

Przegląd Religioznawczy 2(272)/2019

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

MAREK DOBRZENIECKI

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

Sekcja św. Jana Chrzciciela

e-mail: mdobrzeński@pwtw.pl

ORCID: 0000-0002-1992-3222

Projekt reorientacji epistemologii przekonań religijnych w myśli Paula Mosera*

The Project of Reorientation of Epistemology of Religious Beliefs
in the Thought of Paul Moser

Abstract. The paper presents the basic theses of Paul Moser's epistemology of religious beliefs. This author stands against the most popular among analytical philosophers models of argumentism and reformed epistemology. He emphasizes that if God is a personal being, then it is up to Him to determine the conditions and aims of His revelation. According to Moser, God's purpose would be to reveal His moral perfection and redemption. This is why an experience of being called to a moral conversion by an intentionally acting external agent is the salient evidence justifying the rationality of theism. New epistemological perspective allows polemics with the hiddenness argument formulated by J.L. Schellenberg. Moser, in his refutation of this argument, shows that the existence of cognitively non-resistant non-believers does not prove God's nonexistence, because lack of cognitive resistance to God is not a sufficient disposition allowing the reception of the transformative gift. The necessary condition for experiencing *agapē* as a divine self-manifestation is readiness to conform one's own will to the demands of the divine love.

Keywords: Paul Moser, epistemology of religious beliefs, filial knowledge, the transformative gift argument, argumentism, evidentialism, reformed epistemology

* Artykuł powstał w ramach projektu badawczego „*Deus absconditus – Deus revelatus*. Problem poznawczej niedostępności Boga i jego rozwiązania”, nr 2018/29/B/HS1/00922, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

Wstęp

Paul Moser należy do najbardziej oryginalnych przedstawicieli amerykańskiej epistemologii z kręgu filozofii analitycznej ostatnich dwóch dekad. Z drugiej strony jego filozofia jest w Polsce niemal zupełnie nieznaną. Oba fakty stanowią motywację do przedstawienia w niniejszym tekście jego epistemologii przekonań religijnych – najbardziej charakterystycznego fragmentu twórczości tego myśliciela. Filozof konsekwentnie rozwija swój projekt w kolejnych pracach: *The Elusive God. Reorienting Religious Epistemology* (2008), *The Evidence for God. Religious Knowledge Reexamined* (2010), *The Severity of God. Religion and Philosophy Reconceived* (2013) i ostatnio w *The God Relationship. The Ethics for Inquiry about the Divine* (2017). Odniosę się tu do tych dzieł oraz kilku pomniejszych artykułów. Najpierw nakreślę tło, na którym Moser przedstawia swoje tezy, następnie określe, na czym polega oryginalność jego propozycji uzasadniania przekonania teistycznego¹, zaprezentuję jego własny argument za istnieniem Boga, skonfrontuję jego projekt z krytyką, z jaką się w ostatnim czasie spotkał, a na koniec pokażę, w jaki sposób zaproponowana przez niego epistemologia religijna ma zastosowanie w sporach o ukrytości Boga.

Postulat reorientacji epistemologii przekonań religijnych sugeruje przekierowanie jej z dotąd przyjmowanego przez nią kursu. Według Mosera (2013, s. 122–123) dzisiejsi epistemolodzy powszechnie zapominają o osobowym charakterze Absolutu albo nie wyciągają z tego faktu żadnych konsekwencji. Tymczasem, jeśli Bóg jest bytem osobowym, to poznanie Go jest warunkowane przez to, co i kiedy chce On objawić. Epistemologia religijna musi uwzględnić fakt, że Bóg może chcieć się dać poznać wyłącznie tym, którzy spełniają pewne ważne z Jego punktu widzenia warunki. W tym sensie Moser inspirował się myślą Kierkegaarda (2011, s. 210), według którego człowiek jest zawsze w relacji ja-Ty do Boga. Odkrycie na nowo tej starej tezy stanowi, zdaniem Mosera (2008, s. XI), wstrząs sejsmiczny dla filozofii i teologii naturalnej.

Uzasadnienie przekonań religijnych we współczesnej epistemologii analitycznej

Od czasu zakwestionowania przez neopozytywizm sensowności zdań języka religii, trwa wśród teistów debata, w jaki sposób uzasadniać racjonalność przekonań religijnych. Ewidentjaliści uznają słuszność zasady Clifforda, według której nigdy nie jest rzeczą słuszną przyjąć dany sąd bez przesądzającej racji.

¹ Jako przekonanie teistyczne rozumiem afirmację sądu: „Bóg istnieje”.

Twierdzą, że akceptacja przekonania teistycznego bez żadnej racji w postaci sądu uzasadniającego bądź wobec równoważących się racji jest oznaką irracjonalizmu (Pelpliński, 2000, s. 102). Widać wyraźnie, dlaczego ewidencjaliści przykładają ogromną wagę do przedstawiania w ramach teologii naturalnej argumentów za istnieniem Boga. Wiarygodny argument stanowi bowiem rację przyjęcia teizmu i czyni akt akceptacji tego stanowiska racjonalnym. Ewidencjalizm jest stanowiskiem najczęściej spotykanym w historii filozoficznego teizmu, który zawsze z nieufnością odnosił się do fideizmu – stanowiska, zgodnie z którym wiarę w istnienie bytu absolutnego żadną miarą nie można pogodzić z wymogami rozumu, dlatego przyjęcie tegoż istnienia odbywa się aktem woli. Powodem sceptycyzmu względem fideizmu była w filozofii teistycznej obawa przed popełnieniem błędu błędnego koła. Typowe dla ewidencjalistów stanowisko prezentował Kartezjusz, który był przekonany, iż jeśli jako rację przemawiającą za daną doktryną religijną podaje się autorytet prawdomównego Boga, to poznanie Jego istnienia i rozpoznanie w Nim autorytetu epistemicznego nie może już odbywać się poprzez wiarę w Boży autorytet, lecz przez podanie rozumowych racji (Descartes, 2001, s. 31).

