narracji tożsamościowych może odegrać tu kluczową rolę, umożliwiając identyfikację z innymi i budowanie bardziej inkluzywnych form wspólnoty.

Autor artykułu podkreśla również, że sprawiedliwość globalna nie może istnieć bez globalnej solidarności. W przeciwieństwie do państw narodowych, gdzie instytucje i poczucie wspólnoty wspierają realizację zasad sprawiedliwości, na poziomie globalnym brakuje takich mechanizmów. Dlatego solidarność musi pełnić funkcję motywacji moralnej, która skłoni jednostki i społeczeństwa do działania na rzecz dobra wspólnego.

Autor wskazuje trzy główne powody, dla których solidarność jest niezbędna. Po pierwsze, brak globalnego kontraktu społecznego wymaga alternatywnego źródła motywacji do współpracy. Po drugie, instytucje międzynarodowe potrzebują wsparcia społecznego, aby mogły skutecznie funkcjonować. Po trzecie, solidarność przeciwdziała tendencjom do powrotu do konfliktowego modelu relacji międzynarodowych opartego na logice „gry o sumie zerowej”.

Kluczowym elementem proponowanego rozwiązania jest transformacja narracji tożsamościowych. Polega ona na włączaniu elementów obcych narracji do własnej tożsamości, co umożliwia przewyższanie podziałów i budowanie wspólnej perspektywy. Proces ten wymaga jednak rozwiniętej wyobraźni moralnej oraz gotowości do solidarności z innymi.

Autor artykułu zaznacza, że transformacja ta nie może być narzucona odgórnie ani sformalizowana. Narracje tożsamościowe kształtują się oddolnie, poprzez dialog, kulturę, edukację oraz działalność

intelektualistów, artystów i liderów społecznych. W tym sensie proces ten przypomina globalny dyskurs etyczny, w którym różne tradycje uczestniczą we wspólnym kształtowaniu norm.

Autor podkreśla również znaczenie języka globalnej etyki. Aby był on skuteczny, musi być inkluzywny kulturowo i oparty na narracjach zrozumiałych dla różnych społeczności. Same abstrakcyjne zasady moralne nie wystarczą – potrzebne są opowieści, które oddziałują na wyobraźnię i motywują do działania.

W zakończeniu artykułu autor stwierdza, że transformacja narracji tożsamościowych oraz rozwój globalnej solidarności są warunkiem koniecznym realizacji sprawiedliwości globalnej. W świecie rosnącej różnorodności kulturowej i napięć ideologicznych jedynie inkluzywne, transkulturowe narracje mogą stworzyć podstawy dla pokojowej współpracy i wspólnego dobra ludzkości.

Podsumowując, niniejszy artykuł przedstawia wizję globalnej etyki opartej nie na narzucaniu uniwersalnych norm, lecz na dialogu, solidarności i przemianie sposobu myślenia o sobie i innych. Narracje tożsamościowe stają się w tej perspektywie nie tylko źródłem konfliktów, ale także kluczem do ich przezwyciężenia.

#### **4.3. “Conflict of Identity Narratives and Inclusive Language of Global Ethics”**

Niniejszy artykuł analizuje rolę narracji tożsamościowych w kształtowaniu konfliktów politycznych oraz ich znaczenie dla rozwoju etyki globalnej. Autor argumentuje, że zrozumienie struktury i funkcji tych narracji jest kluczowe zarówno dla wyjaśniania współczesnych konfliktów, jak i dla tworzenia bardziej inkluzywnego języka etycznego, zdolnego funkcjonować w świecie pluralizmu kulturowego i wartości.

Autor artykułu rozpoczyna od wskazania, że etyka globalna, jako dziedzina zajmująca się problemami wymagającymi współpracy ponad granicami państw, potrzebuje języka wrażliwego na różnice kulturowe oraz zdolnego do uwzględnienia pluralizmu wartości. Współczesny świat nie zmierza bowiem ku jednolitości, lecz raczej ku „jedności w różnorodności”. Oznacza to konieczność wypracowania takich narzędzi komunikacji, które umożliwią dialog między różnymi tradycjami bez narzucania jednej dominującej perspektywy.

Centralnym pojęciem niniejszego artykułu są narracje tożsamościowe, czyli opowieści, które wspólnoty – takie jak narody czy grupy religijne – tworzą na swój temat. Narracje te kształtują sposób postrzegania siebie i innych, wpływają na działania polityczne oraz mają silny wymiar emocjonalny i motywacyjny. Autor podkreśla, że ich znaczenie bywa niedoceniane w teorii społecznej, zwłaszcza w nurtach takich jak postmodernizm czy liberalny indywidualizm, które nie w pełni uwzględniają ich rolę w życiu społecznym.

