

K O N F E R E N C J A
26-28 X 2026 | Bydgoszcz

V BYDGOSKIE SPOTKANIA FILOZOFICZNE

Doświadczenie religijne



Uniwersytet
Kazimierza Wielkiego
w Bydgoszczy
Wydział Filozofii



Wydział
Filozoficzny



INSTYTUT FILOZOFII
I KOGNITYWISTYKI
UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO



UNIwersytet
MIKOŁAJA KOPERNIKA
W TORUNIU
Wydział Filozofii
i Nauk Społecznych

KSIĘGA ABSTRAKTÓW

Spis treści

<i>Dr Joanna Barcik (UPJPII)</i>	3
<i>Dr Piotr Biłgorajski (KUL)</i>	4
<i>Dr hab. Maciej Chlewicki, prof. UKW</i>	5
<i>Dr Grzegorz Chrzanowski (UPJPII)</i>	6
<i>Mgr Jędrzej Gosiewski (UWB)</i>	8
<i>Mgr Michał Goworowski (UW)</i>	9
<i>Mgr Karol Grabias (UW)</i>	11
<i>Dr Robert Grzywacz (UI)</i>	12
<i>Prof. dr hab. Michał Januszkiewicz (UAM)</i>	13
<i>Dr hab. Karol Jasiński, prof. UWM</i>	14
<i>Dr Magdalena Kozak (UI)</i>	15
<i>Dr Magdalena Kasińska (UKW)</i>	16
<i>Dr hab. Marek Lechniak, prof. KUL</i>	17
<i>Mgr Wojciech Malicki</i>	18
<i>Dr hab. Ryszard Mordarski, prof. UKW</i>	19
<i>Mgr Arnold Nikonets</i>	20
<i>Dr Mariusz Oziębłowski (UJD)</i>	22
<i>Dr Antoni Płoszczynek (UKEN)</i>	23
<i>Dr Miłosz Puczyłowski (Uniwersytet Południowo-Wschodniej Norwegii)</i>	25
<i>Dr Dawid Rogacz (UAM)</i>	26
<i>Mgr Aneta Rumak (UR)</i>	27
<i>Dr hab. Krzysztof Saja, prof. US</i>	28
<i>Mgr Oskar Schreiber (UKW)</i>	29
<i>Dr Piotr Sękowski (UŁ)</i>	31
<i>Dr hab. Tomasz Sieczkowski, prof. UŁ</i>	32
<i>Dr Andrzej Słowikowski (UWM)</i>	33
<i>Dr hab. Paweł Stachowiak, prof. UAM</i>	34
<i>Dr hab. Marek Szymański, prof. UMCS</i>	35
<i>Mgr Krzysztof Szyperski (UKW)</i>	36
<i>Dr Antoni Torzewski (UKW)</i>	37
<i>Dr Szczepan Urbaniak (UI)</i>	38
<i>Dr Sylwia Wilczewska (PAN)</i>	39
<i>Dr Grzegorz Wodziński (Muzeum Niepodległości)</i>	40
<i>Dr Włodzimierz Zięba (UR)</i>	41

Wielu badaczy odrzuca religijne interpretacje tego, co się wydarzyło podczas Zagłady, uznając, że uwłaczałyby one ofiarom czy wręcz byłyby bluźnierstwem. A jednak działalność takich instytucji jak Amud Aish Memorial Museum, którego misją jest m.in. gromadzenie pamiątek i świadectw wiary Żydów religijnych z czasów Zagłady, wskazuje, że religijna interpretacja historii nie tylko dawała oparcie i pozwalała przetrwać ofiarom, ale że w samych miejscach opresji ludzie doświadczali szeroko pojmowanej transcendencji.

W swoim wystąpieniu postawię pytanie o to, czy doświadczenia duchowe/religijne/mistyczne są możliwe (a jeśli tak, to pod jakimi warunkami i jak one przebiegają) w sytuacjach granicznych. Punktem odniesienia będą dla mnie świadectwa więźniów i byłych więźniów gett i obozów koncentracyjnych i zagłady. Istotna dla mnie jest również perspektywa, z jakiej autorzy opisują swoje doświadczenia, dlatego pod uwagę wezmę wspomnienia wierzących Żydów, Polaków: rzymskich katolików i ewangelików, a także osób, które nie czuły się uczestnikami żadnej tradycji religijnej.

Zapytam m. in. o to, czy momenty głębokiej solidarności międzyludzkiej, o której pisali Primo Levi czy Jorge Semprún można uznać za doświadczenie transcendencji, czy coś łączy te świadectwa i czy na ich podstawie można wyciągać wnioski istotne dla filozofii religii i antropologii filozoficznej. Czy więcej mówią one o człowieku religijnym czy po prostu o człowieku?

Książka Władysława Witwickiego „Wiara oświeconych” jest zwykle interpretowana jako psychologiczna analiza wiary człowieka nowoczesnego, próbująca wyjaśnić możliwość współistnienia racjonalnego światopoglądu z uczestnictwem w praktykach religijnych. Punktem wyjścia referatu będzie jednak odczytanie tego dzieła przede wszystkim jako próby rozwiązania problemu epistemologicznego: w jaki sposób człowiek ceniący rozum może odnosić się do treści religijnych, które – zgodnie z klasycznym rozumieniem wiary – nie posiadają dla niego charakteru oczywistości.

Referat podejmie próbę wykazania, że odpowiedź Witwickiego prowadzi do szczególnego ujęcia doświadczenia religijnego, którego nie należy redukować ani do uznania określonych twierdzeń za prawdziwe, ani do przeżycia czysto emocjonalnego. Wykorzystując rozróżnienia między przekonaniem, supozycją i innymi nastawieniami sądzeniowymi, Witwicki opisuje możliwość uczestnictwa w świecie religijnych znaczeń bez konieczności przyjmowania wszystkich twierdzeń religii jako przedmiotu wiedzy.

Teza referatu głosi, że koncepcję tę można twórczo zinterpretować za pomocą współczesnej filozofii sztuki Arthura C. Danto i jego koncepcji „artworldu”. Doświadczenie religijne zostanie przedstawione jako szczególny rodzaj doświadczenia estetycznego, którego istotą nie jest percepcja określonych własności przedmiotów, lecz ich interpretacyjne ujęcie w ramach określonego świata znaczeń. W tym ujęciu praktyki religijne funkcjonują analogicznie do dzieł sztuki – ich sens ujawnia się dopiero w określonej perspektywie interpretacyjnej.

W tak złożonym zjawisku, jakim jest religia, można dostrzec tyle postaci doświadczenia religijnego, ile jest form i obszarów funkcjonowania tego, co ogólnie i szeroko nazywamy religijnością. Szczególnym przykładem tego typu doświadczenia jest to, z jakim mamy do czynienia w przypadku tzw. religii obywatelskiej, której bardziej znaną i filozoficznie doniosłą koncepcję przedstawił J.J. Rousseau. Koncepcja Rousseau nie jest, oczywiście, jedynym przykładem takiej religii, ale z kilku powodów zasługuje na wyróżnienie. Przede wszystkim – z jednej strony – doskonale uwidacznia ona bardzo bliskie związki pomiędzy religią a polityką, jako jednym z ważniejszych aspektów polityczności w ogóle, z drugiej natomiast wskazuje na jak najbardziej autentyczny, osobisty i dogłębny charakter tego typu religijności.

Teolog John Swinton proponuje nowe podejście do problemu teodycei – nazywa je teodyceą praktyczną. Jego zdaniem zło i cierpienie nie są w pierwszym rzędzie teoretyczną kwestią analizowaną przez teologów i filozofów, ale doświadczeniem, z którym zmierzyć się musi każdy człowiek.

Zdaniem Swintona teodycei w wersji teoretycznej można przedstawić następujące zarzuty: 1. Teodycea racjonalizuje i usprawiedliwia zło i cierpienie wskazując na jego ostatecznie pozytywny skutek lub dowodzi, że istnieje wystarczający moralny powód dopuszczenia przez Boga zła. 2. Teodycea ucisza skargę cierpiących to znaczy wtłacza indywidualny przypadek zła i cierpienia w ramy szerszego wyjaśnienia pochodzenia i sensu zła i cierpienia. 3. Teodycea samo staje się złem zwiększając cierpienie cierpiących, gdy jest ono rozumiane jako wymierzona przez Boga kara za grzech.

Teodycea praktyczna proponuje „gesty zbawienia/odkupienia” (redemptive gestures) jako reakcję chrześcijańską na cierpienie.

1. Postawa milczenia i szacunku wobec cierpiącej osoby, raczej wysłuchanie niż narzucanie wyjaśnienia (przyjaciele Hioba przez siedem dni siedzieli z nim w milczeniu zanim zabrali głos).

2. Lament jako biblijnie inspirowana reakcja człowieka cierpiącego wobec cierpienia. Z jednej strony jest to wyrażenie poczucia krzywdy i niezgody na cierpienie. Z drugiej strony wyraża wiarę, gdyż Bóg jest wzywany jako ten, który ma stanąć po stronie cierpiącego.

3. Przebaczenie, w tym także Bogu, które nie jest równoznaczne ze znalezieniem usprawiedliwienia dla cierpienia.

4. Zdolność do uważnego, zaangażowanego myślenia etycznego. Swinton nawiązuje w punkcie wyjścia do koncepcji zła banalnego H. Arendt. Zło wynika z braku umiejętności samodzielnego etycznego myślenia, z bezmyślnego podporządkowania się nakazom.

5. Ostatnim gestem zbawczym proponowanym przez Swintona jest gościnność i obecność, jako że, częstą reakcją na zło i cierpienie jest marginalizacja i poczucie osamotnienia.

