

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2016.13.19>

Michał PŁÓCIENNIK

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

## Filozofia wobec faktyczności pluralizmu religijnego

[rec.] Dawid Rogacz (2016), *W stronę radykalnego pluralizmu religijnego*,  
Wydawnictwo Libron, Kraków, ss. 181

Religia jest faktem. Faktem społecznym, kulturowym, psychologicznym; jednym słowem jest zjawiskiem empirycznym, tak jak do pewnego stopnia czymś empirycznym jest religijność wśród ludzi, nie wiara czy przeżycia/doświadczenia religijne, ale właśnie religijność, zarówno w sensie zewnętrznym, jak i wewnętrznym (a więc to, co uznawane i rozumiane jest jako akty wiary i przeżycia/doświadczenia religijne). Owa empiryczna faktyczność religii jest niezwykle dynamiczna i zmienna, czego świadectwem jest postępująca wprost z niezwykłą szybkością dezaktualizacja teorii, prognoz, hipotez dotyczących religii i tego, co z nią związane. Jest to wynik nie tylko złożoności i zmienności kontekstów kulturowych, w których to, co religijne występuje, ale i coraz bardziej wyraźnej świadomości pluralizmu religijnego, wewnętrznego spluralizowania tego, co bywa określane mianem religii. Mimo iż pluralizm religijny nie jest interpretacją, ale – przynajmniej w pierwszym oglądzie – trudnym do zaniegowania stanem rzeczy, wyrażonym w słynnym stwierdzeniu, iż „nie istnieje religia, istnieją religie”, to oddanie sprawiedliwości temuż, stanowi nadal dla wielu myślicieli zajmujących się kwestią religii nie lada kłopot. Spowodowane jest to m.in. mającym okazałą tradycję (od której niezwykle trudno się uwolnić) rozpatrywaniem tejże kwestii z perspektywy wyznaczonej bądź to określoną tradycją religijną, bądź określonym paradygmatem kulturowym, ufundowanym zawsze w jakiejś mierze na kategoriach dominującej w danej kulturze religii – jako że namysł nad zjawiskiem religii jako taki był przez dłuższy okres właściwy myśli zachodniej, osadzonej na kategoriach chrześcijańskich, stąd to właśnie chrześcijaństwo stanowiło paradygmat, przez pryzmat którego rozpatrywano problem religii. Pluralizm religijny w jego radykalnym potraktowaniu zdaje się

skupiać jak w soczewce klasyczną problematykę dotyczącą zjawiska religii, a zarazem podnosić ją na wyższy poziom, wszak w zradykalizowanej formie wyłania się tu zagadnienie ontologicznego statusu już nie tyle zjawiska religii, ile poszczególnych religii zarówno w ich odniesieniu do siebie nawzajem, jak i do rzeczywistości rozpatrywanej tak z perspektywy filozofii, jak i nauk szczegółowych, rzeczywistości ujmowanej w aspekcie bytowo-poznawczym oraz działaniowo-praktycznym. Postępująca globalizacja i multikulturalizacja świata, fundamentalizmy (także, a może zwłaszcza, te o proveniencji religijnej), współprzenikające się zjawiska sekularyzacji i desekularyzacji, zmniejszające się znaczenie religii instytucjonalnych i wzrost zainteresowania duchowością/duchowościami (mówi się o zjawisku nowej duchowości) stanowią kontekst dla postawienia na nowo fundamentalnych pytań o miejsce, znaczenie, rolę religii w ich/jej pluralności (zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej) na początku XXI wieku. Nie jest i nie będzie to jednakowoż możliwe bez pogłębionej analizy i zrozumienia samego pluralizmu religijnego dokonanego metapoziomowo (zarówno spoza określonej perspektywy religijnej, jak i spoza przestrzeni religijnej), a więc na gruncie filozofii religii.

W powyższą problematykę znakomicie wpisuje się książka Dawida Rogacza zatytułowana *W stronę radykalnego pluralizmu religijnego*. Rogacz jest świeżo upieczonym magistrem filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, a wskazana pozycja stanowi „poszerzoną i uzupełnioną wersję pracy magisterskiej, napisanej pod kierunkiem prof. Tadeusza Buksińskiego w Instytucie Filozofii [...]” (s. 12) tegoż uniwersytetu. Autor jest obecnie doktorantem w Zakładzie Filozofii Społecznej i Politycznej Instytutu Filozofii UAM oraz studentem sinologii tejże uczelni. Na swoim koncie ma kilkanaście artykułów naukowych dotyczących m.in. filozofii chińskiej, buddyzmu, filozofii religii – zwłaszcza w wydaniu analitycznym, filozofii historii. Już na samym początku naszych refleksji należy podkreślić, że praca ta, a nie tylko samo jej wydanie, świadczy o tym, że ważne rzeczy można pisać także nie posiadając (jeszcze) epistemologicznego uwiarygodnienia w postaci stopni i tytułów naukowych.

Książka składa się z czterech rozdziałów, poprzedzonych wstępem, oraz z zakończenia.

Już na wstępie autor wskazuje filozoficzną (filozoficzno-analityczną) perspektywę badawczą faktu pluralizmu religijnego, którą to wyznacza filozoficzna wyjątkowość religii ze względów ontologicznych, epistemologicznych i etycznych (por. s. 7–8). Tym samym

spotkanie religii stanowi sytuację szczególną. Dochodzi bowiem nie tylko do konfrontacji różnych wizji Absolutu i zbawienia, lecz również i przede wszystkim – do konfrontacji różnych prawd absolutnych (s. 8).

I, jak stwierdza Rogacz, eksplikując podstawowe zagadnienie swojego przedłożenia, to właśnie

spotkanie religii będzie głównym tematem nieniejszej pracy. Jego wielowymiarowość: zderzenie odmiennych wizji Absolutu, wizji zbawienia, odmiennych etyk religijnych, wzorców świętości i doświadczenia mistycznego – wszystko to będzie stanowić przedmiot filozoficznego namysłu (s. 8–9).

Na przedłużeniu tego zostaje sformułowany śmiały – jak sam go określa autor – cel pracy, którym jest „próba wypracowania adekwatnego filozoficznego modelu spotkania religii” (s. 10). Ponieważ wyrażenia „filozoficzny model” oraz „spotkanie religii” są niezwykle wieloznaczne, dlatego niezbędne jest dookreślenie zarówno perspektywy badawczej, jak i przyjętej metodologii. Stąd czytamy, co następuje:

Z uwagi na przyjętą w pracy perspektywę analitycznej filozofii religii, przez spotkanie religii rozumieć będę przede wszystkim relacje zachodzące pomiędzy różnymi systemami przekonań religijnych. Perspektywa antropologiczna, koncentrująca się na uczestniku owego spotkania religii, zostanie uwzględniona w rozdziałach o etyce religijnej czy komunikacji międzyreligijnej. Jej właściwe rozwinięcie wybiega jednak poza ramy tej pracy (s. 10).

