

WIELOŚĆ RELIGII A DEBATA REALIZM/ANTYREALIZM RELIGIJNY

- Piotr Sikora -

Dla wielu filozofów fakt pluralizmu religijnego stanowi poważny argument przeciwko realistycznej interpretacji dyskursu religijnego. Jeśli bowiem za realistyczną uznamy taką interpretację dyskursu, zgodnie z którą realnie istnieją te byty, o których mówi dany dyskurs, oraz jeśli uświadomimy sobie, że różne religie zakładają różne, nie dające się pogodzić ontologie, to nasuwa się wniosek, że tylko jedna z religijnych ontologii (jeśli jakaś w ogóle) może opisywać świat rzeczywisty. Realistyczna interpretacja dyskursu religijnego wiąże się, jak się zdaje, z ekskluzywizmem religijnym – poglądem, zgodnie z którym tylko jedna religia jest prawdziwa. Ekskluzywizm zaś, choć często wyznawany przez wyznawców różnych religii, z filozoficznego punktu widzenia jest poglądem trudnym do obrony. Trudno go pogodzić z – filozoficznie atrakcyjną – ideą Najwyższego Bytu jako absolutnego Dobra: trudno bowiem pojąć, że absolutne Dobro czyni się dostępnym (także poznawczo) tylko wąskiej grupie bytów rozumnych. Tym bardziej, że nie łatwo jest podjąć skuteczną, filozoficzną a nie wyznaniową, polemikę z tezą, iż wszystkie (a przynajmniej wszystkie wielkie, rozwinięte) religie są epistemologicznie równoważne – tj. że stopień uzasadnienia wizji świata każdej z nich jest podobny. Z tych powodów fakt pluralizmu religijnego stanowi dla wielu argument za przyjęciem nierealistycznej interpretacji dyskursu religijnego.

Nie jest moim celem przeprowadzanie w niniejszym tekście dyskusji nad ekskluzywizmem religijnym i stanowiskami alternatywnymi. Chciałbym jedynie rozważyć, czy pluralizm religijny (w sensie stanowiska teoretycznego, które nie preferuje żadnej poszczególnej religii) jest możliwy do pogodzenia z realistyczną interpretacją dyskursu religijnego. W tym celu przeprowadzę analizę dwóch stanowisk, próbujących godzić pluralizm z realizmem, a następnie naszkicuję zarys własnej propozycji.

I

Najbardziej znaną i najszerzej dyskutowaną koncepcją o ambicjach pluralistycznych i realistycznych jednocześnie jest propozycja Johna Hicka. Hick sformu-

łował ją właśnie jako próbę obrony realizmu religijnego w sytuacji, w której nie sposób bronić religijnego ekskluzywizmu.

Swoją hipotezę pluralistyczną Hick formułuje w kontekście specyficznej koncepcji wiary i doświadczenia religijnego oraz racjonalności przeświadczeń religijnych. Hick stoi na stanowisku, że wszelkie doświadczenie posiada charakter pojęciowy – każde doświadczenie jest doświadczeniem-jako: doświadczamy zawsze czegoś jako czegoś, co określamy pojęciowo. Pojęciowość w jego rozumieniu posiada charakter „pragmatyczny”. Określić coś pojęciowo, to żyć wobec tego pewne oczekiwania i dyspozycje, to przyjąć pewną postawę¹. Świat, w którym żyjemy – jako, że jest doświadczany pojęciowo – posiada dla nas pewien sens. Hick rozróżnia kilka poziomów sensu, uszeregowanych hierarchicznie (tj. tak, że poziom niższy umożliwia pojawienie się poziomu wyższego, lecz nie na odwrót). Najniższym poziomem jest poziom fizyczny. Na nim może nabudować się poziom moralny, na nich zaś religijny. Sens religijny ujawnia się, gdy doświadczenie interpretujemy za pomocą pojęć religijnych. Doświadczany sens religijny ujmujemy zaś w formie twierdzeń wyrażających pewne przeświadczenia religijne.

Wedle Hicka², przeświadczenia religijne żywione przez danego człowieka są uzasadnione, jeśli ich podstawą jest odpowiednie doświadczenie. Hick jest zdania, że nie jest możliwy dowód prawdziwości żywionych przeświadczeń religijnych, niemniej jednak uznaje, iż rzeczywiście przeżywane doświadczenie stanowi właściwą rację uzasadniającą określone przeświadczenia. Tak na przykład ktoś, kto przeżywa w sposób spójny swoje życie, doświadczając wydarzeń jako dzieł Bożych wymagających od niego właściwej odpowiedzi, posiada racjonalne podstawy, by być przeświadczony, że Bóg osobowy działa w jego życiu.

Hick zauważa jednak, że sens religijny doświadczany przez ludzi wychowanych w różnych tradycjach religijnych nie jest ten sam. Tak np. chrześcijanie doświadczają wydarzeń, które ich spotykają, jako działania Boga trójosobowego, buddyści zaś jako *dukhy* – przemijania niosącego cierpienie. Nawet doświadczenia mistyków pochodzących z różnych tradycji, choć przeżywają oni bardziej bezpośredni kontakt ze świętą rzeczywistością niż inni wyznawcy ich tradycji religijnych, różnią się w zależności od tradycji: chrześcijanie doświadczają np. zaślubin z zmartwychwstałym Jezusem Chrystusem, wiszniuci – kontaktu z Panem Kryszną, adepci adwajty-wedanty – atmana-nie-innego-od-brahamana, buddyści – wizji bodhisatwów albo satori, itp.

¹ Por. Hick [1994b], [1989] s. 137-171.

² Por. np. Hick [1994a] s. 181-196.

Hick uznaje, że sytuacja epistemiczna wyznawców różnych religii jest równie dobra, nie ma zatem racjonalnych podstaw, by uznać tylko własne doświadczenie religijne za autentyczne, a przeświadczenia na nich oparte – za jedyne prawdziwe. Jeśli zatem, konkluduje Hick, ktoś nie chce uznać wszystkich doświadczeń religijnych za złudzenie, powinien uznać je wszystkie za autentyczne doświadczenie jakiejś rzeczywistości. Właśnie aby wyjaśnić, jak to możliwe, Hick wprowadza hipotezę pluralistyczną.

Hipoteza ta opiera się na kantowskim rozróżnieniu *noumenu* – rzeczywistości samej-w-sobie oraz *fenomenów* – rzeczywistości-jaka-jawi-się-podmiotowi-w-systemie-podmiotowych-kategorii-poznawczych. Stosując do swojej interpretacji religii nieco zmodyfikowany (tj. „spluralizowany”) schemat Kanta, Hick wprowadza rozróżnienie na transcendentną Rzeczywistość, nazywaną przez niego najczęściej Rzeczywistym lub Ostatecznym, będącą postulowaną podstawą różnych form doświadczenia religijnego i ostatecznym przedmiotem odniesienia rozmaitych terminów religijnych, takich jak „Bóg Abraham, Izaaka i Jakuba”, „Trójca Święta”, „Allah”, „Brahman”, „Dharmakaya” oraz fenomenalne przejawy tej Rzeczywistości, tj. przedmioty doświadczenia religijnego wyznawców różnych religii, o których mówią oni za pomocą pojęć swoich tradycji, takich jak te, wymienione wyżej.

II

Hipoteza pluralistyczna Hicka usiłuje więc godzić pluralizm, tj. stanowisko, które nie faworyzuje jednej religii, lecz uznaje równą wartość przynajmniej kilku, z realizmem rozumianym jako pogląd, zgodnie z którym dyskurs religijny odnosi się do rzeczywistości, nie będącej jedynie konstrukcją człowieka. Propozycja Hicka posiada jednak kilka poważnych słabości.

Po pierwsze nie jest jasne, jak Hick rozwiązuje kwestię statusu ontologicznego Rzeczywistego-w-sobie oraz fenomenalnych boskich postaci, w których się to pierwsze przejawia. Z jednej strony bowiem, Hick pisze, że „jako wielbione, różne boskie postaci istnieją tylko w relacji do swoich czcicieli”³. Z drugiej strony opiera się jednak na interpretacji modelu kantowskiego, zgodnie z którą „świat noumenalny istnieje niezależnie od naszego postrzegania go, zaś świat fenomenalny jest tym samym światem, jawiącym się naszej ludzkiej świadomości” – jest więc całkowicie realny⁴. Konsekwentnie, Hick uznaje, że Rzeczywiste jest w różny sposób doświadczane i myślane w rozmaitych tradycjach religijnych i że te „bo-

³ Hick [2000] s. 40, por. też [2005] s. 88-89, 136.

⁴ Hick [1989] s. 241-242.

skie *personae* i metafizyczne *impersonae* [...] nie są iluzoryczne, lecz empirycznie, tj. doświadczalnie rzeczywiste, jako autentyczne manifestacje Rzeczywistego”⁵. Niezależnie od istniejących tu niejasności, sam Hick uznaje się za przedstawiciela realizmu krytycznego.

Wobec koncepcji Hicka można jednak podnieść drugi, znacznie poważniejszy zarzut – zarzut fundamentalnej niespójności. Niespójność bierze się stąd, że, wedle propozycji Hicka, Rzeczywiste-samo-w-sobie z definicji przekracza wszelkie kategorie, jakie jest w stanie utworzyć każdy skończony podmiot poznający. Jako takiemu, Rzeczywistemu nie można przypisywać żadnych cech. Ów filozoficzny wniosek jest, zdaniem Hicka, zgodny z fundamentalną apofatyczną intuicją obecną w różnych tradycjach religijnych, intuicją, która podpowiada, że ostateczna rzeczywistość nie jest taka, jaka jawi się w przez człowieka skonstruowanych „modelach” doktrynalnych. Tu jednak pojawia się problem możliwości odnoszenia się do zupełnie niepojmowalnego Rzeczywistego. Hick jest świadom tego problemu i przyznaje, że nie ma sensu „mówić o X, że żadne nasze pojęcie się do niego nie stosuje. Jest bowiem w oczywisty sposób niemożliwe odnoszenie się do czegoś, co nie posiada nawet własności ‘bycia możliwym przedmiotem odniesienia’” Zauważa, że własność: „taki, że nasze pojęcia się do niego nie stosują”, nie może, bez zaprzeczenia sobie, zawierać siebie. Kluczowym posunięciem Hicka, które ma rozwiązać ten problem, jest rozróżnienie

[...] pomiędzy, można tak powiedzieć, własnościami substancjalnymi, takimi jak „bycie dobrym”, „mocnym”, „posiadającym wiedzę”, a czysto formalnymi i generowanymi logicznie własnościami w rodzaju „będący przedmiotem odniesienia”, „taki, że nasze substancjalne pojęcia się do niego nie stosują”⁶.

Zdaniem Hicka, myśliciele apofatyczni chcą stwierdzić, że do Boga nie stosują się substancjalne pojęcia i to właśnie czynią za pomocą twierdzenia, że o Ostatecznym możemy wypowiadać jedynie zdania negatywne.

Rozwiązanie zaproponowane przez Hicka jest jednak niezadawalające. Jak zauważają krytycy, kluczowe rozróżnienie własności formalnych i substancjalnych jest wysoce problematyczne. William Rowe zauważa, że Hick jest zmuszony uznać za własność formalną Rzeczywistego to, że jest ono źródłem i podstawą wszelkiego doświadczenia religijnego – co z pewnością nie jest własnością czysto formalną, generowaną logicznie⁷. Moim zdaniem ujawnia się tu „pierworodny

⁵ *Ibidem*, s. 242.

⁶ *Ibidem*, s. 239.

⁷ Por. Rowe [1999] s.146.

grzech” propozycji Hicka, fundamentalna słabość odziedziczona wraz z przejęciem schematu kantowskiego: aby Hick mógł naszkicować swoją wizję relacji człowieka religijnego i Rzeczywistego, musiałby znajdować się w punkcie widzenia, który wedle jego własnych założeń jest nieosiągalny – tj. „nigdzie”⁸. Jak zaś dowodził Putnam⁹, wszelkie pojęcia, w tym także pojęcie istnienia, mają określony sens jedynie w ramach konkretnego układu pojęciowego. Pojęcie istnienia zmienia zatem swój sens w zależności, w jakim układzie pojęciowym jest stosowane. Tak więc o istnieniu czegokolwiek mówić można tylko w ramach jakiegoś układu pojęciowego. Z tego punktu widzenia, który można nazwać realizmem wewnętrznym, jest wątpliwe, czy stwierdzenie: „coś istniejące poza wszelkimi układami pojęciowymi”, ma w ogóle jakikolwiek sens.

III

Propozycję pluralistycznej filozofii religii opartej na Putnamowskim realizmie wewnętrznym rozwija Victoria Harrison. Krytykuje ona przy tym Hicka nie tylko za wskazaną przeze mnie wyżej niespójność „opowieści transcendentalnej”. Jej zdaniem propozycja autora *Interepretation of religion* posiada dodatkowe wady, których można uniknąć, gdy przyjmie się perspektywę realizmu wewnętrznego.

Harrison zarzuca projektowi Hicka, że jest to paradygmat degenerujący się (w sensie Lakatosa) – gdyż wymaga uzupełniania hipotezami *ad hoc*, by uwzględnić wszystkie dane. Harrison za takie hipotezy *ad hoc* uznaje: zamianę terminu „Bóg” na „Rzeczywiste”, w celu uwzględnienia nieteistycznego buddyizmu oraz uznanie, że Rzeczywiste może generować zarówno osobowe jak i nieosobowe fenomeny religijne¹⁰. Ponadto Harrison zarzuca Hickowi, że zbytnio separuje on doświadczenie wyznawców religii od jego źródła – gdyż uznaje czczonych „bogów” za nierzeczywistych, oraz że relatywizuje przekonania religijne – wedle Harrison, w wizji Hicka wyznawcy tradycji religijnych są zasadniczo w błędzie¹¹. Sama proponuje alternatywną propozycję, która w jej zamyśle ma pozwalać na interpretację przekonań religijnych żywionych przez członków konkretnych tradycji w ich własnych kategoriach, bez konieczności ich re-deskrypcji. Słabością propozycji Hicka jest, wedle Harrison, także to, iż pomniejsza ona znaczenie różnic pomiędzy religiami. W perspektywie pluralizmu transcendentalnego (tak Har-

⁸ Obronę wizji zakładającej możliwość „patrzenia znikąd”, por. Nagel [1997]. Krytyka Nagla, patrz m.in. Sikora [1999].

⁹ Szczegółowa dyskusja nad argumentacją Putnana, por. Sikora [2004].

¹⁰ Harrison [2006a] s. 289.

¹¹ *Ibidem*, s. 295.

rierson nazywa koncepcję Hicka) są one czymś powierzchownym – wszystkie religie w swej istocie głębokiej sprowadzają się do tego samego – problem ten dotyczy zwłaszcza tożsamości celu ostatecznego różnych religii¹². Zgodnie z kolejnym zarzutem wysuwany przez Harrison, propozycja Hicka uznaje też wszelką prawdę religijną za prawdziwą jedynie mitologicznie, tj. posiadającą wartość jedynie pragmatyczną; pozbawia zatem dyskurs religijny wartości informacyjnej.

Harrison proponuje alternatywny wobec Hickeńskiego paradygmat, nazywany przez nią internalistycznym pluralizmem. Propozycja Harrison sprowadza się w gruncie rzeczy do zastosowania Putnamowskiego realizmu wewnętrznego do zagadnienia pluralizmu religijnego: „podobnie jak Putnamowski realista wewnętrzny, zwolennik internalistycznego pluralizmu uznaje, zarówno że to, o czym można mówić, że istnieje, zależy od układu pojęciowego, jak również, że to, co znaczy „istnieć”, jest zależne od układu pojęciowego”¹³. W przypadku analizy fenomenów religijnych nie ma sensu mówić o noumenalnym Rzeczywistym istniejącym poza wszelkimi układami pojęciowymi, gdyż tylko wewnątrz konkretnego układu pojęciowego zostaje określone, na czym polega istnienie odpowiednich przedmiotów religijnych¹⁴.

Harrison odwołuje się, jako do modelowego przykładu realizmu wewnętrznego, do przypadku różnic pomiędzy systemami logicznymi Carnapa i Leśniewskiego. W przykładzie tym chodzi o to, że jeśli weźmiemy świat składający się z trzech atomów, to z perspektywy systemu Carnapa istnieją w nim trzy przedmioty, natomiast w systemie Leśniewskiego – w którym przedmiotami są sumy mereologiczne – istnieje przedmiotów siedem. Obydwa systemy są z logicznego punktu widzenia równie dobre, natomiast w każdym z nich prawdziwe są różne zdania o istnieniu – przedmioty, które istnieją w jednym z nich, nie istnieją w drugim. Nie można jednocześnie stosować obydwóch systemów, nie można również oceniać prawdziwości zdań formułowanych w jednym z nich, stosując drugi. Pomimo pozorów, zdanie logika carnapowskiego: „w świecie istnieją trzy przedmioty” nie jest sprzeczne ze zdaniem polskiego logika: „w świecie istnieje siedem przedmiotów”. Po prostu obaj mówią różnymi językami. Choć zaś światy Carnapa i Leśniewskiego różnią się – oba są równie rzeczywiste.

Harrison, zainspirowana tak właśnie pojmowanym realizmem wewnętrznym, przekonuje, że podobne rozumowanie można zastosować do analizy pluralizmu religijnego. Każdą religię należy traktować jako układ pojęciowy, którego

¹² Por. *Ibidem*, s. 296.

¹³ Harrison [2008] s. 98.

¹⁴ Harrison [2006a] s. 292.

zasoby pozwalają mówić o istnieniu innych przedmiotów doświadczenia religijnego: w układzie pojęciowym chrześcijaństwa można mówić o istnieniu Trójcy Świętej, nie ma zaś sensu rozważać istnienia Siwy – zdania o istnieniu tego bóstwa są sensowne tylko w układzie pojęciowym hinduizmu. Chrześcijanin nie może wierzyć w istnienie Siwy, ale z drugiej strony, nie powinien mówić: „Siwa nie istnieje” – ostatnie zdanie w jego ustach nie ma bowiem sensu, ponieważ nazwa „Siwa” nie należy do chrześcijańskiego słownika. Każdy religijny układ pojęciowy Harrison traktuje jako zamknięty w sobie świat (self-contained world)¹⁵. Każda wiara niesie więc ze sobą pewien zbiór prawd niewspółmiernych z prawdami innych wiar.

Harrison przyznaje, że jej propozycja narażona jest na dwa zarzuty, które mogą wydać się wzajemnie sprzeczne: (1) że uznając istnienie bogów za zależne od układu pojęciowego internalistyczny pluralizm jest w gruncie rzeczy ateistyczny oraz (2) że pozwala „powoływać” bóstwa do istnienia po prostu przez definicję (odpowiednie operacje pojęciowe). Osobiście sądzę, że te dwa zarzuty sprowadzają się w gruncie rzeczy do jednego: iż czyni istnienie bogów (przedmiotów kultu religijnego) zależnym od człowieka, jako twórcy układów pojęciowych. Wbrew zatem sugestii Harrison, zarzutów powyższych nie można uznać za sprzeczne.

Na zarzut o ateizm, tj. destrukcję idei Boga transcendentnego wobec wszelkich układów pojęciowych, Harrison odpowiada, że to układ pojęciowy określa, co liczy się jako transcendencja wobec świata, świata ujmowanego wewnątrz danego układu pojęciowego. Stwierdza, że mówiąc o transcendencji Boga wobec świata, należy odróżnić dwa znaczenia słowa „świat”. W pierwszym z nich „świat” oznacza właśnie tę rzeczywistość, od której dany układ pojęciowy odróżnia Boga, wyjaśniając jednocześnie, na czym ma polegać boska wobec świata transcendencja. W drugim znaczeniu „świat” odnosi się do tego wszystkiego, o czym można mówić w danym układzie pojęciowym. Zdaniem Harrison, jeśli słowo „świat” pojmimy w tym drugim znaczeniu, nie ma sensu mówić, że Bóg jest wobec świata transcendentny¹⁶. Potrzeba posiadania Boga transcendentnego wobec świata w tym drugim sensie słowa jest potrzebą wyłącznie realisty *metafizycznego*¹⁷ (a nie człowieka religijnego jako takiego) i – w perspektywie realizmu wewnętrznego – nie może zostać zrealizowana¹⁸.

¹⁵ Por. *Ibidem*, s. 293.

¹⁶ Por. Harrison [2008] s. 109.

¹⁷ Termin „realizm *metafizyczny*” oznacza w myśli Putnama i jego zwolenników rodzinę stanowisk, uznających któreś z następujących tez: (1) Świat jest określoną sumą przedmiotów niezależnych do umysłu. (2) Istnieje jeden i tylko jeden prawdziwy i wyczerpujący opis świata. (3) Prawda polega na pewnego rodzaju korespondencji. (4) Nasza idealna teoria na temat świata może okazać się

Drugi zarzut, zgodnie z którym internalistyczny pluralizm umożliwia „powoływanie” bóstw do istnienia przez same operacje pojęciowe, jest – zdaniem Harrison – nietrafny, gdyż jak pisze, czym innym jest „być namierzalnym w układzie pojęciowym” [conceptual-scheme targetable] a czym innym „skutecznie w układzie pojęciowym namierzonym” [succesfully conceptual-scheme targeted]. Zgodnie z realizmem wewnętrznym, operacje pojęciowe (tj. konstruowanie, dokonywanie zmian w układzie pojęciowym) mogą sprawić, że coś jest lub nie jest w danym układzie namierzalne (tj. że w ogóle jest sens pytać o jego istnienie). Kwestią pozapojęciową jest zaś, czy może być rzeczywiście namierzone (tj. czy rzeczywiście istnieje). Oczywiście w różnych układach pojęciowych na czym innym polega istnienie danych przedmiotów, na czym innym zatem polega ich „namierzanie”. Wedle Harrison, Putnam twierdzi, że wybór układu pojęciowego (co ma być namierzone) jest kwestią konwencji, zaś to, co rzeczywiście istnieje (co jest namierzone) jest kwestią faktów.

Zdaniem Harrison, możliwa jest zatem sytuacja, że chrześcijanin (który używa układu pojęciowego, w którym namierzalny jest trynitarny Bóg, aniołowie i ludzie), muzułmanin (w którego układzie pojęciowym namierzalny jest nietrynitarny Bóg, aniołowie i ludzie) oraz hinduista (w którego układzie pojęciowym namierzalny jest Absolut przejawiający się w postaci wielu bóstw, duchów oraz ludzi) posiadają równie prawdziwe, choć na pierwszy rzut oka sprzeczne przeswiadczenia religijne. Możliwa jest też inna sytuacja, w której rację ma ateista, gdyż jedynymi bytami o charakterze podmiotowym są ludzie, zaś żadne z bytów boskich, jakkolwiek by nie były one ujmowane, nie mogą być skutecznie namierzone. Wówczas fundamentalne przekonania chrześcijan, muzułmanów i hinduistów są fałszywe. Różnica pomiędzy tymi sytuacjami wskazuje, zdaniem Harrison, na czym polega realistyczny charakter internalistycznego pluralizmu (jako dziecka *realizmu* wewnętrznego).

fałszywa, ponieważ prawda jest zupełnie niezależna od racjonalnej akceptowalności – co jest prawdą, zupełnie nie zależy od tego, co nadaje się do racjonalnej akceptacji nawet w idealnych warunkach poznawczych. (5) Świat posiada raz na zawsze wpisaną weń strukturę. (6) Zasadne jest przeprowadzenie ostrego podziału na rzeczywistość samą w sobie – będącą przedmiotem poznania „ukończonych nauki” oraz tylko ludzką, subiektywną projekcję – rzeczywistość, jaka się nam jawi. (7) Prawdziwa teoria świata, ujmuje rzeczywistość samą w sobie „z Boskiego Punktu Widzenia” – niezależnie od jakiegokolwiek partykularnej perspektywy – w jednym spójnym oglądzie. Rozwijając swój realizm wewnętrzny Putnam krytykuje każdą z powyższych tez.

¹⁸ Por. Harrison [2008] s. 103-104.

IV

Sądzę, że pomysł Harrison, by w obszarze badań nad ontologią religii wykorzystać ontologiczne analizy Putnama, jest zasadny. Niemniej jednak uważam, że internalistyczny pluralizm Harrison wymaga istotnych dopowiedzeń i modyfikacji.

Propozycja Harrison nie przynosi jasnej odpowiedzi na pytanie, czy możliwa jest sytuacja, w której prawdziwe są fundamentalne przekonania tylko niektórych tradycji religijnych, tj. taka, w której ateista ma rację np. w sporze z chrześcijaninem (i np. muzułmaninem) a nie ma racji w sporze z hinduistą? Byłaby to na przykład sytuacja, w której da się skutecznie namierzyć namierzalny w układzie pojęciowym hinduizmu Brahman-Absolut, nie da się zaś namierzyć Boga-Trójcy ani też nietrynitarnego, osobowego Allacha. Na poziomie deklaracji Harrison uznaje, że jest logicznie możliwe, by tylko jedna tradycja religijna zawierała roszczenia do prawdy, które są faktycznie prawdziwe¹⁹. Z drugiej strony Harrison krytycznie ustosunkowuje się wobec prób negatywnej oceny ontologicznych twierdzeń jakiejś religii, dokonywanych przez osobę posługującą się układem pojęciowym innej religii²⁰. Kwestię sporu ludzi religijnych z ateizmem rozważa w sposób, który zakłada, że możliwe są tu tylko dwa człony alternatywy: albo słuszna jest naturalistyczna, tj. ateistyczna wizja rzeczywistości (i żadne byty namierzalne w religijnych układach pojęciowych nie mogą zostać skutecznie namierzone), albo słuszne są wszystkie religijne interpretacje rzeczywistości (i skutecznie mogą zostać namierzone wszystkie byty namierzalne w odpowiednich religijnych układach pojęciowych). Racją takiego a nie innego stanowiska jest to, że Harrison wydaje się podzielać założenie Hicka o epistemicznej równoważności religii.

Zauważmy w tym miejscu następujący problem: Wedle Harrison możliwa jest zarówno sytuacja, w której wyznawcy różnych religii, każdy w swoim układzie pojęciowym, wysuwają równie prawdziwe – choć na pierwszy rzut oka wzajemnie sprzeczne – stwierdzenia dotyczące boskich bytów, możliwe jest również, że to ateista ma rację i żadne stwierdzenie religijne na temat istnienia rzeczywistości boskiej (boskich), wysunięte w jakimkolwiek religijnym układzie pojęciowym, nie jest prawdziwe. Otóż można zapytać: co sprawia, że jedna z powyższych możliwości rzeczywiście zachodzi? Na jakiej podstawie rozstrzygnąć spór? Ponadto, dlaczego przyjmując, że konfrontacja religijnego układu pojęciowego z układem pojęciowym ateisty miałyby być innego rodzaju, niż konfrontacja dwóch różnych religijnych układów pojęciowych? Być może w perspektywie ateistycznego układu

¹⁹ Por. Harrison [2006a] s. 294.

²⁰ Por. Harrison [2008] s. 108.

pojęciowego po prostu nie widać tego, co widać w perspektywie religijnego układu pojęciowego? Harrison argumentuje, że spór pomiędzy ateistą a ludźmi religijnymi jest innej natury niż konfrontacja pomiędzy wyznawcami różnych religii, odwołując się znów do przykładu różnic pomiędzy systemami Carnapa i Leśniewskiego: stwierdza, że ateista podobny jest do kogoś, kto umie posługiwać się oboma systemami, lecz uznaje, że zarówno w perspektywie jednego, jak i drugiego, żadne przedmioty nie istnieją. Znaczący to jednak, że wedle propozycji Harrison: (1) nie istnieje nic takiego jak ateistyczny układ pojęciowy; (2) ateistą może być tylko ten, kto opanował wszystkie religijne układy pojęciowe na tyle dobrze, że wie, co jest wedle nich namierzalne, rozumie, na czym polega w danym przypadku namierzenie, oraz jest przekonany, że nic z tego nie może być skutecznie namierzone. Nie sądzę, by był to dobry opis jakiegokolwiek wersji ateizmu ani jakiegokolwiek ateisty.

Powyższy problem związany jest z kolejnym ważnym pytaniem, na które Harrison nie odpowiada: Na jakiej zasadzie kwalifikujemy dane układy pojęciowe jako religijne? W perspektywie, w której każda z religii stanowi zamknięty w sobie świat o własnej ontologii niewspółmiernej z ontologią żadnego innego układu pojęciowego, trudno jest stwierdzić, na czym polega różnica pomiędzy relacjami, w jakich znajdują się rozmaite religijne układy pojęciowe, np. chrześcijaństwa i hinduizmu, a relacjami, w jakich znajdują się religijne i nie-religijne układy pojęciowe, np. chrześcijaństwa i fizyki. Nawet jeśli zasadne jest traktowanie terminu „religia” jako słowa o znaczeniu rodzinnym w sensie Wittgensteina – czego zwolenniczką jest Harrison²¹, nie znaczy to, że nie ma żadnej różnicy pomiędzy tym, co religijne, a tym, co religijne nie jest. Różnica ta sprawia na przykład, że można bez większych problemów być jednocześnie fizykiem i chrześcijaninem, zaś trudno chrześcijaninem i muzułmaninem. Dobra teoria powinna fakt taki wyjaśniać. W perspektywie internalistycznego pluralizmu Harrison trudno jest zaś podać zadowalające wyjaśnienie. Jeśli bowiem – jak Harrison – potraktujemy różne religijne układy pojęciowe jak zamknięte w sobie światy, jeśli uznamy, że twierdzenia sformułowane w różnych układach, są niewspółmierne, problem posługiwania się przez tę samą osobę różnymi religijnymi układami pojęciowymi nie powinien się pojawiać. A problem taki niewątpliwie istnieje.

Harrison budując swoją koncepcję, ma na celu stworzenie intelektualnej płaszczyzny dla wzajemnej tolerancji i uznania pomiędzy wyznawcami różnych religii. I udaje się jej to do tego stopnia, że przyjąwszy jej perspektywę trudno zrozumieć, w jaki sposób możliwe są *konflikty* międzyreligijne. Harrison przyznaje co

²¹ Por. Harrison [2006b].

prawda, że możliwy jest religijny spór pomiędzy wyznawcami różnych religii²², trudno jednak uznać, że sama jest w stanie podać zadowalające wyjaśnienie tej możliwości. Zgodnie z założeniami internalistycznego pluralizmu, wszelki spór międzyreligijny należy raczej uznać za nieporozumienie.

Wspomniana słabość propozycji Harrison wiąże się z brakiem odpowiedzi na pytanie o kryteria identyfikacji układów pojęciowych. Harrison nie widzi tu problemu, moim zdaniem dlatego, że traktuje układy pojęciowe jako dobrze określone, kompletne i zamknięte systemy – można powiedzieć, że broni esencjalizmu metafizycznego w stosunku do układów pojęciowych. W swoim rozumowaniu Harrison nie bierze natomiast pod uwagę tego, *dlaczego* ludzie konstruują określone układy pojęciowe i *w jakim celu* posługują się nimi. Jest to, jak sądzę, skutek przyjęcia za wzorzec pluralizmu pojęciowego przypadku dwóch równie dobrych systemów logicznych.

Trzeba jednak pamiętać, że filozoficzna wizja szkicowana przez Putnama, którą można określić mianem realizmu wewnętrznego, nie stanowi (i nigdy nie stanowiła) kompletnego systemu filozoficznego z dopracowanymi wszystkimi szczegółami, lecz jest właśnie wizją – nie do końca określoną i stale ewoluującą, przybierającą w różnych dziełach Putnama coraz to inną postać. W różnych wersjach szczegóły (a czasem nawet większe elementy) wyglądają różnie. Harrison – uznając za wzorzec pluralizmu pojęciowego przypadek dwóch systemów logicznych – opiera się na wersji realizmu wewnętrznego, która – moim zdaniem – nie najlepiej nadaje się do analizy dyskursu religijnego. Tradycje religijne nie są bowiem kompletnymi i zamkniętymi systemami o precyzyjnie określonych „granicach”. Wielkie religie są wewnątrznie zróżnicowane, oddziałują na siebie wzajemnie i nieustannie ewoluują.

Trzeba stworzyć filozofię religii opartą na wersji realizmu wewnętrznego bardziej odpowiedniej do charakteru zjawisk religijnych. Można to zrobić dzięki temu, że realizm wewnętrzny zawsze posiadał aspekt pragmatyczny. Aspekt ten stawał się w twórczości Putnama coraz bardziej wyraźny. Twierdzę, że propozycja Harrison wymaga korekty właśnie poprzez odwołanie się do pragmatycznego aspektu wizji Putnama²³.

V

Podstawowa pragmatyczna zasada realizmu wewnętrznego głosi, że ludzie konstruują i stosują określone układy pojęciowe, ze względu na chęć realizacji

²² Por. Harrison [2008] s. 108.

²³ Podobny pomysł, por. Herrmann [2003].

określonych potrzeb i zainteresowań. W tym sensie wybór układu pojęciowego nie jest sprawą czystej konwencji²⁴ – rozmaite układy pojęciowe w różnym stopniu nadają się bowiem do realizacji różnych potrzeb i zainteresowań. Drugim, niezwykle ważnym pragmatycznym aspektem realizmu wewnętrznego jest pragmatyczna koncepcja pojęć. Ujęcie Putnama jest tu bardzo podobne do ujęcia Hicka. Posiadać pojęcie, to posiadać pewną wiązkę zdolności językowych i pozajęzykowych, umożliwiających właściwe postępowanie w odniesieniu do tego, co jest treścią pojęcia²⁵. Pluralizm pojęciowy ma zatem swoje źródło w tym, że człowiek w rozmaity sposób wchodzi w interakcje ze światem, realizując rozmaite cele, zainteresowania, potrzeby.

Stosując wizję Putnama do kwestii pluralizmu religijnego trzeba zadać pytanie: ze względu na jakie cele i potrzeby ludzie konstruują i stosują religijne układy pojęciowe? Osobiście wątpię, by dało się odnaleźć kompletną listę takich potrzeb (wydobywając tym samym na jaw istotę religii). Tu zgadzam się z Harrison, że religia jest terminem o znaczeniu rodzinnym w sensie Wittgensteina, tj. terminem, którym ludzie posługują się w mniej więcej następujący sposób: ucząc się języka ojczystego nabywają pewnych wzorcowych przypadków zastosowania tego słowa, a następnie stosują je w sytuacjach, w których odnajdując dostateczne podobieństwo do przypadków już uznanych za religie (religijne układy pojęciowe). Ponieważ moim wzorcowym przypadkiem religii (religijnego układu pojęciowego) jest chrześcijaństwo, osobiście skłonny jestem uznać, że centralną potrzebą i celem, ze względu na który ludzie stosują religijne układy pojęciowe jest potrzeba zbawienia, tj. pragnienie nieskończonego, nieutraconego rozkwitu (tak samego podmiotu jak i całej rzeczywistości) – sądzę *nota bene*, że Putnam zgodziłby się z takim ujęciem. Zatem religijny wizerunek świata, ujawniający się w religijnym układzie pojęciowym, to taki wizerunek, w którym człowiek rozpoznaje, w jaki sposób należy postępować, by osiągnąć ów ostateczny rozkwit.

Pragmatyczne ujęcie internalistycznego pluralizmu religijnego daje możliwość wyjaśnienia różnicy pomiędzy religijnymi a niereligijnymi układami pojęciowymi, tj. na przykład odpowiedzi na pytanie o to, czym różni się relacja pomiędzy układami pojęciowymi chrześcijaństwa i fizyki od relacji pomiędzy układami pojęciowymi chrześcijaństwa i buddyzmu. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z układami pojęciowymi, które są używane ze względu na realizację zupełnie innych celów i potrzeb (dlatego tylko jeden z nich jest religijnym układem pojęciowym). W tym drugim przypadku sensowne jest przynajm-

²⁴ Nawet jeśli w pismach samego Putnama można znaleźć fragmenty sugerujące, że jest.

²⁵ Szerzej na ten temat, por. Sikora [2004] s. 113-119.

niej pytanie, czy potrzeby i cele chrześcijan i buddystów (jako chrześcijan i buddystów) są te same. Stawiam hipotezę, że wzięte w bardzo ogólnym i „formalnym” sensie, takie właśnie są. Niezależnie bowiem od wielkich różnic w treści pojęć oznaczających ostateczne cele chrześcijan i buddystów, można je określić jako dążenie do ostatecznego spełnienia przekraczającego wszelki stan uwarunkowany i cechujący się jakąkolwiek niedoskonałością.

W takiej perspektywie pluralizm religijny może posiadać kilka aspektów. W swojej najmocniejszej (tj. najbardziej pluralistycznej) wersji może wiązać się z pluralizmem form ostatecznego spełnienia oraz w konsekwencji pluralizmem dróg prowadzących do tych różnych celów. Uznanie możliwości istnienia różnych form ostatecznego spełnienia jest jednak posunięciem ryzykownym, wobec którego można wysunąć wiele zarzutów. Nie ma tu miejsca na dyskusję tej kwestii – wystarczy stwierdzić, że pluralizm nie musi zakładać powyższej możliwości; może opierać się na wielości *sposobów pojmowania* przez ludzi ostatecznego spełnienia i pluralizmie dróg do spełnienia tego wiodących.

VI

Podjęcie pragmatyczne lepiej niż propozycja Harrison radzi sobie też z obecnymi w wielkich tradycjach religijnych intuicjami apofatycznymi, pozwalając zintegrować te intuicje z odpowiednim rozwiązaniem problemu transcendencji Rzeczywistości Ostatecznej. Harrison nie zauważa bowiem, że – na co wskazuje wielu filozofów religii²⁶ – dyskurs religijny (przynajmniej w przypadku układów pojęciowych niektórych religii) jest tak skonstruowany, że z jego wnętrza nie ma sensu pytać o istnienie Boga (Rzeczywistości Nieuwarunkowanej i Ostatecznej). W terminologii proponowanej przez Harrison znaczy to tyle, że w perspektywie takich religijnych układów pojęciowych nie ma sensu pytać, czy Rzeczywistość Ostateczna może czy nie może być skutecznie namierzona. Tego typu postępowanie jest bowiem sensowne wówczas, gdy odkrycie, iż pewien byt namierzalny w danym układzie pojęciowym nie może zostać skutecznie namierzony, nie przeszkadza w dalszym stosowaniu owego układu. W przypadku religijnego układu pojęciowego odkrycie, że Rzeczywistość Ostateczna nie może być skutecznie namierzona, jest natomiast równoznaczne z odkryciem, że stosowanie danego układu w ogóle nie ma sensu.

Wspomniana wyżej specyfika funkcjonowania terminów takich jak „Bóg” wiąże się właśnie z religijnym przekonaniem, że Rzeczywistość Ostateczna jest w ten sposób transcendentna wobec świata, iż nie może być żadnym poszczegól-

²⁶ Por. np. Phillips [1997]; MacIntyre [1997]; Scott [2000].

nym bytem, o którym można sensownie mówić w danym układzie pojęciowym. Przekonanie to jest związane z apofatyczną intuicją, iż nie sposób powiedzieć, czym Bóg jest. Tę intuicję, bardzo ważną dla wielu religii, uwzględnia i wykorzystuje Hick – i w tym miejscu jego koncepcja ma przewagę nad propozycją Harrison. Powstaje oczywiście pytanie, czy apofatyczną intuicję może zintegrować nie transcendentálny a internalistyczny pluralizm religijny, który chce zachować charakter realistyczny? Na czym – w takiej perspektywie – polega realizm pragmatycznego internalistycznego pluralizmu? Jeśli bowiem odrzucimy jako wewnętrznie sprzeczną ideę Rzeczywistego istniejącego poza wszelkimi kategoriami, tj. poza wszelkimi układami pojęciowymi, oraz jeśli uznamy, że nic, co może być ujęte w kategoriach danego religijnego układu pojęciowego, nie zasługuje na miano Boga, to czy możemy sensownie powiedzieć: „Bóg istnieje”? Czy możemy być religijnymi realistami? Jednoczesne przyjęcie perspektywy realizmu wewnętrznego oraz intuicji apofatycznych niesie za sobą następujące konsekwencje odnośnie zagadnienia realizmu religijnego: z jednej strony trzeba odrzucić realizm religijny w sensie broniącym przez Harrison – tezę, że przedmiot odniesienia takich terminów jak „Bóg”, „Absolut”, „Brahman” itp. istnieje w sensie słowa „istnieć” określonym przez dany układ pojęciowy; z drugiej strony nie do przyjęcia jest realizm transcendentálny, jaki rozwija Hick, który wysuwa tezę, że ostatecznym przedmiotem odniesienia dyskursu religijnego jest Rzeczywiste, o którym możemy powiedzieć, że istnieje, choć którego istnienie nie może być ujęte w kategoriach żadnego układu pojęciowego.

Szkic rozwiązania tego problemu²⁷ chciałbym rozpocząć od spostrzeżenia, że zarzut wobec koncepcji Harrison, iż czyni ona Ostateczną Rzeczywistość uwarunkowaną przez układy pojęciowe ludzkiego autorstwa nie wynika, wbrew jej słowom, jedynie ze skłonności realityczno-metafizycznych. Podstawą tego zarzutu jest głęboka religijna intuicja, podpowiadająca, iż nic, co da się ująć w kategoriach przez człowieka stworzonych nie powinno być przedmiotem religijnej czci i religijnego dążenia. Intuicja ta wzbudza religijny ruch ku temu, co absolutne, to znaczy między innymi ku temu, co przez nic nieuwarunkowane. W konsekwencji ruch ten wyprowadza człowieka religijnego poza myślenie pojęciowe – co jest szczytowym momentem postawy religijnej²⁸. Tym samym jednak ruch ku temu, co absolutne, wyprowadza człowieka poza dychotomię realizmu i antyrealizmu – bowiem zarówno realizm, jak i antyrealizm są pewnymi stanowiskami przynależącymi do obszaru myślenia pojęciowego.

²⁷ Szerzej na ten temat: Sikora [2008].

²⁸ Szerzej na ten temat: Sikora [2010].

Powyższa konkluzja nie rozwiązuje oczywiście pytania o realistyczne bądź antyrealistyczne rozumienie *dyskursu* religijnego. Nawet jeśli ostatecznie człowiek religijny przyjmuje postawę, której – jako uwolnionej od wszelkich kategorii pojęciowych – nie można zinterpretować ani jako realizmu, ani jako antyrealizmu, to pozostaje kwestia interpretacji *tego, co mówi* w kontekście swej apofatycznej postawy religijnej.

Tu trzeba zauważyć, że zarówno Hick, jak i Harrison rozważając zagadnienie ontologicznego statusu przedmiotu dyskursu religijnego, popełniają istotny błąd. Kreślą obraz w którym człowiek religijny – jako podmiot poznający boską Rzeczywistość w kategoriach przez siebie skonstruowanych – wydaje się całkowicie ontycznie niezależny od swego przedmiotu poznania. Tymczasem, jeśli przedmiotem poznania ma być to, co absolutne, nie będące tylko jednym z elementów szerszej rzeczywistości, to człowiek religijny może przyjąć, że przedmiot jego poznania religijnego nie jest czymś wobec niego samego, jako poznającego podmiotu, zewnętrznym. Innymi słowy, w przypadku poznania Absolutu człowiek może rozpoznać przedmiot swego poznania w tym, kim on sam jest i kim się staje, czyli m. in. we własnym procesie poznawczym.

Z punktu widzenia pragmatycznego realizmu wewnętrznego sytuacja wygląda zatem następująco: po pierwsze, dyskurs o Rzeczywistości transcendentnej wobec wszelkich kategorii jest niemożliwy – przedmiotem odniesienia wszelkiego dyskursu może być tylko to, co ujmowalne w kategoriach tegoż dyskursu. Po drugie, człowiekowi religijnemu nie chodzi w ostatecznym rozrachunku o nic, co ujmowalne w kategoriach jakiegokolwiek układu pojęciowego, w tym w kategoriach stosowanego przez niego samego układu pojęciowego. Po trzecie, to, o co chodzi człowiekowi religijnemu, nie jest wobec niego samego zewnętrzne – nie jest to bowiem żaden element szerszej rzeczywistości. Po czwarte, w religijnej formie życia (obejmującej stosowanie religijnego układu pojęciowego) chodzi przede wszystkim o „zbawienie”, egzystencjalną przemianę prowadzącą do nieskończonego, nieutracanego rozkwitu, do spełnienia przekraczającego każdy uwarunkowany stan podmiotu (i świata). W konsekwencji centralnym przedmiotem odniesienia dyskursu religijnego jest rzeczywistość tej egzystencjalnej przemiany podmiotu, proces przekraczania przez niego każdego uwarunkowanego stanu (proces obejmujący m. in. nieustanną ewolucję poznawczych kategorii, w których egzystencjalna przemiana jest ujmowana).

W proponowanej przeze mnie perspektywie, antyrealistą religijnym jest ten, kto głosi, iż jedyną religijną przemianą, z jaką możemy mieć do czynienia, jest zmiana sposobu, w jaki człowiek religijny rozumie sam siebie. Z realistyczną interpretacją dyskursu religijnego mamy zaś do czynienia wówczas, gdy uznana

zostaje możliwość, iż wspomniana egzystencjalna przemiana człowieka wykracza poza zmianę samozrozumienia, tj. iż możliwe jest, że dany człowiek religijny (a nawet cała wspólnota religijna, której tenże jest członkiem) w danym momencie rozumie, co się z nim dzieje, w sposób nieadekwatny, wymagający udoskonalenia.

Realizm, w powyższym sensie nie jest oczywiście realizmem *metafizycznym*, który uznawałby, że terminy danego dyskursu posiadają przedmioty odniesienia istniejące zupełnie niezależnie od przyjętego układu pojęciowego. Nie jest także transcendentnym realizmem krytycznym bronionym przez Hicka. Nie jest wreszcie realizmem wewnętrznym, jaki rozwija Harrison. Zachowuje jednak podstawową intuicję powszechnie przypisywaną realizmowi: iż prawda nie daje się sprowadzić do racjonalnej akceptowalności. W przedstawionej przeze mnie propozycji, pragmatyczny realista religijny zakłada bowiem (w przeciwieństwie do pragmatycznego antyrealisty), że egzystencjalna przemiana człowieka transcenduje jego aktualną świadomość tej przemiany, a zatem że prawda o owej przemianie nie daje się sprowadzić do nawet najlepiej w danym momencie uzasadnionych przekonań na jej temat.

W bronionej tu przeze mnie perspektywie możliwe jest pogodzenie religijnego pluralizmu i realizmu, ale jedynie w postaci pragmatycznego internalistycznego pluralizmu religijnego. Na czym polega realizm takiego poglądu, wyjaśniłem wyżej. Natomiast pluralizm polega tu na uznaniu, że wiele tradycji religijnych (a nie tylko jedna z nich) stanowi sprzyjające środowisko do rzeczywistej, egzystencjalnej przemiany człowieka oraz że układy pojęciowe wielu religii umożliwiają zasadną interpretację, na czym przemiana taka polega. Każda z takich zasadnych interpretacji daje perspektywiczny, a zatem częściowy wgląd w rzeczywistość, do której wszystkie się odnoszą. Każda taka interpretacja domaga się zatem nieustannego doskonalenia.

Stanowisko to łączy mocne strony propozycji Hicka i Harrison, unikając ich słabości. Pozwala uznać pewną wspólną „sprawę”, płaszczyznę, na której różne religie mogą się spotkać jako religie właśnie, bez konieczności wykorzystywania niespójnej kantowskiej „opowieści transcendentalnej”. Stwarza tym samym, w przeciwieństwie do propozycji Harrison, możliwość wyjaśnienia takich zjawisk jak wzajemne wpływy i konflikty międzyreligijne. Z drugiej strony daje teoretyczne podstawy do wzajemnej tolerancji między religiami na podstawie wzajemnego uznania wartości egzystencjalnej i poznawczej różnych religii. Różne, na pozór niezgodne religijne układy pojęciowe mogą być uznawane za zasadne interpretacje tego, co przeżywa człowiek religijny. Możliwość ta otwiera się jednak nie dlatego, jakoby owe różne układy odnosiły się do pozaludzkiej rzeczywistości przekraczającej wszelkie kategorie, lecz dlatego, że umożliwiają zrozumienie roz-

maitych aspektów ludzkiej kondycji, tj. rzeczywistości na tyle złożonej, iż niemożliwej do adekwatnego ujęcia w jednym systemie pojęciowym. Intuicje apofatyczne także zachowują swoje miejsce w postaci ostrzeżenia, że żadna interpretacja religijnej sytuacji człowieka nie może być uznana za adekwatną i ostateczną, każda zaś powinna zostać wykorzystana jako wskazówka dalszego rozwoju podmiotu, rozwoju obejmującego również przemianę kategorii, w których podmiot ów ujmuje swój aktualny stan oraz kierunek własnego rozwoju religijnego.

Bibliografia

- Harrison [2006a] – V. Harrison, *Internal Realism, and the Problem of Religious Diversity*, "Philosophia" (34) 2006, s. 287-301.
- Harrison [2006b] – V. Harrison, *The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-cultural World*, "The International Journal for Philosophy of Religion" 59 (3) 2006, s. 133-152.
- Harrison [2008] – V. Harrison, *Internal Realism, Religious Pluralism and Ontology*, "Philosophia" (36) 2008, s. 97-110.
- Herrmann [2003] – E. Herrmann, *A Pragmatic Realist Philosophy of Religion*, "Ars Disputandi" (3) 2003, dostępne na: <http://www.ArsDisputandi.org>.
- Hick [1989] – J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989.
- Hick [1994a] – J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Znak, Kraków 1994.
- Hick [1994b] – J. Hick, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji doświadczenia-jako*, „Znak” (464) 1994.
- Hick [2000] – J. Hick, *Ineffability*, "Religious Studies" (36) 2000, s. 35-46.
- Hick [2005] – J. Hick, *Piąty wymiar*, tłum. J. Grzegorzczak, Zysk i S-ka, Warszawa 2005.
- McIntyre [1997] – A. McIntyre, *Postawa religijna*, [w:] *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, Aletheia-Spacja, Warszawa 1997.
- Nagel [1997] – T. Nagel, *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Philips [1997] – D.Z. Philips, *Wiara religijna a gry językowe*, [w:] *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, Aletheia-Spacja, Warszawa 1997.
- Rowe [1999] – W. Rowe, *Religious pluralism*, "Religious Studies" (35) 1999, s. 139-150.
- Scott [2000] – M. Scott, *Framing the realism question*, "Religious Studies" (36) 2000, s. 455-471.
- Sikora [1999] – P. Sikora, *Znikąd nie widać nic*, „Znak” 529 (6) 1999, s. 133-139.
- Sikora [2004] – P. Sikora, *Słowa i zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*, Universitas, Kraków 2004.
- Sikora [2008] – P. Sikora, *Realizm i teologia*, [w:] *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, R. Woźniak (red.), WAM, Kraków 2008.
- Sikora P. [2010] – P. Sikora, *Atheism, Agnosticism, and Apophatic Theism*, "Polish Journal of Philosophy" IV (1) 2010, s. 65-80.