

Dr hab. Kazimierz Kondrat
kazimierzkondrat.com
Akademia Kreatywnych Umysłów
(facebook)

Recenzja cyklu artykułów

„From Agatheology to Agathocracy:

The Emergence of the Idea of the Agathological Turn in Global Normative Discourse”

(przedstawionego jako osiągnięcie naukowe
we wniosku o przeprowadzenie postępowania
w sprawie nadania stopnia doktora habilitowanego
w dziedzinie nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia)

Zapoznawszy się z przesłanym dorobkiem naukowym dra Janusza Salamona stwierdzam co następuje:

1) Od strony formalno–treściowej przedstawione w cyklu artykułów badania naukowe pretendujące do przeprowadzenia postępowania w sprawie nadania stopnia doktora habilitowanego odznaczają się konsekwentną tematycznością, dotyczą mianowicie bezpośrednio wieloaspektowego problemu określonego w tytule cyklu.

2) Pod względem epistemologicznym w cyklu artykułów uwidacznia się postawa badawcza ich Autora, mianowicie poszukiwanie szerokiej (tzn. uniwersalnej) formuły rozpatrywania problemu wielości i różnorodności przekonań religijnych i światopoglądowych człowieka nie dyskredytując w założeniu i nie czyniąc uprzywilejowaną żadnej grupy społecznej, religijnej, wyznaniowej, kulturowej itp.

3) Pod względem metodologicznym, umiejętność przeprowadzania merytorycznej analizy problemu z zastosowaniem narzędzi logicznego myślenia, utrzymania porządku i staranności racjonalnego wywodu.

4) Pod względem kultury prowadzenia dyskusji z poglądami innych badaczy pracujących zawodowo w dziedzinie, która jest domeną dociekań badawczych autora – docenianie naukowych osiągnięć zdobytych przez nich w tejże dziedzinie połączone z wnikliwą i subtelną polemiką prowadzącą do rozszerzenia horyzontu intelektualnych wglądów w przedmiot naukowych dociekań.

5) Zauważalna w treści dokonanych analiz cecha, którą odznaczają się umysły intelektualnie otwarte, mianowicie nieograniczanie przestrzeni prowadzenia dalszych badań

nad podjętymi zagadnieniami, inaczej sugerowanie implicite nowych możliwości spojrzenia na postawione w rozprawach naukowych problemy.

6) W konkluzjach przeprowadzonych badań trudno również nie dostrzec cennego waloru dynamiki filozoficznych dociekań, mianowicie zachęty czy wręcz prowokacji do stawiania kolejnych pytań dotyczących podjętych problemów, co nieuchronnie prowadzi do postępu w dalszych badaniach naukowych. W związku z tym autor recenzji pozwoli je na końcu sformułować wyznaczając jednocześnie kierunek poszukiwań ewentualnych na nie odpowiedzi.

Rozwinięcie i uzasadnienie stwierdzeń 2-6

Cykl piętnastu tekstów filozoficznych został przez ich Autora podzielony na cztery części problemowe: „Agateizm: Ku agatologicznej interpretacji religii” (I), „Agateistyczna teoria pluralizmu religijnego” (II), „Agatologia a problem zła” (III) i „Agatokracja: Ku globalnej etyce solidarności agatologicznej” (IV). Terminem nadającym tematyczną spójność podjętym w cyklu rozważaniom jest „agatologia” – dziedzina filozofii zajmująca się teorią dobra, badaniami nad jego istotą, naturą, źródłem i przeznaczeniem. Teksty są podstawą programu, który w zamierzeniu ich Autora, ma na celu globalizację dyskursu filozoficznego przez jego agatologizację oraz rozszerzającą się i pogłębiającą konceptualizację agatologii jako transkulturowej normatywnej teorii ludzkiego działania. Salamon żywi przekonanie, że „współczesny imperatyw wykraczania poza historycznie ukształtowane cywilizacyjne granice filozoficznej debaty nad warunkami transkulturowego porozumienia i globalnego kolektywnego działania dostarcza również dodatkowego uzasadnienia "priorytetu normatywności dobra" przed "priorytetem normatywności prawa. (...). Normatywność dobra jest znacznie bardziej pojęciowo pojemna, dlatego umożliwia pluralistyczne, ale nie relatywistyczne ujęcia ludzkiego dobra” (Autoreferat, s. 4)