W pierwszym momencie nieco trudno zorientować się, co autor ma na myśli, mówiąc o analitycznej filozofii religii (nigdzie w pracy nie znajdziemy bliższego wyjaśnienia tegoż podejścia); więcej światła na tę kwestię rzuca wskazanie inspiracji, a zarazem kontekstu, który wyznacza prezentowaną refleksję, a którym jest pluralizm religijny Johna Hicka, wobec którego zostaje zadeklarowane krytyczno-konstruktywne podejście, mające – poprzez nawiązanie zarówno do współczesnych adwersarzy Hicka, przywódców religijnych, a także filozofów Wschodu – doprowadzić do stworzenia modelu określonego mianem radykalnego pluralizmu religijnego (autor używa skrótu RPR) i w jego ramach ocenić szanse na owocny dialog międzyreligijny (por. s. 10). Autor jest przy tym świadom nie tylko naukowej, ale także społeczno-kulturowej oraz światopoglądowej roli i wartości podejmowanych przez siebie rozważań (por. s. 7–9), mogących i mających także na celu sformułowanie pewnych praktycznych postulatów w analizowanym zakresie (por. s. 12).

Pierwszy rozdział zorientowany jest na ukazanie możliwych form interakcji między religiami, które w nawiązaniu do Ryszarda Kapuścińskiego zostają sklasyfikowane w trzy modele: wojnę, dialog i tolerancję (por. s. 15–16). Każdy z nich został zaprezentowany w oparciu o wybranych przedstawicieli, którzy ów preferują. I tak zagadnienie wojny między religiami zostało omówione w kontekście poglądów Huntingtona na zderzenie cywilizacji oraz Sloterdijka, który odpowiedzialność za konflikty międzyreligijne lokuje w znacznej mierze w ramach struktur monoteistycznych, wraz z ich tendencją do przybierania kształtu monarchistycznego. Jak podkreśla Rogacz,

powyższe teorie wojen religii nie zostały wybrane przypadkowo, gdyż mimo odmiennych perspektyw dzielają ogólne ograniczenia. Huntington dostrzega przyczynę wojen religii w ich zewnątrz – w konstytutywnym związku z przemianami cywilizacyjnymi, Sloterdijk – w immanentnej strukturze ideowej religii (s. 23).

Pierwszy uwzględnia przy tym wszystkie religie, drugi konfliktogenność religii umiejscawia „w cieniu góry Synaj”. Jak zaznacza autor

oba ujęcia są jednak wyraźnie uproszczone i tendencyjne, nie grzeszą również optymizmem, chyba że traktować na poważnie propozycje Sloterdijka (s. 23)<sup>1</sup>.

Dalej wskazuje, że

przeciw tezom tego ostatniego, jak w przypadku Amerykanina, można podać sporo historycznych i współczesnych kontrprzykładów, zapewne nieprzypadkowo przemilczanych. Także sama struktura ideowa monoteizmu nie przesądza o wojnie religii: jeden Bóg jest także Ojcem wszystkich ludzi bez wyjątku (s. 23).

Model dialogiczny przeanalizował autor, odwołując się do żydowskich przedstawicieli filozofii dialogu, tj. głównie Bubera i Rosenzweiga oraz Panikkara, myśliciela katolickiego wyrosłego w tradycji hinduistycznej. Jak się okazuje,

Rosenzweig zakłada [...], iż ceną zgody między dwiema religiami jest uznanie ich prawd za komplementarne, wzajemnie uzupełniające się w zależności od różnych aspektów jednego i tego samego zagadnienia (s. 24),

co prowadziłyby w gruncie rzeczy do rezygnacji przez religie ze swoich ostatecznościowych roszczeń, z kolei u Panikkara, zdaniem Rogacza, niezwykle mocno dochodzi do głosu chrześcijańska proveniencja w jego koncepcji i podejściu do dialogu międzyreligijnego, choćby w postaci założenia u źródeł wszystkich religii swoistej transcendentalnej wiary:

Swój chrześcijański rodowód zdradza [w tym modelu dialogu – M.P.] wreszcie rzekome ponadkulturowe jądro wierzeń, jako że wiara i jej przedmiot w postaci transcendencji są pojęciami typowymi dla religii abrahamowych (s. 28).

Ostatecznie jednakowoż, zdaniem autora, propozycja Panikkara ma sporo zalet, dokonuje bowiem „[...] wyjątkowo wyważonej i kompleksowej charakterystyki tego, czym jest dialog międzyreligijny, a przede wszystkim – czym być powinien”. Rogacz wyciąga z tego wniosek, że „teoretycznie możliwe jest więc utrzymanie koncepcji wojen religii na płaszczyźnie deskryptywnej, zaś wizji dialogu religii na poziomie normatywnym” (s. 29). Model tolerancji między religiami uzyskał swą eksplikację poprzez nawiązanie do koncepcji Locke’a, Spinozy i Woltera. Zdaniem autora, u tychże trzech filozofów kolejno

wizja tolerancji przyjęła zatem trzy zasadnicze postaci: ideę rozdziału państwu od kościoła, wizję powszechnej religii rozumowej, wreszcie koncepcję laickości, która jest wrogiem religijności. [...] W taki oto sposób nowoczesność odziedziczyła wieloznaczne pojęcie tolerancji. Wieloznaczność ta ma charakter zasadniczy i dotyczy tego, czy przez tolerancję rozumiemy kompromis (Locke), zgodę (Spinoza) czy izolację od kwestii spornych (Wolter) (s. 32–33).

<sup>1</sup> Wszak Sloterdijk, owszem, proponuje pewne rozwiązanie mające zapobiec wojnom religijnym, które w gruncie rzeczy sprowadza się poprzez radykalny apofatyzm, ironizm i uznanie wielowartościowości objawienia do liberalizmu i porzucenia idei zelotyżmu (por. s. 22–23), a z którym – jak się wydaje – duża część religii nie będzie się w stanie pogodzić.

Każda z tych postaci tolerancji obciążona jest ograniczeniami, które do pewnego stopnia czynią ją nietolerancyjną.