Stanowisko proponowane przez Johna Swintona wydaje się na pierwszy rzut oka mało filozoficzne, raczej zanurzone w duchowości chrześcijańskiej i w teologii. Jednakże dzięki pracom takich filozofów jak Pierre Hadot zdaliśmy sobie sprawę z praktycznego, egzystencjalnego wymiaru filozofii jako ćwiczenia prowadzącego do nabycia określonych umiejętności życiowych i praktykowania konkretnej postawy życiowej. Praktyczna teodycea Swintona może być interpretowana w tym duchu, jako nie tyle doktryna o dobroci i sprawiedliwości Boga wobec zarzutu

ze zła istniejącego świecie, co opis działań wspierających cierpiącego w jego doświadczeniu i pomagającej ocalić wiarę w Boga wobec zgorszenia złem.

Przekonanie o istnieniu umysłów innych ludzi wydaje się na pierwszy rzut oka dużo bardziej oczywiste i pewne niż przekonanie o istnieniu Boga. Z drugiej strony, zauważa się, że za przekonaniem o istnieniu umysłów innych ludzi nie stoją wcale silniejsze argumenty filozoficzne niż za przekonaniem o istnieniu Boga. W związku z tym, że pierwsze jest z pewnością przekonaniem racjonalnym, podobnie powinniśmy uważać co do drugiego (Plantinga 1967). Ponadto, kognitywne podstawy obu przekonań wydają się być identyczne. Znaczącą rolę w wykrywaniu zarówno ludzkich, jak i nadprzyrodzonych umysłów, odgrywają zdolność do wykrywania sprawstwa w naszym otoczeniu oraz teoria umysłu (Barrett 2004). Uzyskany *prima facie* wniosek o silniejszym statusie epistemicznym naszych przekonań na temat innych umysłów wydaje się zatem podważony, a współcześni naturaliści stają przed dylematem: albo akceptują rzetelność procesów poznawczych odpowiedzialnych za wiedzę dotyczącą innych umysłów i jednocześnie powinni zaakceptować istnienie bytów nadprzyrodzonych (np. Boga), albo odrzucają rzetelność tychże procesów poznawczych, odrzucając zarazem intuicyjne przekonanie o istnieniu innych umysłów (Barrett i Church 2013).

Celem referatu będzie próba rozwiązania tak zarysowanego dylematu i obrona tezy, że przekonanie o istnieniu umysłów innych ludzi ma silniejszy status epistemiczny niż przekonanie o istnieniu Boga. Moje rozwiązanie będzie opierać się na porównaniu doświadczenia umysłów innych ludzi oraz doświadczenia Boga. Odwołując się do tradycji analitycznej (Dretske 1973; McDowell 1978), a także fenomenologicznej (Scheler 1986, Merleau-Ponty 2001), postaram się uzasadnić, że wiedza o umysłach innych ludzi jest powszechnie dana w naszym doświadczeniu ludzkich zachowań czy wyrazów twarzy. Choć możliwe jest nabycie przekonania o istnieniu Boga w analogiczny sposób, np. dzięki bezpośredniemu doświadczeniu świata naturalnego jako dzieła Boskiego projektanta (Plantinga 2023) lub jako „znaku naturalnego” danego od Boga (Evans 2010), doświadczenia te mogą zostać zneutralizowane przez swoją niejednoznaczność lub konkurencyjne doświadczenia dysharmonii i bezcelowości (Ruczaj 2020). W przypadku przekonania o istnieniu umysłów innych ludzi, dużo trudniej o zneutralizowanie ich doświadczeniowej podstawy. Stąd też wniosek – doświadczenie innych ludzi zobowiązuje nas do uznania istnienia ich umysłów, zaś doświadczenie Boga jedynie uprawnia nas do uznania Jego istnienia.

Proponowane wystąpienie prezentuje rezultaty badań prowadzonych w ramach wymiany zagranicznej (SEMP) z Wydziałem Teologii Uniwersytetu we Fryburgu (Szwajcaria) i sytuuje się na przecięciu filozofii religii, teologii oraz bioetyki interkulturowej. Punktem wyjścia analizy jest pytanie o to, w jaki sposób religijne rozumienie momentu, w którym rozpoczyna się życie ludzkie, wpływa nie tylko z normatywnych źródeł tradycji, lecz także z określonej formy doświadczenia religijnego – przeżycia stworzenia jako aktu Boskiego, wobec którego ludzki podmiot sytuuje się w relacji zależności i odpowiedzialności.

Referat rekonstruuje muzułmańską antropologię teologiczną, w której człowiek pojmowany jest jako „namiestnik Boga” (chalifa), a zdrowie i samo istnienie cielesne traktowane są jako powierzone dobro, podlegające rozrachunkowi eschatologicznemu. Na tym tle przedstawione zostaną wewnątrzislamskie kontrowersje dotyczące momentu „natchnienia duszy” (nafch ar-rūḥ) oraz statusu moralnego embrionu, ze szczególnym uwzględnieniem koranicznego słownika embriologicznego (nuṭfa, ‘alaqa, mudgha) i jego hermeneutycznych interpretacji. Szczególna uwaga zostanie poświęcona temu, że źródła objawione nie precyzują jednoznacznie momentu uduchowienia, wskutek czego poszczególne szkoły interpretacji prawa koranicznego, wypracowały rozbieżne stanowiska – od pełnej ochrony zapłodnionej komórki jajowej (al-Ghazālī) po dopuszczalność przerwania ciąży do sto dwudziestego dnia. Argumentacja podejmuje napięcie między kazuistyczną metodą islamskiej jurysprudencji (fiqh) a możliwością ufundowania normatywnej, teologiczno-filozoficznej antropologii zdolnej sprostać nowym wyzwaniom biomedycyny, takim jak zapłodnienie pozaustrojowe, badania nad komórkami macierzystymi czy klonowanie.

Wystąpienie wpisuje się przede wszystkim w problematykę doświadczenia religijnego w perspektywach niezachodnich oraz w refleksję nad afektywnym i cielesnym wymiarem tego doświadczenia. Postawiona zostanie teza, że odmienna interpretacja motywu „playing God” w narracji islamu – gdzie ludzkie działanie techniczne nie jest pojmowane jako uzurpacja wobec Boga, lecz dokonuje się „za Jego wiedzą i przyzwoleniem” – wynika z odrębnej struktury religijnego samorozumienia podmiotu. Istotnym kontekstem pozostaje tu również brak scentralizowanego urzędu nauczycielskiego w islamie, który warunkuje wielość równoprawnych orzeczeń i czyni doświadczenie religijne kategorią niezbędną dla zrozumienia indywidualnych rozstrzygnięć sumienia.

Analiza ta, prowadzona w duchu metodologii interdyscyplinarnej, ma na celu wskazanie, w jaki sposób badania nad doświadczeniem religijnym mogą wnieść wkład w adekwatną komunikację międzykulturową w obszarze bioetyki.

Mimo że od ponad dwudziestu lat między Jean-Luc Marionem a Richardem Kearneyem toczy się kluczowa dla filozofii religii debata na temat natury doświadczenia religijnego i adekwatnych filozoficznych metod ujmowania go, w polskim piśmiennictwie filozoficznym pozostaje ona praktycznie nieznana – pisma i poglądy autorów na kwestie doświadczenia religijnego badane są, z różną intensywnością, w izolacji, co niejako przykrywa fakt zaistnienia żywej wymiany filozoficznej dwóch przedstawicieli postmetafizycznej filozofii religii.

Referat ma na celu rekonstrukcję tej dyskusji i stworzenie jej mapy problemowej. Jego punktem wyjścia jest pytanie o to, na ile doświadczenie religijne stanowi podmiotowo bierne „danie się” fenomenowi religijnemu, który w sposób nadmiarowy przytłacza intencjonalne kompetencje podmiotu, a na ile sama jego możliwość fenomenalizacji wymaga aktywnego uczestnictwa podmiotu – przyjęcia, zakładu i interpretacji – co uzasadniałoby dychotomiczny podział na fenomenologiczną i hermeneutyczną perspektywę na doświadczenie religijne.

Zaproponowana w odczycie analiza oprze się przede wszystkim na bezpośrednich dialogach obu myślicieli, m.in. z 1999 r. opublikowanym w tomie „God, Gift and Postmodernism” [„On the gift”], z 2004 r. opublikowanym w „Philosophy Today” [„A Dialogue with Jean-Luc Marion”] oraz w tomie „Givenness and God” [„Giving More: Jean-Luc Marion and Richard Kearney in Dialogue”] z 2005 r., a także późniejszej rozmowie w „Reimagining the Sacred” [„The Death of the Death of God”] z 2015 r., jak również pomniejszych wzajemnych odniesieniach obu autorów na marginesach ich głównych dzieł.

Referat prześledzi ewolucję ich dyskusji, wskazując kluczowe punkty napięcia: odmiennie usytuowane granice pomiędzy danością a interpretacją, znaczenie aparatu krytycznego i rozeznania w fenomenalizacji doświadczenia religijnego, a ostatecznie różne wizje podmiotowego bieguna doświadczenia religijnego. W swoim wystąpieniu postaram się uzasadnić, że dychotomiczny podział na fenomenologię i hermeneutykę doświadczenia religijnego w odniesieniu do Mariona i Kearneya ma wymiar powierzchowny i skrywa się za nią głębsza, obustronna dialektyka: Marion, choć zdecydowanie akcentuje prymat daru i status „obdarowanego” (l'adonné), nie sprowadza podmiotu do roli biernego odbiorcy, lecz opisuje go jako wezwany do uczestnictwa w przyjęciu tego, co się daje. Kearney natomiast, mocno podkreślając rolę hermeneutycznego aparatu w goszczeniu religijnego Innego, nie rezygnuje z warstwy doświadczenia religijnego, która przekracza i rozsądza podmiotowy horyzont przyjęcia i inicjuje sam akt fenomenalizacji.