Narracje tożsamościowe mogą zarówno zaostrzać konflikty, jak i przyczyniać się do ich łagodzenia. Gdy mają charakter antagonistyczny i wykluczający, stają się narzędziem mobilizacji przeciwko innym grupom. Gdy natomiast przybierają formę bardziej inkluzywną, mogą sprzyjać współpracy i budowaniu solidarności. Ich szczególną cechą jest to, że są tworzone przez ludzi i dlatego mogą być reinterpretowane oraz przekształcane.

Autor artykułu ilustruje swoje rozważania przykładem konfliktu rosyjsko-ukraińskiego, pokazując, że nie jest to wyłącznie konflikt interesów czy wartości, lecz także konflikt narracji tożsamościowych. Różne strony odmiennie interpretują historię, konstruują własne tożsamości oraz przypisują sobie określone role moralne. W związku z tym rozwiązanie konfliktu wymaga nie tylko działań politycznych, ale także transformacji samych narracji.

Istotną cechą narracji jest ich dynamiczny i otwarty charakter. Mogą one ewoluować, integrować nowe elementy i dostosowywać się do zmieniających się warunków społecznych. Ta plastyczność stwarza możliwość przekształcania narracji konfliktowych w takie, które sprzyjają pokojowi oraz budowaniu bardziej inkluzywnych tożsamości.

Autor artykułu ostrzega jednak przed zjawiskiem esencjalizacji tożsamości, polegającym na redukowaniu jej do jednego wymiaru, na przykład religii czy narodowości. Takie uproszczenie prowadzi do ignorowania wewnętrznej różnorodności grup oraz do wzmacniania podziałów między nimi. W konsekwencji sprzyja to radykalizacji konfliktów i ogranicza wolność jednostki.

Kluczową tezę niniejszego artykułu jest przekonanie, że trwałe rozwiązanie konfliktów wymaga transformacji narracji tożsamościowych. Proces ten powinien zachowywać elementy istotne dla danej wspólnoty, reinterpreterować przeszłość oraz tworzyć pozytywną wizję przyszłości. Szczególnie ważny jest właśnie aspekt przyszłościowy, który umożliwi wyjście poza spory historyczne i budowanie nowych form współistnienia.

Autor artykułu proponuje uzupełnienie klasycznych teorii etycznych o podejście narracyjne, które lepiej oddaje rzeczywiste mechanizmy działania ludzi. Narracje nie oddziałują wyłącznie poprzez argumenty, lecz także poprzez wyobraźnię, emocje i identyfikację. Dzięki temu mogą być skutecznym narzędziem kształtowania postaw moralnych.

W tym kontekście szczególne znaczenie mają wyobraźnia moralna oraz solidarność globalna. Rozwiązywanie konfliktów wymaga zdolności do reinterpretacji własnej tożsamości oraz włączania elementów „obcych” narracji do własnego systemu wartości. Tylko w ten sposób możliwe jest tworzenie bardziej inkluzywnych opowieści i wspólnego języka etycznego.

W zakończeniu artykułu autor podkreśla, że narracje tożsamościowe są jednym z kluczowych czynników współczesnych konfliktów, a ich transformacja stanowi warunek budowania pokoju. Etyka globalna musi być zatem kulturowo inkluzywna i oparta na dialogu między różnymi tradycjami.

Podsumowując, niniejszy artykuł pokazuje, że tożsamość nie jest czymś stałym, lecz podlega ciągłej reinterpretacji. Konflikty polityczne mają głęboki wymiar narracyjny, a ich rozwiązanie wymaga nie tylko zmian instytucjonalnych, ale także przemiany sposobu, w jaki ludzie opowiadają o sobie i innych.

#### **4.4. “The Universal and Particular Dimensions of the Holocaust Story and the Emergence of Global Ethics”**

Niniejszy artykuł analizuje opowieść o Holokauście jako szczególny przykład narracji wartościującej, która może odegrać kluczową rolę w kształtowaniu etyki globalnej. Autor argumentuje, że aby jakakolwiek historia, nawet tak wyjątkowa jak Zagłada, mogła stać się fundamentem wartości uniwersalnych, musi przejść proces interpretacyjnej transformacji. Dopiero wtedy ludzie z różnych kultur i środowisk będą mogli uznać ją za istotną dla własnego doświadczenia moralnego i czerpać z niej wskazówki etyczne.

Autor artykułu rozpoczyna od refleksji nad naturą narracji etycznych. Początkowo mają one charakter partykularny, odnoszą się do konkretnych grup i współtworzą ich tożsamość poprzez nadawanie wydarzeniom określonego znaczenia moralnego. W warunkach globalizacji pojawia się jednak potrzeba tworzenia narracji przekraczających lokalne konteksty i mogących pełnić funkcję wspólnego punktu odniesienia dla całej ludzkości. W tym sensie historia Holokaustu posiada potencjał, aby stać się jednym z fundamentów globalnej etyki, pod warunkiem odpowiedniej uniwersalizacji.