Drugi rozdział został poświęcony prezentacji pluralizmu religijnego Johna Hicka, z uwzględnieniem – w stopniu koniecznym dla właściwego nakreślenia podstawowej idei, a także oddania znaczenia i wkładu Hicka we współczesną, nie tylko analityczną, filozofię religii – pokrewnych aspektów jego myśli, takich jak koncepcja teodycei, weryfikacji eschatologicznej czy doświadczenia religijnego rozumianego w kategoriach „doświadczenia-jako”. Jako że sam Hick umiejscawia pluralizm religijny jako trzecią drogę, pomiędzy ekskluzywizmem<sup>2</sup> i inkluzywizmem<sup>3</sup>, nasz autor poświęca sporo uwagi nakreśleniu i analizie tychże stanowisk, odwołując się do podziału rodzajów ekskluzywizmu, pluralizmu i inkluzywizmu (ze względu na poglądy dotyczące doktryny i te dotyczące zbawienia) zaproponowanego przez N.L. Kinga, podając przy tym przykłady ich obecności w ramach poszczególnych religii. Jak wskazuje, ekskluzywizm i inkluzywizm mogą być różnorako rozumiane i pozostawać względem siebie w różnorodnych odniesieniach ze względu na różnorakie kwestie, jednak dla Hicka obydwaj podejścia są nie do zaakceptowania i właściwie nie różnią się aż tak bardzo, gdyż ostatecznie ekskluzywizm jest zawoalowanym inkluzywizmem, jedną z jego wersji, i dlatego jego wybór pada na pluralizm, którego

naczelnym twierdzeniem jest przekonanie, iż różne tradycje religijne wypracowały swoje własne odpowiedzi na wezwanie Boga – ostatecznej Rzeczywistości (*the Real*). Odpowiedzi te, choć powstałe w różnych kulturach na drodze odmiennego rozwoju historycznego, są równoważnymi reakcjami na boskie wezwanie. Hick często posługuje się słowem *response*, aby podkreślić, iż nie są to tylko zwykłe interpretacje, lecz rezultaty autentycznego doświadczenia Boga. Ponieważ ludzie operują kategorią doświadczenia-jako, nic nie stoi na przeszkodzie, aby doświadczenie to przyjmowało alternatywne formy, uzależnione od historyczno-kulturowego kontekstu. W tej samej mierze różne tradycje oferują odmienne drogi do tego samego celu – zbawienia (s. 41–42).

Jak zaznacza Rogacz, centrum hipotezy pluralistycznej (jak ją określa) Hicka jest rozumienie doświadczenia religijnego w kluczu napięcia między Rzeczywistością w sobie, znajdującą się poza zasięgiem ludzkiego poznania, i Rzeczywistością doświadczaną i pojmowaną na ludzki sposób (por. s. 54). Poszczególne religie jawią się tym samym jako ludzkie, kulturowo uwarunkowane spo-

<sup>2</sup> „Dla ekskluzywisty tylko jego religia jest prawdziwa, pozostałe są fałszywe, a ponieważ religia, którą wyznaje, posiada prawdę w stopniu pełnym, innym religiom nie pozostaje nic innego, jak tylko uznać wyższość jego wyznania. W efekcie zbawienie/wyzwolenie przysługuje jednej, wybranej tradycji religijnej: co więcej, stanowi to artykuł wiary. Reszta ludzkości zostaje wykluczona bądź pozostawiona samej sobie” (s. 40).

<sup>3</sup> „Inkluzywiści wierzą, że ich religia jest prawdziwa”, ale przyjmując stopniowalność prawdy dopuszczają obecność prawdy w innych religiach i w tym sensie „inne religie mogą być w pewnym stopniu prawdziwe, rzecz jasna w takim, w jakim pokrywają się z religią inkluzywisty. [...] Ostatecznie nie wyklucza się zbawienia innowierców, żywiąc nawet otwarcie nadzieję, że wszyscy zostaną zbawieni” (s. 41) na zasadach religii inkluzywisty.

soby odpowiedzi na boskie wezwanie, które nie dosięgają jednakowoż nigdy tego, co Ostateczne inaczej niż Ostateczne dla-nas, którego formy ujmowania wyznaczane są zapośredniczonym kulturowo doświadczaniem-jako. Związana jest z tym także dyferencjacja twierdzeń prawdziwościowych w religiach na historyczne i transhistoryczne, przy tym te drugie zostają uznane za mityczne,

które choć nie są prawdziwe w sensie mitologicznym, tj. przybliżają człowieka do zbawienia i otwierają go na wezwanie Rzeczywistości w ramach tradycji, w której żyje (s. 66).

Następnie autor omawia realizm krytyczny<sup>4</sup> Hicka w stosunku do rozumienia zbawienia, doświadczenia mistycznego i etyki religijnej, który

na wzór przeddavidsonowskiej epistemologii zakłada dualizm formy i treści doświadczenia, tu: religijnego, uznając kulturową formę i nadprzyrodzoną treść za dobrze rozróżnialne aspekty jednolitego fenomenu (s. 71).

Przez realizm krytyczny

Hick rozumie aktywność umysłu w akcie poznawczym, a więc i determinację treści poznania przez strukturę umysłu. Strukturyzacja rzeczywistości do postaci porządku znaczeń przebiega na wszystkich poziomach form świadomości: fizycznym, moralnym, estetycznym i wreszcie religijnym (s. 69),

tak jednak, że wolność interpretacyjna wzrasta na każdym kolejnym poziomie. W tym kontekście autor ukazuje wyodrębnienie przez Hicka w ramach religijnych koncepcji zbawienia, doświadczenia mistycznego i etyki wspólnego ponadkulturowego jądra<sup>5</sup>, które przynależy do wszystkich religii, a zarazem je wszystkie przekracza, oraz kulturowo zdeterminowanych elementów, co do których religie się różnią, ale które nie stanowią w nich tego, co istotne. Rogacz reasumuje, iż

realizm krytyczny Hicka jest projektem wynikającym wprost z hipotezy pluralizmu religijnego. Swoim zasięgiem obejmuje koncepcje zbawienia, mistyki i etyki religijnej z koncepcją świętego włącznie. Stanowi konsekwentny, dualistyczny schemat istotowej jedności religii oraz peryferyjnych, kulturowych determinant (s. 83).

Ostatnia część drugiego rozdziału stara się znaleźć antycypacje i inspiracje pluralizmu Hicka. Rogacz skupia się na trzech postaciach: Kancie, Ramakrisznie i Ibn al Arabim, a tę część swoich rozważań kończy stwierdzeniem, że

podobieństwa te pokazują, iż koncepcja Hicka stanowi rozwinięcie i uzupełnienie wielowiekowej, zarówno wschodniej, jak i zachodniej, tradycji myślenia o wielości religii. Błędem byłoby zatem sądzić, iż również współcześnie stanowi ona jedyną formę pluralizmu religijnego (s. 92).

<sup>4</sup> W którym Hick upatruje złotego środka pomiędzy irrealizmem, negującym prawdziwość twierdzeń religijnych i realność religijnych doświadczeń, a tym samym uznającym religię za w całości empiryczną lub historyczno-społeczny fenomen, a realizmem naiwnym, przyjmującym dosłowne podejście do pism objawionych – por. s. 70.

<sup>5</sup> Zdaniem Hicka, zbawienie, doświadczenie mistyczne i etyka religijna są ostatecznie jedne, mimo że w perspektywie kulturowej manifestują się różnorodnie w poszczególnych religiach.