Dr Robert Grzywacz (UI), *Doświadczenie religijne jako dziejące się w wydarzeniu – przybliżenia, konkretyzacje, reinterpretacje*

Punktem wyjścia niniejszych rozważań jest dążenie do fenomenologicznego ukonkretnienia pojęcia wydarzenia jako tego, co się dzieje w wydarzeniu, o którym mowa w widmowej hermeneutyce Johna Caputo. Nicią przewodnią dla tego przedsięwzięcia będzie doświadczenie Ignacego Loyoli znad rzeki Cardoner, znane jako „otwarcie oczu [jego] umysłu”, tak iż „zrozumiał [on] i poznał wiele rzeczy tak duchowych, jak i odnoszących się do wiary i wiedzy. A stało się to w tak wielkim świetle, że wszystko wydało mu się nowe” (Opowieść pielgrzyma, 30). Zakładam, że doświadczenie takie może dotyczyć zarówno estetycznego wymiaru ludzkiego życia, jak i jego wymiaru egzystencjalnego, stąd ważne będzie zrozumienie związku pomiędzy nimi. Nawiązuję tu do znanej teorii Iana Ramseya odnoszącej się do kosmicznego odsłonięcia, w którym kluczową rolę odgrywają tzw. modele i kwalifikatory. Teorię tę Paul Ricoeur zastosował do tekstualnie zapośredniczonego ujęcia doświadczenia wiary religijnej (objawienia biblijnego) jako nośnika tzw. prawdy metaforycznej bądź też realizującego tzw. „ikoniczne powiększenie” naszego życiowego doświadczenia. Wydaje się, że ujęcie to może być ponadto wzbogacone przez – spójne z nim – doświadczenie tzw. jakości metafizycznych, opisywane przez Romana Ingardena jako możliwe apogeum estetycznej konkretyzacji dzieła literackiego, stanowiące łącznik z egzystencjalnym doświadczeniem czytelnika (podobnie: Jacek Wojtysiak). Pojawienie się takich jakości w lekturze może wprowadzić moment dezorientacji i reorientacji doświadczenia czytelnika, oraz amplifikacji jego egzystencjalnych możliwości. Potencjalne zajście takiej manifestacji owych jakości lepiej wydaje się opisywać Ricoeur, chociaż Ingarden wyraźniej akcentuje siłę transformującego przeżycia, które może wówczas nastąpić. Wreszcie na poziomie egzystencjalnym wolno tu chyba widzieć otwarcie ikonicznego wymiaru doświadczenia – w sensie odróżniającym ów aspekt od jego idolatrycznej postaci – tak jak je opisuje Jean-Luc Marion. Dokonuje ono swoistego odwrócenia intencjonalności, co być może celnie zdaje sprawę z życiowej reorientacji pod wpływem takiego doświadczenia: zależności od daru i podporządkowania mu dalszego biegu życia.

Problem synodalności jest zagadnieniem religijnym zasadniczo w kilku wymiarach: po pierwsze, ewangelicznym (droga do Emaus) – jako wydarzenie drogi; po drugie, jako sposób bycia i działania w Kościele, polegający na wzajemnym słuchaniu i wspólnym wędrowaniu; po trzecie, synodalność można wyinterpretować ze słowa religio, które Laktancjusz wywodzi od czasownika religare, oznaczającego wiązanie i spajanie – bycie razem. Fiodor Dostojewski nie pisze wprost o synodalności. Jednak jego powieści nieustannie stawiają pytanie: dlaczego autentyczne spotkanie jest tak trudne? Stworzony przez pisarza w Notatkach z podziemia antybohater nieustannie odsłania pychę, resentyment, upokorzenie, zamknięcie się w sobie, manipulację, lęk przed zależnością od innych. To właśnie te zjawiska zagrażają każdej próbie „wspólnego podążania”. Dlatego antybohater nie jest przeciwieństwem synodalności. Jest raczej jej (nie)zbędnym nauczycielem. Bez przejścia przez doświadczenie antybohatera pozostaje nam jedynie naiwny optymizm.

Celem referatu jest zwrócenie uwagi na problem doświadczenia religijnego w kontekście przemiany chrześcijaństwa w wyniku procesu pentekostalizacji. Referat składa się z trzech części. W części pierwszej będą wskazane zasadnicze tendencje przemian chrześcijaństwa w świecie. Będzie ono przy tym traktowane jako pewna całość (religia) bez uwzględnienia podziału na poszczególne denominacje. Zwróci się uwagę na to, że przemija era tzw. chrześcijaństwa północnego, robiąc miejsce dla chrześcijaństwa południowego. Jest ono entuzjastyczne, profetyczne, wizjonerskie, ekstatyczne i terapeutyczne. W części drugiej zostanie zwrócona uwaga na proces pentekostalizacji (ucharyzmatycznienia, uzielenoświątkowania), który dokonuje się obecnie we wszystkich odmianach chrześcijaństwa. W religijności pentekostalnej następuje silne powiązanie wiary z emocjonalnym doświadczeniem, kosztem intelektu. Pentekostalizacja, pomimo pewnych mankamentów, posiada duży potencjał i może przyczynić się do odnowy wiary, pogłębienia praktyki sakramentalnej oraz zaangażowania społecznego. W trzeciej części będzie podjęta polemika z charakterystycznym dziś dla wielu chrześcijan o proveniencji pentekostalnej przekonaniem o możliwości bezpośredniego doświadczenia Boga. W wyniku filozoficznej refleksji nad naturą doświadczenia religijnego dochodzi się bowiem do wniosku, że człowiek ma możliwość jedynie zapośredniczonego doświadczenia Absolutu. Doświadczenie sacrum, będące rdzeniem życia religijnego, jest zawsze zapośredniczone przez zinterpretowane medium (stany człowieka, znaki, wydarzenia i czynności). Ważną rolę odgrywa w nim zatem kwestia hermeneutyki. Warto mieć na uwadze, że istnieją jednak różne sposoby rozumienia doświadczenia religijnego. Jest ono traktowane jako fenomen o naturze poznawczo-emocjonalnej (K. Girgensohn), emocjonalnej (W. James, R. Otto), poznawczej (G. Heaffner), symbolicznej (B. Welte, L. Dupré), czy też jako typ przeżycia różniący się jedynie elementem interpretacyjnym (J. Belzen, K. Nishida). Kojarzone jest niekiedy z występowaniem stanów ekstatyczno-transowych, które modyfikują egzystencjalny status podmiotu (C. Albrecht, B. Dobroczyński). Chrześcijanie pentekostalni podkreślają, że na ich doświadczenie składa się przede wszystkim uczucie miłości Bożej, dar języków, radykalna przemiana egzystencji, „słowa mądrości”, „słowo wiedzy”, „słowo rhema” lub różne dary (wiara, uzdrawianie, czynienie cudów, prorokowanie, rozróżnianie duchów). We wszystkich przypadkach mamy więc do czynienia z określonymi czynnościami oraz stanami (poznawczymi, emocjonalnymi, organicznymi i egzystencjalnymi), odpowiednio zresztą interpretowanymi, lecz w żadnym z nich nie ma mowy o bezpośrednim doświadczeniu Boga.

Emmanuel Levinas wielokrotnie w swojej twórczości odnosi się do rozumienia relacji między etyką a religią/wiarą u Sorena Kierkegaarda, co dowodzi, że filozofia XIX-wiecznego egzystencjalisty była ważną inspiracją dla francuskiego fenomenologa. Celem mojego wystąpienia będzie przeanalizowanie argumentów, które Levinas wysuwa pod adresem Kierkegaarda w dwóch tekstach opublikowanych w tomie „Kierkegaard vivant” przez wydawnictwo Gallimard w 1966 r a później przetłumaczonych na język polski w postaci dwóch esejów Levinasa zawartych w jego książce pt. „Imiona własne”. Stosunek Levinasa do Kierkegaarda jest ambiwalentny: z jednej strony docenia on podkreślenie roli jednostkowego doświadczenia religijnego u Sorena i ukazanie transcendencji jako tej przekraczającej pojęciowość i samą świadomość. Soren, wg Levinasa, ukazał wagę nastroju egzystencjalnego, który towarzyszy doświadczeniu religijnemu, w postaci niepokoju, wewnętrznego zaangażowania czy konieczności dokonania wyboru. Z drugiej jednak strony Levinas przeprowadza zdecydowaną krytykę stanowiska Kierkegaarda, który głosi pierwszeństwo relacji do Boga przed relacją do drugiego człowieka. Levinas upatruje tu niebezpieczeństwa w postulowanym przez Sorena zawieszeniu etyki w imię absolutnej relacji z Bogiem. W miejsce tego Levinas mówi: Nie ma autentycznej relacji z Bogiem, która omijałaby odpowiedzialność za drugiego człowieka. Interpretacja historii Abrahama w ujęciu Sorena jest dla Levinasa nie do przyjęcia. Dlaczego Levinas uważa, że Kierkegaard „filozofuje młotem” i dlaczego w tym świetle przekraczanie etyki u Sorena widzi jako „echa pewnych aktów przemocy”? W jaki sposób rozumienie podmiotowości człowieka – w odniesieniu do Nieskończoności – pozwala Levinasowi postawić zarzut pod adresem Sorena o „brak opozycji między wiarą a poznaniem”? Dlaczego Levinas, analizując doświadczenie religijne u Sorena, wprowadza rozróżnienie między „prawdą zwycięską” a „prawdą prześladowaną” i jakie to ma znaczenie dla doświadczenia religijnego?