Na przełomie XX i XXI wieku wyłom w tym w miarę jednolitym stanowisku poczynił Alvin Plantinga. Zauważał on, że jeśli akceptacja danego sądu s1 wymaga podania racji w postaci innego sądu s2, to by akceptacja s1 była aktem racjonalnym, powinniśmy też podać rację akceptacji s2 w postaci sądu s3 itd. Ewidencjalizm jest zagrożony *regressum ad infinitum*, a ostatecznie ten punkt widzenia prowadzi do sceptycyzmu. Plantinga dostrzegał wadę ewidencjalizmu w tym, iż nie próbuje oddać sposobu, w jaki ludzie dochodzą do swych przekonań, lecz jedynie wskazuje, co można uznać wtórnie za uzasadnienie przekonania. To błąd, zdaniem tego filozofa. Przyjrzenie się faktycznemu procesowi uznawania sądów pozwala bowiem skonstruować nowy model racjonalności. Według niego racjonalność niektórych przekonań, zwanych przez niego przekonaniem bazowymi, jest pochodną tego, że są one skutkami poprawnie funkcjonujących władz poznawczych nakierowanych w sposób wiarygodny na prawdę (Plantinga, 1993, s. 46-47). Przekonanie bazowe o tym, że za oknem widzę las, nie jest uzasadniane przez jakiś inny sąd, lecz przez fakt, że mój wzrok działa poprawnie. Plantinga stosował swą zasadę do przekonań religijnych. Uważał, że przekonanie teistyczne jest sądem bazowym, to znaczy jest ono efektem działania naturalnej władzy poznawczej ukierunkowanej na prawdę w obliczu pewnego rodzaju doświadczeń. Władzę tę amerykański filozof za Kalwinem nazywał *sensus divinitatis* (Plantinga, 2000, s. 130). Jego model nie wymaga od teisty żadnego argumentu na swe poparcie, a mimo to, zdaniem Plantingi, unika pułapki fideizmu. Do przyjęcia racjonalności przekonania teistycznego wystarczy uznanie, że posiadamy je na podobnej zasadzie, co sądy oparte na percepcji.

Omawiając stanowisko Mosera, zacznę od jego stosunku do epistemologii reformowanej. Atakuje on Plantingę, widząc w nim kryptofideistę. Według niego, o ile łatwiej uzasadnić, że sąd: „Za oknem widzę las” jest bazowy, gdyż nie ulega wątpliwości, że wzrok jest jedną z władz ukierunkowanych na prawdę, o tyle zastosowanie tej zasady do przekonań religijnych wygląda na intelektualny zabieg mający na celu uniknięcie zarówno pytań o argumenty, jak i zarzutu irracjonalizmu (Moser, 2019, s. 106). *Sensus divinitatis* jest postulatem, którego istnienie odkrywa się dzięki posiadaniu przez niektórych ludzi przekonania teistycznego. Co prawda Plantinga (1981, s. 49) odrzucał w swych pismach tego rodzaju zarzuty, przyjmując za kryterium jego bazowości – za Roderickiem Chisholmem – oczywistość (*self-evidence*) lub niemożność poprawienia sądu (*incorrigibility*), ale, zdaniem Mosera, mimo to trudno obronić się takiemu ujęciu racjonalności przekonania o istnieniu Boga przed zarzutem arbitralności. Równie dobrze moglibyśmy bowiem uznać na podstawie oczywistości, z jaką jawi się niektórym nieistnienie Boga oraz niewyobrażalności sytuacji, w której mieliby oni zmienić swe przekonanie, że istnieje jakiś zmysł niewiary, który aktywuje przekonanie ateistyczne wobec pewnego rodzaju doświadczeń. Sąd „Bóg nie istnieje” innymi słowy nadaje się na sąd bazowy równie dobrze, co sąd: „Istnieje Bóg”. By rozstrzygnąć spór między nimi, potrzebujemy jakiegoś niezależnego świadectwa ze wskaźnikiem prawdy (*truth-indicator*), a zatem, jeśli nie chcemy popaść w fideizm i dogmatyzm, nie ma ucieczki od ewidencjalizmu.

W tekstach Mosera, mimo że sam określa się on jako ewidencjalista, znajdziemy jednak sporo słów krytyki pod adresem tej koncepcji. Odrzucaną przez siebie wersję ewidencjalizmu nazywa argumentyzmem. Przyjmuje się w nim wąską koncepcję uzasadnienia przekonania teistycznego, według której wiara w istnienie Boga musi oprzeć się na jakimś argumencie (Moser, 2017, s. 120). Tymczasem, zdaniem Mosera, ewidencjalizm winien przyjąć szeroką koncepcję świadectw o Bogu, do których można byłoby zaliczyć również osobiste doświadczenia. Jego krytyka argumentyzmu przypomina stare oskarżenia wysuwane wobec „Boga filozofów” (Moser, 2013, s. 121). Co go odróżnia od tego typu krytyk, to fakt, że nie twierdzi on przy tym, że pojęcie Boga klasycznego teizmu jest sprzeczne bądź nie do pogodzenia z Bogiem Biblii². Uważa tylko, że atrybuty prostoty czy też wieczności nie implikują same w sobie boskiej osobowości, a zatem że pojęcie Boga teologii naturalnej to pojęcie, które pozostawia poszukującego obojętnym religijnie, a czasem może nawet odwracać uwagę od roli, jaką w teologii duchowości przypisuje się zaufaniu

² Często autorzy decydujący się na krytykę teologii naturalnej z pozycji chrześcijańskich uważają, że przedmiotem dociekań filozoficznych jest jakiś idol, zastępnik Boga czczonego przez Jezusa Chrystusa. Przykładem niech tu służą Karl Barth (1994, s. 34–35) czy Alan Richardson (1966).