To ostatnie stwierdzenie stanowi pomost do kolejnego rozdziału, poświęconego wielości form pluralizmu religijnego. Rogacz dokonuje w nim pozytywnej krytyki pluralizmu religijnego Hicka, porusza nieporuszone posady jego myśli, w tym poprzez pluralizację kategorii, które w jej obrębie przyjęły esencjalno-universalny charakter (por. s. 93). Rozpoczyna jednak od wskazania i krótkiej analizy alternatywnych koncepcji pluralizmu religijnego, wyróżniając wśród nich ich teologiczne, socjologiczno-religijne, jak i filozoficzno-religijne (a wśród nich dalekowschodnie i analityczne) formy. Kolejno jako przykłady przywołuje poglądy H. Künga wraz z jego projektem *Weltethos*, następnie A. Pierisa i L. Newbinga, wreszcie W.C. Smitha, P. Kinittera, J. Cobba. Konstatuje przy tym, że

jak widać, pluraliści religijni nie są zgodni co do podstawowych kwestii. Jeśli istotą religii jest wiara, to jest ona jedna (Hick) czy jest ich wiele (Smith)? Jeśli istotą religii jest Rzeczywistość, do której się odnoszą, to jest ona jedna (Hick) czy nie (Cobb)? A może ani wiara, ani Absolut, lecz wyzwolenie stanowi łączącą je kategorię (Knitter)? A jeśli tak, to czy ma ono charakter publiczny (Pieris) czy prywatny (Newbing)? Można zatem mówić o pluralizmie form samego pluralizmu religijnego (s. 101).

Przywołuje następnie klasyfikację stanowisk pluralistycznych zaproponowaną przez Legenhausena<sup>6</sup>, dokonując jej pogłębienia i dalszej parcelacji. W kolejnej części rozdziału oscyluje wokół ukazania koncepcji pluralizmu form zbawienia – w kontekście propozycji M. Heima, co do której zostaje wysunięta wątpliwość, czy nie pozostaje mimo wszystko na pozycjach inkluzywistycznych (por. s. 105–111), pluralizmu mistyk – w odwołaniu do m.in. G. Scholema, Rudolfa Otto, B. Lonergana (por. s. 111–118), wreszcie pluralizmu etyk religijnych (por. s. 118–125).

Cel czwartego rozdziału w dużej mierze pokrywa się z celem całej pracy, gdyż jest nim określenie

czym mógłby być RPR oraz jaka wizja międzyreligijnego porozumienia może się z niego wyłonić. Radykalizacja postulatów pluralizmu religijnego ma tu na celu sprawdzenie niejako na próbę teoretycznych możliwości i praktycznej aplikowalności samego pluralizmu religijnego. Radykalizacji podlegają wszystkie opisane wymiary pluralizmu, włącznie z główną hipotezą o istnieniu (jednego) *Real an sich*, leżącego u podstaw wszystkich religii (s. 127–128).

Rogacz rozpoczyna jednak od krytyki zasadniczej hipotezy pluralistycznej w ujęciu Hicka, wskazując, że

choć odmienia przez wszystkie przypadki termin «religia», jest hipotezą zasadniczo filozoficzną, optującą za konkretnymi rozwiązaniami w dziedzinie ontologii, epistemologii i etyki. Rozmach Hickowskiej konstrukcji oraz jej *quasi*-neoplatoński schemat, przebiegający od niepoznawalnego *Real an sich* poprzez osobowe i nieosobowe *Real pro nobis*, na zwykłym micie kończąc, sprawiają, iż pluralizm Hicka ma cechy systemu filozoficznego (s. 128).

<sup>6</sup> Wyróżnił on siedem pluralizmów religijnych pod względem przyjmowanego kryterium wartościowania.

Przytacza 12 głównych zarzutów, które zostały wysunięte wobec propozycji Brytyjczyka, z których każdy – zdaniem Rogacza – jest silny, zaś razem wzięte obalają ją definitywnie (por. s. 129–135). Dadzą się one pogrupować w następująco: pierwsze trzy wskazują albo na kryptoekskluzywizm Hicka, albo na brak epistemologicznej przewagi względem ekskluzywizmu, kolejne trzy poddają krytyce apofatyzm *Real an sich*, zwracając uwagę na jego niezgodność z samym pluralizmem Hicka bądź nieadekwatność w stosunku do istniejących religii, następne trzy zarzuty są krytyką arbitralności i redukcjonizmu w podejściu do doktryn religijnych, ostatnie trzy wreszcie dezawuuują instrumentalizację religii, która skutkuje bądź to eliminacją tego, co specyficznie religijne, bądź też rozmyciem pojęcia religii (por. s. 125–136). Wiele z tych zarzutów jest również zasadnych wobec innych pluralistów, niektórych zaś ich koncepcje unikają. Autor podnosi w tym kontekście kwestię

czy odrzucając naczelny postulat o istnieniu jednej Rzeczywistości, można jednak stworzyć pluralizm religijny pozbawiony wymienionych powyżej słabości? (s. 136),

przechodząc do eksplikacji swojej koncepcji pluralizmu religijnego w jego wersji zradykalizowanej, przez którą rozumie

pluralizację wszystkich kategorii filozoficznych, którymi operuje pluralizm religijny, włącznie z główną hipotezą pluralizmu religijnego (s. 136),

a więc wizję ostatecznej Rzeczywistości. Chcąc odróżnić swój projekt od innych form pluralizmu religijnego, Rogacz posługuje się graficznymi prezentacjami tychże w wersji zaproponowanej przez kolejno: Hicka (zostaje tu użyte określenie „monizm religijny”), Heima, Legenhausena, by wreszcie poprzez pluralizację „punktu archimedesowego” wszystkich pluralizmów, a więc jednej Rzeczywistości, przedstawić także w formie graficznej RPR, który następnie uzyskuje pojęciową artykulację. Zarówno zbawienie, mistyka, jak i etyka zostają ściągnięte z metapoziumu do sfery pluralizmu ich form (zarówno w wersji zewnętrznej, a więc interreligijnej, jak i wewnętrznej, a więc intrareligijnej), co ostateczne ugruntowanie uzyskuje w ramach spluralizowania *Real*, wszak

punktem religijnego odniesienia jest za każdym razem pewne *Real*, pewien byt. W porządku logicznym każde *Real* wyznacza zakres form zbawienia oraz doświadczenia mistycznego, a poprzez cel soteriologiczny kształtuje daną etykę religijną, w tym wzorce osobowe, a ostatecznie – życie osób naśladowujących te wzorce, tj. gdy mamy do czynienia z religią publiczną – życie całych wspólnot. W porządku faktycznym jest zgoła odwrotnie: to człowiek wybiera poszczególną drogę, akceptując daną etykę, wizję zbawienia i Absolutu (s. 141),

choć wybór ten jest i może być różnorodnie uwarunkowany. Rogacz jest przy tym świadomy, że wobec głównego założenia jego koncepcji pluralizmu religijnego można wysunąć podstawowy zarzut filozoficzny dotyczący możliwości, czy też raczej niemożliwości, istnienia wielości *Real*, który to właśnie skłonił Hicka do opowiedzenia się na rzecz jego jedności. Argument ten w formie, w jakiej re-



konstruuje go autor, brzmi następująco: „nie mogą istnieć dwa byty doskonałe, jeden z nich posiadałby bowiem cechę, której tamten nie ma, a zatem nie byłby doskonały”, i zostaje przez niego określony mianem powielonego scholastycznego „dowodu” na istnienie jednego Boga (por. s. 141–142). Zdaniem Rogacza, argument ten jest nietrafny i przytacza wobec niego trzy możliwe kontrargumenty. W pierwszym, dokonuje rozróżnienia na maksymalne posiadanie cech oraz maksymalne posiadanie konkretnej cechy, zaznacza, że w tym przypadku

rozmaite *Real* sytuują się obok siebie, niejako na płaszczyźnie natury horyzontalnej, a każda Rzeczywistość wyraża w stopniu najwyższym wybraną własność. Są to cechy różne radykalnie, tj. zasadniczo nieporównywalne (s. 142).

Drugi kontrargument zwraca uwagę na to, iż koncepcja jednego Absolutu w gruncie rzeczy nie przypisuje mu faktycznego posiadania wszystkich możliwych własności, i to w stopniu najwyższym, wszak np. mowa jest jedynie o cechach wartościowanych jako dobre, a nie o tych, które są uznawane w danym przypadku za złe bądź neutralne. Autor wskazuje przy tym na problematyczność „ucieczki w prywatność”, poprzez uzasadnienie np. pozorności wartości, których przypisania odmawia się Absolutowi, odwołując się z jednej strony do teorii mnogości, z drugiej do możliwości przeprowadzenia argumentacji *à rebours* – a więc zamiany miejsc wartości uznanych za realne i tych uznanych za pozorne (por. s. 142–143). Trzeci kontrargument podkreśla, iż ewentualne uznanie jednego, najdoskonalszego *Real* nie wyklucza możliwości istnienia innych nieperfekcjonistycznych *Real*, mało tego,

każde *Real* może tworzyć raczej swoją (wewnętrzna) hierarchię bytów, której jest zwieńczeniem z uwagi na daną rozpatrywaną cechę. Na tej samej zasadzie mogą ze sobą koegzystować natura Buddy, Allah i Dao (s. 143).

Rogacz następnie reasumuje, iż „powyższe trzy argumenty miały na celu, jak wskazuje na to częste użycie zwrotów modalnych, wykazać teoretyczną możliwość koegzystencji różnych *Real*. Próba wykazania faktyczności, a tym bardziej konieczności takiego stanu rzeczy, leży poza zasięgiem ludzkich zdolności poznawczych”. Konstatuje przy tym, że próba taka nie jest

potrzebna do celów zwięzłego skonstruowania możliwej radykalizacji pluralizmu religijnego. Zarzut logicznej niemożliwości jest wszakże zbyt silny. Gdy tylko ujawnimy towarzyszące dotychczasowym dowodom przesady oraz horyzont nieświadomych alternatywnych rozwiązań zagadnienia *sacrum*, okaże się, iż w przestrzeni logicznej tego, co możliwe, znajduje się jeszcze wiele miejsca dla innych *Real*, jeśli nie całe miasta i państwa, w których mogłyby zamieszkać (s. 143–144).

Kolejny zarzut, który może zostać sformułowany wobec RPR, autor sytuuje w perspektywie teologicznej. Idzie w nim o relację między poszczególnymi koncepcjami *Real* i o to, czy są one w gruncie rzeczy tym samym, czy też nie – jest to w znacznej mierze zarzut, którego treścią są koncepcje *Real* wysuwane przez religie monoteistyczne z ich ekskluzywistycznymi roszczeniami. Kryje się

za tym pytanie, czy w ramach RPR nie dochodzi czasem do dostosowywania treści poszczególnych religii do teorii pluralistycznej, co było jedną z podstawowych słabości wizji Hicka. Zarzut ów jednak nie trafia w RPR, gdyż nie ma on charakteru normatywno-postulatoryjnego, ale fenomenologiczno-analityczny, czy innymi słowy propozycjonalno-deskryptywny:

W żadnym razie nie postuluje się tu nowej synkretycznej, politeistycznej religii, pluralizm religijny jest bowiem teoretyczną interpretacją religii, a nie jednym z partykularnych wyznań. Dla każdej z tych religijnych dróg ich Bóg jest Bogiem jedynym. Dla radykalnego pluralisty religijnego mamy zatem trzech jedynych (w tym jeden Trójjedyny) Bogów. [...] Co za tym idzie, w RPR nadal jest miejsce dla ekskluzywizmu na poziomie przedmiotowym. Wyznawca danej drogi uznaje wtedy własną drogę za jedyną słuszną, a pozostałe za zwodnicze. Sam pluralizm religijny jest jednak stanowiskiem metateoretycznym, który zawiesza tego typu przekonania o własnej słuszności. Pragnie on niejako zanotować wszystkie drogi religijne, przyjmując je w takiej postaci, w jakiej same się przedstawiają (postulat fenomenologiczny), i zachować w całości, nie deformując ich. Mówiąc jeszcze inaczej.

Zestawiając swój model pluralizmu religijnego z koncepcją Hicka, Rogacz konstatuje, iż

Hick pragnął sprowadzić do monoteizmu nawet religie politeistyczne, podczas gdy RPR ujmuje w horyzoncie politeizmu nawet monoteizmy. Uważam, iż tylko taki politeizm analityczny zasługuje na miano pluralizmu religijnego w wersji radykalnej. Unika on redukcjonizmu, gdyż wyraźnie odróżnia metapoziom od warstwy przedmiotowej (s. 145).

W kolejnym kroku Rogacz konfrontuje RPR z zarzutami, które zostały wysunięte wobec pluralizmu Hicka, wskazując, że jego koncepcja unika krytyki sklasyfikowanej uprzednio w cztery grupy argumentacyjne. Pierwsza grupa zarzutów nie trafia, jego zdaniem, w RPR ze względu na jego metareligijny charakter, który bynajmniej nie upoważnia go do krytyki innych religii i selektywnego podejścia do prezentowanych przez nie doktryn. Druga grupa także okazuje się chybiona, wszak RPR nie przyjmuje rozróżnienia na *Real an sich* i *Real pro nobis*, uznając, że

każda religia ma własne *Real*, które jest takie, jak ta religia opisuje i jak przeżywają je dani wyznawcy. [...] *Real* w RPR nie jest zatem ani bezzasadnym postulatem, ani wyrazem transcendentalnego agnostycyzmu, ani wewnętrznie sprzecznym konstruktem myślowym. Nie przyjmuje się tu Hickowskich rozróżnień substancjalne/funkcjonalne, osobowe/nieosobowe, gdyż deformują one treść religijną. Kryteria wiarygodności doświadczeń ustalają natomiast poszczególne Kościoły, nie filozof-pluralista (s. 146–147).