Dr Magdalena Krasińska (UKW), *Przez żołądek do serca. Johann Georg Hamann i gastrologia doświadczenia religijnego*

Podczas referatu zaprezentuję wybrane przykłady kulinarnej frazeologii pochodzącej z pism Johanna Georga Hamanna. Interpretacja sieci obrazów w perspektywie „gastrologicznej” (od gr. gaster – „żołądek”; logos – „słowo”) pozwoli ukazać kulinarną metaforę jako ukrytą zasadę konceptualizacji języka, lektury i objawienia, charakterystyczną dla niemieckiego filozofa. Na podstawie analizy pism oraz korespondencji autora wykażę, że metafory jedzenia, trawienia i eschatologicznej uczty wykraczają poza funkcję retoryczną, kształtując jego sposób myślenia o interpretacji tekstu i doświadczeniu religijnym. Rekonstrukcja ta osadzona będzie w kontekście biblijnej symboliki pokarmu oraz luterkańskiej teologii sakramentu, które stanowią istotne źródło Hamannowskiej metaforyki. Ponadto wykażę, że kulinarne obrazy Hamanna w sposób istotny współtworzą jego figuratywną i ucieleśnioną epistemologię jako alternatywę dla klasycznej oświeceniowej teorii poznania.

Bocheński wskazywał, że głównym pożytkiem z filozofii jest stosowanie jej narzędzi w analizie pojęciowej. Z kolei analiza pojęciowa bez wątpienia opiera się na logice szeroko pojętej. W referacie podjęty będzie temat nawrócenia religijnego, jego składowych (wśród których ważne miejsce zajmuje doświadczenie) i rodzajów w aspekcie możliwości stosowania do jego analizy różnych narzędzi logicznych. Taka analiza, jak to wykazały choćby prace Bocheńskiego, mimo prostoty zastosowanych środków może dać obiecujące rezultaty.

Mgr Wojciech Malicki, *Ronald Dworkin i André Comte-Sponville. Dwa spojrzenia na możliwość duchowości i religii bez Boga*

Wystąpienie ma na celu krytyczną analizę porównawczą koncepcji ateistycznej sfery sacrum w ujęciu Ronalda Dworkina (1931–2013) oraz André Comte-Sponville'a (1952–). Pomimo wspólnego mianownika, jakim jest odrzucenie założeń teistycznych, myśliciele ci wywodzą się z odmiennych tradycji metodologicznych – anglosaskiej filozofii analitycznej oraz francuskiej filozofii kontynentalnej – co determinuje fundamentalne różnice w ich ontologii i logice wywodu.

Zasadniczym problemem badawczym wystąpienia jest napięcie między pojęciami „religii” a „duchowości” w dobie laicyzacji. Dworkin, stosując rygorystyczną analizę pojęciową, broni możliwości „religii bez Boga”, ugruntowanej w obiektywizmie wartości moralnych i estetycznych. Z punktu widzenia logiki norm argumentuje on, że wartości te nie wymagają nadnaturalnego stwórcy, lecz posiadają niezależny status ontologiczny. Comte-Sponville natomiast, odrzucając religię jako system złudzeń, proponuje „duchowość ateistyczną”. Jego projekt, głęboko osadzony w historii idei (szczególnie w spinozjańskim monizmie i materializmie), opiera się na fenomenologii doświadczenia zgody na świat oraz poczucia immanentnej jedności z naturą, bez konieczności odwoływania się do transcendentnych bytów czy obiektywnych norm.

Wystąpienie wykaże, że prócz istnienia cech łączących obu myślicieli i ich punkty wspólne – przede wszystkim – cel ocalenie humanizmu przed nihilizmem to dzieli ich sposób dojścia do niego. Oba jednak stanowiska mogą jednak pomóc w zrozumieniu problemów współczesnych społeczeństw.

Problem doświadczenia religijnego we współczesnym dyskursie analitycznym omawiany jest jako poszukiwanie odpowiedzi na cztery fundamentalne pytania:

1. Jak określić naturę doświadczenia religijnego w kontekście interpretacji religijnych;
2. Jaka jest relacja pomiędzy percepcją Boga a doświadczeniem zmysłowym;
3. Jaka jest epistemologiczny wymiar doświadczenia religijnego w kontekście argumentu na istnienie Boga;
4. Czy da się wyjaśnić w pełni doświadczenia religijne poprzez redukcję do wyjaśnień naturalistycznych.

Czy praktyka filozoficzna może otwierać drogę do doświadczenia mistycznego? Wystąpienie podejmuje to pytanie na podstawie nauczania Ramany Maharishiego i tradycji adwajty wedanty. Jako narzędzie analizy proponuję rozróżnienie dwóch sposobów opisywania doświadczeń mistycznych: relacyjnego, zachowującego odrębność doświadczającego i doświadczanego, oraz niedualnego, w którym podział ten przestaje organizować doświadczenie. Rozróżnienie dotyczy zarówno świadectw, jak i ich interpretacji: wypowiedź „doświadczyłem Boga” nie przesądza jeszcze, czy w doświadczeniu zachowana była odrębność doświadczającego i tego, co doświadczane, czy też podział podmiot–przedmiot uległ zniesieniu.

Przedstawię dwa sposoby praktyki: kontemplację skupioną na przedmiocie oraz samobadanie (ātma-vicāra), kierujące uwagę ku źródłu poczucia „ja”. Pierwsza polega na podtrzymywaniu uwagi i powracaniu do przedmiotu kontemplacji. Pytanie o osobowy lub bezosobowy charakter Absolutu posłuży jako przykład refleksji, która może ujawnić granice odpowiedzi pojęciowych i zapożyczonych przekonań. Druga droga wykorzystuje pytanie „Kim jestem?”, aby badać utożsamienie z ciałem, osobowością i myślami. Nie chodzi w niej o stworzenie kolejnego opisu siebie, lecz o zwrot uwagi ku temu, komu pojawiają się treści doświadczenia.

Analiza obejmie myśli, emocje, doznania cielesne, obraz własnej osoby oraz świat w jego doświadczanej postaci. Postawię pytanie, czy rozpoznanie ich jako treści świadomości pozwala zakwestionować oczywistość podziału na podmiot i przedmiot oraz skierować uwagę ku źródłu poczucia odrębnego „ja”. Interpretację wybranych tekstów Ramany uzupełnią krótkie odniesienia do kontemplacji, samopoznania i przemiany człowieka u Plotyna i Mistrza Eckharta, z uwzględnieniem różnic między tradycjami.

Istotnym elementem będzie odróżnienie nirvikalpa samādhi, rozumianego jako czasowe doświadczenie niedualne, od sahaja — trwałego, naturalnego urzeczywistnienia niedualności obejmującego również codzienne działanie. W nauczaniu Ramany samo czasowe doświadczenie niedualne nie oznacza jeszcze usunięcia vāsan, czyli utajonych skłonności podtrzymujących utożsamienie z ciałem i osobowością. Rozróżnienie to pozwoli wskazać różnicę między przejściowym doświadczeniem a wyzwoleniem (mokṣa).

Zaproponuję ujęcie filozofii jako praktyki samobadania, połączonej z krytyczną oceną opisów i interpretacji doświadczenia. Zakończenie podejmie problem jego pierwszoosobowej dostępności i możliwości intersubiektywnego porównywania świadectw. Postawię również pytanie, czy niedualność

trafniej opisywać jako doświadczenie zdobywane przez jednostkę, czy jako zakwestionowanie jej statusu odrębnego doświadczającego.

Dr Mariusz Oziębłowski (UJD), *Koncepcja i funkcje doświadczenia religijnego w eleuteryzmie Wincentego Lutosławskiego*

Zamierzamy zająć się koncepcją doświadczenia religijnego Wincentego Lutosławskiego z perspektywy filozofii hermeneutycznej. W pierwszym rzędzie poddamy analizie podstawowe elementy koncepcji doświadczenia jaźni oraz doświadczenia religijnego Lutosławskiego i porównamy je z charakterystykami doświadczenia hermeneutycznego. Następnie zajmiemy się funkcjami jakie doświadczenie religijne pełni w ramach eleuterystycznej monadologii Lutosławskiego. Interesować nas będzie wpływ doświadczenia religijnego na proces kształtowania jaźni określany przez Lutosławskiego jako „rozwój potęgi woli”. Celem naszych analiz będzie wydobywanie różnic pomiędzy indywidualistycznym charakterem spirytualistycznej interpretacji platonizmu przedstawionej przez Lutosławskiego a ponadsubiektywnym wymiarem hermeneutycznego procesu sensotwórczej integracji.

Proponowany referat bierze na tapet spekulatywną mistykę filozoficzną Henryka Elzenberga (1887-1967). Novum badawcze stanowi to, że prelegent zamierza skoncentrować się na „funkcjach” mistyki autora Kłopotu z istnieniem w kontekście całej jego spuścizny piśmiennej, ze szczególnym uwzględnieniem tekstów niewydrukowanych, które znajdują się w Archiwum PAN w Warszawie. Mówiąc o funkcji, interesować nas będą „funkcje”, które pełniła mistyka filozoficzna Elzenberga w kontekście całej jego filozofii, ale przede wszystkim w centrum uwagi będą „funkcje” rozumiane jako ważne powody zajmowania się mistyką. Kładzenie nacisku na funkcje (zwłaszcza w drugim znaczeniu) jest przez referenta uzasadniane tezą Gerardusa van der Leeuwa, że sacrum to przede wszystkim moc, coś co ma charakter sprawczy.

Początek referatu będzie poświęcony ogólnej charakterystyce Elzenbergowskiej mistyki, zwanej również mistyką „Nieokreślonego”. Elzenberg zrównuje de facto to, co mistyczne, z tym, co religijne, traktując instytucje religijne jako w istocie kultury sakralne. Religia, wbrew etymologii, nie łączy ludzi, nie wiąże, lecz ma charakter samotniczy. Religię przeżywa się w sobie, a wszelka obrzędowość jest jej obca. Dokona się charakterystyki Nieokreślonego i jego niepredykabilnej „natury” oraz wskaże się, w jaki sposób Nieokreślone stanowi swoiste podłoże przeżyciowe, z których wyłania się świat wewnętrzny ludzi.