W części pierwszej Autor promuje i uzasadnia stosunkowo młodą i nowatorską na gruncie filozofii analitycznej tzw. agatologiczną interpretację religii. Chodzi o problem moralnych warunków poznania (powstawania przekonań) w dziedzinie religii. Po przedstawieniu, uzasadnieniu i rekomendacji filozoficznego stanowiska określonego terminem „agatheism” (artykuły: „Atheism and Agatheism in the Global Ethical Discourse” i „In Defence of Agatheism: Clarifying the Good-Centred Interpretation of Religious Pluralism”) J. Salamon dokonuje wykładni teoretycznych podstaw agatologicznej interpretacji religii (artykuł: „Etyka przekonań, świadomość aksjologiczna i wolność sumienia”). Po

krytycznym rozpatrzeniu dwóch stanowisk w tej kwestii, mianowicie Alvina Plantinga i Johna H. Newmana, J. Salamon formułuje własne stanowisko oparte na teorii agateizmu, doświadczenia dobra, które w jego przekonaniu jest podstawą religijności, (a w sensie szerszym duchowości) agatonicznej. Alvin Plantinga sformułował eksternalistyczną epistemologię gwarancji jako właściwej funkcji (*warrant as proper function*), według której jednoznacznie pozytywny status mają tylko te przekonania, które posiadają gwarancję, mianowicie gdy są rezultatem właściwie funkcjonującego aparatu poznawczego wytwarzającego i podtrzymującego przekonania, który działa zgodnie z planem zamierzenia, tzn. jest nakierowany na poznanie prawdy i działa w warunkach, do których został zamierzony, a który Plantinga, idąc za Kalwinem, określa mianem „zmysłu religijnego”. Z kolei John H. Newman zaproponował koncepcję epistemologii dochodzenia do wiary w istnienie moralnego Absolutu opartej na autorytatywnym głosie sumienia, który w rozstrzygający sposób komunikuje nam – nakazując i zakazując – co mamy czynić.

J. Salamon przekonująco podkreśla kontrowersyjność koncepcji Plantinga, jej problematyczny i ekskluzywistyczny charakter, zwłaszcza w odniesieniu do ludzi niewierzących, jak również do faktu pluralizmu przekonań, pluralizmu wyznaniowego w ramach jednej religii i pluralizmu religijnego w ogólności.

Po pierwsze zauważa, że Plantinga wprowadzając do swojej koncepcji pojęcie „grzechu” jako moralnej deprawacji, która wypacza właściwe funkcjonowanie aparatu poznawczego „ukazuje w jaskrawym świetle kontrowersyjny charakter zagadnienia moralnych warunków poznania w dziedzinie religii, gdyż na bazie założeń Plantinga podmiotem poznającym narażonym na taki zarzut moralnej deprawacji staje się niejako automatycznie każdy niewierzący bez względu na swoją indywidualną kondycję moralną. Ta konsekwencja czyni tezę Plantinga albo w najwyższym stopniu trudną do przyjęcia z moralnego punktu widzenia, albo pozbawioną uchwytne sensu i oderwaną od moralnej i poznawczej praktyki, jeśli imputowana „grzeszność” podmiotu będzie miała tak głęboko ukryty i „teologiczny” charakter, że jakkolwiek byłby poziom dobrej woli i moralnej doskonałości manifestowany przez niewierzącego w czynach, słowach i myślach, ciągle będzie można go opisać w kategoriach ofiary deprawacji moralnej uniemożliwiającej naturalnym władzom poznawczym wytworzenie właściwych przekonań religijnych” („Etyka przekonań...”, s. 494).

Po drugie, w związku z faktem pluralizmu religijnego, Salamon formułuje istotne pytanie: „Czy różnorodność przekonań religijnych daje się wyjaśnić na gruncie tezy Plantinga

o powszechności "zmysłu religijnego" jako aparatu poznawczego odpowiedzialnego za wytwarzanie prawdziwych (i posiadających gwarancję) przekonań religijnych bez uciekania się do ekskluzywistycznego umniejszenia *en bloc* moralnej, epistemicznej czy religijnej kondycji wyznawców innych niż własna tradycja religijna?" (tamże, s. 495). Autor odpowiada przecząco, ponieważ zdaniem Plantingi „*sensus divinitatis* wszystkich „innowierców”, podobnie jak wszystkich niewierzących, nie funkcjonuje właściwie, a głównym powodem tej malfunkcji aparatu poznawczego jest jakiegoś rodzaju deficyt moralny” (tamże, s. 496).

W związku z problematycznością eksternalistycznej epistemologii Plantingi J. Salamon poszukuje ujęcia szerszego, bardziej inkluzywnego, biorąc pod uwagę fakt, że żyjemy w erze globalnej z jej łatwym dostępem do wiedzy – często wiedzy z pierwszej ręki – na temat przekonań i praktyk wyznawców innych religii. Oczywiście docenia w tej kwestii stanowisko J. H. Newmana, jednak wychodzi daleko poza nie, czyniąc przedmiotem i podstawą dalszych dociekań „rzeczywistość jeszcze bardziej fundamentalną i w sposób bardziej niepowątpiewalny uniwersalną, mianowicie naszą samoświadomość jako świadomość aksjologiczną” (tamże, s. 509). Budując swoją teorię agatologicznej interpretacji religii podkreśla epistemologiczną zasadność następujących twierdzeń:

1) Nasza świadomość jest strukturyzowana przez wartości, które mają naturę transcendentálną, to znaczy są właściwe świadomości jako takiej, a zatem wspólne wszystkim ludziom.

2) Ludzie postrzegają fakty przez pryzmat wartości, a nasza myśl jest zawsze naznaczona napięciem między różnymi wartościami (i ich negacjami). Nie rejestrujemy faktów w sposób bierny lecz nieustannie dokonujemy aktów preferencji wartości.

3) Uniwersum wartości, w którym się nieustannie poruszamy, jest określone przez bieguny dobra i zła.

4) Nasze życie moralne na swym najgłębszym poziomie polega na wartościowaniu, na wybieraniu wartości, na preferowaniu jednych wartości nad inne w kontekście pluralizmu wartości. Natura wartości jest taka, że niektóre z nich są niekompatybilne z innymi, a niektóre są niewspółmierne i przez to nieporównywalne, co w obu przypadkach zmusza nas do aktów preferencji wartości, które mają się realizować poprzez nasze działanie i myślenie.

5) Nasza aksjologiczna świadomość ma charakter teleologiczny, tzn. jest nakierowana na osiągnięcie jakiegoś ostatecznego celu (realizacji jakiegoś dobra, naszego projektu „dobrego życia” itp.).

Mówiąc o aksjologicznym i teleologicznym charakterze naszej świadomości Salamon wyraża przekonanie, że „bardzo wielu ludzi – w tym większość wyznawców różnych religii, a także Sokrates, Platon, Plotyn, Epiktet, Kant i wielu innych czołowych myślicieli ludzkości – zgodzi się, że naturalnym kierunkiem wyjaśnienia aksjologicznego i teleologicznego charakteru naszej świadomości jest odniesienie się do jakiegoś Logosu, Dharmy, Dao, do jakiegoś moralnego Absolutu” (tamże, s. 511). Przyjęta przez Autora szeroka perspektywa analizy fenomenów moralnych „pozwala „otworzyć” dyskurs religijny na udział w nim ludzi, którzy nie są teistami, a nawet nie są religijni w wąskim sensie tego słowa (w sensie przynależności do jakiejś tradycji religijnej i przyjmowania potrzeby określonych praktyk religijnych)” (tamże, s. 511). Uzasadniając przyjęcie szerokiej perspektywy wyjściowej Salamon zwraca uwagę na fakt, „że stajemy bezustannie przed wyborem wartości, wyborem dobra i zła i że jesteśmy jakoś przynaglani (...), przyciągani do realizacji dobra, do realizacji (jakiegoś) projektu „dobrego życia”” (tamże, s. 512). A zatem jest to perspektywa bardziej uniwersalna, bowiem obecna w różnych tradycjach religijnych i filozofiach. W związku z tym, kontynuuje Salamon, chociaż epistemologiczna struktura przekonań religijnych ma wprawdzie charakter hierarchiczny, jednak „uzasadnienie w ramach tej struktury nie pochodzi od solidnej podstawy jakichś przekonań podstawowych opartych na argumentach teistycznych, ale przeciwnie, niejako „wisi u sufitu” subiektywnej pewności moralnej konkretnego podmiotu poznającego” (tamże, s. 511). Jest to pewność subiektywna, ale uniwersalnie doświadczana, a zatem ostatecznie transcendentna, pewność, która „rodzi w nas przekonanie o istnieniu moralnego Absolutu, który stanowi ów Biegun przyciągania ku dobru raczej niż jego negacji” (tamże, s. 512).