Proces ten nie jest jednak pozbawiony napięć. Wspólnoty, których dana historia dotyczy, często obawiają się, że jej uniwersalizacja doprowadzi do utraty wyjątkowego charakteru. Autor artykułu

podkreśla jednak, że właściwie przeprowadzona transformacja nie musi oznaczać zubożenia znaczenia. Przeciwnie, może wzmocnić jej wymiar moralny, zachowując jednocześnie jej szczególną tożsamość.

Rozważania artykułu wpisują się w szerszy kontekst współczesnych przemian kulturowych. W świecie postkolonialnym i po zimnej wojnie wyłonił się porządek wielobiegunowy, w którym różne grupy domagają się uznania swoich narracji tożsamościowych. Jednocześnie pojawiają się narracje o charakterze uniwersalnym, takie jak opowieści o Gandhim, Martinie Lutherze Kingu czy Nelsonie Mandeli, które przekraczają granice kulturowe i stają się wspólnym dziedzictwem moralnym ludzkości.

W tym kontekście autor artykułu stawia pytanie o przyszłość narracji o Holokauście. Czy powinna ona pozostać przede wszystkim historią żydowską, czy też zostać przekształcona w uniwersalną opowieść moralną? Autor wskazuje, że istnieją różne odpowiedzi na to pytanie. Niektórzy uznają Holokaust za zamknięty rozdział historii, inni natomiast postulują jego reinterpretację w sposób, który pozwoli zachować jego znaczenie i uczynić go zrozumiałym dla szerszego grona odbiorców.

Kluczowym elementem tej transformacji jest wydobycie uniwersalnego przesłania moralnego. Sama znajomość faktów historycznych nie wystarcza, aby dana historia stała się częścią tożsamości jednostki. Musi ona zostać przyswojona, czyli zintegrowana z osobistym systemem wartości. Proces ten ma charakter twórczy i selektywny, ponieważ jednostki interpretują nowe narracje w świetle własnych doświadczeń.

Ilustracją tego procesu jest przykład księdza Stanisława Musiała, który dopiero po latach refleksji włączył historię Holokaustu do swojej tożsamości moralnej. Pokazuje to, że przyswojenie „obcej” narracji jest możliwe, ale wymaga odkrycia jej uniwersalnego znaczenia.

Zdaniem autora artykułu kluczowe znaczenie ma istnienie wspólnego gruntu moralnego, który pozwala ludziom rozpoznawać wartości obecne w narracjach innych grup i integrować je z własnym systemem wartości. W ten sposób etyka globalna powstaje nie jako narzucony system norm, lecz jako efekt dialogu i wymiany doświadczeń między kulturami.

W zakończeniu autor podkreśla, że przyszłość opowieści o Holokauście zależy od jej zdolności do zachowania równowagi między wymiarem partykularnym a uniwersalnym. Tylko wtedy może ona stać się fundamentem etyki globalnej i oddziaływać na moralność ludzi na całym świecie.

Podsumowując, niniejszy artykuł przedstawia wizję etyki globalnej jako efektu dialogu i transformacji narracji. Historia Holokaustu, odpowiednio zinterpretowana, może stać się nie tylko elementem pamięci historycznej, ale także ważnym źródłem wspólnej świadomości moralnej ludzkości.

5. Informacja o wykazywaniu się istotną aktywnością naukową albo artystyczną realizowaną w więcej niż jednej uczelni, instytucji naukowej lub instytucji kultury, w szczególności zagranicznej.

- 2011-2018 – Associate Member of the John Hick Centre for Philosophy of Religion at the University of Birmingham
- Od 2012 do chwili obecnej: Permanent Adjunct Professor, New York University's Prague Center (part-time)
- Od 2013-2020 – Adjunct Professor at Anglo-American University of Prague (part-time)

6. Informacja o osiągnięciach dydaktycznych, organizacyjnych oraz popularyzujących naukę lub sztukę.

7. Oprócz kwestii wymienionych w pkt. 1-6, wnioskodawca może podać inne informacje, ważne z jego punktu widzenia, dotyczące jego kariery zawodowej.

Wyjaśnienie nietypowej trajektorii kariery akademickiej i plany badawcze.

Długi okres jaki upłynął od otrzymania przeze mnie stopnia doktora bez starania się o habilitację domaga się wyjaśnienia, gdyż był spowodowany zbiegiem kilku nietypowych okoliczności.

(a) W pierwszej dekadzie mojej pracy akademickiej, habilitacja jawiła się jako niepriorytetowa w związku z intensywnym zaangażowaniem duszpasterskim (w Zakonie Jezuitów), organizacyjnym i publicznym (zwłaszcza na polu dialogu międzyreligijnego, jako dyrektor Centrum Kultury i Dialogu Ignatianum moderujący debatę publiczną nt. antysemityzmu, konsultor kardynała S. Dziwisza ds. dialogu międzyreligijnego, prezes Krakowskiego Klubu Chryścjan i Żydów „Przymierze”).