Co do funkcji realizowanych wewnątrz samej filozofii Elzenberga, prelegent zwróci uwagę na szereg okoliczności. Po pierwsze, mistycyzm u polskiego filozofa pełnił funkcje eskapistyczne, ponieważ rozwijał się znacząco podczas drugiej wojny światowej i poniekąd pozwalał się oddalić od ponurej rzeczywistości. Po drugie, poszukiwania mistyczne Elzenberga były związane z próbą odnalezienia ontycznego ufundowania wartości i racji ich powinnościowego charakteru. Po trzecie, wedle Elzenberga etyka musi liczyć się z realnymi motywami człowieka, a takim motywem jest na przykład szczęście, które ma charakter głęboko religijny.

W kontekście funkcji generalnych mistyki filozoficznej, referent podsumuje rolę szczęścia i pełni ontycznej jako naczelných motywów skłaniających do zajmowania się mistyką. W jej ramach scharakteryzuje na czym miałyby polegać religijna „konsumpcja” wartości. Nawiązując do innych rękopisów, przedstawi się mistykę w roli „dynamitu” rozsadzającego empirię. W tym wypadku Elzenbergowi chodziło o poczucie wolności od rzeczywistości rzeczowo-zjawiskowej, w której żyjemy na co dzień i której jesteśmy podporządkowani. Zwróci się również na „wkorzeniającą” funkcję religii, ponieważ pozwala ona człowiekowi, mówiąc kolokwialnie, znaleźć swoje miejsce w rzeczywistości. Na końcu odniesiemy się do inedit Elzenberga poświęconych myśli o śmierci i nieśmiertelności oraz

temu, w jaki sposób mistyka pozwala osiągnąć pozaśmiertelność, dzięki której śmierć jest dla nas niczym.

Dr Miłosz Puczyłowski (Uniwersytet Południowo-Wschodniej Norwegii), *Czy doświadczenie apofatyczne jest doświadczeniem religijnym?*

W wielu tradycjach religijnych i filozoficznych występuje szczególny typ doświadczenia religijnego polegający na rozpoznaniu niewiedzy lub niemożności poznania bóstwa. Doświadczenie to nazywam apofatycznym. Stanowi ono podstawę teologii apofatycznej (negatywnej) obecnej m.in. w chrześcijaństwie, judaizmie, islamie, hinduizmie i buddyzmie.

Cechą doświadczenia apofatycznego jest paradoksalny, stopniowy zanik jego trzech podstawowych elementów. Po pierwsze, przedmiot doświadczenia – bóstwo – okazuje się radykalnie nieznane, a niekiedy wręcz nieobecne. Po drugie, rozpadowi ulega język, za pomocą którego podmiot próbuje doświadczenie opisać i zrozumieć (D. Turner). Po trzecie, dekompozycji podlega sam podmiot, ponieważ apofatyka często zakłada wyrzeczenie się własnego „ja” na drodze ku niepoznawalnemu bóstwu.

Rodzi to pytanie, czy doświadczenie apofatyczne można w ogóle uznać za formę doświadczenia religijnego. W tradycji fenomenologicznej (Brentano, Husserl) doświadczenie jest bowiem intencjonalne i zakłada podmiot konstytuujący jego sens. Czego jednak dotyczy doświadczenie, którego przedmiotem jest pustka, nicość lub to, co niewyrażalne? Czy może ono zaistnieć, jeśli jego konsekwencją jest zanikanie samego podmiotu?

Dodatkowy problem stanowi adekwatność nowoczesnego pojęcia mistyki do zjawisk wywodzących się ze starożytności (M. de Certeau). Czy „experientialism” (Turner), interpretujący apofatykę w kategoriach indywidualnego doświadczenia religijnego (James), nie jest jej błędną interpretacją?

Czy międzykulturowe i międzyreligijne różnice w zakresie artykulacji przedmiotu i treści doświadczenia mistycznego są tylko różnicami języka czy też świadczą o odmienności doświadczeń? Spektrum filozoficznych konceptualizacji stanowiących odpowiedzi na to pytanie wymaga teoretycznego uporządkowania, którego podejmuje się proponowane wystąpienie, odwołując się przy tym do przykładów pochodzących zarówno z religii abrahamowych, jak i dharmicznych, a okazjonalnie – także sinickich.

Osią wystąpienia jest rozróżnienie esencjalizmu i empiryzmu w filozofii mistyki: stanowisk przyjmujących, odpowiednio, jedność i różnorodność form doświadczenia mistycznego. W zależności od podstawy twierdzenia o jedno(rodno)ści doświadczenia mistycznego, wyróżniam esencjalizm referencyjny (egalitarny, np. J. Hick i stopnia, np. M. Heim) oraz konotacyjny (materialny, np. W. James, H. Bergson i formalny, np. W.L. Rowe, Carmody). „Empiryzm” w filozofii mistyki dzielić się będzie natomiast na ponadreligijny (prosty, np. C. Jung, J. Cobb i fenomenologiczny, np. R. Otto) oraz religijny (egalitarny, np. G. Scholem i stopnia, np. B. Lonergan). Od grup tych stanowisk odróżnić należy pluralizmy teologiczne, tzn. takie, w których jedno(rodność) bądź różnorodność doświadczenia mistycznego stojącego za odmiennymi religijnie artykulacjami stanowi nie rezultat natury ludzkiego doświadczenia (poznania, języka), a skutek woli samego Boga/Absolutu. W takim znaczeniu esencjalizm teologiczny reprezentował np. Ramakriszna, a empiryzm teologiczny – Ibn 'Arabī.

Wystąpienie rozważy argumenty za międzyreligijną efektywnością zaproponowanej siatki pojęciowej, w szczególności: czy wschodnioazjatyckie artykulacje doświadczenia mistycznego pozwalają na rozróżnienie samego doświadczenia od opisującego go języka oraz odróżnienie treści doświadczenia mistycznego od jego przedmiotu (pustki, brahmana, Dao, itd.). Referat podejmie również próbę odpowiedzi na pytanie o to, na ile współczesna erozja kategorii religii i religijności wpływa na adekwatność i rozłączność proponowanego podziału.

Celem wystąpienia jest reinterpretacja doświadczenia religijnego w perspektywie hermeneutyczno-formatywnej w oparciu o filozofię Luigiego Pareysona. Wbrew ujęciom traktującym doświadczenie religijne jako bezpośrednie i przedinterpretacyjne przeżycie, proponuję tezę, że konstytuuje się ono wyłącznie w obrębie interpretacji. W duchu Pareysonowskiej koncepcji nierozdzielności prawdy i interpretacji przyjmuję, że doświadczenie religijne nie ma charakteru przedinterpretacyjnego, lecz wydarza się w akcie interpretacji, który stanowi pierwotny sposób ujawniania się sensu.

Odwołując się do tej koncepcji oraz rozwijając implikacje Pareysonowskiej hermeneutyki i teorii formativà, argumentuję, że poznanie ma charakter twórczy i dokonuje się jako proces wytwarzania formy w działaniu. Analiza ma charakter filozoficzno-hermeneutyczny i koncentruje się na rekonstrukcji kluczowych kategorii obecnych w myśli Pareysona oraz ich zastosowaniu do problemu doświadczenia religijnego. W tym sensie proponowane ujęcie sytuuje się w szerszym kontekście sporów dotyczących epistemicznego statusu doświadczenia religijnego oraz jego relacji do języka i praktyki. Pozwala to ująć doświadczenie religijne nie jako stan świadomości, lecz jako dynamiczny proces hermeneutyczno-formatywny, w którym sens konstytuuje się poprzez praktyki takie jak modlitwa, liturgia czy interpretacja tekstów religijnych. Praktyki te nie stanowią wtórnego wyrazu uprzednio danego doświadczenia, lecz są jego konstytutywnym wymiarem, w którym dochodzi do artykulacji i transformacji sensu. Takie ujęcie umożliwia uchwycenie cielesnego, afektywnego i wspólnotowego charakteru religijności, który często pozostaje niedostrzegalny w modelach redukujących doświadczenie do wewnętrznego przeżycia jednostki. Jednocześnie pozwala ono uniknąć zarówno redukcjonistycznych interpretacji naturalistycznych, jak i koncepcji zakładających bezpośrednią, nieinterpretowalną naturę doświadczenia religijnego.

W wystąpieniu podejmę także problem relacji między doświadczeniem a językiem religijnym, wskazując, że język, zwłaszcza w formie symbolu i mitu, nie tyle opisuje doświadczenie, ile umożliwia jego zaistnienie oraz jego komunikowalność w obrębie wspólnoty, w której doświadczenie to nabiera znaczenia.

Doświadczenie religijne nie pojawia się w całkowitym oderwaniu od materialnych, cielesnych i kulturowych form, które organizują uwagę, pamięć, afektywność oraz sposób rozumienia przeżycia. Przedmioty i techniki związane z praktykami religijnymi – takie jak różaniec, ikona, tekst modlitewny, rytm powtarzania słowa, określona postawa ciała, oddech czy milczenie – mogą być rozumiane jako sposoby pośredniczenia w relacji człowieka z tym, co uznaje on za święte lub transcendentne. Podobną funkcję mogą współcześnie pełnić aplikacje wspomagające modlitwę, medytację i praktyki kontemplacyjne.