Oparte na moralnym doświadczeniu dobra przekonanie o istnieniu Absolutu rodzi, zdaniem Salamona, naturalne pragnienie Jego lepszego poznania i potrzebę „wypełnienia szczegółami owego prowizorycznego obrazu Absolutu, który zrodził się w naszej aksjologicznej i teleologicznej świadomości” (tamże, s. 512). W związku z tą kwestią Salamon zadaje pytanie: „Na jakiej drodze dokonuje się to „budowanie” czy „malowanie” naszego obrazu Absolutu”? i odpowiada, że tym procesem rządzi logika „teologii bytu doskonale dobrego” (tamże, s. 512). Rozwijając tę myśl oświadcza, że „ten proces jest w jakiejś mierze procesem „poznania”, ale w jakiejś mierze ma charakter twórczy, będąc dziełem naszej moralnej wyobraźni, która poszukuje coraz bardziej adekwatnego ujęcia Najwyższego Dobra (...), które z kolei staje się punktem odniesienia (czy horyzontem) naszych codziennych wartościowań bądź aktów preferencji wartości. Ze względu na nasze ludzkie

ograniczenia to ujęcie pozostanie zawsze prowizoryczne, będąc uchwyceniem naszego aktualnego wyobrażenia o "maksymalnym dobru", jakie jesteśmy w stanie sobie wyobrazić. Jako takie jest zawsze otwarte na ewolucję, rozwój, niekoniecznie rozwój linearny, niekoniecznie ma naturę postępu w sensie zbliżania się do prawdy, ale sama możliwość takiego asymptotycznego zbliżania się do "prawdy o dobru" jako pewnego *limesu* (absolutnej granicy czy horyzontu prawdy) jest implikowana jako idea regulatywna w naszych moralnych rozumowaniach i to owa możliwość jest motywem, który porusza naszą moralną wyobraźnię do niekończącego się poszukiwania "prawdy o dobru", przekraczając wyobrażenia przejęte z naszej partykularnej moralnej czy religijnej tradycji" (tamże, s. 512).

Zdaniem Salamona w dynamice tego dążenia do poznania i bardziej adekwatnego ujęcia Najwyższego Dobra oraz egzystencjalnego odniesienia się do Niego, dokonuje się przejście od indywidualnego przecucia istnienia względnie Jego obecności do przyjęcia postawy religijnej, postawy czci w obliczu Najwyższego Dobra, a to z kolei generuje formowanie się dalszych przekonań i postaw religijnych, takich jak postawa powierzenia się, zaufania, a nade wszystko naśladowania poprzez realizację partykularnego projektu „dobrego życia rozumianego jako dobre w horyzoncie naszego pojmowania Najwyższego Dobra (tamże, s. 512-513).

Logika wywodu J. Salamona obejmuje trzy powiązane ze sobą etapy: 1) utożsamienie moralnego Absolutu stanowiącego „biegun moralnego przyciągania”, którego obecności doświadczamy w naszej aksjologicznej świadomości, z Najwyższym Dobrem ujętym władzami naszej moralnej wyobraźni; 2) przejście do postawy religijnej jako postawy relacji z owym Absolutem (Najwyższym Dobrem) i 3) utożsamienie owego moralnego Absolutu z Rzeczywistością Ostateczną danej tradycji religijnej (teistycznej względnie nieiteistycznej). Zdaniem Salamona potrzeba takiej identyfikacji moralnego Absolutu (Najwyższego Dobra) z Bóstwem konkretnej historycznej religii narzuca się sama, ponieważ „społeczność i kultura, w tym tradycja religijna, z całym nagromadzonym przez wieki bogactwem ludzkich doświadczeń i refleksji, stanowią naturalny kontekst kształtowania i wzrostu naszej moralnej wyobraźni i naszej religijnej wrażliwości. A zatem nie ma niczego nieracjonalnego w tym, aby ten pierwotny impuls przyjęcia postawy religijnej wobec moralnego Absolutu/Najwyższego Dobra odnajdowanego na drodze wglądu w naszą aksjologiczną świadomość realizować w ramach partykularnej tradycji religijnej, gdyż przynależność do owej tradycji – przynajmniej w zasadzie – nie uniemożliwia, a często wspiera i podtrzymuje praktykę życia religijnego (...) i jako taka może stanowić właściwy kontekst potencjalnego

wzrostu moralnego, to znaczy wzrostu w odkrywaniu coraz bardziej adekwatnego obrazu Najwyższego Dobra i realizacji naszego projektu "dobrego życia" (tamże, s. 513).