Według autora RPR unika także trzeciej grupy zarzutów, gdyż ów

zachowuje religie w ich zastanej postaci. [...] Odrzucone zostają zatem roszczenia czyścigo rozumu do osądzania danych religii i metafizyk jako prawdziwych bądź fałszywych. Żaden człowiek z osobna i rozum ludzki w ogóle nie są w stanie ze swojej ograniczonej i uwarunkowanej perspektywy określić, które wizje Absolutu i życia pośmiertnego są prawdziwe. [...] RPR jest stanowiskiem fenomenologicznym, przyjmując wizje *Real*, mistyki, zbawienia i etyki w zgodzie z nastawieniem wyznawców. Poprawność da-

nej wizji jest co najwyżej kryterium wewnątrzreligijnym, rezultatem konsensusu danej wspólnoty religijnej w oparciu o uznawany kanon pism i akceptowalne doświadczenie religijne (s. 147–148).

W końcu i ostatni zestaw argumentów krytycznych względem pluralizmu Hicka zostaje uznany za nieadekwatny wobec RPR, mimo iż także on przyjmuje kryterium pragmatyczne, gdyż w tym przypadku nie ma ono charakteru ponadreligijnego, ale wewnątrzreligijne, nie prowadząc tym samym do rozmycia pojęcia religii, mało tego, ukazując się jako zdolne objąć w sobie wewnętrzne zróżnicowanie religii, a także nowe ruchy religijne oraz ewentualne przyszłe wyznania i kultury, jako wynik czysto formalnego podejścia RPR, z czym związana jest jego moc heurystyczna. Dotyczy ona, według autora, zarówno możliwości określenia wewnętrznej granicy religii, a więc progu wewnętrznego jej zróżnicowania i wskazania, od kiedy mamy do czynienia z nową religią wraz z nowym *Real* i z opartą na nim koncepcją zbawienia, mistyki i etyki, a także wskazuje na

rozwiązanie problemu granicy zewnętrznej religii, [jako że granica ta – M.P.] została zdefiniowana w kategoriach równoważności, tj. warunku wystarczającego i koniecznego. Wystarczy zatem, iż mamy do czynienia z jakąś wizją zbawienia, mistyki i etyki religijnej, mówimy o religii. W przypadku obu granic spójnik „i” został użyty w sensie, w jakim operuje nim logika, tj. wskazuje na koniunkcję własności. Jeśli brak któregoś z wymienionych elementów, np. mistyki, mówimy co najwyżej o fenomenie zbliżonym do religii (s. 149–150).

Ostatecznie to sami wyznawcy ustalają granice zewnętrzne i wewnętrzne religii, co jest także efektem konstytutywnej roli języka w ramach doświadczenia religijnego (por. s. 155–156). Rogacz zaznacza zarazem, że „cechą RPR jest otwartość na [...] dyskusje” nad możliwością uznania za religię fenomenów, które na pierwszy rzut oka wydają się z nią mieć niewiele wspólnego, a więc takich jak marksizm czy libertarianizm, wszak RPR

w wyniku szczegółowych, dookreślających go debat może ulec zmianie, ale nie odwrotnie. Nie będzie nigdy modyfikował istniejących fenomenów religijnych w imię spójności i nietykalności własnej struktury logicznej (s. 150–151).

Kończąc prezentację RPR, Rogacz stara się wykazać, że nie jest on stanowiskiem tak egzotycznym, jakby się mogło wydawać, przywołuje przykłady jego inspiracji filozoficznych pochodzące ze starożytnej Grecji i Rzymu, w tym późnego neoplatonizmu, tj. Jamblicha i Proklosa, średniowiecznej hinduskiej wedy, oraz współczesnej filozofii analitycznej w osobach L. Nowaka czy J. Wisdoma. Niezwykle istotne są przy tym uwagi, podsumowujące RPR od strony metafizycznej, a mianowicie, iż RPR nie rości sobie pretensji do faktycznego odpowiadania Rzeczywistości religijnej i rzeczywistości w ogóle, jak było to w przypadku modelu Hicka, wszak o ile „w imię prawdziwości systemu Hick dokonał instrumentalizacji religii”, o tyle tutaj jest odwrotnie, a mianowicie „w imię zachowania prawdziwości religii dokonuje się instrumentalizacji modelu”, co pozwala odróżnić RPR od naturalizmu. RPR spełnia tym samym trzy

warunki, jakie wobec wszelkiego pluralizmu postawił Byrne, a mianowicie uznaje realizm religii co do przedmiotu, zachowuje egalitaryzm poznawczy względem wszystkich religii, a także zakłada agnostycyzm w kontekście perspektyw konfesyjnych. Wszak RPR „jest stanowiskiem filozoficznym, nie religijnym” (s. 154–155).

Jest to jednak, zdaniem jego autora, stanowisko mogące dać teoretyczne podstawy dialogu międzyreligijnego, integrujące trzy strategie relacji między religiami wskazane w rozdziale pierwszym. Na czym miałyby polegać dialog międzyreligijny w kontekście RPR, zostaje zaprezentowane poprzez odwrócenie schematu komunikacyjnego zaproponowanego przez J. Habermasa, na który składałyby się następujące etapy: eksplikacyjny, terapeutyczny, ewaluacyjny, praktyczny i teoretyczny. Zdaniem Rogacza,

schemat ten stanowi idealną granicę, do której zbliżać się mogą rzeczywistości uczestnicy komunikacji międzyreligijnej (s. 165).

Ta być może przydługa prezentacja zasadniczych zrębów treści książki Rogacza, w której staraliśmy się dość często oddawać głos samemu autorowi, była konieczna ze względu na niezwykle gęstość tekstu przy stosunkowo niewielkiej liczbie stron, a której to gęstości nie sposób wyrazić niekiedy lepiej niż poprzez przywołanie odnośnych fragmentów. Praca to jednakowoż warta zachodu, wszak publikacja poznańskiego filozofa zasługuje na najwyższą uwagę, stając, w naszym przekonaniu, jeden z najciekawszych i najodważniejszych projektów na gruncie, nie tylko rodzimej, filozofii religii.