(b) Zarówno przed, jak i po wystąpieniu z Zakonu Jezuitów (w 2010), wiele energii pochłonęła moja kilkunastoletnia kariera redaktora czasopism filozoficznych. Najpierw, po powrocie ze studiów w Anglii zostałem na okres kilku lat redaktorem naczelnym „Forum Philosophicum”, a następnie (na okres 10 lat) redaktorem naczelnym „European Journal for Philosophy of Religion” (założonego z inicjatywy mojego oksfordzkiego mentora, Richarda Swinburne’a, następnie później przekształconego w „AGATHEOS: European Journal for Philosophy of Religion” i redagowanego obecnie na Uniwersytecie w Uppsali, ze mną w roli Chair of the Editorial Committee). Również przez 10 lat wspierałem (jako zastępca redaktora naczelnego) mojego przyjaciela Sebastiana T. Kołodziejczyka, który przekształcił w „Polish Journal of Philosophy” główne anglojęzyczne pismo filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim (ja wymyśliłem nazwę tego czasopisma). Również z S. T. Kołodziejczykiem zredagowaliśmy poważną serię „Przewodników po filozofii” (w jezuickim Wydawnictwie WAM). Już jako wykładowca na Uniwersytecie Karola, którego zainteresowania badawcze przesunęły się stopniowo w kierunku etyki globalnej i filozofii politycznej, zostałem zaproszony do współredagowania (z Anną Abram, z Cambridge, UK) serii książkowej Bloomsbury Studies in Global Ethics (w Bloomsbury Academic, London). Później doszły do tego jeszcze funkcje redakcyjne związane z moim rosnącym zaangażowaniem w dziedzinę etyki transkulturowej: jako członek Advisory Board w „Journal of Confucian Philosophy and Culture” (Sungkyunkwan University, Seoul, South Korea) oraz członek Advisory Board w „Journal of East-West Thought” (California State Polytechnic University, Pomona, USA).

(c) Ta obszerna działalność redakcyjna dająca mi możliwość współpracy z bardzo różnorodnym środowiskiem filozofów reprezentujących różne tradycje filozoficzne i różne kręgi kulturowe nasunęła mi w 2014 roku ideę zdefiniowania agatologii jako nowego kierunku filozoficznego czy wręcz nowej (znacznie szerszej od etyki) interdyscyplinarnej i transkulturowej dziedziny badawczej, która biorąc pod uwagę nieuniknioną zmierną intelektualną dominację jednej cywilizacji w

wyłaniającym się pluralistycznym świecie globalnego wieku, eksplorowałyby warunki globalnej solidarności w dążeniu do dobra wszystkich Ziemiaków (ang. Earthlings), poprzez badanie możliwości transkulturowego dyskursu dotyczącego norm porozumienia, komunikacji, współistnienia i współdziałania w warunkach nieusuwalnego pluralizmu przekonań, wierzeń, wartości i tradycji politycznych.

(d) Pierwszym instytucjonalnym krokiem w kierunku przebadania potrzeby i zasadności próby wprowadzenia agatologii jako nowej dyscypliny czy nowej orientacji filozoficznej było stworzenie z mojej inicjatywy na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Karola kopii prestiżowych oksfordzkich studiów interdyscyplinarnych PPE (Philosophy, Politics, Economics), którym nadaliśmy jednak w Pradze globalny charakter, dostosowując profil programu studiów do globalnego charakteru wspólnoty studentów z sześciu kontynentów. Ten duży program studiów interdyscyplinarnych, skupiający utalentowaną młodzież reprezentującą wszystkie wielkie kultury i religie, stał się swoistym laboratorium agatologicznym, umożliwiającym mi przetestowanie i potwierdzenie moich teoretycznych intuicji zmierzające do możliwości i nieuniknioności transkulturyzacji i solidaryzacji normatywnego dyskursu w dziedzinach filozoficznych wyznaczających kierunki ludzkiego współdziałania (a zatem przede wszystkim filozofii moralnej, politycznej i filozofii religii). etyki, religii i polityki).

(e) Jednocześnie praca redakcyjna z przedstawicielami bardzo różnych orientacji myślowych i nieodparte poczucie rosnącej nierelevantności dotychczasowych dominujących nurtów myślowych w szeroko pojętej filozofii zachodniej (takich jak kontynentalny relatywistyczny postmodernizm czy anglosaski indywidualistyczny liberalism) upewniła mnie w potrzebie nakreślenia przestrzeni filozoficznej debaty ponad tradycyjnymi podziałami. Agatologia jest zatem pomyślana jako swoista intelektualna „ucieczka do przodu” od pogłębiającego się impasu między intelektualnymi skrajnościami i intelektualnego trybalizmu (manifestującego się pośrednio w pogłębiającym się chaosie politycznym) – ucieczki w kierunku szerokiego i pluralistycznego (ale nie relatywistycznego) filozoficznego „centrum”, w kierunku globalnego transkulturowego normatywnego dyskursu definiowanego koniecznością konsensualnego, wolnego od hegemonii, globalnego współdziałania w imię globalnego wspólnego „dobra” (‘agathon’) i rządzonego zasadą globalnej solidarności jako alternatywą dla ideologicznego i militarne globalnego „zderzenia cywilizacji”.