Bogu (Moser, 2017, s. 121). Pytający o istnienie Boga, dzięki argumentom teologii naturalnej, może zaspokoić swoją ciekawość intelektualną, ale raczej nie wzbudzają tęsknoty za bytem najwyższym, nie mówiąc już o pragnieniu nawrócenia (Moser, 2017, s. 23).

Świadectwo na rzecz istnienia Boga

Jako ewidencjalista Moser szuka świadectwa, które usprawiedliwiłoby wierzącego w jego akceptacji przekonania teistycznego. Przedsięwzięcie filozoficzne Mosera opiera się na założeniu, że jeśli Bóg istnieje, jest bytem godnym najwyższej czci. Na epistemologię religijną tego filozofa można patrzeć jako na próbę wywnioskowania z powyższego założenia, jakie świadectwa swego istnienia okazywałyby ludziom Bóg. Zdaniem Mosera (2008, s. X), jeśli dawałby się On nam poznać, czyniłby to w pewien określony sposób i w określonym celu. Ów cel określa z kolei, kto byłby gotowy do przyjęcia przekonującego świadectwa na rzecz istnienia Boga (Moser, 2017, s. 2). W ten sposób Moser przechodzi od epistemologii przekonań religijnych do etyki poszukiwań Boga.

Cele objawienia

Perspektywa ujęcia Boga jako bytu godnego najwyższej czci od razu angażuje człowieka w relację ze Stwórcą (Moser, 2017, s. 5). Załóżmy, że istnieje byt konieczny i jest to wszystko, co ludzie o nim wiedzą. Na podstawie samej konieczności bytu nie można jeszcze określić, jak się do niego odnosić. Argumenty za istnieniem Boga jako przesłanki przyjmują istnienie bytów przygodnych bądź zestrojenie parametrów fizycznych umożliwiających powstanie we Wszechświecie życia inteligentnego i świadomego, ale żadne z tych świadectw nie mówi nam o doskonałej dobroci i świętości Stwórcy (Moser, 2013, s. 97). Jeśli jednak przyjmujemy, że istnieje byt godny najwyższej czci, od razu jest jasne, że fakt ten domaga się od człowieka postawy uwielbienia i uznania jego prymatu. Jeśli więc istnieje byt godny najwyższej czci, można przypuszczać, że będzie się objawiać w sposób, który pozwoli rozpoznać jego dobroć i zmotywuje do przyjęcia odpowiedniej postawy pokory i uwielbienia (Moser, 2013, s. 12). Innymi słowy, jeśli Bóg by istniał, to objawiałby swój doskonały moralny charakter. Wierzący nie powinien się zatem spodziewać po Bogu świadectwa, które nie ukaże Go jako bezinteresownie i ofiarnie miłującego (Moser, 2017, s. 172).

Z dobroci Boga wynika również Jego pragnienie, abyśmy dopasowali się do Jego moralnego charakteru. Drugim celem objawienia, zdaniem Mosera (2017, s. 87), obok ujawnienia Boga jako ofiarnej miłości, byłaby zatem moral-

na przemiana człowieka i w konsekwencji jego uświęcenie³. Filozof powtarza, że nie powinniśmy się spodziewać żadnego świadectwa za istnieniem Boga poza takim, które służy wyżej wymienionemu celowi. Bóg, jeśli jest doskonale dobry, nie chciałby, abyśmy zatrzymali się na poprawnych przekonaniach na Jego temat, lecz zachowywałby się wobec nas jak lekarz otaczający chorego troską. Próbowałby wprowadzić nas we wspólnotę z Sobą, gdyż takie życie jest najwyższym dobrem człowieka, a z doskonałości moralnej wynika pragnienie tego, co najlepsze dla innych (Moser, 2013, s. 13). Objawiając się człowiekowi, chciałby go zaangażować w głębszy poziom interakcji niż spekulacja intelektualna, próbując zachęcić go do naśladowania boskiej miłości, to jest do życia, które jest ofiarowywaniem się za innych i poświęceniem na rzecz ich dobra. Chętniej szukałby w nas umiejętności pełnienia uczynków miłosierdzia niż umiejętności podawania racji, argumentowania czy też uzasadniania swych przekonań (Moser, 2013, s. 84). Boskie próby dotarcia do nas, zdaniem autora *The Severity of God*, cechowałyby się poszanowaniem ludzkiej wolności, w tym wolności do odmowy współpracy ze Stwórcą w dziele uświęcenia, gdyż tylko takie poszanowanie wolności jest godne doskonale miłującej Osoby (Moser, 2013, s. 14). Z drugiej strony takie zachowanie Boga mogłoby być odczuwane przez nas jako boska surowość, gdyż wydobycie z nas dobra wymaga przełamania ludzkiej dumy i egoizmu (Moser, 2013, s. 36–37). Proces ten może okazać się bolesny, wymagać odpokutowania win i umierania dla własnych pragnień. Celem refleksji Mosera jest wskazanie na fałsz oczekiwań tych autorów, którzy, jak to się dzieje w debacie nad problemem zła, wychodząc od przesłanki o doskonale dobrym Bogu, oczekują świata, w którym nie będzie cierpienia i nieszczęść⁴.