Pewien niedosyt może pozostawiać nieco suchy styl, chwilami wręcz sprawozdawczy, w jakim utrzymana jest książka, wszak kwestie związane ze zjawiskiem religii budzą z reguły wiele emocji. Wynika to jednak z przyjętej fenomenologiczno-analitycznej metodologii, a w ostatecznym rozrachunku wydaje się bardziej zaletą niż wadą, gdyż umożliwia rzeczowe i krytyczne rozpatrzenie podejmowanej problematyki, a zarazem uniknięcie zarzutu „fabrykowania światopoglądu” (J.M. Bocheński), w tym przypadku religii czy też choćby czegoś na jej modłę, co niestety nie udało się analizowanemu Hickowi. Nie oznacza to, że autor aspiruje do jakiegoś neutralnego światopoglądowo podejścia, wszak takie wydaje się niemożliwe do zrealizowania. Owszem Rogacz zakłada specyfikę fenomenu religii, który powinien być rozpatrywany przynajmniej częściowo z wnętrza jego samego, a nie redukowany do innych zjawisk. Tym samym także filozofii, choć nie tylko bo m.in. nauce, zostają odebrane roszczenia do ostatecznego wyjaśnienia faktu religii, co nie znaczy, że nie ma ona w tej problematyce nic do powiedzenia<sup>7</sup>. W oparciu o przyjęte podejście i metodologię Rogacz eks-

<sup>7</sup> Oczywiście dochodzą tu mocno do głosu, z jednej strony, przyjęta koncepcja filozofii, a poniekąd także religii, a z drugiej – sposób rozumienia ich wzajemnych relacji. Należy podkreślić, że w ujęciu Rogacza filozofia w mniejszym stopniu niż religia pełni funkcje światopoglądowe, ponadto odżegnuje się od zdolności filozofii do zajęcia metastanowiska względem religii, co

ponuje szczególnie te wymiary religii, które mają specyficznie filozoficzny charakter, mało tego, zaznacza, że „wyjątkowość religii ma charakter głęboko filozoficzny” (s. 7). Idzie tu o wymiar ontologiczny (postulowanie istnienia pewnych rodzajów bytów, jak np. Bóg, duchy, nadprzyrodzone miejsca i czasy), epistemologiczny (roszczenia do dysponowania prawdą pełną i ostateczną, postulowanie nowych rodzajów poznania oraz władz poznawczych, silny akcent na doświadczenie mistyczne) i wreszcie etyczny (wskazywanie określonego kodeksu moralnego). Równie głęboko filozoficzny charakter ma fakt pluralizmu religii i spotkanie religii w kontekście, z jednej strony, ich wzajemnych roszczeń (w znacznej mierze absolutnych i wyłącznych, choć dopuszczających niekiedy inkluzywność), z drugiej – roszczeń podejść areligijnych czy wręcz wyraźnie antyreligijnych. Powyższe podejście uwzględnia, jeśli nie wręcz szczególnie ekspozuje w perspektywie filozoficznej, kognitywne wymiary i roszczenia religii, przeciwstawiając się silnym nonkognitywnym nurtom w filozofii religii, które zdają się nie oddawać sprawiedliwości specyfice fenomenu/fenomenów religii poprzez filozoficzną dezawuację ich kognitywnego wymiaru oraz osadzonych na tymże wymiarze roszczeń (także o charakterze filozoficznym), stępując tym samym ostrze wyzwania rzuc(o)anego przez religie zarówno filozofii (przynajmniej w jej klasycznych uniwersalno-metafizycznych aspiracjach), jak i poniekąd nauce<sup>8</sup>. Próba zrozumienia fenomenu/fenomenów religii z pominięciem, deprecjacją czy wręcz destrukcją wymiarów kognitywnych i roszczeń wysuwanych w tym zakresie nie tylko nie odpowiada temu, jak religie rozumieją same siebie (tym samym mamy poniekąd do czynienia z próbą wygenerowania meta-

---

jest jednym z bardzo silnych zarzutów wysuwanych pod adresem Hicka: „Protestancki teolog Lesslie Newbing uważa, że hipoteza pluralistyczna to teoria arogancka i redukcjonistyczna. Zarzuca jej, że prawdziwe w zasadzie zdanie głoszące, iż nikt nie może ująć całej prawdy, obraca ona w wymówkę dyskwalifikującą jakiegokolwiek roszczenie do posiadania choćby małego początku rozumienia rzeczy. Hipoteza pluralistyczna to tylko pozornie stanowisko pełne pokory, w istocie jest to aroganckie roszczenie do posiadania wiedzy wyższej niż ta, która jest dostępna słabym ludzkim istotom. Newbing pyta, skąd pluraliści wiedzą, że prawda o Bogu jest inna niż to, co zostało objawione ludziom w Jezusie. Jaki jest ten wyższy i uprzywilejowany punkt widzenia, który pozwala pluralistom relatywizować tradycyjne chrześcijańskie przesłanie w imię niepoznawalnej Boskiej Rzeczywistości, której nie można utożsamić z żadnym specyficznym religijnym imieniem, formą, obrazem czy opowiadaniem? Stanowisko pluralistyczne zawiera, zapewne nieumyślnie, roszczenie do wszechwiedzy i znalezienia Archimedesowego punktu, z którego możliwa jest całościowa ocena wszystkich religii. Ten poznawczy punkt Archimedesowy jest osią całej «rewolucji kopernikańskiej»” (Chrzanowski 2005, s. 22–23).

<sup>8</sup> Jak zauważa P. Sikora, u podstaw podejścia nonkognitywnego wobec dyskursu religijnego leży „przekonanie o istnieniu dychotomii pomiędzy sferą «nagich», obiektywnych faktów a sferą subiektywnych interpretacji i ocen”, konkludując, iż: „Upadek redukcjonistycznego obiektywizmu, który zakładał dychotomiczny podział świata naszego doświadczenia na rzeczywistość samą w sobie i naszą subiektywną projekcję, otwiera zatem możliwość uznania religii za działalność nie tylko sensowną, ale i poznawczą, podobnie jak nauki empiryczne”, przy zachowaniu rzecz jasna specyfiki dyskursu religijnego (Sikora 2004, s. 236–230, por. tamże s. 239 i nn.).

religijnego stanowiska, w pewnym sensie abstrahującego od faktycznie istniejących religii), przy uwzględnieniu oczywiście faktu, że w ramach religii można zarejestrować obecność podejść i nurtów nonkognitywnych, które jednakowoż zdecydowanie nie stanowią na przestrzeni ich historii głównego nurtu ortodoksji ani ortopraksji; ponadto religie zostają zredukowane do arbitralnie wskazanych aspektów bądź to samych siebie, bądź innych fenomenów. Religie to, owszem, coś więcej niż ich wymiar kognitywny, ale zarazem nie mniej. Religie definiują i osadzają własną funkcjonalność esencjalnie (na tym, jak według nich się rzeczy mają, jak jest naprawdę), ich funkcjonalność jawi się zatem jako pochodna przyjmowanego stanu rzeczy. Inna kwestia, że ów przyjmowany stan rzeczy jest w religiach często pochodny względem doświadczeń-wydarzeń fundacyjnych dla tychże religii, jednakowoż same te doświadczenia-wydarzenia miały i mają miejsce zawsze wewnątrz jakiejś koncepcji rzeczywistości, nawet jeśli w ich wyniku zostaje ona zmodyfikowana bądź w niektórych wymiarach odrzucona. Perspektywa przyjęta przez poznańskiego filozofa sprzeciwia się w tym punkcie rozpowszechnionej dziś, zwłaszcza w postluckmannowskiej socjologii religii, tendencji do jedynie funkcjonalnego rozumienia religii, którą to funkcjonalność analizowany Hick próbuje pod względem etycznym usankcjonować i weryfikować (kryterium są dobre skutki czy też ich przewaga nad skutkami złymi)<sup>9</sup>. Zdaniem Rogacza, wystarczy wskazać jakąś wizję zbawienia, mistyki i etyki religijnej, aby można było dany fenomen uznać za religię, zaś w przypadku braku któregoś z tychże elementów mamy do czynienia z fenomenem co najwyżej zbliżonym do religii (por. s. 150). Wskazane kryteria, owszem, są funkcjonalne, ale wewnątrz esencjalnej podstawy:

jasne, a zarazem niedyskryminujące, określenie takiej granicy jest szczególnie potrzebne w czasach rozmycia pojęcia religii, kiedy przymiotnika „religijny” używa się w opisie obyczajów subkultur czy też „tajemniczego” zachowania fikcyjnych postaci literackich. Pytanie czy np. marksizm jest religią, nabiera postaci pytania rozstrzygalnego. Jeśli wskażemy zbawienie marksistów, ich mistykę i etykę religijną (co jest teoretycznie wykonalne), możemy odpowiedzieć na tak postawione pytanie twierdząco. W ramach takich rozstrząsań należy również wskazać *Real* danej religii (s. 150)<sup>10</sup>,

<sup>9</sup> Dla Hicka religie „stanowią kontekst zbawczej transformacji od naturalnego skupienia na sobie do zorientowania na Boskość” (s. 54), zaś istotą-funkcją religii jest właśnie owa transformacja. Jak jednak zauważa Rogacz, „jeśli sprawdzianem autentycznej odpowiedzi na wezwanie *Real* ma być wyzbycie się ego, to religią stają się także rewolucyjny marksizm czy nazizm, w sensie Frommowskim [...] coaching, wolontariat i jakikolwiek przejaw społecznej solidarności” (s. 135).

<sup>10</sup> Na miejscu wydaje się przywołanie uwag L. Dupré w tej kwestii: „Ponieważ cel wędrówki jest transcendentny, język religii jest zawsze dialektyczny, tzn. jego terminy nie mają ustalonego znaczenia, lecz tylko w z g l ę d n e w stosunku do innych. Z tego samego powodu nie ma definiowalnej «istoty» religii, bowiem religia nigdy nie j e s t – zawsze się staje. Niewątpliwie każda religia prezentuje pewną ilość o b i e k t y w n y c h właściwości, które mogą być opisane i sklasyfikowane, ale nigdy nie wydedukowane z jakiejś formuły *a priori*, czy sprowadzone do wspólnego mianownika. Uniwersalne określenie, zacieśniające religię do pewnych szczegółowych formuł, próbuje powiedzieć zbyt wiele. Natomiast definiowanie religii w opar-

wszak ostatecznie przyjmowany stan rzeczy, koncepcja rzeczywistości wpływa z niego i nadbudowana jest właśnie na nim<sup>11</sup>. Wydaje się, że takie rozumienie religii z zachowaniem jej kognitywnego wymiaru, z jednej strony, pozwala zachować specyfikę jej/ich fenomenu, z drugiej – uznaje i pozostawia otwartą sprawę napięć między poznawczymi roszczeniami religii, filozofii i nauki. Mało tego, pozwala zachować otwartą sprawę napięcia wpływające z poznawczych roszczeń religii w ich wzajemnych relacjach i ewentualnym dialogu, wskazując jedynie formalne warunki takiego spotkania i dialogu, których treściowe wypełnienie, a także szczegółowa realizacja i konkretyzacja tychże warunków musi się wydarzyć wewnątrz tegoż spotkania i dialogu, i nie jest możliwe jakiegokolwiek ustalenie tego z zewnątrz, gdyż takowa zewnętrzna perspektywa normatywna (nie fenomenologiczno-analityczna, o silnym zabarwieniu opisowym) nie istnieje.

Poza treścią książki na uwagę zasługuje sposób prowadzenia myśli przez Rogacza, jasny i klarowny, precyzyjny charakter wyводу, owszem wymagający od czytelnika pewnego oboznania filozoficznego i religioznawczego, ale zarazem nieprzespecjalizowany (co się niestety często zdarza w przypadku prac filozoficznych) i niehermetyczny, co sprawia, że książkę można śmiało polecić zarówno zawodowym filozofom religii, jak i wszystkim, którzy interesują poruszanymi zagadnieniami. Warto także docenić i jeszcze raz podkreślić, wspomnianą już powyżej, dużą kondensację i wyważenie myśli w ramach stosunkowo niewielkiej liczby stron, przez co – z jednej strony – nie mamy do czynienia z dyskursem przegadany, rozwleczony, ale z drugiej – nie sposób posądzić autora o niewyczerpującą prezentację tematu czy zbyt pobieżne jego potraktowanie.

Waga problematyki podnoszonej przez Rogacza jest na tyle istotna, a zarazem zaproponowane przez niego podejście na tyle nowatorskie i okraszone prawdziwie filozoficznym pazurem, że należałoby sobie życzyć, aby książka odbiła się szerokim echem zarówno w środowisku akademickim, jak i poza nim, jako że mamy do czynienia z kwestiami, które daleko wykraczają poza li tylko akademickie aporie. Pracę poznańskiego filozofa odbieram także poniekąd jako filozoficzną prowokację w arcyważnej sprawie, i do takiego jej potraktowania zachęcam, które to domaga się reakcji, a uprzednio dostrzeżenia...

---

ciu o jedną uniwersalną, obiektywną cechę, a mianowicie relację do pewnego rodzaju transcendentnej rzeczywistości, mówi za mało, taka relacja nie jest bowiem wyłącznie religijna. Nie jest również możliwe zdefiniowanie religii poprzez subiektywne *a priori*, tak jak to uczynił Rudolf Otto, ponieważ kantowskie *a priori* formalnie określa wszelkie doświadczenie w identyczny sposób, a zatem jest również nie do pogodzenia z autentycznym pluralizmem religijnym” (Dupré 1991, s. 21–22).

<sup>11</sup> Jednakowoż samo *Real*, jakkolwiek byłoby rozumiane, nie stanowi jeszcze religii, a jedynie ontologiczną presupozycję do jej zaistnienia, więcej: istnienia i dziania się.

**Bibliografia**

- Chrzanowski G. (2005), *Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, [w:] J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Dupré L. (1991), *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Znak, Kraków.
- Rogacz D. (2016), *W stronę radykalnego pluralizmu religijnego*, Wydawnictwo Libron, Kraków.
- Sikora P. (2004), *Słowo i zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*, Universitas, Kraków.