Przedmiotem wystąpienia będzie analiza technologicznego pośredniczenia w doświadczeniu religijnym, ze szczególnym uwzględnieniem sztucznej inteligencji. AI zostanie potraktowana jako szczególny przypadek technologii, która nie tylko umożliwia dostęp do tekstów i praktyk religijnych, lecz także generuje wypowiedzi, interpretuje treści, dostosowuje komunikaty do użytkownika oraz może wytwarzać wrażenie dialogu i osobowej obecności. Jej rozwój pozwala zatem na nowo postawić pytania o relację między narzędziem, medium, przewodnikiem i podmiotem doświadczenia religijnego.

Wystąpienie skoncentruje się na kilku wzajemnie powiązanych problemach. W jaki sposób przedmioty, techniki i technologie współkształtują doświadczenie religijne? Czy technologiczne pośredniczenie jedynie wspiera praktykę, czy też może zmieniać jej sens, strukturę i cel? Gdzie przebiega granica między pomocą, mediacją, substytucją, symulacją i uzurpacją funkcji religijnych? Czy sztuczna inteligencja może pełnić rolę facylitatora doświadczenia religijnego, mimo braku cielesności, własnej biografii i jasno określonego statusu ontologicznego? Wreszcie, jakie kryteria pozwalają odróżnić technologię wspierającą praktykę religijną od technologii, która zaczyna pretendować do roli autorytetu, partnera relacji lub źródła religijnego znaczenia?

Analiza będzie miała charakter interdyscyplinarny i obejmie fenomenologiczny, filozoficzno-religijny oraz praktyczny wymiar doświadczenia religijnego. Szczególna uwaga zostanie poświęcona praktykom modlitewnym i kontemplacyjnym, w których znaczenie mają milczenie, obecność, cielesność, relacyjność i sposób kierowania uwagi.

Współczesna analityczna filozofia religii skupia się niemal wyłącznie na pozytywnych doświadczeniach mistycznych (teofaniach czy zjednoczeniu z bóstwem), marginalizując ich wymiar negatywny. Niniejsze wystąpienie uzupełnia tę lukę, ograniczając się jednak metodologicznie do świadectw mistycznych sensu stricto – czyli pierwszoosobowych relacji z przeżyć infernalnych u osób praktykujących kontemplację. Takie zawężenie wyklucza z analizy inne doświadczenia graniczne (np. z pogranicza śmierci, wywołane farmakologicznie lub czysto literackie). Status epistemiczny tego rodzaju przeżyć jest przedmiotem odrębnych sporów. Włączenie ich do analizy uniemożliwiłoby utrzymanie kontrolowanej zmiennej w teście koherencji badanych modeli.

W analizie świadectwa te zaliczone są do kategorii epistemic seemings w rozumieniu Swinburne'a – czyli jako surowe dane fenomenologiczne, ujmowane przed ich interpretacją doktrynalną. Aparat bayesowski służy tu jednak wyłącznie do badania spójności strukturalnej, a nie do dowodzenia prawdziwości opisywanych przeżyć. Wystąpienie odrzuca radykalną wersję tezy o teoretycznym uwarunkowaniu doświadczenia (theory-ladenness). Przyjęcie, że każde epistemic seeming jest tak głęboko uwarunkowane teorią, iż nie może stanowić świadectwa o rzeczywistości zewnętrznej, prowadziłoby do skrajnego sceptycyzmu i solipsyzmu. Dlatego kwestia, czy doświadczenia te faktycznie mają charakter nadprzyrodzony, pozostaje otwarta. Celem jest wyłącznie sprawdzenie, czy poszczególne modele piekła mają strukturalne odpowiedniki w fenomenologii mistyków – a zatem czy mogą być brane pod uwagę w ramach argumentacji C-indukcyjnej.

Korpus analizowanych świadectw pozwala wyodrębnić cztery typy przeżyć, z których każdy odpowiada jednemu z czterech wyróżnionych modeli. Po pierwsze, model tradycyjny, zakładający obiektywną odpłatę, odpowiada doświadczeniom, w których opresja zmysłowa i zewnętrzny ogień (poena sensus) łączą się z duchową karą straty (poena damni). Po drugie, modele separacyjne i wolitywne odpowiadają relacjom skupionym na ostatecznej rozpacz i buncie (poena damni w czystej postaci), gdzie udręka wypływa z fiksacji woli na samej sobie. Po trzecie, model anihilacyjny odnosi się do doświadczeń ontologicznej dezintegracji i utraty oparcia w bycie. Po czwarte, model uniwersalistyczny (terapeutyczny) koresponduje z oczyszczającym cierpieniem, w którym jawi się ono podmiotowi jako proces leczący jego naturę.

Podsumowując, analityczna filozofia religii ma punkt odniesienia w materiale pierwszoosobowym. Każdy z czterech modeli piekła ma swój odpowiednik w strukturalnie określonym fenomenie relacjonowanym przez mistyków. Włączenie negatywnych doświadczeń mistycznych do

aparatu Swinburne'a pokazuje, że ramy C-indukcji stają się bogatsze i bardziej symetryczne wobec pełnego spektrum doświadczeń religijnych – nie zaś, że mistycy mieli rację co do tego, co te doświadczenia ostatecznie oznaczają.

Badania kognitywistyczne ujmują doświadczenie religijne jako zjawisko uwarunkowane przez naturalne, biologicznie wyewoluowane mechanizmy percepcji, emocji, pamięci, interpretacji intencji oraz tworzenia reprezentacji bytów nadprzyrodzonych. Perspektywa ta pozwala opisywać psychiczne i neuronalne warunki powstawania przeżyć religijnych, lecz sama w sobie nie rozstrzyga o ich przedmiotowej prawdziwości. Problem immanentyzmu pojawia się wówczas, gdy wyjaśnienie mechanizmów poznawczych zostaje przekształcone w tezę metafizyczną, zgodnie z którą religia jest wyłącznie produktem ludzkiego umysłu, a doświadczenie Boga stanowi projekcję potrzeb, emocji lub schematów poznawczych podmiotu. Taka redukcja pozostaje sprzeczna z katolicyzmem integralnym, który uznaje transcendencję i obiektywność objawienia oraz pierwszeństwo działania Boga wobec aktu wiary człowieka. Uwarunkowanie doświadczenia przez strukturę poznawczą nie oznacza bowiem, że jego przedmiot jest wytwarzany przez świadomość. Podobnie biologiczne i psychiczne warunki poznania świata nie przesądzają o nierzeczywistości poznawanych bytów. Mogłoby się więc wydawać, że w ujęciu integralno-katolickim kognitywistyka może zatem pełnić funkcję pomocniczą – wyjaśniać sposób recepcji treści religijnych, podatność na określone formy przeżycia oraz rolę wspólnoty, języka i rytuału, nie zastępując jednak teologicznego rozpoznania źródła i prawdziwości wiary. Wręcz można odnieść wrażenie, że nauki o poznaniu ukazują człowieka, jako *capax Dei*, co w pełni odpowiada perspektywie katolickiej. Jednak naturalne wyjaśnienie doświadczenia religijnego zamyka je niejako w obrębie rzeczywistości naturalnej, stąd pojawiają się również głosy, że będą to wyjaśnienia siłą rzeczy immanentystyczne, a więc podpadające pod błąd potępiony przez Piusa X w encyklice „*Pascendi Dominici Gregis* (1907). Co więcej, derwinowsko-ewolucyjne zaplecze wyjaśnień kognitywistycznych każą uznać różnorodność religii za rzecz naturalną, co z punktu widzenia katolickiej ortodoksji jest nie do pomyślenia. W referacie rozwinę i omówię napięcia pojawiające się na przecięciu wiedzy płynącej z badań kognitywistycznych i ewolucyjnych z ortodoksyjnie katolickim spojrzeniem na pochodzenie religii.

Dr hab. Tomasz Sieczkowski, prof. UŁ, *Doświadczenie religijne bez Boga: „nieugruntowany realizm” Ronalda Dworkina jako postawa religijna w świecie postchrześcijańskim*

Moje wystąpienie wpisuje się w debatę o naturze religijności w kulturze postchrześcijańskiej, łącząc refleksję metaetyczną z analizą doświadczenia religijnego. Zamierzam przyjrzeć się temu, czy i w jakim sensie Dworkinowska koncepcja „nieugruntowanego realizmu” (ungrounded realism) – traktująca wartości jako samoistne i samopoświadczające się – może funkcjonować jako autentyczna postawa religijna przy kryzysie czy po zaniku teologicznych podstaw moralności.

Zamierzam krytycznie odczytać Dworkinowską Religię bez Boga oraz umieścić ją w dialogu z innymi autorami współczesnymi (m.in. Parfitem, Kitcherem i de Bottonem) w celu oceny konsekwencji epistemicznych, egzystencjalnych i instytucjonalnych przyjęcia nieugruntowanego realizmu. Chciałbym wykazać, że stanowisko Dworkina stanowi spójną opcję alternatywną dla teizmu i nihilizmu: zachowuje roszczenie do obiektywności wartości i zdolność do podtrzymywania poczucia zdumienia wobec świata, jednocześnie uwalniając się od konieczności podania metafizycznego uzasadnienia, rozszerzając definicję religii i postawy religijnej poza ramy doktrynalne.