Synowska wiedza o Bogu

Powyższe rozważania pozwalają określić, jakiego świadectwa za istnieniem Boga powinien spodziewać się wierzący. Moser (2017, s. 124–125) zaznacza przy tym, że jego propozycja wykracza poza krytykowany wcześniej argumentyzm, gdyż pojęcie świadectwa jest szersze niż pojęcie argumentu i obejmuje także subiektywne doświadczenia, które stanowią w jego epistemologii podstawową rację przyjęcia wiary w osobowego Boga. Główny trop podsunęty przez refleksję o naturze Boga kieruje nas na sumienie jako miejsce objawie-

³ Jako uświęcenie człowieka można też rozumieć jego zbawienie; przejście z tego świata do jedności z Bogiem w wizji uszczęśliwiającej, stąd Moser często pisze o odkupieńczym celu objawienia się Boga.

⁴ Dopiero od niedawna niektórzy autorzy ateistyczni zauważyli, że domaganie się świata wolnego od jakiegokolwiek zła nie jest dobrym argumentem przeciw istnieniu bytu wszechmogącego i doskonale dobrego. Bruce Russell (1996, s. 193–194) dla przykładu dowodzi, że nie każde zło, lecz jego nadmierna ilość i bezcelowość świadczą przeciw istnieniu Boga.

nia się Boga. Kolejna hipoteza dotycząca decydującego świadectwa na rzecz istnienia Boga mówi, że nie musi ono skutkować wiarą *de dicto*. Korzystając z Bertranda Russella (1917, s. 152–167) rozróżnienia na wiedzę przez opis oraz wiedzę przez znajomość, Moser (2017, s. 11) spekuluje, że świadectwo na rzecz istnienia Boga umożliwiłoby człowiekowi znajomość Boga *de re*, a ściślej rzecz ujmując, biorąc pod uwagę Jego osobowy charakter, znajomość *de te*. Swoje stanowisko w tej kwestii Moser (2017, s. 46) nazywa apologetyką Ja-Ty oraz teizmem relacji. Autentyczne świadectwo o Bogu nie musi, zdaniem tego filozofa, doprowadzać do poprawnego sądu, lecz do doświadczenia doskonałego charakteru moralnego Boga. Moser mówi w tym kontekście o wiedzy synowskiej o Bogu (*filial knowledge*). Przejawia się ona nie w sądach (choć nie jest to oczywiście wykluczone), ale w chcianym przez dany podmiot pojednaniu się z Bogiem i poddaniu Mu swej woli. Wiedza synowska, innymi słowy, to rozpoznanie (*implicite* bądź *explicite*) Boga jako miłującego Ojca (Moser, 2010, s. 210).

Przekonujące świadectwo o Bogu to doświadczenie, które Moser opisuje dwojako: z perspektywy człowieka i z perspektywy Boga. Doświadczenie opisywane z perspektywy motywacji i działania Boga to przeżycie Jego zbawczej i ofiarnej miłości – *agapē*⁵. Podmiot rozumie je przede wszystkim jako wezwanie do naśladownictwa, stawania się świętym na wzór swego Stwórcy, pełnienia zadania *imitatio Dei*. Stąd też Moser często obok doświadczenia *agapē* mówi o doświadczeniu daru przemiany (*transformative gift*). Dar przemiany, zdaniem Mosera, polega na „byciu w sumieniu autorytatywnie przekonanym przez X-a o grzechu oraz o jego przebaczeniu, a poprzez to na byciu autorytatywnie wezwanym do wolnej wspólnoty z X-em w doskonałej miłości oraz do słusznego wielbienia X-a jako godnego czci, a także, opierając się o to doświadczenie, na przemianie dokonanej przez X-a, polegającej na wyzbyciu się tendencji do egoizmu i rozpachy i nabycia nowego centrum wolitywnego z dyspozycją do bezinteresownej miłości względem wszystkich ludzi, włączając w to przebaczenie, oraz dyspozycją do nadziei na ostateczny triumf dobra nad złem dokonany przez X-a” (Moser, 2010, s. 200).

3. Argument za istnieniem Boga z daru przemiany

Według Mosera nie ma innego sposobu wyjaśnienia źródła doświadczenia daru wezwania do przemiany i miłości *agapē* niż zbawcze działanie Boga. Podmiot przeżywający owe doświadczenia winien się zapytać, dlaczego w swoim su-

⁵ Dla amerykańskiego filozofa potwierdzeniem słuszności jego intuicji jako filozofa chrześcijańskiego jest zgodność pod tym względem z Nowym Testamentem (por. Rz. 5,5; 1 J 4,7–8).

mieniu jest przekonany o własnym egoizmie przez intencjonalnie działający podmiot różny od niego? Postęp w życiu moralnym danego podmiotu może przekonywać, zdaniem Mosera (2019, s. 110), że doświadczenie *agapē* nie jest dziełem podmiotu, lecz samomanifestacją Boga, gdyż tylko siła zewnętrzna względem podmiotu mogłaby dokonać zmiany jego moralnego charakteru ze zdominowanego przez egoizm na ukształtowany przez ofiarującą się innym miłość (Moser, 2013, s. 79). Wiara *de dicto* w istnienie doskonale dobrego Boga jest najlepszą dostępną interpretacją doświadczenia, ale nawet jeśli ktoś nie konceptualizuje poprawnie doświadczenia *agapē*, to już samo prowadzenie sumienia przez Boga jest doświadczeniowym fundamentem, którego potrzebuje wiara, by wyjść ze ślepych uliczek fideizmu i argumentyzmu (Moser, 2017, s. 322). Jeśli głównym świadectwem za wiarą są owe przeżycia, uzasadnienie wiary przyjmuje postać rozumowania abdukcyjnego, które Moser przedstawiał w następujący sposób:

1. Z konieczności, jeśli ludzkiej osobie przedstawia się dar przemiany, a ona go przyjmuje, to jest to skutek działania autorytatywnej mocy boskiego X-a: przenikającego wszystko przebaczenia, wspólnoty z doskonałą miłością, godnej czci i triumfującej nadziei (to jest Boga).
2. Został mi przedstawiony dar przemiany i przyjąłem go w sposób wolny.
3. Zatem, Bóg istnieje (Moser, 2010, s. 200).