Przedstawiony powyżej tok rozumowania J. Salamona jest próbą przewyciężenia partykularnych, kulturowo określonych tradycji religijnych, światopoglądów czy filozofii życia, tzn. wyjścia poza nie w kierunku moralnego uniwersalizmu. Opierając swój pogląd na dwóch przesłankach: aksjologicznej podstawie przekonań religijnych i teologii bytu doskonale dobrego Salamon podważa, znosi i unieważnia ekskluzywistyczną apologię jednej tylko tradycji religijnej. Dlaczego Autor podąża w kierunku moralnego uniwersalizmu, który jak sądzi przewycięża i poszerza horyzonty partykularnych tradycji religijnych? Na to pytanie odpowiada sam: „My żyjąc w epoce wzrastającej świadomości nieusuwalnego pluralizmu wartości, światopoglądów, kultur i religii (...) istotnie mamy racjonalne podstawy do tego, aby korygować przekonania i praktyki religijne, które są sprzeczne z nakazami współczesnej moralnej wyobraźni” (tamże, s. 514).

Powyższe wywody prowadzą J. Salamona do zaproponowania nowej wizji religii, którą określa mianem agateizmu jako „religii dobra”, „to znaczy religii skoncentrowanej na czci "Bóstwa" (...) jako Najwyższego Dobra i horyzontu naszych ludzkich zmaganiań, aby wieść "dobre życie" i nadawać naszemu życiu – i istnieniu całego ludzkiego gatunku – ostateczny sens, którym jest życie według wartości, to znaczy realizacji dobra i piękna w przestrzeni naszego "ludzkiego świata", który nie jest światem obiektywnych faktów o fizycznym Wszechświecie, ale jest przede wszystkim "sceną", na której realizują się ludzkie wartości (przy czym człowiek religijny postrzega te wartości nie jako wyłącznie ludzkie, ale ugruntowane w rzeczywistości supernaturalnej, Rzeczywistości Ostatecznej” (tamże, s. 514-515). Ten typ przeżywanej religijności, właściwy agateizmowi, nazywa Salamon religijnością agatoniczną. Może ona być praktykowana w kontekście różnych tradycji religijnych, ponieważ jest to jej naturalne środowisko. Może się w pełni realizować w różnych tradycjach religijnych, nawet jeśli do pomyslenia jest, że niektóre z nich pod pewnymi względami są bliższe ostatecznej prawdy w kwestiach, do których się odnoszą.

Jakie cechy wyróżniają religijność agatoniczną?

Po pierwsze, zdaniem Salamona, jest ona wizją w jakiejś mierze pluralistyczną, ale nie rewizjonistyczną jak np. u Johna Hicka. Nie jest rewizjonistyczna, ponieważ to, o co chodzi w religijności agatonicznej dokonuje się niejako poniżej poziomu konkurujących ze sobą partykularnych i wykluczających się przekonań, które odróżniają różne historyczne tradycje religijne (tamże, s. 515).

Po drugie, jest sprzeczna z postawą ściśle ekskluzywistyczną, gdy chodzi o kluczowy aspekt moralności i religii, jakim jest możliwość odkrycia prawdy o Najwyższym Dobru, w jakim jest ono konieczne do realizacji dobra w życiu jednostki i do osiągnięcia Najwyższego Dobra, w takim stopniu, w jakim jest ono człowiekowi dostępne.

Po trzecie, nadzwyczajnie interesująca dla autora recenzji jest wyrażona w pytaniu sprawa, na którą zwrócił uwagę J. Salamon, że w przypadku pytań kontrowersyjnych, np. jak to jest możliwe, aby wyznawcy różnych religii, a także niewierzący ludzie dobrej woli mogli osiągnąć Najwyższe Dobro, pomimo że nie jest możliwe, aby wszystkie konkurencyjne doktryny religijne były prawdziwe, człowiek uznający religijność agatoniczą, czyli agateista, na swoją obronę może przyjąć postawę sceptycznego pluralisty. Co to znaczy w rozumieniu J. Salamona? Odpowiedź zawiera się w następującym twierdzeniu: wierzę w Boga jako Najwyższe Dobro i Jemu pozostawiam kwestię odpowiedzi na pytanie, jak nadać sens różnorodności religii w świecie, dlatego że nasz ograniczony ludzki punkt widzenia nie daje nam żadnych podstaw do tego, aby rozstrzygnąć tę kwestię na własną rękę. „Sceptyczny pluralista jako wyznawca agateistycznej wizji Absolutu wie tylko, że Bóg jako Najwyższe Dobro nie może być Bogiem, który 10 czy 20% ludzkości daje uprzywilejowaną pozycję nad pozostałymi, gdy chodzi o możliwość osiągnięcia Najwyższego Dobra, które dla agateisty jest ostatecznym celem ludzkiego życia” (tamże, s. 516).

Co więcej, lansowana przez Salamona filozofia agateizmu prowadzi go w konsekwencji do dającego się pojąć, a jednak zaskakującego wniosku: „Bóg nie byłby dostatecznie dobry, gdyby sam nie był pluralistą. Człowiek może być (a może nawet powinien być) inkluzywistą, bo nie może do końca być pewien, jaka jest "pełna prawda" o Rzeczywistości Ostatecznej, a skoro niektóre przekonania jednych tradycji wykluczają się z innymi, to nie może uznawać wszystkich za prawdziwe w tym samym sensie. Ale Bóg zna prawdę o Bogu i człowieku, a będąc Najwyższym Dobrem, musi pragnąć nade wszystko dobra każdego stworzenia, dlatego Bóg musi być pluralistą soteriologicznym. Rzecz jasna, Bóg musi być też agateistą” (tamże, s. 516).

Po czwarte, oparta na idei Najwyższego Dobra filozofia agateizmu Salamona stanowi epistemologiczną podstawę jego agateistycznej interpretacji pluralizmu religijnego, która w istocie rzeczy ma wymiar etyczny (zob. część II: „Agateistyczna teoria pluralizmu religijnego”).

Po piąte, oryginalnym rysem koncepcji agateizmu Salamona jest inkluzywistyczne i pluralistyczne podejście do kwestii racjonalności przekonań religijnych. Autor żywi nadzieję,

że otworzyłoby ono „drogę do niekonfliktowego przeżywania wiary w ramach własnej tradycji religijnej w duchu etyki międzyludzkiej solidarności jako skoncentrowanej w większej mierze na ortopraksji, to znaczy na dążeniu do dobra (inspirowanego odniesieniem do Boga jako Najwyższego Dobra) w skali indywidualnej, społecznej i globalnej”. Bowiem, uzasadnia dalej Salamon, „w obliczu obiektywnej niepewności co do holistycznej prawdziwości jednej tylko tradycji religijnej (która nie musi stać w sprzeczności z dobrze rozumianą subiektywną pewnością co do tego, że moja tradycja religijna jest prawdziwą ścieżką, na której możliwa jest religijna ortopraksja prowadząca do Najwyższego Dobra) taka konsekwencjalistyczna etyka przekonań, która bierze pod uwagę negatywne skutki ekskluzywizmu, prowadzącego nieuchronnie do konfrontacji, jest nie tylko rozumna (...) ale jest także zgodna z duchem "religii dobra", którą można określić mianem agateizmu lub religii agateistycznej, gdyż pojmuje Boga-Absolut jako Byt Doskonale Dobry i jako Najwyższe Dobro” (część II, artykuł: „Epistemologia reformowana, pluralizm religijny i etyka solidarności”, s. 574).

Po szóste, w wymiarze praktycznym agateizm implikuje moralny nakaz globalnej solidarności z każdym człowiekiem w jego zmaganiach, aby odkryć i realizować w swym życiu dobro i odwracać się od jego negacji. Zdaniem Salamona ten nakaz ma charakter imperatywu kategorycznego: „Działaj tak, abyś promował szanse każdego człowieka na realizację jego potencjału osiągnięcia Najwyższego Dobra” („Etyka przekonań...”, s. 516; zob. „Epistemologia reformowana...”, s. 574).

Po siódme, wreszcie J. Salamon, rozwijając sens moralnego nakazu odwracania się od negacji dobra, podejmuje w swojej koncepcji „teodycei sprawiedliwości jako bezstronności” problem zła indywidualnego i społecznego (zbiorowego) oraz możliwości zapobiegania jemu. Koncepcja ta „zakłada nieinterwencjonistyczny obraz relacji między Bogiem a światem ludzkich działań i doświadczeń”. Salamon argumentuje, że „po pierwsze jest ona spójna z naszymi współczesnymi intuicjami dotyczącymi moralnej doskonałości Boga jako istoty doskonale dobrej; po drugie, umożliwiając "naturalizację" zła (w sensie lokalizacji wyłącznie w naturze jego przyczyn i możliwych sposobów jego powstrzymania), otwiera ona w pełni moralny dyskurs w horyzoncie teizmu na równoprawny globalny dialog etyczny z przedstawicielami różnych tradycji etycznych na temat konieczności stawiania czoła złu w świecie, a tworzenie miejsca dla takiego dialogu powinno być jednym z naczelných celów współcześnie uprawianej krytycznej teodycei” (część III, artykuł: „Problem zła społecznego, godność osoby i racjonalność teodycei”, s. 588-589). Szersze omówienie tego zagadnienia

przedstawia Salamon, w części IV: „Agatokracja: Ku globalnej etyce solidarności agatologicznej”.

Zagadnienia problemowe

Zdaniem autora recenzji zdumiewającym, bowiem powtarzającym się w różnych wersjach rysem debat nad epistemologią przekonań religijnych, a szerzej nad językiem religijnym oraz jego sensownością i uzasadnieniem, prowadzonych w obrębie analitycznej filozofii religii, jest określanie, a w istocie rzeczy implementowanie do filozofii religii takiej perspektywy badań, która ma niewiele wspólnego z analizą naukową. Stanowiska, takie jak ekskluzywizm, inkluzywizm, pluralizm religijny ale nie w znaczeniu *de facto* tylko w innym, wyrażonym w twierdzeniu, że wszystkie religie, co więcej nawet niektóre filozofie życia, ideologie i światopoglądy, są równorzędne, wreszcie tzw. egalitaryzm soteriologiczny czy uniwersalizm religijny, są ze stanowiska nauki nieuprawnione, bowiem naruszają obiektywizm i realizm badań naukowych. Teolog, np. chrześcijański, islamski, czy buddolog zajmujący się wykładnią i apologetyką własnej religii może istotnie, a nawet chyba powinien tak postąpić, ale nie filozof religii zajmujący się jedną czy kilkoma religiami (porównawcza filozofia religii), o ile filozofia religii ma być dyscypliną neutralną, spełniającą kryteria naukowości.

Proponowana przez dra J. Salamona agatologiczna, inaczej mówiąc uniwersalistyczna, perspektywa rozpatrywania epistemologicznego statusu przekonań religijnych, także światopoglądowych, jest rzecz jasna szersza niż różne postacie ekskluzywizmu, rewizjonizmu czy nawet inkluzywizmu, toteż autor recenzji starał się wstępnie zrozumieć ten nurt myślenia i złożyć Doktorowi gratulacje, wyrażając przy tym pewne obawy wyrażone w formie kilku pytań skierowanych do Niego. Oto one:

1) Czy agatologiczny ekumenizm w sensie przełamywania podziałów między narodami, grupami społecznymi, religijnymi itd. oparty na idei Najwyższego Dobra ma szanse przetrwania, skoro historia gatunku ludzkiego sama zaświadcza o dramaturgii takiego przedsięwzięcia?

2) Czym Doktor tłumaczy ekskluzywistyczne fragmenty zawarte w księgach świętych głównych religii świata?

3) Czy problem przekładalności twierdzeń metafizycznych, ontologicznych, aksjologicznych itp. utrwalonych w poszczególnych tradycjach religijnych na ideę Najwyższego Dobra (chodzi o kwestię ich agatoniczności) jest możliwy do spełnienia?

4) Wreszcie jak Szanowny Doktor widzi możliwość zaszczerpienia w młodych ludziach agatonicznego postrzegania świata i idei dobrego życia biorąc pod uwagę częste przypadki konwersji religijnych bądź odchodzenia od wiary względnie powracania do niej po burzliwych doświadczeniach życiowych?

Wniosek końcowy

Zważywszy na całość osiągnięć naukowych dra Janusza Salamona oraz jego niezwykle, wielopłaszczyznowe zaangażowanie w pracę redaktorską, wydawniczą, organizacyjną i kierowniczą pozytywnie oceniam naukową wartość przeprowadzonych analiz i dokonań badawczych i w związku z tym rekomenduję J. Salamona do nadania mu stopnia naukowego doktora habilitowanego.

Krzysztof Kordrat