Tematem mojego referatu jest próba wstępnego rozważenia statusu badawczego źródłowego doświadczenia religijnego. Chodzi tu o doświadczenie, które jest najbardziej podstawowym i pierwszym doświadczeniem religijnym, w sensie, w jakim wypływają z niego wszystkie inne najważniejsze doświadczenia religijne. Oznacza to, że przedmiotem pytania jest doświadczenie, od którego zaczyna się to, co nazywamy religią i w którym to, co religijne wyraża się najpełniej. Wydaje się, że to, czym zajmuje się kontynentalna filozofia religii jest właśnie próba pojęciowego uchwycenia tego źródłowego doświadczenia religijnego na różnych poziomach jego przejawiania się w świecie. To źródłowe doświadczenie religijne ma mówić o tym, co stanowi istotę religii, jest dotknięciem sacrum w formie na tyle czystej, na ile może je przyjąć do siebie i ująć w formę doświadczenia świadomy podmiot, który nakierowuje się na to, co transcendentne. Istnieją różne opisy tego źródłowego doświadczenia religijnego, mowa jest o jego paradoksalności i zerwaniu z immanencją (Kierkegaard), spotkaniu z Innym (Levinas), nadmiarowości daru (Marion), wydarzeniu niemożliwego (Caputo) czy fenomenie gościnności (Kearney). Pytanie, jakie chcę zadać dotyczy tego, co łączy te koncepcje, czy można wskazać na jakieś elementy istotnie wspólne dla nich wszystkich – takie elementy, dzięki którym można byłoby próbować na poziomie bardziej ogólnym ustalić pewną bazową charakterystykę tego źródłowego doświadczenia religijnego. Ponadto warto się zastanowić w tym kontekście, na ile to doświadczenie jest mityczne, mistyczne, idealne lub hipotetyczne, a na ile realne i żywe, czyli w jakim stopniu może odtwarzać się w doświadczeniu pojedynczego człowieka i czynić z jednostki medium prawdy religijnej. I wreszcie, czy takie doświadczenie religijne może w jakiś sposób być wspólne dla ludzi z różnych tradycji społeczno-kulturowych, rozwijających się w różnych miejscach i czasach. Inaczej mówiąc, czy istnieje jedno źródłowe doświadczenie religijne, z którego wypływają niezliczone religie ludzkie czy też każda z nich ma swoje własne, niesprowadzalne do innych takie źródłowe doświadczenie.

Dr hab. Paweł Stachowiak, prof. UAM, *Religijne doświadczenie narodu. Niemiecki volkizm i polski romantyzm*

Niemiecki i polski romantyzm był szczególną epoką w procesie formowania się nowoczesnej świadomości narodowej obu narodów. W Niemczech przybrał on oblicze idei i ruchu volkistowskiego, w Polsce objawił się w formie narodowego mesjanizmu. Mimo wielu oczywistych różnic obie formacje łączyło swoiste sakralizowanie narodu i nadawanie mu wymiaru odrębnego, ponadczasowego bytu. Obie odwoływały się do kultury ludowej, baśni i legend, obie przykładają szczególną wagę do zakorzenienia w historii, obyczaju i krajobrazie oraz oddawały cześć temu co w kulturze narodu pierwotne, i oryginalne. Zadaniem wystąpienia będzie dokonanie analizy porównawczej obu nurtów oraz próba odpowiedzi na pytanie, jakie czynniki wpłynęły na całkowicie różną ich ewolucję.

Doświadczenie fundamentalnie transformujące odgrywa w buddyzmie rolę niemożliwą do przecenienia. Chodzi o elitarne przeżycie, które ma zmieniać osobę tak gruntownie, że buddyści nie wahają się przypisywać jej statusu istoty nadludzkiej. To transformujące doświadczenie jest uznawane, z uwagi na jego charakter zbawczy (całkowicie i trwale uwalniający od cierpienia), za summum bonum ludzkiego życia. Najwyższa poznawcza wartość owego przeżycia jest wiązana z całkowitą eliminacją nawyków i skłonności, które zakłócają prezentowanie się tego, co autentycznie dane poznającemu podmiotowi. Tylko takie doświadczenie ujawnia jakoby świat takim, jakim jest on naprawdę. Buddyści przyjmują, że wystąpienie rozpatrywanego przeżycia wymaga poddania umysłu systematycznemu treningowi, czyli wymaga medytacji.

Sposób rozumienia doświadczenia fundamentalnie transformującego jest znacząco odmienny w obrębie różnych buddyjskich tradycji. Badacza uderza różnica między podejściem abhidharmicznym a podejściem charakterystycznym dla mahajany. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z dwoma paradygmatami w zakresie interpretacji poznawczego aspektu doświadczenia fundamentalnie transformującego. W pierwszym paradygmacie nacisk jest położony na odrębność manifestujących się elementów rzeczywistości (w przypadku których odrębność jest normalnie ignorowana). W drugiej perspektywie akcentowany jest natomiast aspekt jedności wszystkich manifestujących się treści poznawczych (aspekt również, jak się przyjmuje, normalnie ignorowany). Inna różnica między sposobami rozumienia transformującego doświadczenia wydaje się polegać na przypisywaniu mu funkcji, która polega na uwzględnianiu pewnych nowych danych poznawczych, lub funkcji prowadzącej się do restrukturyzacji w polu świadomości treści dostępnych już wcześniej.

Prelegent zidentyfikuje główne modele doświadczenia fundamentalnie transformującego w buddyzmie. Scharakteryzuje mianowicie modele charakterystyczne dla buddyzmu pierwotnego, therawady, sarwastiwady, sautrantiki, klasycznej jogačary, madhjamaki oraz tradycji tzw. natury buddy. Różnice między tymi wzorcami są ściśle związane z odmiennością stanowisk filozoficznych (ontologicznych lub epistemologicznych).

Prelegent spróbuje odpowiedzieć na pytanie, które z wyróżnionych modeli doświadczenia fundamentalnie transformującego mogą być zasadnie uznawane za religijne lub mistyczne.

Wystąpienie ma na celu przybliżenie koncepcji religii w dojrzałej myśli Ericha Fromma i zarazem jej sprobлемatyzowanie; wskazanie jej słabych stron i możliwych ulepszeń. Ma ona charakter funkcjonalistyczny i psychologiczny oraz szeroki zakres, a ponadto utożsamia religię z religijnością.

Dla ukazania kontekstu i rozwoju myśli Fromma, krótko scharakteryzowane zostanie jego podejście do religii z wczesnej pracy *Dogmat Chrystusa*, mniej oryginalne i będące pod silnym wpływem koncepcji Freuda i Marksa, zwłaszcza w warstwie terminologii. Następnie przywołane zostaną późniejsze, oryginalne poglądy Fromma: normatywne odróżnienie religijności autorytarnej i humanistycznej, wyróżnienie i jego ocena aspektów religijności oraz jego stosunek do konkretnych postaci religijności w chrześcijaństwie, buddyzmie i judaizmie. Należy powiedzieć, że podawane przez niego przykłady manifestacji religijności humanistycznej na gruncie historycznych religii budzą wątpliwości, bo można by argumentować, że mistyczne formy religijności chrześcijańskiej czy buddyzm, jako negujące jednostkowość i zwracające się do „roztopienia się” w wyższej, ponadindywidualnej rzeczywistości, są bliższe religijności autorytarnej. Cała jego koncepcja religii jest zresztą dość problematyczna: abstrahuje od aspektu nadnaturalnego w wierzeniach, obejmując przez to zjawiska powszechnie uważane za niemające charakteru religijnego, a także niesłusznie podkreśla zanik aspektu „naukowo-magicznego” w religii. Krytyczna ocena nie oznacza jednak całościowego odrzucenia tego ujęcia. Wartościowe jest powiązanie doświadczenia religijnego z uniwersalnymi ludzkimi przeżyciami psychicznymi, potraktowanie go jako obszaru przejawiania się psychicznego zdrowia lub choroby oraz próba normatywnej oceny poprzez kategorie tego, co autorytarne i tego, co humanistyczne. W moim wystąpieniu zaproponowane zostaną modyfikacje Frommowskiego ujęcia religijności: uzupełnienie go odniesieniem do sfery nadnaturalnej/transcendentnej przy definiowaniu religijności, wskazanie na religijność jako na formę „ucieczki od wolności” i skupienie się na związku religijności z autorytaryzmem.

Doświadczenie religijne bywa w filozofii religii albo marginalizowane – jak w systemach scholastycznych, które bezpośrednie poznanie Boga odkładały na życie przyszłe – albo sprowadzane do doświadczenia Boga jako transcendentnego przedmiotu, które we współczesnej analitycznej filozofii religii służy przede wszystkim za argument na rzecz Jego istnienia. W obu przypadkach zakłada się mocną, metafizyczną koncepcję transcendencji. Czy po „śmierci Boga” i kresie metafizyki doświadczenie religijne jest jeszcze możliwe? Krytycy „słabej religii” Gianniego Vattima twierdzą, że w jego radykalnie zsekularyzowanej wizji chrześcijaństwa nie ma na nie miejsca. Sam Vattimo pisze jednak o „odnowionej możliwości doświadczenia religijnego”, a sekularyzację nazywa „konstytutywną cechą autentycznego doświadczenia religijnego”, choć myśli tej nie rozwija. W wystąpieniu proponuję rekonstrukcję tego, czym mogłoby być postmetafizyczne doświadczenie religijne i w jakich obszarach się przejawia.

Zarówno Jean-Luc Marion, jak i Jean-Yves Lacoste kwestionują możliwość „doświadczenia religijnego” rozumianego jako naoczność wypełniająca intencję podmiotu na wzór przedmiotów danych w horyzoncie świata. U Mariona wyraża się to w krytyce idolatrii oraz w figurze dystansu, który utrzymuje Boga poza zasięgiem ludzkiej miary, dostępnego jedynie z Jego własnej inicjatywy. Lacoste w miejsce kategorii „doświadczenia religijnego”, obciążonej Schleiermacherowskim pojęciem uczucia religijnego, proponuje pojęcie liturgii – rozumianej nie jako akt kultu, lecz jako źródłowy sposób bycia-przed-Bogiem. Liturgia zawiesza zarazem przynależność człowieka do świata (heideggerowskie bycie-w-świecie, określone przez troskę i bycie-ku-śmierci) i jego zakorzenienie w ziemi oraz w heideggerowskiej czwórni (Geviert), gdzie bliskość śmiertelnych i bogów – choć obfitująca w pogańskie doświadczenie sacrum – tym skuteczniej przesłania możliwość relacji z Bogiem osobowym. Liturgia jest zatem doświadczeniem niedoświadczalnego: „znajomością” Boga w trybie tęsknoty i pragnienia, otwierającą na wymiar eschatologiczny w decyzji i liturgicznego performansu bycia w świecie, lecz nie z tego świata.