Powyższe rozumowanie nie prowadzi w sposób niezawodny do prawdy, gdyż nie mamy gwarancji uniknięcia błędu materialnego, ale zapewnia wierze racjonalność. Odpowiada to celom Mosera, który nie chce osiągnąć poznawczej pewności, lecz wystarczy mu pokazanie racjonalności wiary. Według autora tej propozycji, powinniśmy brać świadectwo *agapē* tak, jak nam się jawi, co powoduje, że ciężar dowodu leży po stronie tego, kto twierdzi, że doświadczenie to jest iluzją (Moser, 2019, s. 115). Drugą interesującą cechą argumentu Mosera jest przejście w przesłance 2 od perspektywy trzecioosobowej do pierwszoosobowej. Wynika ono ze świadomości autora, że dar *agapē* nie jest dany powszechnie, zatem nie każdy jest w stanie sprawdzić poprawność rozumowania. Ponieważ zgodnie z logiką rozumowania Mosera, głównym świadectwem autentyczności samoobjawienia się Boga w sumieniu jest przemiana zachowania, to elementem wiążącym człowieka ze Stwórcą jest moralne zaangażowanie, a nie doświadczenie. Dlatego nawet osoby, które akceptują prawdziwość przesłanki 2, nie mogą liczyć na nieustanne przeżywanie boskiej miłości.

Powyższe rozważania skłoniły Mosera do uzupełnienia swojego modelu epistemologicznego o etykę dociekań nad istnieniem Boga. Temat ten był rozwijany wcześniej przez Rolfe'a Kinga, który zwracał uwagę, że zakładając różne ludzkie ograniczenia oraz ludzką wolność, nie możemy twierdzić, że Bóg ma

do dyspozycji nieskończenie wiele możliwości, aby objawić się człowiekowi. Wręcz odwrotnie, napotyka On na różnego rodzaju przeszkody, które trzeba uwzględnić, uprawiając filozoficzną refleksję nad objawieniem (King, 2008, s. 8). Moserowska etyka dociekań spełnia ten postulat, gdyż pyta się, dlaczego nie wszyscy mogą o sobie powiedzieć, że otrzymują od Boga dar przemiany? Hipoteza, którą sprawdza Moser w swych ostatnich pracach, brzmi: nie wszyscy są gotowi na wolne przyjęcie tego daru (Moser, 2019, s. 111). Dar *agapē* może być wykorzystany w sposób, który wyrządza odbiorcy moralną krzywdę. Po drugie, obdarzanie niechcianym darem, wbrew woli danej osoby, jest niezgodne ze statusem bytu godnego najwyższej czci (Moser, 2019, s. 110–111). Zdaniem Mosera Bóg szuka u człowieka samoświadomości moralnej oraz aktywnego poszukiwania transcendencji. Na pierwszy plan wysuwany jest przez niego warunek gotowości zastosowania się do wymogów Boga, jeśli różnią się one od dotychczas przyjmowanych przez daną osobę zasad, np. przyjęcia nakazu miłowania własnych nieprzyjaciół (Moser, 2017, s. 88–89, 250–254). Egzemplifikacją tej postawy jest modlitwa Jezusa w Ogrójcu: „Nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty” (Mk 14,36) (Moser, 2013, s. 31). Właściwe nastawienie umożliwiające akceptację daru przemiany to stawianie Jego woli na pierwszym miejscu. Kto nie przejawia wyżej wspomnianych cech, kto nie przepracował w swoim życiu lekcji Ogrójca, sam siebie wyklucza jako adresata przekonującego argumentu za istnieniem Boga (Moser, 2013, s. 101).

Krytyka epistemologii Mosera

Jak można się spodziewać, propozycja nowej epistemologii oraz Mosera argument za istnieniem Boga spotkały się z krytyką ze strony innych filozofów. W największą chyba konfuzję wprawia ich styl Mosera, w którym filozofia miesza się z innymi gatunkami, takimi jak apologia czy traktat o życiu duchowym. Autor nie tylko poleca innym filozofom przepracowanie lekcji Ogrójca i przemianę woli tak, by chciała współpracować z Chrystusem, ale swoje hipotezy popiera cytatami z Pisma Świętego. Swoje sceptyczne nastawienie do możliwości teologii naturalnej uzasadnia pismami św. Pawła, a tezę mówiącą, iż darowanie wezwania do przemiany serca zależy od gotowości człowieka, popiera odwołaniem do Ewangelii według św. Marka (Mk 6,5–6) (Moser, 2017, s. 16). Zarzut pomieszania porządku filozoficznego z teologicznym nie robi na Moserze wrażenia. Twierdzi, że uprawia filozofię chrześcijańską, a jeśli chce ona za taką uchodzić, musi uwzględniać dane objawienia i z tej pozycji zastanawiać się nad wszelkiego rodzaju zarzutami płynącymi pod adresem teizmu ze strony filozofii (Moser, 2013, s. 184). Uważa, że filozof chrześcijański, jeśli nie chce

sięgać do koncepcji, których źródła płyną z teologii, stoi – w debatach nad problemem zła czy ukrytości – na straconej pozycji. Musi bowiem opierać się na neutralnej, ale w związku z tym wąskiej definicji Boga, z reguły obejmującej wyłącznie atrybuty wszechmocy i doskonałej dobroci, a dodatkowo wikła się w nierozwiązywalne debaty na temat tego, jak rozumieć Bożą dobroć. Dla przykładu, John Schellenberg (2019, s. 182), autor argumentu z ukrytości, uważa, że ewolucja moralna, np. zmiany zachodzące w postrzeganiu ról płciowych, obserwowana w ostatnich dekadach pozwala nam lepiej wnikać w naturę miłości oraz w związku z tym formułować bardziej adekwatne oczekiwania wobec Boga. Filozof chrześcijański mógłby mieć jednak spore wątpliwości, czy na pewno emancypacja, nawet jeśli skądinąd jest do niej pozytywnie ustosunkowany, jest procesem, który otwiera nam wejrzenie w naturę Boga.

Moser uważa, że wiedza o istnieniu Boga jest wiedzą synowską i wynika z odpowiedzi na boską samomanifestację w doświadczeniu *agapē*. Obdarowani są nim ci, którzy przejawiają gotowość do podporządkowania swej woli Bogu. Rickabaugh i McAllister (2017, s. 341) zauważają w związku z tym, że epistemologia Mosera stawia ateistę w beznadziejnym położeniu. Bez jakichkolwiek racji za istnieniem Boga nie ma on żadnych motywacji do podjęcia poszukiwań absolutu, nie ma on środków do rozpoznania, że jego własna wola jest harda, a tym bardziej do nagięcia swej woli do woli boskiej. Jeśli tak, jest on pozbawiony jedyne, w świetle filozofii Mosera, przekonującego argumentu za istnieniem Boga. Nie ma dla niego wyjścia z błędnego koła ateizmu. Podobnie, choć na pewno z większą przychylnością, krytykuje projekt Mosera Chad Meister (2012, s. 108), który także widzi potrzebę argumentów za istnieniem Boga pochodzących z teologii naturalnej. Nie ma powodu twierdzić, że Bóg ogranicza się tylko do jednego typu świadectw, szczególnie jeśli wziąć pod uwagę, że argumenty filozoficzne również mogą pomóc w rozwinięciu relacji z Bogiem. Moser w swej epistemologii twierdzi, że świadectwo na rzecz istnienia Boga musi być dostosowane do Jego celów. Dlaczego jednak nie bierze pod uwagę, że jednym z Jego celów może być nasze przekonanie o Jego realności? Do tego, aby osiągnąć takie przekonanie, przydają się argumenty teologii naturalnej.

Moser broni się przed podobnymi zarzutami, rozróżniając między przekonującym świadectwem (*salient evidence*), które odpowiada boskim zamiarom względem człowieka, a pomocą poznawczą, której celem nie jest dopasowanie ludzkiej woli do woli Stwórcy, lecz nakierowanie człowieka na otrzymanie świadectwa na rzecz istnienia Boga. Taką pomocą może być lektura Nowego Testamentu, studiowanie pięciu dróg św. Tomasza, ale równie dobrze wydarzeniem otwierającym na przyjęcie świadectwa może być wysłuchanie *Pasji według św. Mateusza* Jana Sebastiana Bacha czy spacer po lesie. Z jednej strony istnienie tego rodzaju pomocy może wyrwać ateistę z kolistości życia

pozbawionego świadectwa na rzecz istnienia Boga, zaś z drugiej pokazuje niewystarczalność tradycyjnych argumentów za teizmem. Nie są one zupełnie zbędne ani też nie są w sprzeczności z wiarą religijną, ale ich rola jest w filozofii przeceniana. Mogą one służyć niektórym jako bodziec do rozwijania więzi miłości do Stwórcy, jak wiele innych bodźców, ale równie dobrze mogą innych na tej drodze zatrzymać, szczególnie tych ufnych w swe intelektualne zdolności, gdyż zadowoleni ze swego poznania nie rozumieją, że Bóg rzuca wyzwanie ich dumie i pysze (Moser, 2008, s. 52).

Krytyka dotknęła także argumentu za istnieniem Boga z przemiany serca. Według Rickabaugh i McAllistera (2017, s. 339) argument ten zmusza do przyjęcia tezy, którą nazywają *dostępem* (*access*). Brzmi ona następująco: Jeśli ateista szukałby Boga zgodnie z tym, jak Bóg się manifestuje, miałby on dostęp do wiedzy synowskiej. Tymczasem można podejrzewać, że wśród ateistów znajdują się osoby, które odznaczają się pokorą serca i autentyczną gotowością do poddania się woli Boga, lecz mimo wszystko nie otrzymują świadectwa boskiego istnienia w postaci doświadczenia *agapē*. Schellenberg (2011, s. 230) z kolei twierdzi, że argument z daru przemiany byłby znacznie ciekawszy, gdyby każdy doświadczający daru przemiany interpretował go jako wezwanie płynące prosto od Boga. Moser co prawda odpowiada, że by argument był ważny, wystarczy samo doświadczenie, nawet jeśli nie towarzyszy mu poprawna interpretacja oraz że to na sceptyku ciąży obowiązek udowodnienia, że ktoś, kto w głosie sumienia rozpoznaje głos Boga, ulega iluzji, ale Schellenberg ripostuje, że właśnie fakt niejednoznaczności tego doświadczenia podważa jego boskie pochodzenie. Odwraca też argumentację Mosera: według niego, jeśli głos sumienia wzywa mnie do naprawy moralnej, to nie ma żadnego powodu, by nie traktować go wyłącznie tak, jak się jawi – jako głosu sumienia (Schellenberg 2011, s. 231). W jego opinii Moser fideistycznie interpretuje ludzkie przeżycia przez pryzmat chrześcijaństwa, a jego argument ma charakter pozorny i zdradza wpływ chrześcijańskich uprzedzeń (Schellenberg, 2011, s. 232).

Moser (2015, s. 86) broni swego argumentu wobec zarzutu Schellenberga, przypominając, iż nie twierdzi, że świadectwem o Bogu jest samo przeżycie miłości nawołującej do nawrócenia, lecz również skutek owego przeżycia w postaci prób naśladowania doświadczonej miłości. Wskazuje też, że jego druga przesłanka jest akceptowana z perspektywy pierwszoosobowej. Kto doświadcza miłości *agapē*, ma prawo postrzegać swe przeżycie jako samomanifestację Boga. Z jednej strony wystarczy to do obrony racjonalności przekonania o prawdziwości teizmu, a z drugiej znajduje swe potwierdzenie w moralnej przemianie, która jest skutkiem tego doświadczenia. Moser nie twierdzi, że Bóg każdemu daje się w ten sposób poznać (Moser, 2017, s. 13). Odrzuca tym samym tezę,

że jest zobowiązany do dostępu. Nie chodzi tu tylko o to, że nie wszyscy są gotowi do usłyszenia głosu Boga w sumieniu, ale także o Jego wolność i niepojętość. Rickabaugh i McAllister popełniają błąd, traktując argument z daru przemiany jako przepis na poznanie Boga. Ponieważ Bóg jest osobowy, nie istnieje żaden schemat, którego przestrzeganie mogłoby zagwarantować Jego bliskość (Moser, 2015, s. 85). Żądania krytyków argumentu, aby przekonujące świadectwo na rzecz teizmu było jednoznaczne albo by gotowość do dostosowania się do woli Boga dała w zamian pewność prawdy teizmu, może służyć jako przykład nastawienia blokującego samoobjawienie się Boga w ludzkim sumieniu, gdyż jego ukrytą przesłanką jest przekonanie, że możemy czegoś od Boga wymagać i Go kontrolować (Moser, 2017, s. 134–135).

Odpowiedź Paula Mosera na problem ukrytości

Podaję, że powyższa riposta zadowoli zwolenników teologii negatywnej, którzy podkreślają konieczność uwzględniania transcendencji Boga, ale biorąc pod uwagę, że Moser tworzy z perspektywy myśliciela chrześcijańskiego, który to punkt widzenia miał przynieść bogatsze pojęcie Boga, może zawodzić. Jeśli ostatecznym kontrargumentem filozofa jest ucieczka w tajemnicę boskiego bytu i działania, to może rodzić się podejrzenie, że odwołania do chrześcijańskiego teizmu były tylko zbędną dekoracją, bez której udzieliliby i tak podobnej odpowiedzi. Z drugiej strony wydaje się, że taka ocena propozycji epistemologicznej Mosera byłaby zbyt surowa. Spróbuję to udowodnić, pokazując zyski z przyjęcia nowej perspektywy w dyskusji nad problemem ukrytości. Wyzwaniem dla teistów w tej debacie jest odpowiedź na pytanie, dlaczego w świecie występują niewierzący bez oporu; osoby, które są otwarte na ewentualne argumenty na rzecz istnienia Boga, ale z ich braku tkwią w ateizmie lub agnostycyzmie (Schellenberg, 2019, s. 113–115). W tekstach Mosera odnajdziemy wiele cząstkowych odpowiedzi, które spotkamy także w tekstach innych filozofów⁶. Jednym z motywów boskiego ukrycia może być np. niechęć człowieka do moralnej przemiany, bezinteresownego miłowania i naśladowania Boga (Moser, 2013, s. 32). Jednak nawet wtedy ukrycie to nie wynika z obrażenia się na człowieka, lecz ma na celu jego dobro. Bóg przypomina wtedy osobę, która zataja ważną informację przed cynikiem, np. że przez lata w jego wychowaniu pomagała finansowo krewna z Ameryki, który póki nie zmieni swego nastawienia do rzeczywistości, lepiej by nie znał krewnej, gdyż w swej niewierze w dobre intencje innych ludzi gotów jest nabrać wobec niej podejrzeń (Moser, 2017, s. 149). Czasem ukrycie się może być jedynym sposobem zachowania resztek dobra, które Bóg widzi w danej

⁶ Przegląd tych odpowiedzi w: Mordarski (2019, s. 19–24) i Dobrzeński (2019, s. 23–29).

osobie (Moser, 2013, s. 98). Podejmując w tym punkcie wątki Pascalowskie, Moser obawia się, że niekiedy boskie samoobjawienie mogłoby wbić danego człowieka w pychę i dlatego Bóg woli pozostać w ukryciu. Wtedy bowiem człowiek szybciej dostrzeże własną ograniczoność (Moser, 2017, s. 66). Czasem brak gotowości serca na przyjęcie boskiego świadectwa mógłby skutkować błędnymi wyobrażeniami na Jego temat, np. przekonaniem, że boskim przebaczeniem można sterować i manipulować (Moser, 2017, s. 150–151). W takich wypadkach też jest czymś zrozumiałym, że ze względu na dobro człowieka Bóg wybiera ukrycie. W innych miejscach Moser wskazuje na wolność człowieka, który może ignorować boskie wezwania do świętości, a boska dobroć w reakcji wycofuje się z jego doświadczenia (Moser, 2017, s. 17).

Moser przyznaje, że ostatecznie nie wiemy, czemu Bóg ukrywa się wobec niektórych osób, które spełniają wszystkie postawione przez jego etykę dociekań nad istnieniem Boga warunki. Powód naszej ignorancji nie leży jednak w słabości powyższych odpowiedzi, lecz w boskiej wolności, która sprawia, że żadne ludzkie spekulacje nie są w stanie przeniknąć wszystkich Jego zamiarów (Moser, 2015, s. 84). Myliłby się ten, kto widziałby w tej odpowiedzi kapitulację. Epistemologia Mosera pozwala stępić ostrze argumentu sformułowanego przez Schellenberga. Zauważa w nim idolatrię – ukrytą chęć kontrolowania Go poprzez rozumienie wszystkich Jego decyzji, wyrażającą w ten sposób brak zaufania w Jego dobroć (Moser, 2002, s. 130). Jeśli uświadomimy sobie, że owszem, Schellenberg ma rację, gdy twierdzi, że znajomość Boga jest warunkiem nawiązania z Nim relacji, ale że owa wiedza powinna być przypadkiem wiedzy synowskiej, to zauważymy, że niewiara przy braku oporu poznawczego nie stanowi dla teisty fenomenu, który mógłby zachwiać jego wiarą. Brak oporu poznawczego nie wystarczy bowiem, by mieć synowską znajomość Boga; znajomość *de te*, która widzi w Nim intencjonalnie działający podmiot oczekujący z naszej strony zaangażowania; znajomość, która postrzega siebie jako niegodną Jego miłości oraz znajomość, która nie jest bezosobowa, lecz transformatywna (Moser, 2002, s. 127). Schellenberg przy okazji swego argumentu formułuje różne oczekiwania co do skutków ewentualnego Bożego objawienia. Przyjęcie punktu widzenia filozofii Mosera pozwala teiście kwestionować poprawność owych oczekiwań.

Podsumowanie

Epistemologia przekonań religijnych musi uwzględniać fakt zaangażowania woli przez wiarę. Tego wymaga jej przedmiot, którego poznanie na sposób quasi-naukowy jest niemożliwe (Moser 2013, s. 94–95). Znajomość Boga

polegałaby w epistemologii zaproponowanej przez Mosera na znajomości Jego moralnego usposobienia. Podkreśla ona, że Bóg jako godzien najwyższej czci jest bytem osobowym, który objawia się jako bezinteresowna miłość wzywająca ludzi do realizowania w swym życiu podobieństwa do Niego. Stąd najważniejszym zadaniem dla ludzi akceptujących ten model dociekań na temat Boga będzie umiejętność rozpoznawania boskiej miłości w sumieniu. To ona dostarcza argumentu na rzecz racjonalności przekonania teistycznego, a nie czysto intelektualne rozważania współczesnej filozofii.

Literatura

- Barth K. (1994). *Dogmatyka w zarysie*. Tłum. Ivonna Nowicka. Warszawa: Semper.
- Descartes R. (2001). *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Stefan Swieżawski, Izydora Dąmbska. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Dobrzeński M. (2019). Argument z ukrycia. Obecny stan debaty. *Przegląd Filozoficzny* 1(28), 17–32.
- Kierkegaard S. (2011). „Nienaukowe zamykające *post scriptum*” .Tłum. Karol Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- King R. (2008). *Obstacles to Divine Revelation. God and the Reorientation of Human Reason*. London – New York: Continuum.
- Meister Ch. (2012). Book Review: The Elusive God. Reorienting Religious Epistemology. *Faith and Philosophy*, 1(29), 107–111.
- Mordarski R. (2019). Argument z ukrytości Boga Johna L. Schellenberga. W: J. Schellenberg, *Argument z ukrytości* (9–35). Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Moser P. (2002). Cognitive Idolatry and Divine Hiding. W: P. Moser, D. Howard-Snyder (red.), *Divine Hiddenness. New Essays* (120–148). Cambridge: Cambridge University Press.
- Moser Paul (2008). *The Elusive God. Reorienting Religious Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moser P. (2010). *The Evidence of God. Religious Knowledge Reexamined*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moser P. (2013). *The Severity of God. Religion and Philosophy Reconceived*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moser P. (2015). *Divine hiddenness and self-sacrifice*. W: A. Green, E. Stump (red.), *Hidden Divinity and Religious Belief. New Perspectives* (71–88). Cambridge: Cambridge University Press.
- Moser P. (2017). *The God Relationship. The Ethics for Inquiry About the Divine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moser P. (2019). Doxastic Foundations: Theism. W: G. Oppy, J.W. Koterski (red.), *Theism and Atheism: Opposing Arguments in Philosophy* (103–118). Michigan: Macmillan Reference, Farmington Hills.

- Pelpliński M. (2000). Alvina Plantingi koncepcja racjonalności przekonań religijnych na tle głównych stanowisk w XX wiecznej analitycznej epistemologii religii. W: A. Chmielecki (red.), *Rozum i przestrzenie racjonalności* (99–127). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Plantinga A. (1981). Is Belief in God Properly Basic? *Noûs*, 1(15), 41–51.
- Plantinga A. (1993). *Warrant and Proper Function*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga A. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Richardson A. (1966). The Death of God. A Raport Exaggerated. W: A. Richardson, *Religion in Contemporary Debate* (102–119). Philadelphia: Westminster Press.
- Rickabaugh B., McAllister D. (2017). Who you could have known, *International Journal for Philosophy of Religion*, 3(82), 337–348.
- Russell B. (1917). Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description. W: B. Russell, *Mysticism and Logic* (152–167). London: George Allen & Unwin Ltd.
- Russell B. (1996). Defenseless. W: D. Howard-Snyder (red.), *The Evidential Argument from Evil* (193–205). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Schellenberg J. (2011). Paul Moser. The Elusive God. Reorienting Religious Epistemology. *International Journal for Philosophy of Religion*, 69, 227–232.
- Schellenberg J. (2019). *Argument z ukrytości*. Tłum. Ryszard Mordarski. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy.