(f) To wieloletnie przygotowanie gruntu pod rozwój agatologii jako dyscypliny akademickiej odpowiadającej na potrzeby pogrążającej się właśnie w coraz większym kryzysie ludzkości – i to w momencie dynamicznego rozwoju sztucznej inteligencji jako wyzwania o trudnych do przewidzenia konsekwencjach – będzie teraz miało swoją kulminację w postaci tworzenia przeze mnie na Uniwersytecie Karola, we współpracy z Kennanem Fergusonem z University of Wisconsin nowego międzyuczelnianego centrum badawczego poświęconego agatologii (Transatlantic Center for Common Goods), w którym będzie, między innymi, redagowane pierwsze czasopismo agatologiczne: „Agathology: Journal of Public Goods”, z K. Fergusonem i mną jako współredaktorami i współdyrektorami centrum. Założenie tego centrum umożliwi mi zredukowanie do minimum

zaangażowania w wykłady i skupienia się na pracy z międzynarodową grupą doktorantów rozwijających wątki agatologiczne i na pisaniu własnych książek poświęconych różnym wymiarom agatologii, z systematyczn wprowadzenia do agatologii jako globalnej/transkulturowej filozofii ludzkiego dobra (pt. „The Agathological Turn”)

(g) Istotne praktyczne znaczenie dla opóźnienia podjęcia starań o habilitację miały powtarzające się na przestrzeni lat oferty pracy z uniwersytetów amerykańskich, które czyniły starania o habilitację bezzasadnymi, podczas, gdy jednocześnie regulacje administracyjne na Uniwersytecie Karola w Pradze umożliwiały zaangażowanie pracowników dydaktycznych-naukowych bez habilitacji w promowanie doktorów, jak i pełnienie wyższych funkcji akademickich. Względy rodzinne uniemożliwiły mi ostatecznie przyjęcie potwarzających się ofert z uniwersytetów amerykańskich, dlatego w związku z planowaną reorientacją mojej kariery z kierowania dużym kierunkiem studiów międzynarodowych, na przewodniczenie międzynarodowemu centrum badawczemu postanowiłem podjąć kroki zmierzające do uzyskania habilitacji z filozofii w Polsce, biorąc pod uwagę dramatyczną różnicę w kadrowym zapleczu filozofii religii w Rzeczypospolitej Polskiej i w Republice Czeskiej..

Janusz Salamon

.....  
(podpis wnioskodawcy)

**Wykaz osiągnięć naukowych albo artystycznych, stanowiących znaczny wkład  
w rozwój określonej dyscypliny**

*Imię i nazwisko:* **Janusz Salamon**

*Miejsce pracy:* **Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Karola, Praga**

**I. WYKAZ OSIĄGNIĘĆ NAUKOWYCH ALBO ARTYSTYCZNYCH,  
O KTÓRYCH MOWA W ART. 219 UST. 1. PKT 2 USTAWY**

1. Cykl powiązanych tematycznie artykułów naukowych, zgodnie z art. 219 ust. 1. pkt 2b ustawy;

A) Tytuł osiągnięcia naukowego:

**From Agatheology to Agathocracy: The Emergence of the Idea of the Agathological Turn in  
Global Normative Discourse** (na podstawie cyklu artykułów)

B) Publikacje wchodzące w skład osiągnięcia naukowego (w porządku tematycznym, wszystkie opublikowane po uzyskaniu stopnia doktora):

**Część I: Agateizm: Ku agatologicznej interpretacji religii**

- 1.1. (ss. 4-52) "Atheism and Agatheism in the Global Ethical Discourse", *European Journal for Philosophy of Religion*, 4 (2015), ss. 197-245.
- 1.2. (ss. 53-76) "In Defence of Agatheism: Clarifying the Good-Centred Interpretation of Religious Pluralism", *European Journal for Philosophy of Religion*, 3(2017), ss. 115-138.
- 1.3. (ss. 77-102) „Etyka przekonań, świadomość aksjologiczna i wolność sumienia”, [w:] J. Salamon (red.), *Przewodnik po filozofii religii: Nurt analityczny*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016, 493-518.
- 1.4. (ss. 103-113) „Poststructuralist Deconstruction of Meaning as a Challenge to the Discourse of Theism“, *Forum Philosophicum*, 10 (2005), ss. 75-88.

**Część II: Agateistyczna teoria pluralizmu religijnego**

- 2.1. (ss. 114-132) "How Agatheistic Account of Doxastic Pluralism Avoids the Shortcomings of Hickian Pluralism", *Philosophy of Religion: Analytic Researches* (2)2019, ss. 97-115.
- 2.2. (ss. 133-161) „Epistemologia reformowana, pluralizm religijny i etyka solidarności”, [w:] J. Salamon (red.), *Przewodnik po filozofii religii: Nurt analityczny*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016, ss. 547-575.
- 2.3. (ss. 162-196) "Light out of Plenitude: Towards an Epistemology of Mystical Inclusivism", *European Journal for Philosophy of Religion*, 2 (2010), ss. 141-175.

2.4. (ss. 197-226) "Theodicy of Justice as Fairness and Sceptical Pluralism", [w:] S. T. Kołodziejczyk, J. Salamon (red.), *Knowledge, Action, Pluralism: Contemporary Perspectives in Philosophy of Religion*, Frankfurt am Main: Peter Lang Press, 2013, ss. 249-280.

### **Część III: Agateologia a problem zła**

3.1. (ss. 227-242) "The Sovereignty of Humanity and Social Responsibility for Evil Prevention", *Religions*, 2021, 12(6), 418 [<https://doi.org/10.3390/rel12060418>]

3.2. (ss. 243-259) "Agatheology and the Naturalisation of the Discourse on Evil", *International Journal for Philosophy and Theology*, 4 (2017), ss. 74-92.

3.3. (ss. 260-280) „Problem zła społecznego, godność osoby i racjonalność teodycei”, [w:] J. Salamon (red.), *Przewodnik po filozofii religii: Nurt analityczny*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016, ss. 577-597.

### **Część IV: Agatokracja: Ku globalnej etyce solidarności agatologicznej**

4.1. (ss. 281-301) "Confucian Junzi as *Homo Agathos*: On Transcultural Legitimation of a World Order with Chinese Characteristics", [w:] J. Salamon & Hsin-Wen Lee (red.), *Bloomsbury Handbook of Global Justice and East Asian Philosophy* (London: Bloomsbury, 2024), ss. 97-118.

4.2. (ss. 302-320) "Global Justice, Value Pluralism and Narrative Solidarity", [w:] J. Salamon (red.), *Solidarity Beyond Borders: Ethics in a Globalising World* (London: Bloomsbury, 2015), ss. 171-190.

4.3. (ss. 321-338) "Conflict of Identity Narratives and Inclusive Language of Global Ethics", *Annual of Language & Politics and Politics of Identity*, 8 (2014), ss. 1-14.

4.4. (ss. 339-351) „The Universal and Particular Dimensions of the Holocaust Story and the Emergence of Global Ethics”, *Forum Philosophicum*, 2 (2011), ss. 367-379.

## **II. WYKAZ AKTYWNOŚCI NAUKOWEJ ALBO ARTYSTYCZNEJ**

1. Wykaz członkostwa w redakcjach naukowych monografii.

• **Współredaktor serii monografii ‘Przewodniki po filozofii’, Wydawnictwo WAM, Kraków** (współredaktor: Sebastian T. Kołodziejczyk, Uniwersytet Jagielloński)

1. *Przewodnik po metafizyce*, red. Sebastian T. Kołodziejczyk, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011.

2. *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. Marcin Miłkowski & Robert Poczobut, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012.

3. *Przewodnik po filozofii średniowiecznej: od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. Agnieszka Kijewska, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012.

4. *Przewodnik po epistemologii*, red. Renata Ziemińska, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.

5. *Przewodnik po filozofii języka*, red. Joanna Odrowąż-Sypniewska, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016

6. *Przewodnik po filozofii religii: Nurt analityczny*, red. Janusz Salamon, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016.

7. *Przewodnik po kognitywistyce*, red. Józef Bremer, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016.

• **Współredaktor serii monografii ‘Bloomsbury Studies in Global Ethics’, Bloomsbury Academic, London, UK** (współredaktor: Anna Abram, Cambridge University)

1. *Global Ethics and Global Common Goods*, Patrick Riordan (red.), London: Bloomsbury Publishing, 2016.

2. *Solidarity Beyond Borders: Ethics in a Globalising World*, Janusz Salamon (red.), London: Bloomsbury Publishing, 2016.

3. *Bloomsbury Handbook in Global Justice and East Asian Philosophy*, Janusz Salamon & Hsin-Wen Lee (red.), London: Bloomsbury Publishing, 2024.

2. Wykaz udziału w komitetach organizacyjnych i naukowych konferencji krajowych lub międzynarodowych, z podaniem pełnionej funkcji.

• Główny organizator (jako prezydent European Society for Philosophy of Religion) międzynarodowej konferencji European Society for Philosophy of Religion na Uniwersytecie Karola w Pradze („Philosophy of Religion in a Pluralistic World”, 28-31.08.2018)

• Główny organizator (jako prezes Central European Society for Philosophy of Religion) międzynarodowej konferencji „Philosophy of Religion in the 21<sup>st</sup> Century”, 27-29 June 2011 w Kolegium Dominikanów w Krakowie, we współpracy z Uniwersytetem Jagiellońskim i Central European Society for Philosophy of Religion (keynote speakers: R. Swinburne, L. Zagzebski, W. Wainwright).

• Główny organizator (jako dyrektor Centrum Kultury i Dialogu, Ignatianum) międzynarodowej konferencji "Dialog katolicko-żydowski: droga za nami, droga przed nami", 6.3.2009 (keynote speakers: kard. S. Dziwisz, Rabbi David Rosen).

3. Wykaz członkostwa w międzynarodowych lub krajowych organizacjach i towarzystwach naukowych wraz z informacją o pełnionych funkcjach.

• Prezydent European Society for Philosophy of Religion (2016-2018)

• Wiceprezydent European Society for Philosophy of Religion (2014-2016)

• Prezes Central European Society for Philosophy of Religion (2010-2014)

4. Wykaz członkostwa w komitetach redakcyjnych i radach naukowych czasopism wraz z informacją o pełnionych funkcjach:

• Zastępca Redaktora Naczelnego / Deputy Editor of “Polish Journal of Philosophy” (Uniwersytet Jagielloński) (2007-2017)

- Redaktor naczelny / Editor-in-Chief of “European Journal for Philosophy of Religion” (2009-2018)
- Redaktor naczelny / Editor-in-Chief of “Forum Philosophicum” (2007-2010)
- Przewodniczący Rady Redakcyjnej / Chair of the Editorial Committee of “AGATHEOS: European Journal for Philosophy of Religion” (od 2024)
- Członek Rady Redakcyjnej / Advisory Board of „Journal of Confucian Philosophy and Culture” (Sungkyunkwan University, Seoul, South Korea)
- Członek Rady Redakcyjnej / Advisory Board of „Journal of East-West Thought” (California State Polytechnic University, Pomona, USA)

5. Wykaz recenzowanych prac naukowych w szczególności publikowanych w czasopismach międzynarodowych (wszystkie opublikowane po uzyskaniu doktoratu):

5a) Monografie, publikacje naukowe w **czasopismach** międzynarodowych lub krajowych (**nie wchodzących w skład osiągnięcia wymienionego w pkt I**):

1. „John Hick’s Philosophy of Religious Pluralism: A Critical Examination”, *Forum Philosophicum* 8 (2003), ss. 67-80.
2. “On Cognitive Validity of Religious Experience”, *Forum Philosophicum*, 9 (2004), ss. 7-22.
3. „Mit hermetyczności filozofii J. H. Newmana”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 10 (2003), ss. 9-37.
4. ”Spór o ewidencjalizm w analitycznej filozofii”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum*, 11(2004), ss. 181-205.
5. „Śmierć i umieranie w ‘Papirer’ S. Kierkegaarda”, *Analiza i Egzystencja*, 3 (2006), ss. 61-87.
6. “Philosophical Problems with Disembodied Existence and Survival of Death”, *Forum Philosophicum* 11(2006), pp. 81-91.
7. “Metaphysics of Time and Divine Agency”, *Studia Bobolanum*, 4 (2006), ss. 48-57.
8. “Christian-Jewish Dialogue in the Land of Sick Imagination”, *Holocaust Studies. A Journal of Culture and History*, Vol. 2 (2010), ss. 477-484.
9. *Spheres of Solidarity* (London: Bloomsbury Global Ethics Encounters, 2016) [selection of papers published previously in journals and collective monographs].

5b) Przekład dzieła filozoficznego:

G. Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, przeł. Janusz Salamon, Kraków: Zielona Sowa, 2004 (z posłowiem autorstwa Sebastiana T. Kołodziejczyka).

5c) Artykuły w recenzowanych **monografiach**:

1. “Why Schleiermacher’s Philosophical Account of Religion Undermines His Dogmatics”, [w:] Józef Bremer & Robert Janusz (red.), *Philosophia Rationis Magistra Vitae*, Vol. 2, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006, ss. 345-355.

2. „Empirystyczne źródła ewidencjalistycznej krytyki dyskursu religijnego”, [w:] Stanisław Ziemiański (red.), *Philosophia Vitam Alere*, Wydawnictwo WAM: Kraków, 2006, ss. 641-655.
  3. „Absolut Chopina. Studium z metafizyki muzyki”, [w:] R. Darowski, *Philosophiae et Musicae*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006, ss. 629-646.
  4. „Pod wspólnym niebem. Trudności i szanse dialogu na pograniczu religijnym”, [w:] Krzysztof Czyżewski, *Obcy, Inny, Swój*, Białystok: Sejny, 2008, ss. 71-93.
  5. „Dialog. Ku religii wolności”, [w:] *Chrześcijaństwo przed nami*, Jarosław Makowski & Janusz Salamon (red.), Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008, ss. 37-48.
  6. „Czy filozofia analityczna jest wrogiem religii?”, [w:] Andrzej P. Bieś, Beata Topij-Stempińska (red.), *Pamięć wieków kształtuje potomność*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010, ss. 401-423.
  7. Preface, (wraz z Sebastianem T. Kołodziejczykiem), [w:] *Knowledge, Action, Pluralism. Contemporary Perspectives in Philosophy of Religion*, S. T. Kołodziejczyk & J. Salamon (red.), Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2013, ss. 11-28.
  8. Wstęp, [w:] Janusz Salamon (red.), *Przewodnik po filozofii religii: Nurt analityczny*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016, ss. 7-19.
  9. Introduction, (wraz z Hsin-Wen Lee), [w:] *Bloomsbury Handbook of Global Justice and East Asian Philosophy*, Janusz Salamon & Hsin-Wen Lee (red.), London: Bloomsbury Academic Publishing, 2024, ss. 1-11.
- 5d) Redakcja naukowa zbiorowych monografii:
1. *Solidarity Beyond Borders: Ethics in a Globalising World*, London: Bloomsbury Publishing 2015, ss. 212.
  2. *Przewodnik po filozofii religii: Nurty analityczny*, Kraków: Wyd. WAM 2016, ss. 632.
- 5e) Współredakcja naukowa zbiorowych monografii:
1. *Chrześcijaństwo przed nami*, Jarosław Makowski & J. Salamon (red.), Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008, ss. 200.
  2. *Knowledge, Action, Pluralism. Contemporary Perspectives in Philosophy of Religion*, Sebastian T. Kołodziejczyk & J. Salamon (red.), Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2013, ss. 333.
  3. *Bloomsbury Handbook in Global Justice and East Asian Philosophy*, J. Salamon & Hsin-Wen Lee (red.), London: Bloomsbury Publishing, 2024, ss. 425.

### III. WSPÓLPRA Z OTOCZENIEM SPOŁECZNYM I GOSPODARCZYM

1. Jako dyrektor Centrum Kultury i Dialogu „Ignatianum” w Krakowie, w latach 2005-2010: liczne publikacje prasowe (w tym w „Polityce” i „Gazecie Wyborczej”) i wystąpienia

publiczne jako dyrektor Centrum Kultury i Dialogu „Ignatianum” w Krakowie, w latach 2005-2010, poświęcone edukacji społecznej w dziedzinie zwalczania antysemityzmu.

2. Jako dyrektor (od 2018) międzynarodowych studiów interdyscyplinarnych PPE (Politics, Philosophy and Economics) na Uniwersytecie Karola w Pradze, które kształcą przyszłych liderów życia społeczno-politycznego i międzynarodowego, jestem regularnie angażowany do współpracy z wiodącymi przedstawicielami życia społeczno-politycznego.

#### IV. DANE NAUKOMETRYCZNE

1. Liczba cytowań publikacji wnioskodawcy, z oddzielnym uwzględnieniem autocytowań:
  - 114 cytowania według **GoogleScholar**, w tym na przykład:
    - “Atheism and Agatheism in the Global Ethical Discourse”, *European Journal for Philosophy of Religion*, 4 (2015), ss. 197-245: **24 cytowania + 3 autocytowania**
    - G. Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, przeł. Janusz Salamon, Kraków: Zielona Sowa, 2004: **17 cytowań**
    - *Solidarity Beyond Borders: Ethics in a Globalising World*, Janusz Salamon (red.), London: Bloomsbury Publishing, 2016: **14 cytowań**
    - “Agatheology and the Naturalisation of the Discourse on Evil”, *International Journal for Philosophy and Theology*, 4 (2017), ss. 74-92: **8 cytowań + 3 autocytowania**
    - “Theodicy of Justice as Fairness and Sceptical Pluralism”, [w:] Sebastian T. Kołodziejczyk and Janusz Salamon (red.), *Knowledge, Action, Pluralism. Contemporary Perspectives in Philosophy of Religion*, Frankfurt am Main: Peter Lang Press, 2013, ss. 249-280: **6 cytowań + 3 autocytowania**
    - “In Defence of Agatheism: Clarifying the Good-Centred Interpretation of Religious Pluralism”, *European Journal for Philosophy of Religion*, 3 (2017), ss. 115-138: **6 cytowań + 2 autocytowania**
    - „John Hick’s Philosophy of Religious Pluralism: A Critical Examination”, *Forum Philosophicum International Journal* 8 (2003), ss. 67-80: **6 cytowania + 1 autocytowanie**
2. Indeks Hirscha (h-index): 6.
3. i10-index: 2.



.....  
(podpis wnioskodawcy)