Fenomenologie Levinasa, Mariona i Lacoste'a są w tej krytyce doświadczenia religijnego zgodne. Marion opisuje jednak Objawienie także w kategoriach fenomenu przesyczonego – naoczności przekraczającej wszelkie pojęcie, obecnej w sakramencie jako nadmiar, nie zaś jako brak. Fenomen przesyczony zaś może służyć jako paradygmat do wszelkiego doświadczenia religijnego. U Lacoste'a znajdujemy podobne napięcie, choć z akcentem przesuniętym w stronę oczekiwania i tego, co Marion nazwałby dystansem. Referat stawia pytanie, czy oba bieguny – nadmiaru i braku – nie warunkują się koniecznie nawzajem: nadmiar okazuje się brakiem, mierzony miarą podmiotu doświadczającego przedmiotu na swoją miarę, brak zaś okazuje się nadmiarem, gdy widziany jest jako ślad tego, co przekracza wszelkie pragnienie. Chodziłoby zatem o paradoks w rozumieniu Henri de Lubaca (który w istotny sposób wywarł wpływ na Mariona i Lacoste'a): o utrzymanie napięcia między dwoma pozornie sprzecznymi terminami, nie o jego zniesienie w syntezie czy kompromisie. Paradoks ten najbardziej zaś wyraża się w relacji natury i pragnienia do nadprzyrodzoności i łaski.

W centrum dyskusji na temat doświadczenia religijnego znajduje się tradycyjnie pytanie o jego status jako źródła uzasadnienia przekonań religijnych. Tu chciałabym poświęcić nieco uwagi kwestii pojawiającej się czasem na marginesie tej dyskusji: naturze i statusowi doświadczenia areligijnego, czyli doświadczenia świata pozbawionego elementów nadprzyrodzonych, pozaempirycznych czy niemożliwych do opisu przez nauki przyrodnicze. Jak zwracają uwagę niektórzy autorzy nawiązujący do ujęcia doświadczenia religijnego przedstawionego przez Williama Jamesa, jeśli doświadczenie religijne, kształtujące działanie za pośrednictwem woli, stanowi czynnik rozstrzygający w sytuacjach wahania i niepewności, to nie ma powodu, dla którego takie rozstrzygnięcie nie mogłoby na tej samej zasadzie dokonać się w przeciwną stronę; Joshua Cockayne i Jack Warman mówią w tym kontekście o „woli niewiary”. Samo doświadczenie stanowi jednocześnie ze swej natury coś niewolitywnego, co sprawia, że – podobnie jak negatywne doświadczenie religijne, które Asha Lancaster-Thomas łączy z wyzwaniem, jakie dla religii stanowi możliwość istnienia złego Boga – stanowi niezależną od podmiotu rację do odrzucenia teizmu w jego najpopularniejszej formie skupionej na Bogu osobowym i troszczącym się o człowieka. Powoduje to potrzebę zadania pytania o powody traktowania doświadczenia religijnego i areligijnego w różny sposób – zwyczaj, który z jednej strony uprzywilejowuje naturalizm jako uzasadniony w sposób intersubiektywny, a z drugiej odbiera jego reprezentantom możliwość powołania się na własne doświadczenie jako odrębną rację uzasadniającą przyjęcie ich światopoglądu. Dwie główne kwestie, powiązane ze sobą nawzajem, które chciałabym poruszyć w tym kontekście, to: (1.) związek doświadczenia religijnego i areligijnego z intuicjami filozoficznymi i (2.) rola, jaką jedno i drugie doświadczenie odgrywa w sporach o istnienie Boga czy, by ująć to szerzej, ostateczną naturę rzeczywistości. Jeśli, jak chce Denys Turner, zamiast doświadczenia religijnego jako czegoś, co wydarza się w konkretnym miejscu i czasie lepiej jest mówić o ogólnym odczuciu świata jako miejsca obecności Boga, to takie odczucie ma wiele wspólnego z tym, co w metafizyce określa się jako intuicje filozoficzne. Jak pokazuje przykład autorów takich jak Herman Cappelen, odrzucenie wartości takich intuicji pociąga za sobą ogólny sceptycyzm wobec perspektywy pierwszoosobowej, która wciąż stanowi podstawowy punkt wyjścia dla wielu filozofów; wydaje się, że dotyczy to zarówno intuicji teistycznych czy supranaturalistycznych jak tych wskazujących na naturalizm i ateizm – jeśli jednak nadamy im taki sam status, spór czy spory na temat istnienia Boga i natury świata ulegną istotnej zmianie, a problem doświadczenia religijnego zostanie sprowadzony do problemu różnicy zdań. Celem mojego referatu jest zarysowanie związanych z tym trudności i szkicowe pokazanie, co zależy od tego, w jaki sposób się je rozwiąże.

Dr Grzegorz Wodziński (Muzeum Niepodległości), *Nie tylko wiara, nie tylko łaska, nie tylko Pismo. Poznanie i doświadczenie Boga jako główny imperatyw reformacyjnego chrześcijaństwa*

Sola fides, sola Gratia, sola Scriptura- te trzy hasła reformacji wpisały się na stałe w zakres pojęć ideowych i teologicznych ruchu religijnego zapoczątkowanego przez niemieckiego augustianina Marcina Lutra na początku XVI- go stulecia. W historiografii przedstawia się je, i słusznie, jako główne hasła reformacji wynikające z nauk głoszonych przez jej głównych protoplastów. Znacznie rzadziej natomiast poddaje się refleksji aspekt osobistego doświadczenia Boga, kwestii relacji stworzenia do Stwórcy- tak bardzo podkreślanej przez głównych myślicieli religijnych reformacji. Poprzez główny paradygmat teologiczny, traktujący o absolutnym zepsuciu natury ludzkiej przez grzech Adama, po otrzymaną darmo i bez żadnej zasługi łaskę Boga objawioną w Chrystusie, wypracowane zostały wspomniane powyżej główne hasła chrześcijaństwa nurtu reformacyjnego. Zanim jednak doszło do ostatecznego wypracowania doktryny teologicznej zawartej we wspomnianych hasłach, zanim określono w jaki sposób człowiek dostępuje łaski zbawienia, należało odpowiedzieć na pytanie pierwsze, podstawowe: skąd i dlaczego wiem, że istnieje Bóg? W jaki sposób Go poznać i doświadczać? W końcu czy jako tylko słaby człowiek mogę pojąć Boga?

Wiedza o Bogu i wiara w Niego były bowiem niezachwiałymi przymiotami idei religijnej ojców reformacji protestanckiej. Pytania, które często stawiali w swych działach, dotyczyły natury Boga, Jego jurysdykcji wobec człowieka czy zakresu wolności jaką ludzi obdarzył. Nigdy jednak stawiane przez nich pytania nie zawierały najmniejszej dozy wątpliwości w samo istnienie Stwórcy. Bóg dla ojców reformacji nie był Absolutem, Pierwszą Przyczyną, Nieskończoną Substancją czy Czystym Aktem. Był Bogiem religijnym, Alfą i Omegą, objawionym w Chrystusie na kartach Nowego Testamentu, razem z Duchem Św. Bogiem Trójjedynym.

W referacie przedstawiona zostanie nauka o poznaniu Boga oraz osobistego doświadczenia Go, zawarta w pismach wybranych reformatorów chrześcijaństwa zachodniego. Pochylimy się nad kwestiami epistemologicznymi i antropologicznymi dotyczącymi Boga jako przyczyny teologii i myśli religijnej reformacji. Postaramy się odpowiedzieć na pytanie czy subiektywizm religijny rozumiany jako osobiste doświadczenie Boga i wiary- tak jak pojmowali go reformatorzy chrześcijaństwa w XVI wieku- faktycznie zastąpił i podważył instytucjonalny charakter doświadczenia religijnego?

Religia to, według Kołakowskiego, nie doktryna, lecz postawa, właściwie percepcja polegająca na widzeniu świata jako żywego organizmu, poruszanego energią duchową i zmierzającego w ściśle określonym kierunku (celowość). Specyfiką percepcji religijnej jest zatem widzenie świata jako wyposażonego w sens. Żywotność potrzeby religijnej jest tak duża, wręcz „wiecznotrawała”, że jej zanik byłby równoważny z wyginięciem gatunku ludzkiego. Niekiedy Kołakowski nazywa ją antropologicznym inwariantem, bo tylko ona daje człowiekowi poczucie współprzynależenia do wyższego, niemechanicznego i zarazem niedostępnego nauce, ale przy tym niepozbawionego swoistej prawomocności, porządku.

Kołakowski przyjmuje dynamiczny panteizm, w którym świat z perspektywy percepcji religijnej staje się szyfrem, krwią historycznego Boga.

Komitet organizacyjny:

Ryszard Mordarski

Antoni Torzewski

Rada Naukowa:

Piotr Domeracki

Piotr Gutowski

Roman Kubicki

Dariusz Łukasiewicz

Tadeusz Szubka

Organizatorzy:

Wydział Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Fundacja Koherencje

Instytut Filozofii i Kognitywistyki Uniwersytetu Szczecińskiego

Polskie Towarzystwo Filozoficzne

Wydział Filozoficzny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Filozofii i Nauk Społecznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu